

The mythical sources of Rudabeh

Fatemeh Hajirahimi

Graduate of Epic Literature, Qom University, Qom, Iran.*

Salman Rahimi

Graduate of Persian language and literature, Mazandaran University, Mazandaran, Iran.


Abstract

The Indians and Iranians lived together for a long time before separating from their original homeland and had a common Indo-Iranian culture, language, religion and mythology. Given the mutual cultural influence of Iran and India on each other, it is sometimes possible to trace the roots of Indian myths in Iran as well. By reviewing the story of Zal and Rudabeh in Shahnameh and searching for the codes that are clearly manifested in Rudabeh's character, we find that this character, in its depth of construction, may reach a mythical origin and background. By examining the characteristics of this savage lady and studying her actions in the Shahnameh on the one hand, as well as tracing the identical and repetitive mythological roots in the lower layers of her personality, it is possible to reach an ancient theme in the patriarchal societies of prehistoric times. That praise and authority of the model of the goddess - the grandmother of water, fertility and love - had a vast territory. That goddess has appeared in each of the ancient lands and geographical regions with similar actions and deeds and with different names. The present article, which has been done by descriptive-analytical method, seeks to find common and identical