

تحلیل روابط خویشاوندی در حماسه‌های ملی ایران از دیدگاه انسان‌شناسی ساختارگرا

رضا ستاری^۱، مرضیه حقیقی^{۲*}، شهرام احمدی^۳

چکیده

یکی از بنیادی‌ترین مباحث انسان‌شناسی، مطالعه روابط خویشاوندی، شیوه‌های همسرگزینی و پیوند ازدواج است که از دیرباز مورد توجه نظریه‌پردازان این حوزه قرار گرفته است. متون کهن حماسی ما، به‌رغم بهره‌مندی از منابع عظیمی از افسانه‌ها و روایات برخاسته از زندگی مردم، بازتابنده مهم‌ترین مسائل اجتماعی، فرهنگی و انسان‌شناختی مردم ایران باستان‌اند. با توجه به جایگاه درخور این آثار برای تحلیل مسائل انسان‌شناختی، تاکنون جز *شاهنامه فردوسی*، به سایر حماسه‌های ملی از این منظر توجه چندانی نشده است. در این پژوهش، به بررسی روابط خویشاوندی در *شاهنامه* و حماسه‌های ملی متأثر از آن، از دیدگاه نظریه انسان‌شناسی ساختاری *کلود لوی-استروس* پرداخته شده است. استروس با تکیه بر نظریه تقابل‌های دوگانه، خانواده و نظام خویشاوندی را به‌منزله نخستین قرارداد اجتماعی و نقطه آغاز فرهنگ بشری در تقابل با طبیعت قرار می‌دهد. از نظر او، برون‌همسری در تقابل با درون‌همسری (ازدواج با محارم)، نشان‌دهنده تقابل اساسی فرهنگ/ طبیعت است. بر این اساس، در این پژوهش به تقابل‌های مهم قابل طرح در روابط خویشاوندی حماسه‌های ملی، از دیدگاه انسان‌شناسی ساختارگرا، پرداخته شده است. دستاورد پژوهش حاکی از آن است که بر نظام خویشاوندی این متون، تقابل‌هایی همچون تقابل ایران/ انیران، زن/ مرد، برون‌همسری/ درون‌همسری، پدرسالاری/ مادرسالاری، پدرمکانی/ مادرمکانی و... حاکم است که وامدار اندیشه تقابل‌گرای اساطیر کهن ایرانی است.

کلیدواژگان

انسان‌شناسی ساختاری، حماسه‌های ملی ایران، کلود لوی استروس، نظام خویشاوندی، همسرگزینی.

rezasatari@yahoo.com

Marziehhighighi865@yahoo.com

sh.ahmadi@umz.ac.ir

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران

۲. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۲۸

مقدمه

حماسه‌های ملی ایران از میان انبوهی از افسانه‌ها و روایت‌های مکتوب و شفاهی برآمده‌اند و برجسته‌ترین سند به‌جامانده از گذشته بسیار کهن ایران و بازتابندهٔ زمینه‌های مهم فرهنگی، اجتماعی و انسان‌شناختی این سرزمین به‌شمار می‌آیند؛ به‌طوری‌که بررسی و مطالعهٔ این آثار، به بسیاری از زمینه‌های تمدن، فرهنگ، آداب و رسوم و شیوه‌های معیشتی مردم ایران راه می‌برد. یکی از زمینه‌های فرهنگی قابل ردیابی در این آثار، ساختار خانواده و تحلیل روابط خویشاوندی در ایران باستان است که علاوه بر شاهنامه، در متون حماسی متأخر، همچون: *گرشاسب‌نامه*، *بهمن‌نامه*، *برزنامه*، *کوش‌نامه*، *فرامرزنامه*، *شهریارنامه*، *جهانگیرنامه* و *سام‌نامه* نیز می‌توان بازتاب آیین‌های مربوط به زندگی مردم ایران را در ادوار کهن بررسی کرد. بر این اساس، در این پژوهش، حماسه‌های ملی ایران و روابط خویشاوندی حاکم بر آن، با رویکرد ویژه به نظریهٔ انسان‌شناسی لوی-استروس بررسی شده است.

پیشینه پژوهش

تا آنجا که مطالعه شد، تاکنون موضوع این پژوهش، به‌طور دقیق و مستقل، بررسی نشده است. اما برخی پژوهش‌گران به موضوع ازدواج و پیوند زناشویی در شاهنامه و متون کهن اشاره‌هایی داشته‌اند که از نمونه‌های مهم آن‌ها می‌توان این موارد را برشمرد: محمود روح‌الامینی در مقاله‌های «درون‌همسری و برون‌همسری» [۳۱] و «ساختار اجتماعی ازدواج‌های شاهنامه» [۳۲]، به‌طور خلاصه، به موضوع ازدواج و همسرگزینی پرداخته است. احمدرضا معصومی‌دهقی در کتاب *زناشویی در شاهنامه* به انواع همسرگزینی در شاهنامه پرداخته است [۶۶]. حسن حیدری و محدثه قاسم‌پور در مقالهٔ مشترک خود با عنوان «خویشاپیوندی در متون پهلوی و بازتاب آن در شاهنامه» [۲۵]، به موضوع انتساب یا عدم انتساب خویشاپیوندی به ایرانیان باستان و بررسی نمونه‌های مشابه آن در فرهنگ‌های دیگر پرداخته‌اند.

روش پژوهش

روش این پژوهش توصیفی-تحلیلی است و واحد تحلیل، منظومه‌های حماسی ملی همچون *شاهنامه*، *گرشاسب‌نامه*، *بهمن‌نامه*، *کوش‌نامه*، *فرامرزنامه*، *برزنامه*، *جهانگیرنامه*، *شهریارنامه* و *سام‌نامه* هستند.

مفاهیم نظری: انسان‌شناسی ساختاری

انسان‌شناسی ساختاری از رویکردهای ویژه انسان‌شناختی است که تحت تأثیر نظریه ساخت‌گرایی به وجود آمده است. برجسته‌ترین نظریه‌پرداز این حوزه، کلود لوی-استروس است که به‌عنوان پایه‌گذار مکتب انسان‌شناسی ساختاری شناخته می‌شود. لوی-استروس معتقد است: «اهمیت مردم‌شناسی برای علوم انسانی، مانند اهمیت نجوم، در آغاز پیدایش برای علوم فیزیکی است» [۸، ص ۴]. او در سال ۱۹۵۸ در کتاب *انسان‌شناسی ساختاری* به تشریح این مکتب پرداخت. به نظر استروس، اساطیر تلاش‌های دیالکتیکی برای یافتن معنایی از میان اطلاعات بی‌نظم و درهمی هستند که طبیعت ارائه می‌دهد. این تلاش اساطیر، تخیل انسان را گرفتار یک سلسله دوگانگی^۱ می‌کند. هر دوگانگی (مثل مؤنث/ مذکر) تنشی به وجود می‌آورد که فقط با استفاده از یک عبارت واسط (مثل نروما: موجود دوجنسی) قابل رفع است. اما این عبارت جدید، به‌نوبه خود نیمی از یک دوگانگی جدید خواهد شد، مثل: بی‌جنسی/ نروما [۶، ص ۱۳].

استروس کوشید بداند نیاکان بدوی بشر چگونه طی فرایند تکامل خود، نخستین بار به جهان اطرافشان معنا بخشیدند. از نظر او، یکی از عملکردهای بنیادین ذهن آدمی، خلق تقابلهاست و تقابلهای دوگانه^۲ زیربنای فرهنگ را می‌سازد. او معتقد است ساختار تفکر بدوی بر تقابل استوار است و نیاکان ما با فراگرفتن اشکال اولیه زبان، گویی طبقه‌بندی جهان خود را آغاز کردند. این طبقه‌بندی به شکلی بسیار ابتدایی صورت گرفت و همواره مبتنی بر حضور و غیاب بوده است: روشنایی/ تاریکی، دست‌ساز/ طبیعی، بالا/ پایین، پوشیده/ برهنه، مقدس/ نامقدس و... به باور استروس، مردان و زنانی که پیش از تاریخ زندگی می‌کردند، تجربه‌هاشان را حول تقابلهای مثبت/ منفی (+/-) سامان می‌دادند [۱۷، ص ۷۷-۷۸].

استروس در تحلیل این دوگانگی‌ها، اسطوره را شکلی از زبان می‌داند و می‌گوید:

زبان ما را قادر می‌سازد تا بکوشیم خودمان و دنیایی را که در ذات خود یکپارچه است، با تحمیل دیالکتیک‌ها، دوشاخگی‌ها یا ساختارهای دوگانه بر روی واژه‌ها بشناسیم. در پشت زبان، ماهیت دوتایی مغز قرار دارد: راست/ چپ، خوب/ بد، زندگی/ مرگ. این دوشاخگی‌های اجتناب‌ناپذیری‌اند که مغز تولید می‌کند و دارای دو بخش هستند که دو چشم و دو دست را کنترل می‌کنند. ما در ذات خود موجودات دونیمه‌ای هستیم که واژه‌ها را همچون کامپیوتر تنظیم می‌کنیم. عقل سلیمان دوتایی است. به نظر می‌رسد که برای پرداخت یک تجربه، ساده‌ترین و کارآمدترین راه، تقسیم آن به دو نیمه است و سپس تقسیم هر یک از نیمه‌ها به دو نیم دیگر. به سخن دیگر: آرایش مجدد هر سؤال به‌نحوی که فقط دو پاسخ ممکن برایش باقی بماند: آری یا خیر [۶، ص ۱۳-۱۴].

او حتی برای مسائل مربوط به آشپزی این تقابلهای را در نظر می‌گیرد: پخته/ خام، تازه/

1. dualism
2. binary opposition

فاسد، مرطوب/ سوخته و... از نظر او، ما می‌توانیم در پس همه اعمال فرهنگی، ساختار عمیقی از تقابل‌های دوگانه را، که منعکس‌کننده ساختار کلی ذهن انسان است، بیابیم [۴، ص ۱۵۹].

به اعتقاد استروس، «اسطوره بیان نمادین ارتباط متقابلی است که توسط انسان میان پدیده‌های گوناگون پیرامون او و نیز خود وی برقرار گشته است» [۱۹، ص ۳۶۶]. او در نهایت، جامعه و اسطوره را فرآورده ذهن انسان در یک ساخت مشترک می‌شناسد و معتقد است که تجربه ذهنی هر انسان می‌تواند تجربه ذهنی همه انسان‌ها باشد. بنابراین، گرچه نظریه او از زبان‌شناسی مایه گرفته است، بیشتر معطوف به روان‌شناسی است [۶۴، ص ۲۶]. او مدعی است «ذهن آدمی دارای سازوکاری ساختاری است و به هر ماده‌ای صورتی خاص می‌بخشد» [۴۳، ص ۱۳]. بنابراین، اسطوره در نظریه او، چیزی جز حکایت ذهن آدمی نیست و به نوعی «زبان ناخودآگاه است که برای درک کردن باید بیان شود» [۴۲، ص ۱۴]. از همین‌رو، استروس را «روانکاو تمدن‌ها» نیز خوانده‌اند [۶۴، ص ۲۷].

استروس علاوه بر مطالعه ساختاری اسطوره، به پژوهش‌هایی ساخت‌گرایانه در باب ازدواج، توتمیسم، ساختارهای ابتدایی خویشاوندی و... پرداخته است که نظریه‌های او جنبه‌های تئوریک تحلیل اسطوره را تغییر داده و به زعم کرک^۱ «باروری عقاید وی، در قیاس با سترونی تقریباً همه دیگر برخوردارهای اخیر با اساطیر از جنبه تئوریک، شایسته مطالعه و بحث بسیار است» [۱۹، ص ۳۶۷]. از نظر استروس، اسطوره‌ها حکایاتی تخیلی هستند که سعی دارند در پرتو منطقی خاص، تقابل‌های دوتایی میان فرهنگ و طبیعت را حل کنند [۴۳، ص ۱۳]. ادامه، کوشش شده حماسه‌های ملی ایران بر مبنای نظریه انسان‌شناسی استروس بررسی شود.

تحلیل ساختاری روابط خویشاوندی در حماسه‌های ملی

از آنجا که مهم‌ترین رکن شکل‌گیری خانواده و نظام خویشاوندی بر پایه ازدواج نهاده می‌شود، اساس بررسی‌های این مقاله نیز، پیرامون داستان‌هایی است که در آن پهلوانان و پادشاهان حماسه با دختری پیوند ازدواج می‌بندند. بنا بر مطالعات انجام‌شده (جدول ۱)، پیوندهای برون‌قبیله‌ای به‌منزله مهم‌ترین شیوه همسرگزینی در حماسه‌های ملی ایران شناخته می‌شود. از دید انسان‌شناسی ساختاری، چنین رویکردی بر پایه تقابل‌هایی استوار است که در ادامه به شرح آن پرداخته خواهد شد.

تقابل ایران / انیران

مهم‌ترین تقابلی که در پیوندهای برون‌همسری قابل ردیابی است، تقابل ایرانیان با غیرایرانیان است که اساس شکل‌گیری داستان‌ها و رویدادهای حماسه‌های ایرانی را تشکیل می‌دهد.

درواقع، باور به تقابل‌های دوگانه شالوده‌ اصلی تفکر اسطوره‌ای ایرانی و ریشه در باورهای اسطوره‌ی مربوط به آفرینش آغازین دارد. این تقابل به صورت اعتقاد به دو بن‌آغازین و متضاد خیر و شر یا اهورامزدا و اهریمن، که همواره در ستیز و آویزند و در پی آن، جهان عرصه‌ی نبرد و میدان این کارزار است، نمودار شده است. بنا بر این اصل، جهان دو جنبه و ساحت وجودی دارد؛ یکی روحانی و اهورایی و دیگری مادی و اهریمنی که از آن‌ها با دو اصطلاح مینو و گیتی یاد می‌شود [۴۰، ص ۲۲-۲۳]. این دوگانه‌انگاری، که نوعی تعارض میان خوب و بد را در پی دارد، شالوده‌ی اندیشه‌ی آیین‌های ایران باستان است و هسته‌ی اصلی تفکرات اسطوره‌ای کهن آن را می‌سازد.^(۱) این دوگانه‌انگاری و ثنویت در آیین زردشتی به شکل آفرینش نیروهای اهورایی و اهریمنی در دو جهان روشنایی و تاریکی و درگیری این نیروهای متخاصم با یکدیگر نمود یافته است [۱۹، ص ۳۹]. در آیین زروانی نیز، این دوگانگی در قالب فرزندان نیک و بد زروان؛ اورمزد و اهریمن، که یکی مولود نیایش زروان و دیگری زاده‌ی شک اوست، بازتاب یافته است [۲، ص ۳۸۹]. این باورداشت در اندیشه‌های مانوی نیز، در قالب تقابل نور/ظلمت، عقل/نفس، روح/جسم، دنیا/آخرت و... جایگاه ویژه‌ای دارد [۹، ص ۱۰۴-۱۰۵].

اعتقاد به این دوگانگی‌ها، تأثیرات ژرفی بر ذهنیت، تفکر و سوگیری فرهنگ مردم ایران به جای گذاشته و منطق درونی داستان‌های شاهنامه‌ی فردوسی و متون حماسی برپایه‌ی همین تقابل‌های دوگانه شکل گرفته است. تقابل و ستیزه‌ی دو بن‌مایه‌ی اهورایی و اهریمنی در اسطوره، در روایت‌های حماسی اوستا با نام‌های ایرانی و انیرانی و در شاهنامه با عناوین ایرانی و تورانی یاد شده است [۳۸، ص ۹۹]. در این تقابل، هر آنچه به ایران مربوط می‌شود، نیک، پاک، اهورایی و خجسته انگاشته می‌شود و هر چیز غیرایرانی، بد، آلوده، اهریمنی و گجسته. کشمکش و نبرد میان این دو سرزمین نیز، نماد نبرد روشنی با تاریکی و پیکار نیکی و نیروهای اهورایی است با بدی و عناصر اهریمنی [۵۴، ص ۵]. به عبارت دیگر، تقابل ایران/انیران، شالوده‌ی اساسی همه‌ی تقابل‌های موجود در شاهنامه (تقابل مرد/زن، آسمان/زمین، روز/شب و...) است. ایران، سرزمین روز است و ایرانیان، مطابق باورداشت شاهنامه، کارهای مهمی نظیر رایزنی و مشورت، پیام‌رسانی، جنگ و... را در روز انجام می‌دهند و در مقابل، توران سرزمین تاریکی و تیرگی است و از این‌رو، تورانیان شبیخون می‌زنند و پیام‌رسانی‌ها و رایزنی‌ها و... را در شب انجام می‌دهند [۵۵، ص ۱۶۹]. در سرتاسر شاهنامه، سخن از پیروزی ایرانیان بر غیرایرانیان است؛ چنان‌که در اساطیر سخن از پیروزی نهایی نیکی بر بدی است. در حماسه‌های ملی نیز، عموماً پیروزی ایرانیان و نجات ایران در برابر هجوم غیرایرانیان مهم‌ترین دغدغه‌ی پهلوانان و پادشاهان ایرانی است.^(۲)

به‌طور کلی، باید گفت باور به تقابل‌های دوگانه، اصلی اجتناب‌ناپذیر در ساختار تفکر بشری است و به تعبیر جورج زیمل، تقابل خصوصیت مشترک آدمیان در همه‌ی زمینه‌هاست و باید آن را گونه‌ای شکل اجتماعی بنیادین به حساب آورد که زمینه‌ساز نیل آدمی به اهدافش است

[۵۷، ص ۲۳]. تقابل و تعامل هر دو حاوی کارکردهای اجتماعی‌اند. مارتین بوبر در کتاب *من و تو*، حیات واقعی را هنگامه مواجهه می‌داند و می‌گوید:

«من» برای شدن به «تو» بی‌احتیاج دارم و وقتی من «شدم»، «تو» می‌گویم. رابطه، متقابل است. «تو» چنان بر من مؤثر است که «من» بر آن [۱۸، ص ۶۰].

این «تو» که در منطق گفت‌وگویی و انسان‌شناسی فلسفی باختین «دیگری» یا «غیر» نامیده می‌شود، ایجادکننده تعامل و گفت‌وگو در جامعه است. چنین نگرشی اساس شکل‌گیری تقابل‌های دوگانه است، زیرا هر قطب از این تقابل‌ها، ناگزیر از مواجهه با قطب دیگر است و این تقابل، مثبت و سازنده است.

اما فضای فکری حاکم بر اساطیر ایران بازتاب تقابلی یک‌سونگرانه است و به تعبیر برخی پژوهش‌گران اساطیر ایران در مقایسه با اساطیر یونان با حذف دیگری و فقدان فضای گفت‌وگویی روبه‌روست [۲۸، ص ۹۷]. چه بخواهیم به تعبیر خالقی مطلق آن را نوعی ناسیونالیسم افراطی بدانیم که در تجربه سال‌های مهاجرت، تسخیر ایران و پیروزی دولت ماد بر امپراتوری آشور و پیروزی‌های پی‌درپی و هزار سال حکومت بر بخش عظیمی از جهان ریشه دارد که هجوم و تسلط اعراب را بر نمی‌تابیده [۲۶، ص ۱۹۱] یا اینکه به بیان حمیدیان استناد کنیم و آن را منبعث از خاطره قوم ایرانی و مبتنی بر مصائب و تأثیرات تلخ به‌جامانده از اقوام غیرایرانی عهد باستان در حافظه اسطوره‌ای ایرانیان به حساب آوریم [۲۴، ص ۱۰۳]. این تقابل بر بخش عظیمی از فرهنگ و ادبیات ایران سایه گسترانیده و این نظام اندیشگی با ساختار سلسله‌مراتبی در تفکر ایرانی وجود داشته است. متون کهن نیز بر برتری ایرانیان و نژاد ایرانی تأکید می‌ورزند. بنا بر دینکرد:

دادار اورمزد... برترین پایه دین زردشتی و فره دین و چیزهای دیگر از این‌گونه را... از آن مردم ایران کرد که برترین نژاد هستند [۵۲، ص ۳۸].

در بندهش نیز، فره آزادگان از آن ایرانیان دانسته شده [۲۷، ص ۱۰۹] که ساختار ذهنی تقابل‌گرای ایرانی را بازمی‌تاباند.

این نظام سلسله‌مراتبی از پیش تعیین‌شده، مورد انتقاد پسا‌ساختارگرایانی چون دریدا واقع شده است. تقابل‌های دوگانه در پسا‌ساختارگرایی و به‌ویژه نظریه شالوده‌شکنی ژاک دریدا با دیدی انتقادی مورد توجه قرار گرفته است. دریدا معتقد است اندیشه‌های فلسفی-علمی و زیربنای تفکر غربی در زندانی دوقطبی قرار دارند و براساس محورهای تقابل‌های دوگانه می‌چرخند و هرگز هیچ‌یک از این دو قطب به تنهایی وجود نداشته و همواره یکی به دیگری منجر شده است. به زعم او، این لوی-استروس نبود که برای نخستین‌بار خود را زندانی این مقولات دوقطبی کرده، بلکه سابقه این گرایش به دوران افلاطون بازمی‌گردد. از جمله: حضور در برابر غیاب، حقیقت در برابر مجاز، ذهن در برابر عین، روح در برابر جسم، فرهنگ در برابر

طبیعت، مرد در برابر زن، نوشتار در برابر گفتار و امثال آن، همواره اندیشه متافیزیکی را به خود مشغول داشته و در بیشتر موارد، یکی از این دو مفهوم مستلزم نفی دیگری بوده است و در این نظام سلسله‌مراتبی، همواره یک قطب بر دیگری برتری یافته است [۴۲، ص ۱۳-۱۴].

دریدا در روش شالوده‌شکنی خود به واژگونه‌کردن پایگان (سلسله‌مراتب) در همه تقابل‌های دوگانه معتقد است [۶۷، ص ۱۷۰].

گرچه او مدعی نیست که بتوان خارج از چارچوب این تقابل‌های دوگانه اندیشید، زیرا این انگیزه، عمیقاً با تاریخ انسان آمیخته است و به‌طور کلی نمی‌توان آن را ریشه‌کن کرد یا از آن چشم پوشید، اما می‌توان این نظام سلسله‌مراتبی را ساخت‌شکنی کرد [۱۵، ص ۱۸۳].

بنابراین، انتقاد دریدا از تقابل‌های دوگانه ساختارگراها به معنای نفی آن نیست، بلکه معتقد است در این تقابل‌ها نباید به نظام سلسله‌مراتبی اندیشید و راه افراط پیمود. ارزش‌گذاری و ارجحیت یک قطب بر قطب دیگر، در برخی تقابل‌ها تا حدودی عقلانی است. مثلاً، ارجحیت خوبی بر بدی، راستی در برابر دروغ و سلامتی در مقابل بیماری عقلانی است. ولی در بسیاری از این تقابل‌های دوگانه، ارزش‌گذاری بر مبنای فرهنگ و قراردادهای اجتماعی نهادینه می‌شود. در جامعه مردسالار، مرد عنصر غالب و برتر دانسته شده و زن چهره‌ای منفی و مغلوب به خود می‌گیرد و این نظام برتری مرد نسبت به زن، حتی به سلطه یک طرف بر طرف دیگر منجر می‌شود.^(۳)

بنابر دیدگاه لوی-استروس، تقابل‌های دوگانه راهی برای درک معناست. در حماسه‌های ملی ایران نیز، با رمزگشایی تقابل بنیادین ایران/انیران، سایر تقابل‌های موجود در پیوندهای برون‌همسری را می‌توان بازشناخت.

تقابل مرد/زن

مطابق چنین انگاره‌ای که در آن هر چیز غیرایرانی، کارکردی اهریمنی دارد، پیشینه غیرایرانی زنان در حماسه‌های ملی به تقابل مرد در برابر زن، که برآمده از تقابل آسمان در برابر زمین است، راه می‌برد. بنابر اساطیر، وصلت آسمان و زمین، نخستین ازدواج مقدس بشری است و آسمان، همواره نقش خدای برتر را داشته و زمین همسر وی انگاشته شده است [۱۱، ص ۲۳۸]. در بینش اساطیری اقوام کهن، آسمان نقش برتر و والاتر را به‌عنوان پدر برعهده داشت و زمین، همسر وی تصور می‌شد.

رمز برتری آسمان ریشه در باورهایی دارد که از گذشته تا حال استمرار یافته است. در دوران اساطیری، آسمان جایگاه خدایان بوده و به علت دست‌نیافتنی بودن و بی‌کرائگی و نیروی آفرینندگی آن (باران)، نماد برتری خداوند تلقی می‌شده است [۴۵، ص ۱۲۱].

در ادیان ابتدایی و در ذهن بشر در طول تاریخ، آسمان از کهن‌ترین تجلیات قداست و سرشار از ارزش‌های اساطیری و مذهبی است و به اقتضای ارتفاع بی‌انتهای خود، اقامت‌گاه

خدایان و جایگاه آیین‌های صعود است [۳۴، ص ۱۱]. بنابر باورشناسی کهن ایرانی، پدیده‌های جهان از پیوند پدران برین (آباء علوی) یا هفت اختران با مادران زمینی (امهات اربعه) یا چهار آخشيجان پدید آمده‌اند [۵۳، ص ۸۹]. بنابراین، اعتقاد به قداست آسمان به‌منزله عنصر نرینه هستی، که خالق عالم و ضامن باروری زمین است، مولد اسطوره آیینی ازدواج مقدس در اساطیر جهان شده که به موجب آن، آسمان، پدر هستی و زمین، مادر هستی نام گرفته است. در ریگ‌ودا آمده است:

آسمان پدر و به‌وجودآورنده من است... و زمین وسیع مادر من است [۵۹، ص ۲۵۱].

گزیده‌های زادسپرم نیز، زمین را مادر همه انسان‌ها می‌داند [۵۸، ص ۶۸]. همان‌طور که در اسطوره آفرینش، آمیختن عناصر اهورایی و اهریمنی و تقابل و ستیز میان آن‌ها جهان هستی را به وجود می‌آورد، نسل بشری نیز، بر مبنای این اسطوره، از آمیزش دو عنصر آسمانی (مرد) و زمینی (زن) پدید می‌آید. با این توضیح، می‌توان تقابل و پیوند مردان ایرانی با زنانی انیرانی را شکل دیگری از پیوند آسمان و زمین در باورداشت اسطوره‌ای ایرانی دانست. از آنجا که مردانگی، مطابق باورداشت کهن، عنصری آسمانی، اهورایی و رمز برتری است، در پیوندهای مهم شاهنامه، همواره مردان ایرانی هستند و در مقابل، زنان از آنجا که نماد عنصر اهریمنی، زمینی و مادی به‌شمار می‌آیند، عموماً پیشینه‌ای غیرایرانی دارند. در حماسه‌های ملی پس از شاهنامه نیز، رتبه‌چنین رویکردی را می‌توان دید. مردان ایرانی، بنابر انگیزه‌های مختلفی راهی دیار بیگانه می‌شوند و با زنانی غیرایرانی ازدواج می‌کنند. تقابل ایران / انیران و تقابل مرد / زن و تقابل آسمان / زمین می‌تواند یکی از دلایل گرایش حماسه‌های ملی به پیوندهای برون‌قبیله‌ای باشد. برتری مرد در برابر زن در پاره‌ای از آیین‌های کهن ایرانی بسیار برجسته است. در آیین مانوی، پیوند با زنان را گناه می‌پنداشتند و حتی برگزیدگان این آیین، از پیوند با زنان رویگردان بودند، زیرا می‌پنداشتند در پی ازدیاد نسل، اسارت نور در زندان تن ابدی می‌شود [۹، ص ۶۶].

تقابل پدرسالاری / مادرسالاری

اندیشه اهریمنی‌بودن زن، در سیطره فرهنگ مردسالار ریشه دارد. از این‌رو، می‌توان از تقابل مرد / زن به تقابل پدر یا مردسالاری با مادر یا زن‌سالاری تعبیر کرد. برخی پژوهش‌گران نیز، ریشه اصلی زن‌ستیزی در فرهنگ ایرانی را در تصویرها و تصویرهایی جست‌وجو می‌کنند که نفس، گیتی، زمین و دنیای فرودین را به صورت مؤنث و زنانه مجسم کرده‌اند [۲۳، ص ۲۰]. پیوند زن و عنصر مادینه با زمین از کارکرد مشابه این دو عنصر در باروری، زایش و رویش و پرورش سرچشمه می‌گیرد. این کارکرد همسان، در عصر مادرسالاری که بنابر شواهد تاریخی، عصر نوسنگی و از آغاز رواج کشاورزی تا عصر دولت‌شهرها را دربرمی‌گیرد [۶۰، ص ۵۷]، موجب قداست و ارجمندی زن می‌شده است. به بیان کمبل:

زن با زمین در ارتباط است... جادوی زن و زمین هر دو یکسان‌اند... در دنیای کشاورزی و در نظام‌های فرهنگی زراعی، الهه صورت اسطوره‌های غالب است [۵۶، ص ۲۵۳].

انسان‌شناسان پیشینه نظام خاندان مادری را به دیرینگی خود بشر مربوط می‌دانند. جایگاه بلند زنان در نخستین روزگاران کشاورزی، که پایان وحش‌خویی و آغاز بربریت بود، آشکار شد [۳۳، ص ۲۳۸]. در این دوره، زنان مقام و مرتبه‌الایی دارند و به‌عنوان الهه بزرگ یا مادر زمین از آنان یاد می‌شود. سنت مادرشاهی یا مدرسالاری با مهاجرت آریایی‌ها دستخوش دگرگونی شد. نظام پدرشاهی و پدرسالاری در میان آریایی‌ها مرسوم بود و آنان پس از مهاجرت به ایران، به ترویج آداب و رسوم و آیین‌های خویش پرداختند [۴۶، ص ۲۲۲]. در این فرهنگ مردسالار، «زن از جرگه بشریت نیکوکار و صالح طرد شده و به پندار نرینگان، درخور همان معامله‌ای است که مرد با وی می‌کند. مزیت پدر در جوامع پدرسالاری به جایی رسید که وی نه‌تنها خالق جهان، بلکه خالق زن نیز شد» [۳۶، ص ۵۹]. بنابراین، وابستگی و ملازمت زن و زمین، که در عصر کشاورزی به‌منزله امتیازی برای زن شمرده می‌شد، با استیلای نظام پدرسالاری و گسترش شهرنشینی [۳۶-۳۷، ص ۷۱] عامل به حاشیه رانده شدن زن و نگاهی منفی و تحقیرآمیز به آن شد. به بیان کمبل:

جامعه همواره پدرسالار و طبیعت همواره مادرتبار است [۵۶، ص ۱۵۹].

از این رو، ریشه تقابل مدرسالاری/پدرسالاری را نیز می‌توان در تقابل طبیعت/فرهنگ جست که به‌زعم استروس، اساس همه تقابل‌های دوگانه از آن سرچشمه می‌گیرد.

تقابل برون‌همسری / درون‌همسری

یکی از تقابل‌های مهم موجود در پیوندهای برون‌همسری، تقابلی است که این رویکرد با پیوندهای درون‌همسری یا ازدواج با محارم ایجاد می‌کند. درون‌همسری به استناد شواهد تاریخی، یکی از روش‌های همسرگزینی در ایران باستان بوده که در متون مذهبی زردشتی و پهلوی «خویتوک‌دس»^(۴) یا «خویدوده» نامیده می‌شود [۳۰، ص ۴؛ ۵۸، ص ۳۷؛ ۶۸، ص ۵۰].

در پاره‌ای از قبایل و جوامع، فرد مجبور است همسرش را از میان محدوده خویشاوندان یا افراد قبیله خود انتخاب کند. «این اجبار به ازدواج در یک محدوده معین خویشاوندی و یا سنتی را درون‌همسری^۱ گویند» [۳۱، ص ۲۵۶-۵۲۷] که در مقابل سنت ازدواج با بیگانه یا خارج از محدوده خویشاوندی، که به برون‌همسری^۲ تعبیر می‌شود، قرار می‌گیرد.

ازدواج با بیگانه یا برون‌همسری نیز نوعی رایج از ازدواج در ایران باستان بوده است. این شیوه همسرگزینی، بدان معناست که برای ازدواج، مرد و زن باید از محدوده خانواده و نزدیکان

1. endogamy
2. exogamy

فراتر بروند و در میان بیگانگان همسر انتخاب کنند. کزازی ازدواج برون تیره‌ای یا برون‌قبیله‌ای را یکی از هنجارها و بنیادهای مردم‌شناختی در فرهنگ‌های آغازین و باستانی می‌داند که «برپایه این هنجار، مردمان یک تیره یا کلان، به هیچ روی نمی‌توانند با زنانی از آن تیره پیوند گیرند» [۵۳، ص ۱۴].

فروید در توجیه روانی چنین ممنوعیتی، نقش توت‌م و توت‌م‌پرستی را جدی می‌داند [۴۹، ص ۲۵]. از نظر او، موضوع ازدواج با بیگانه معلول ترس از زنا‌ی با محارم است [۴۹، ص ۱۷۴]. استروس نیز معتقد است: «توت‌میسم همیشه نوعی قاعده برون‌همسری را پیش‌فرض می‌نماید» [۴۲، ص ۷]. که براساس آن، اعضای یک طایفه و یک توت‌م نباید با یکدیگر آمیزش کنند. این اعتقاد، در باوری کهن ریشه دارد که فروید آن را به انسان ابتدایی یا نیاکان ماقبل انسانی او نسبت می‌دهد. بر این اساس، در دوره یادشده، گروهی از انسان‌ها تحت تسلط نری قدرتمند بودند که ماده‌های قبیله را در انحصار خود داشت و پسران خود را از دستیابی به آنان باز می‌داشت. مردان گروه، که تحت تسلط این نر غالب به حاشیه رانده شده بودند، دست به شورش زدند و پدر مسلط را کشتند. به نظر فروید، آنان پس از این اقدام، قربانی خود را خوردند، زیرا معتقد بودند با خوردن قربانی، نیرو و قدرت او را جذب می‌کنند. این برادران پس از پیروزی، از کرده خویش پشیمان شدند و برای جبران و کفاره اعمال وحشتناک خویش، دو ممنوعیت اختراع کردند. نخست آنکه جانشینی نمادین به صورت یک حیوان به جای پدر گذاشتند و خوردن حیوان توت‌می را حرام اعلام کردند. دوم آنکه با حرام کردن ماده‌های آزادشده بر خودشان، از ثمرات پیروزی چشم پوشیدند و بدین‌سان، دو نهاد جامعه توت‌می برپا شد: یکی حرام‌بودن کشتن حیوان توت‌می و دیگری ممنوعیت ازدواج درون‌گروهی [۷۰، ص ۱۰۳-۱۰۴].

این قانون ممنوعیت ازدواج در یک قلمروی معین، تقریباً در همه جوامع با شدت و ضعف‌هایی برقرار است. این منع جهانی، با تبیین‌های متفاوتی از سوی انسان‌شناسان روبه‌رو بوده است. وستر مارک، بی‌علاقگی جنسی انسان‌ها به آشناها و اعضای خانواده را دلیل شیوع برون‌همسری می‌داند و برنت تایلر معتقد است منع ازدواج درون‌گروهی (ازدواج با محارم) با تضمین مشارکت افراد در واحدهای اجتماعی خارج از خانواده‌ای که در آن بزرگ شده‌اند، از انزوای اجتماعی جلوگیری و میان خانواده‌ها اتحاد و در جامعه انسجام ایجاد می‌کند [۲۱، ص ۵۰۶-۵۰۷].

لوی-استروس نیز تا حدودی با این نظر هم‌عقیده است، اما بر آن است تا با استفاده از نظام تقابل‌های دوگانه به چرایی این رویکرد بپردازد. منع ازدواج با محارم کهن‌ترین تابوی بشری است که برآمده از زندگی اجتماعی و فرهنگ است [۳۳، ص ۲۵]. استروس این قاعده را برساخته ذهنیت تقابل‌گرای نیاکان بدوی بشری می‌داند. از نظر او، قانون تقابل‌های دوگانه ایجاد می‌کند که نوعی معامله و مبادله پایاپای در جوامع انسانی وجود داشته باشد. از این‌رو،

بشر نخستین سازمان اجتماعی خود را روی غریزه جنسی و مسائل خویشاوندی بنا نهاده و خود اقوامش را به دو گروه تقسیم کرده است که یک دسته می‌توانند همسر او باشند و دسته‌ای دیگر که ازدواج با آن‌ها حرام است [۳]. منع ازدواج با محارم، قاعده برون‌همسری را اجتناب‌ناپذیر می‌گرداند و این تقابل دوگانه، برآمده از تقابل زیربنایی فرهنگ/ طبیعت است که در اندیشه استروس نقشی محوری ایفا می‌کند. مطابق دیدگاه استروس:

طبیعت اولین حالت جوامع انسانی بوده است. حالتی متعادل و تقریباً راکد، حالتی فارغ از قوانین و قرارداد، حالتی خودساخته و خودجوش و بری از هنجار و ارزش. اما نیاز به امنیت، احتیاج به مراوده و مبادله و در کل مسئله زیستن دسته‌جمعی فرهنگ را به وجود آورد. نقطه شروع فرهنگ، وضع قرارداد منع زنا با محارم بود؛ یعنی چشم‌پوشیدن از زانی از گروه خویش به منظور تصاحب گروهی از زنان از گروه دیگر [۳].

از نظر او، ممنوع‌شدن ازدواج با معدودی از زنان خویشاوند، آزادی و امکان قانونی ازدواج با دیگر گروه‌های اجتماعی را فراهم می‌کند. این تبادل در نظریه او، اساسی‌ترین شکل تبادل در سیر مراحل تکامل انسان دانسته شده که ضامن بقای حیات اجتماعی و اقتصادی است [۶۱، ص ۱۶۵-۱۶۶؛ ۷۴، ص ۵۴۹].

شیوع برون‌همسری نیز یکی دیگر از پیامدهای تسلط فرهنگ پدرسالاری است. مختاری معتقد است این‌گونه پیوندها در میان اقوامی صورت می‌گرفته که در شرف انتقال حکومت از خاندان مادری (مادرسالاری) به حکومت خاندان پدری (پدرسالاری) بوده‌اند [۶۴، ص ۱۴۳]. به بیان اسماعیل‌پور، سرچشمه ازدواج با محارم به هزاره چهارم ق.م. می‌رسد که در آن عهد، در بین‌النهرین، حیات را آفریده یک ایزدبانو-مادر می‌دانسته‌اند. این ایزدبانو همسری داشته که در عین حال هم شوهر و هم فرزند او به‌شمار می‌آمده است. به دلیل کشف تندیس‌های کوچک ایزدبانوان برهنه در فلات ایران، می‌توان باور به چنین نگرشی را به ایرانیان نیز نسبت داد [۱۰، ص ۷۶]. به استناد پژوهش‌گران، رسم نکاح میان خواهر و برادر در هزاره دوم ق.م. در خاندان فرمانروایان و پادشاهان عیلام وجود داشت و دامنه آن تا آستانه انقراض این دولت، یعنی ۶۳۹ ق.م. کشیده شده است. بقایای سنت ازدواج درون‌گروهی و ازدواج با محارم نزد بسیاری از اقوام باستانی ایران بر رواج این آیین در تاریخ گذشته ایران صحه می‌گذارد. گرچه این رسم از هزاره سوم ق.م. در میان توده‌های مردم منسوخ شد، تا انقراض شاهنشاهی ساسانی در میان اشراف و شاهان به مقیاس محدودتری تداوم یافت [۲۰، ص ۱۲۱].

در جریان تکامل اجتماعی، آیین ازدواج درون‌همسری یا ازدواج با نزدیکان، جای خود را به ازدواج برون‌همسری داد. این بدان معناست که برای ازدواج، باید از دایره و محدوده خانواده و نزدیکان فراتر رفت و در میان بیگانگان همسر انتخاب کرد. با وجودی که در متون زردشتی و پهلوی، ازدواج درون‌گروهی نیز، در مواردی، مورد توجه قرار گرفته است،^(۵) گرایش حماسه‌های ملی به برون‌همسری می‌تواند پاسخی به انگاره برخی پژوهش‌گران باشد که سنت نکوهیده

ازدواج با محارم را به ایرانیان باستان نسبت داده‌اند. رویکرد حماسه‌های ملی به پیوندهای برون‌قبیله‌ای، سیر تکامل فرهنگی اجتماع را در ایران باستان می‌نمایاند.

تقابل پدرمکانی / مادرمکانی

از دیگر تقابلهای مطرح در پیوندهای برون‌همسری، می‌توان به تقابل مربوط به نحوه سکونت زن و مرد پس از ازدواج اشاره کرد. هر جامعه‌ای برای زندگی یک زوج تازه‌ازدواج کرده، هنجارها و قوانین مشخصی دارد. رسمی که براساس آن، زن پس از ازدواج به خانه و خانواده و قبیله شوهر می‌رود، پدرمکانی^۱ نامیده می‌شود و نقطه مقابل آن مادرمکانی^۲ است که مطابق آن، مرد پس از ازدواج به خانه و قبیله زن نقل مکان می‌کند [۳۲، ص ۸۸۷]. به باور انسان‌شناسان، پدرمکانی با جامعه پدرسالاری ارتباط دارد و مادرمکانی معمولاً در جوامع مادرتبار و مادرسالاری، که ازدواج درون‌گروهی را ترجیح می‌دهند، رواج دارد [۲۱، ص ۵۱۶-۵۱۷]. بنابراین، در کنار سایر تقابلهای قابل طرح در پیوندهای برون‌همسری می‌توان به این نوع خاص از سکونت نیز اشاره کرد. چنان‌که با تحولات اجتماعی و تاریخی، نظام مادرسالاری و مادرخدایی وابسته به زمین، باروری و کشاورزی و به تبع آن، ازدواج درون‌گروهی ارج و روایی خود را از دست داد و با گسترش اجتماع و شهرنشینی، نظام پدرسالاری و ازدواج برون‌همسری رواج یافت، شیوه سکونت خانواده‌ها نیز از مادرمکانی به پدرمکانی تغییر یافت. در جوامع کشاورزی، سکونت مادرمکانی شیوع داشت، زیرا در این جوامع، اقتصاد و معیشت بیشتر به کار زنان بستگی داشت. اما در عصر شکار و پرورش حیوانات، که مرد و نیروی مردانه عامل اصلی تأمین نیازهای اقتصادی شد، سکونت پدرمکانی جایگزین مادرمکانی شد [۲۱، ص ۵۱۷].

در پیوندهای برون‌همسری حماسه‌های ملی ایران، سکونت پدرمکانی ارجحیت دارد. به‌طور کلی، پیدایش و وقوف آثار حماسی، وقوفی ناشی از پدرسالاری است و در مرکز حماسه، تجلیل کامل از قهرمان مرد وجود دارد [۱۶، ص ۱۵]. بدیهی است که در چنین ساختاری، سنت‌های پدرسالارانه جایگاه والاتری داشته باشد. اما توجه به ساختارهای اجتماعی شاهنامه و متون حماسی، به تحولات تاریخی و اجتماعی ایران کهن نیز راه می‌برد. در شاهنامه و حماسه‌های ملی مورد بحث، عموماً پیوندها از نوع برون‌همسری است و سکونت از نوع پدرمکانی. در اغلب پیوندها، زن پس از ازدواج به همراه مرد به ایران بازمی‌گردد. در مواردی نظیر داستان رستم، سیاوش، برزو و...، زن در سرزمین خویش می‌ماند، اما پس از تولد فرزند و امکان بازگشت به ایران، فرزند پسر جویای نام و نشان پدر می‌شود و به ایران بازمی‌گردد. جدول ۱ به‌طور مختصر به داستان‌های برون‌همسری در حماسه‌های ملی می‌پردازد که تقریباً ساختار و الگوی مشابهی دارند:

1. patrilineal
2. matrilineal

جدول ۱. ساختار پیوند در حماسه‌های ملی

| منبع | بازگشت به ایران (پدرمکانی) | ازدواج با دختر غیر ایرانی | سفر به سرزمین بیگانه |
|-------------------|--|--|---|
| شاهنامه فردوسی | پس از ازدواج به ایران باز می‌گردند | با دختران شاه یمن ازدواج می‌کنند | پسران فریدون به یمن سفر می‌کنند |
| شاهنامه فردوسی | پس از ازدواج راهی ایران می‌شود | با رودابه، دختر مهرباب کابلی ازدواج می‌کند | زال به کابل می‌رود |
| شاهنامه فردوسی | رستم به ایران بازمی‌گردد و سهراب پس از سال‌ها به ایران بازمی‌گردد | با ته‌مین، دخت شاه سمنگان ازدواج می‌کند | رستم به سمنگان می‌رود |
| شاهنامه فردوسی | به ایران بازمی‌گردند | با سودابه ازدواج می‌کند | کاووس به هاماوران می‌رود |
| شاهنامه فردوسی | فرنگیس و کیخسرو پس از مرگ سیاوش، به ایران باز می‌گردند | با فرنگیس، دختر افراسیاب ازدواج می‌کند | سیاوش به توران می‌رود |
| شاهنامه فردوسی | پس از مرگ سیاوش، جریره و فرود خواهان بازگشت به ایران می‌شوند و در این راه کشته می‌شوند | با جریره، دختر پیران ویسه ازدواج می‌کند | سیاوش به توران می‌رود |
| شاهنامه فردوسی | به ایران بازمی‌گردند | با منیژه، دختر افراسیاب ازدواج می‌کند | بیژن به توران می‌رود |
| شاهنامه فردوسی | به ایران بازمی‌گردند | با کتابون، دختر قیصر روم ازدواج می‌کند | گشتاسب به روم می‌رود |
| گرشاسب‌نامه | به ایران بازمی‌گردند | با دختر شاه روم ازدواج می‌کند | گرشاسب به روم می‌رود |
| گرشاسب‌نامه | فرزندانش به ایران بازمی‌گردند | با دختر کورنگ‌شاه ازدواج می‌کند | جمشید به زابل می‌رود |
| بهم‌نامه | به ایران بازمی‌گردند | با کتابون، دختر شاه کشمیر ازدواج می‌کند | بهم به کشمیر می‌رود |
| بهم‌نامه | به ایران بازمی‌گردند | با همای، دختر شاه مصر ازدواج می‌کند | بهم به مصر می‌رود |
| بهم‌نامه | به ایران بازمی‌گردند | با دختر رای تندبر ازدواج می‌کند | بهم به قنوج می‌رود |
| بهم‌نامه | به ایران بازمی‌گردند | با دختر بیوراسب ازدواج می‌کند | برزین‌آذر به هند می‌رود |
| بهم‌نامه | به ایران بازمی‌گردند | با روشنه، دختر خاقان چین، ازدواج می‌کند | رستم تور به چین می‌رود |
| فرامرزن‌نامه | به ایران بازمی‌گردند | با سمن‌رخ و سمنبر، دختران کید هندی، ازدواج می‌کنند | بیژن و زرسب همراه فرامرز به هند می‌روند |
| کوش‌نامه | به ایران بازمی‌گردند | با فرارنگ، دختر طیه‌ور شاه، ازدواج می‌کند | آبتین به ماچین می‌رود |

ادامه جدول ۱. ساختار پیوند در حماسه‌های ملی

| منبع | بازگشت به ایران (پدرمکانی) | ازدواج با دختر غیر ایرانی | سفر به سرزمین بیگانه |
|-------------|--|---|------------------------------------|
| برزونامه | برزو، پسر سهراب در جست‌وجوی پدر به ایران بازمی‌گردد | با شهرو، دختر شنگانی، ازدواج می‌کند | سهراب به شنگان می‌رود |
| جهانگیرنامه | رستم به ایران بازمی‌گردد و جهانگیر و دلنواز پس از چند سال به ایران بازمی‌گردند | با دلنواز، دختر مسیحای عابد، ازدواج می‌کند | رستم به مازندران سفر می‌کند |
| سام‌نامه | به ایران بازمی‌گردند | با دختر شاه بلخ ازدواج می‌کند | نریمان به بلخ می‌رود |
| سام‌نامه | به ایران بازمی‌گردند | با پریدخت، دختر فغفور چین، ازدواج می‌کند | سام به چین می‌رود |
| سام‌نامه | به ایران بازمی‌گردند | با مهرافروز، ندیم دختر پادشاه خاور، ازدواج می‌کند | قلواد، پهلوان ایرانی به چین می‌رود |

بر پایه جدول ۱، پیوندهای برون‌همسری در شاهنامه، با سکونت پدرمکانی ارتباطی ویژه دارد. بنابراین، می‌توان گفت که این سنت در ایران، و به‌ویژه در حماسه‌های ملی ایران، با پدرسالاری و فرهنگ مردسالار در پیوند است. بازگشت مردان ایرانی به ایران، پس از ازدواج یا بازگشت پسر و همسر او به ایران، نشان‌دهنده ارزش خاندان پدری و پدرتباری است. پدرتباری به آن نوع از نظام اجتماعی اطلاق می‌شود که در آن، تبار و تعیین نژاد و انتقال مالکیت فقط در انحصار پدر است و در مقابل آن، مادرتباری قرار دارد [۵۱، ص ۴۳۸]. بنا بر شواهد تاریخی، زنان در عصر مادرسالاری، در تعدد زوجات مجاز بودند. در این عصر، شوهران به دهکده‌های همسران و زنان خود نقل‌مکان می‌کردند. زنان حق جدایی داشتند و کودکان نیز تحت سرپرستی زنان بودند [۷۱، ص ۲۲ و ۳۶]. فرزندان در این دوره فقط به تبار و کلان‌مادر وارد می‌شدند و فقط از او فرمانبرداری داشتند. شوهران نیز به قبیله مادران وارد می‌شدند و از بانوی قبیله پیروی می‌کردند [۱، ص ۳۴]. در چنین نظامی، زن، عهده‌دار کارهای قبیله بود و حلقه اتصال خانواده به شمار می‌آمد. زن در این عصر، ناقل خون قبیله انگاشته می‌شد و انتقال خون و نسب از طریق زن صورت می‌گرفت [۳۶، ص ۱۱]. اما چنان‌که از متون حماسی برمی‌آید، روایت‌های داستانی بیشتر ناظر بر روایی فرهنگ پدرسالار است. گرچه در برخی پیوندها، زن در سرزمین خویش می‌ماند و پرورش فرزند نیز برعهده مادر است، مطابق هنجار غالب حماسه‌های ملی، فرزند پسر در تقابل با مادر و سرزمین مادری قرار می‌گیرد و در جست‌وجوی پدر و کشف هویت و تبار راستین خویش، به ایران بازمی‌گردد. این رویکرد فراگیر، نشان‌دهنده تحول اجتماعی و فرهنگی در ساختار زندگی مردم ایران در گذار از نظام مادرسالاری به نظام پدرسالاری می‌تواند باشد.

تقابل پدر / پسر

افزون بر تقابل‌هایی که نام برده شد، در منظومه‌های حماسی به برخی تقابل‌های خویشاوندی دیگر نیز می‌توان اشاره کرد که به لحاظ انسان‌شناسی درخور توجه است. رایج‌ترین و پربسامدترین نوع این تقابل‌ها، تقابل و درگیری‌هایی است که میان پدران و پسران در متون حماسی روی می‌دهد. این تقابل و تخصم— که مضمونی جهان‌شمول است و در اساطیر کشورهای مختلف به نمونه‌هایی از آن می‌توان اشاره کرد— به آیین برون‌همسری و سفر مرد به سرزمین بیگانه و ازدواج با دختری از آن سرزمین مربوط می‌شود. براساس این انگاره، یک مرد بنابر دلایل و انگیزه‌های متفاوتی از خانه رخت برمی‌بندد و همسر و پسر خویش را، که ممکن است هنوز به دنیا نیامده باشد، ترک می‌کند. پسر نزد مادر پرورش می‌یابد و بزرگ می‌شود و به جست‌وجوی پدر برمی‌آید. پدر و پسر به یکدیگر برمی‌خورند و به علت عدم شناخت با یکدیگر مبارزه می‌کنند. نتیجه این نبرد ممکن است غم‌انگیز یا شادی‌آور باشد [۷۲، ص ۱۱]. این مضمون اسطوره‌ای در حماسه‌های ملی به‌طور گسترده مورد توجه قرار گرفته است. در *شاهنامه*، این مضمون در نبرد رستم و سهراب متجلی شده است و در *برزنامه*، *شهریارنامه*، *فرامرزنانه* و *جهانگیرنامه* نیز، تحت تأثیر *شاهنامه*، این مضمون تکرار شده است. رستم در این منظومه‌ها به‌طور ناشناس با برزو، شهریار، فرامرز و جهانگیر نبرد می‌کند، ولی برخلاف *شاهنامه*، فرجام نبردهای او در این منظومه‌ها به شناخته‌شدن او می‌انجامد و فاجعه مرگ سهراب تکرار نمی‌شود. این تقابل که به صورت نبرد پهلوان با فرزندان او در میدان نبرد اتفاق می‌افتد، فقط در خاندان پهلوانی رستم روی می‌دهد.

نوع دیگر تقابل‌های میان پدر و پسر، درگیری‌های میان پدر و پسر برای تصاحب تخت پادشاهی است که عموماً در میان خاندان شاهی، نمونه‌هایی از آن دیده می‌شود. در اساطیر زروانی، کهن‌ترین نمونه تقابل و تخصم پدر و پسر را برای رسیدن به پادشاهی و فرمانروایی می‌توان دید. زروان، خدای زمان، هزار سال نیایش کرد تا صاحب فرزندی پسندیده و شایسته شود. در پایان این هزاره، در نتیجه نیایش خود شک کرد. در همین هنگام، نطفه اورمزد و اهریمن در بطن او بسته شد. از نیایش او، اهورامزدا و به واسطه شک او اهریمن به‌وجود آمد. زروان چون می‌دانست اورمزد به دهانه زهدان نزدیک‌تر است، با خود پیمان بست که هر یک از این دو فرزند زودتر زاده شوند، فرمانروایی جهان از آن او خواهد بود. اهریمن کوشید پیش از اورمزد بیرون آید. از این‌رو، زهدان پدرش را درید و بیرون جست و اورمزد پس از او زاده شد [۲، ص ۳۸۹]. این ستیزه و کشمکش، کهن‌ترین نمونه تقابل پدر و پسر برای رسیدن به قدرت و فرمانروایی جهان است که در اساطیر کهن زروانی بیان شده است. در *شاهنامه* به نمونه‌هایی از این تقابل می‌توان اشاره کرد. نخستین بار، ضحاک ماردوش به افسون ابلیس، برای دستیابی به

قدرت و موقعیت پدر، او را می‌کشد و خویش‌کاری اهریمنی خود را می‌ورزد. پس از او، سلم و تور به بهانه مخالفت با تصمیم پدر، به جان برادر بی‌گناه خویش می‌افتند و ایرج را می‌کشند. گشتاسب نیز، از دیگر شاهزادگانی است که در تقابل با پدرش برمی‌آید و برای دستیابی به پادشاهی، از در ناسازگاری با لهراسب برمی‌آید و با سپاه روم علیه پدر می‌تازد و او را وامی‌دارد پادشاهی را به او واگذار کند. این مضمون، در داستان اسفندیار نیز دیده می‌شود. اسفندیار نیز، همانند گشتاسب، خواهان تخت پادشاهی است و برای رسیدن به خواسته خویش، در تقابل با پدرش قرار می‌گیرد.

رد این اسطوره زروانی و نبرد پدر و پسر را در منظومه کوش‌نامه می‌توان دید. در این منظومه، کوش پیل‌دندان، به سبب سیمای زشت خویش، از جانب پدر رانده می‌شود و آبتین او را می‌یابد و همانند پسر خویش او را می‌پروراند. اما زمانی که کوش جنگاور دلیری می‌شود، از در دشمنی با آبتین و فرزندانش برمی‌آید. از آنجا که آبتین پرورنده کوش بوده و پس از طردشدن او از جانب پدرش، آبتین نقش پدری برای او ایفا می‌کرده است، می‌توان دشمنی کوش را با فرزندان آبتین، شکل دگرذیسی یافته اسطوره زروان و نبرد فرزندان دانست که در این منظومه بدین شکل نمودار شده است. کوش، همانند اهریمن، با آبتین دشمنی می‌کند و نخستین خویش‌کاری اهریمنی‌اش، کشتن سوار، پسر آبتین، است. آبتین، پس از کشته‌شدن سوار، کوش را به سبب جفا در حق او و پسرش سوار، که در حکم برادر کوش بود، سرزنش می‌کند [۱۴، ص ۲۴۹]. در ادامه منظومه نیز، همواره از درگیری‌های میان کوش و فرزندان آبتین، فریدون و سایر ایرانیان سخن می‌رود. به نظر می‌رسد رفتارهای کوش پیل‌دندان تجسمی از خویش‌کاری‌های اهریمن در برابر اهورامزدا و آفریده‌های اهورایی باشد که در این منظومه بدین شکل نمایان می‌شود.

تقابل پدر / دختر

افزون بر تقابل پدر / پسر، که از مضامین پُربسامد در متون حماسی است، می‌توان از تقابل میان پدر و دختر نیز در این متون یاد کرد. این تقابل هم به شکل مبارزه پدر با دختر در میدان نبرد دیده می‌شود، که نمونه آن نبرد رستم با دخترش، بانوگشسب، در منظومه بانوگشسب‌نامه است، و هم به صورت مخالفت‌ها و ناسازگاری‌هایی تجلی می‌یابد که میان پدر و دختر در تصمیم‌گیری دختر برای ازدواج رخ می‌دهد. در داستان‌های مورد بحث شاهنامه، این مخالفت به‌طور گسترده در بیشتر پیوندهای برون‌همسری دیده می‌شود. پادشاه یمن از ازدواج دخترانش با پسران فریدون ناخرسند است. مهرباب کابلی از رفتار رودابه و تصمیمش برای پیوند با زال خشمگین می‌شود. شاه هاماوران نیز با تصمیم سودابه برای پیوند با کاووس هم‌داستان نیست و کاووس دخترش را در بند می‌کند. افراسیاب نیز از پیوند دو دخترش، فرنگیس و منیژه، با

سیاوش و بیژن ناراضی است و دخترانش را شکنجه و آزار می‌کند. قیصر روم نیز، از تصمیم کتایون برای ازدواج با گشتاسب ناخرسند است و دختر و دامادش را از دربارش طرد می‌کند. در منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه نیز، رد این تقابل دیده می‌شود. در بهمن‌نامه، شاه کشمیر از پیشنهاد خواستگاری بهمن برمی‌آشوبد و به‌سختی و با پادرمیانی رستم راضی به پیوند دخترش، کتایون، با بهمن می‌شود. در سام‌نامه نیز، فغفور چین، سام را درخور همسری دخترش، پری‌دخت، نمی‌انگارد و سام با درگیری‌های بسیاری او را از میان برمی‌دارد و با دخترش ازدواج می‌کند. در همه موارد یادشده، پدران دختران از پیوند با بیگانه امتناع می‌ورزند و فقط به دلیل مصالح سیاسی و ترس از جنگ و خون‌ریزی تن به این پیوند می‌دهند. از دید انسان‌شناسی می‌توان نارضایتی پدران را در این پیوندها به عدم روایی سنت برون‌همسری در آن سرزمین‌ها نسبت داد و رویکرد پادشاهان و مردان ایرانی به پیوند با آنان را نیز از سویی به رواج سنت برون‌همسری و از سوی دیگر به علاقه آنان برای غلبه بر سرزمین‌های بیگانه مربوط دانست. در کوش‌نامه نیز، نمونه‌ای از تقابل پدر و دختر دیده می‌شود. در این منظومه، کوش پیل‌دندان عاشق دخترش، انوشین، می‌شود و زمانی که انوشین به خواسته پدرش توجهی نمی‌کند، مورد خشم و آزار کوش قرار می‌گیرد. دختر کوش با مردی از قندهار ازدواج می‌کند و به سنت برون‌همسری گرایش نشان می‌دهد. در نهایت، کوش، همسر دخترش را می‌کشد و سر بریده او را بر گردن دخترش می‌آویزد و با این شکنجه، دخترش را نیز به کام مرگ می‌فرستد. خشونت‌های کوش در این منظومه با فرزندانش موجب می‌شود تا کنعان، پسر کوش، نیز او را ترک گوید:

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| چگونه توان برد با او به سر؟ | چو دژخیم باشد پدر با پسر |
| بکشت او و کس را نه فریادرس | مرا در جهان خواهری بود و بس |

[۱۴، ص ۴۱۲]

تقابل مادر/ پسر

از دیگر تقابل‌های خویشاوندی در منظومه‌های حماسی می‌توان به تقابل و درگیری‌های لفظی مادر و پسر اشاره کرد. به‌طور کلی، در پیوندهای برون‌همسری شاهنامه، همواره از فرزند پسری یاد می‌شود که پس از تولد نزد مادر پرورش می‌یابد و آن‌گاه که به سن جوانی می‌رسد، جویای هویت راستین خویش و یافتن پدر می‌شود، ولی مادر برای جلوگیری از این سفر و خطرات احتمالی آن، با پسرش مخالفت و سعی می‌کند مانع پسرش شود. در این هنگام، میان پسر و مادر درگیری‌هایی لفظی رخ می‌دهد و پسر در تقابل با مادر قرار می‌گیرد و مادر و سرزمین مادری‌اش را ترک می‌کند و به سوی پدر و سرزمین پدری رهسپار می‌شود. این مضمون در داستان رستم و سهراب دیده می‌شود. سهراب در پی کشف هویت پدرش، به تندی با تهمینه سخن می‌گوید:

| | |
|----------------------------|------------------------------|
| بدو گفت، گستاخ: با من بگوی | بر مادر آمد پرسید از اوی |
| همی باسماں اندر آید سرم | که: من چون ز همسالگان برترم |
| چه گویم، چو پرسند نام پدر؟ | ز تخم کی ام وز کدامین گهر؟ |
| نمانم ترا زنده اندر جهان | گر این پرسش از من بماند نهان |

[۴۸، ج ۲، ص ۴۱۲]

در *برزنامه* نیز، وقتی برزو جویای نام و شأن پدر می‌شود، بین او و مادرش، شهرو، نزاع درمی‌گیرد [۴۴، ص ۸].

از درگیری‌های برجسته‌ای که در متون حماسی به تقابل پسر و مادر مربوط می‌شود، سخنانی است که از زبان اسفندیار به مادرش، کتایون، زده می‌شود. اسفندیار ابتدا در تقابل با پدر و برای دستیابی به تخت پادشاهی به مخالفت با گشتاسب می‌پردازد و با کتایون درباره بدقولی‌های گشتاسب سخن می‌گوید و بر آن است تا به زور شمشیر تخت و تاج پادشاهی پدر را تصاحب کند، ولی وقتی کتایون او را از این کار برحذر می‌دارد، خشمگین می‌شود و با تندی با مادرش سخن می‌گوید و به تحقیر، از زن بودن او حرف می‌زند:

| | |
|---------------------------|-------------------------------|
| چنین گفت با مادر اسفندیار | که: نیکو زد این داستان شهریار |
| که پیش زنان راز هرگز مگوی | چو گفتم، سخن بازیابی به کوی |
| به کاری مکن نیز فرمان زن | که هرگز مبینی زنی رایزن |

[۴۸، ج ۶، ص ۲۱۸]

تقابل فرزندان

از دیگر تقابل‌های خویشاوندی می‌توان به تقابل میان برادران برای تصاحب جایگاه پدر اشاره کرد که در داستان پسران فریدون به آن اشاره شد. این تقابل، که در اساس به درگیری پسر با تصمیم پدر مربوط می‌شود، در داستان سیاوش و نبرد کیخسرو و مرگ فرود نیز، به نوعی تجلی یافته است. در *شهریارنامه* نیز، شهریار به سبب رنجشی که از سخنان پسرعمویش، سام، فرزند فرامرز، دارد، راهی هندوستان می‌شود و در تقابل با زال و خاندان خویش قرار می‌گیرد [۶۵]. تقابل میان برادر و خواهر نیز در داستان جانشینی بهمن روی می‌دهد. بنابر روایت *شاهنامه*، بهمن، دخترش، همای را به جانشینی خود برمی‌گزیند و پسرش، ساسان، در اعتراض به این تصمیم، انزوا و گوشه‌نشینی اختیار می‌کند.

نتیجه‌گیری

براساس آنچه نوشته آمد، می‌توان گفت که برمبنای نظریه انسان‌شناسی ساختارگرا تقابل‌هایی

بر روابط خویشاوندی حماسه حاکم است که مهم‌ترین آن، تقابلی است که در پیوند برون‌همسری با شیوه همسرگزینی درون‌گروهی وجود دارد. از آنجا که این هر دو نوع پیوند در ایران باستان وجود داشته، رویکرد ویژه حماسه‌های ملی به برون‌همسری را می‌توان به تکامل شیوه‌های همسرگزینی در ایران در پی تکامل فرهنگ و اجتماعات بشری مربوط و انگاره شیوع ازدواج با محارم در ایران باستان را مردود دانست، زیرا به‌زعم استروس، برون‌همسری و منع ازدواج با محارم نخستین خاستگاه شکل‌گیری نظام خویشاوندی و فرهنگ است که در تقابل با طبیعت قرار می‌گیرد. در حماسه‌های ملی ایران نیز، اگرچه به نمونه‌هایی از پیوند درون‌گروهی برمی‌خوریم، این رسم در مقابل پیوندهای برون‌همسری شمار و اعتبار کمتری دارد.

از دیگر تقابلهایی که در این نوع پیوندها قابل ردیابی است، تقابل اسطوره‌ای اهورامزدا/ اهریمن یا خوبی/ بدی است که در حماسه به شکل جدال ایرانیان با غیرایرانیان دگردیسی یافته است. از آنجا که شالوده تفکر اسطوره‌ای ایرانی بر نوعی دوآلیسم و تقابل دوگانه استوار است، تقابلهایی چون آسمان/ زمین، روز/ شب، مرد/ زن، مردسالاری/ زن‌سالاری و... تحت تأثیر همین انگاره به وجود آمده است. به همین دلیل، در متون حماسی مورد بحث، پیشینه زنان عموماً غیرایرانی است. این اندیشه را می‌توان به پیوندهای برون‌قبیله‌ای با فرهنگ پدرسالار نسبت داد و بر این اساس، تقابل پدرمکانی/ مادرمکانی، پدرتباری/ مادرتباری نیز در آن قابل ردیابی است. بنابراین، ساختار پیوندهای برون‌همسری در حماسه‌های ملی بر تقابلهای دوگانه‌ای استوار است که در تقابل بنیادین طبیعت/ فرهنگ ریشه دارد.

پی‌نوشت

۱. نیبرگ، اساس این پنداشت را اندیشه‌ای آریایی می‌داند که به دوره هندوایرانی می‌رسد و با گذشت زمان، در جهات گوناگون گسترش یافته است [۶۹، ص ۲۲].
۲. ماسه این تقابل‌ها را همان ستیزه میان خیر و شر می‌داند که به فرمان اهورامزدا و اهریمن هستند که به شکل تاریخی دوباره پدیدار شده‌اند [۶۳، ص ۲۳۶]. دوستخواه نیز ریشه این کشمکش‌ها و درگیری‌ها را در دوران کهن پیش از تاریخ و نخستین روزگار زیست این اقوام جست‌وجو می‌کند [۱۲، ص ۹۶۳].
۳. به همین دلیل، نظریه شالوده‌شکنی دریدا مورد توجه منتقدان فمنیست واقع می‌شود و این نظریه‌پردازان را از سویی دیگر به افراط می‌کشاند. این در حالی است که ساخت‌شکنی دریدا هر نوع تفوق و ارزش‌گذاری یک‌جانبه‌ای را به چالش می‌کشد، زیرا بر آن است تا نظام سلسله‌مراتبی و قطعیت را از میان بردارد.
۴. واژه اوستایی خوئیت‌وَدَته ($X^v a e t . v a d a \theta a$)، پهلوی: خوئیتوک‌دس ($X v e t \acute{o} k d a s$)، در فرهنگ پهلوی، «ازدواج با خویشان نزدیک» ترجمه شده است [۵۰، ص ۴۹۷]. خوئیت‌وَدَته واژه

مرکبی است. «جزء نخست خوئتو: خویشاوندی، خودی. جزء دوم: ذئه: دادگی، واگذاری، از ریشه: دا: دادن، بخشیدن. صورتی که در اوستا هست: خوئته: خویشی، خودی، وابستگی... جزء دوم در ریشه ود-وڈ: به معنی عروسی کردن است» [۲۹، ص ۹۲۷]. بارتولومه نیز، این واژه را از دو بخش Xvaētav- به معنی «از آن خود» و vadatha- به معنی «ازدواج» دانسته است [۷۳، ص ۱۸۶۰]. بحث ازدواج با محارم در ایران باستان، خود موضوع جستاری دیگر است و به منظور پرهیز از درازگویی در اینجا به آن پرداخته نمی‌شود. برای مطالعه بیشتر رک: [۳۷، ص ۷۳-۹۴].

۵. شاپور شهبازی، موارد معین تاریخی از ازدواج با محارم را در ایران پانزده مورد ذکر کرده که از این میان، هشت مورد در دوره هخامنشی، سه مورد در دوره اشکانی و چهار مورد در عصر ساسانی اتفاق افتاده است [۳۹، ص ۱۹].

منابع

- [۱] آزاد، حسن (۱۳۶۴). *گوشه‌هایی از تاریخ اجتماعی ایران*، ارومیه: انزلی، چ ۲.
- [۲] آموزگار، ژاله (۱۳۸۶). *زبان، فرهنگ و اسطوره*، تهران: معین.
- [۳] آموسی، مجنون (۱۳۹۰). «کلودلوی استروس و نظام خویشاوندی»، *پایگاه اینترنتی انسان‌شناسی و فرهنگ*، (anthropology.ir/ node/ 304).
- [۴] استیور، دان (۱۳۸۳). «ساختارگرایی و پساساختارگرایی»، ترجمه ابوالفضل ساجدی، حوزه و دانشگاه، س ۱۰، ش ۳۹، ص ۱۵۴-۱۸۵.
- [۵] اسدی طوسی، حکیم ابونصر علی بن احمد (۱۳۸۹). *گرتساب‌نامه*، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران: دنیای کتاب، چ ۲.
- [۶] استروس، کلودلوی (۱۳۷۶). *اسطوره و معنا*، ترجمه شهرام خسروی، تهران: مرکز.
- [۷] _____ (۱۳۶۱). *توتمیسم؛ ترجمه مسعود راد*، تهران: توس.
- [۸] _____ (۱۳۵۸). *نژاد و تاریخ*، ترجمه ابوالحسن نجفی، تهران: پژوهشکده علوم ارتباطی و توسعه ایران.
- [۹] اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۸۵). *اسطوره آفرینش در آیین مانی*، تهران: کاروان، چ ۳.
- [۱۰] _____ (۱۳۸۷). *اسطوره بیان نمادین*، تهران: سروش، چ ۲.
- [۱۱] الیاده، میرچا (۱۳۸۹). *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش، چ ۴.
- [۱۲] *اوستا* (۱۳۷۰). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران: مروارید.
- [۱۳] ایرانشاه‌بن‌ابی‌الخیر (۱۳۷۰). *بهمن‌نامه*، ویراسته رحیم عقیقی، تهران: علمی و فرهنگی.
- [۱۴] _____ (۱۳۷۷). *کوش‌نامه*، به کوشش جلال متینی، تهران: علمی.
- [۱۵] ایگلتون، تری (۱۳۶۸). *پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- [۱۶] براهنی، رضا (۱۳۹۳). *تاریخ مذکر*، تهران: نگاه، چ ۴.
- [۱۷] برتنس، هانس (۱۳۸۴). *مبانی نظریه ادبی*، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: ماهی.
- [۱۸] بویر، مارتین (۱۳۸۰). *من و تو*، ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، تهران: فرزانه روز.
- [۱۹] بهار، مهرداد (۱۳۸۴). *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگه، چ ۵.
- [۲۰] بهزادی، رقیه (۱۳۸۲). «سهم زنان در اسطوره و تاریخ شرق باستان از دره‌های فرات و نیل تا

- کرانه‌های سیحون و هند»، زن و فرهنگ، به کوشش محمد میرشکرایبی و علیرضا حسن‌زاده، تهران: نی.
- [۲۱] بیتس، دانیل؛ پلاگ، فرد (۱۳۸۷). *انسان‌شناسی فرهنگی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی، چ ۷.
- [۲۲] حسن‌زاده، علیرضا (۱۳۸۷). *مردم‌شناسی ایرانی چالش‌ها و پرسش‌ها*، تهران: افکار.
- [۲۳] حسینی، مریم (۱۳۸۸). *ریشه‌های زن‌ستیزی در ادبیات کلاسیک فارسی*، تهران: چشمه.
- [۲۴] حمیدیان، سعید (۱۳۸۳). *درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی*، تهران: ناهید، چ ۲.
- [۲۵] حیدری، حسن؛ قاسم‌پور، محدثه (۱۳۹۱). «خویشاپیوندی در متون پهلوی و بازتاب آن در شاهنامه»، *نشریه زن در فرهنگ و هنر*، دوره ۴، ش ۴، ص ۱۰۷-۱۲۴.
- [۲۶] خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۶). *سخن‌های دیرینه*، به کوشش علی دهباشی، تهران: افکار، چ ۲.
- [۲۷] دادگی، فرنیخ (۱۳۸۵). *بندهش*، گزارنده: مهرداد بهار، تهران: توس، چ ۳.
- [۲۸] دزفولیان، کاظم؛ طالبی، معصومه (۱۳۸۹). «مقایسه اساطیر یونان و ایران بر پایه اندیشه‌های باختین»، *نشریه ادبیات تطبیقی دانشگاه شهید باهنر کرمان*، دوره جدید، س ۲، ش ۳، ص ۹۷-۱۱۵.
- [۲۹] رضی، هاشم (۱۳۷۶). *ترجمه و توضیح وندیداد*، ج ۲، تهران: فکر روز.
- [۳۰] *روایت پهلوی* (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۳۱] روح‌الامینی، محمود (۱۳۶۰). «درون‌همسری و برون‌همسری»؛ *چیستا*، ش ۵، ص ۵۲۵-۵۳۷.
- [۳۲] _____ (۱۳۷۰). «ساختار اجتماعی ازدواج‌های شاهنامه»، *چیستا*، ش ۷۸، ص ۸۷۷-۸۹۱.
- [۳۳] رید، ایولین (۱۳۸۷). *مادرسالاری: زن در گستره تاریخ تکامل*، ترجمه افشنگ مقصودی، تهران: گل‌آذین.
- [۳۴] زمردی، حمیرا (۱۳۸۲). *نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامه فردوسی*، *حمسه نظامی و منطق‌الطیر*، تهران: زوار.
- [۳۵] *سام‌نامه* (۱۳۹۲). تصحیح وحید رویانی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- [۳۶] ستاری، جلال (۱۳۹۰). *سیمای زن در فرهنگ ایران*، تهران: مرکز، چ ۶.
- [۳۷] ستاری، رضا؛ حقیقی، مرضیه (۱۳۹۳). «نقش توت‌م در نفی ازدواج با محارم در ایران باستان»، *نشریه زن در فرهنگ و هنر*، دوره ۶، ش ۱، ص ۷۳-۹۴.
- [۳۸] سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۵). *سایه‌های شکارشده*، تهران: طهوری، چ ۲.
- [۳۹] شاپورشه‌بازی، علیرضا (۱۳۸۰). «افسانه ازدواج با محارم در ایران باستان»، *مجله باستان‌شناسی و تاریخ*، س ۱۵، ش اول و دوم، ص ۹-۲۶.
- [۴۰] شاکد، شائول (۱۳۸۶). *تحول ثنویت: تنوع آرای دینی در عصر ساسانی*، ترجمه احمد قائم‌مقامی، تهران: ماهی.
- [۴۱] شمیسا، سیروس (۱۳۸۸). *نقد ادبی*، چاپ سوم از ویرایش دوم، تهران: میترا.
- [۴۲] ضیمران، محمد (۱۳۷۹). «بنیان فکری دریدا»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، ش ۳۳، ص ۱۰-۱۹.
- [۴۳] _____ (۱۳۸۴). *گذار از جهان اسطوره به فلسفه*، تهران: هرمس، چ ۲.
- [۴۴] عطایی رازی، خواجه عمید عطابن یعقوب (۱۳۸۲). *برزونامه*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- [۴۵] علامی، ذوالفقار (۱۳۸۷). «آسمان پدر و زمین مادر در اساطیر ایرانی و شعر فارسی»، *فصل‌نامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س)*، س ۱۷ و ۱۸، ش ۶۸ و ۶۹، ص ۱۱۹-۱۴۴.

- [۴۶] فانیان، خسرو (۱۳۵۱). «پرستش الهه- مادر در ایران»، بررسی‌های تاریخی، س ۷، ش ۶، ص ۲۴۸-۲۰۹.
- [۴۷] فرامرنامه (۱۳۸۲). به اهتمام مجید سرمدی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- [۴۸] فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۴)؛ شاهنامه، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: دفتر نشر داد، چ ۲.
- [۴۹] فروید، زیگموند (۱۳۸۲). *توتم و تابو*؛ ترجمه ایرج پورباقر، تهران: آسیا، چ ۲.
- [۵۰] فرهوشی، بهرام (۱۳۴۶). *فرهنگ پهلوی*؛ تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- [۵۱] فریزر، جیمز جورج (۱۳۸۸). *شاخه زرین*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه، چ ۶.
- [۵۲] کتاب پنجم دینکرد (۱۳۸۶). ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: معین.
- [۵۳] کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۴). *آب و آینه*، تبریز: آیدین.
- [۵۴] ----- (۱۳۸۸). *از گونه‌های دیگر: جستارهایی در فرهنگ و ادب ایران*، تهران: مرکز، چ ۳.
- [۵۵] ----- (۱۳۹۰). *رؤیا، حماسه اسطوره*، تهران: مرکز، چ ۶.
- [۵۶] کمبل، جوزف (۱۳۷۷). *قدرت اسطوره*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- [۵۷] کوزر، لوئیس آ (۱۳۸۴). *نظریه تقابل‌های اجتماعی*، ترجمه عبدالرضا نواح، اهواز: رسش.
- [۵۸] *گزیده‌های زادسپرم* (۱۳۶۶). ترجمه محمدتقی راشدمحصل، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۵۹] *گزیده سرودهای ریگ‌ودا* (۱۳۴۸). ترجمه سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: تابان.
- [۶۰] لاهیجی، شهلا؛ کار، مهرانگیز (۱۳۸۱). *شناخت هویت زن ایرانی*، تهران: روشنگران و مطالعات زنان، چ ۳.
- [۶۱] لیچ، ادموند (۱۳۵۰). *لوی استروس*، ترجمه حمید عنایت، تهران: خوارزمی.
- [۶۲] مادح، قاسم (۱۳۸۰). *جهانگیرنامه*، به کوشش سید ضیاء‌الدین سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
- [۶۳] ماسه، هانری (۱۳۷۵). *فردوسی و حماسه ملی*، ترجمه مهدی روشن‌ضمیر، تبریز: دانشگاه تبریز، چ ۲.
- [۶۴] مختاری، محمد (۱۳۷۹). *اسطوره زال*، تهران: توس، چ ۲.
- [۶۵] مختاری غزنوی، عثمان (۱۳۷۷). *شهریارنامه*، به‌اهتمام غلامحسین بیگدلی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- [۶۶] معصومی‌دهقی، احمدرضا (۱۳۸۳). *زناشویی در شاهنامه*، اصفهان: نقش خورشید، چ ۲.
- [۶۷] مقدادی، بهرام (۱۳۷۸). *فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی از افلاطون تا عصر حاضر*، تهران: فکر روز.
- [۶۸] مینوی خرد (۱۳۸۵). ترجمه احمد تفضلی، تهران: توس، چ ۴.
- [۶۹] نیبرگ، هنریک س (۱۳۸۳). *دین‌های ایران باستان*، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
- [۷۰] همیلتون، ملکلم (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسی دین*؛ ترجمه محسن ثلاثی، تهران: تیبان.
- [۷۱] یزدانی، زینب (۱۳۷۸). *زن در شعر فارسی*، تهران: فردوس.
- [۷۲] پاتر، آنتونی (۱۳۸۴). *نبرد پدر و پسر در ادبیات جهان*، ترجمه محمود کمالی، تهران: ایدون.
- [73] Bartholomae, Christian. (1961), *Altironisches Wörterbuch*, Berlin.
- [74] Strauss, Claude Levi. (1967), *Les Structures Élémentaires de la parente*, Berlin. available online at: books.google.com.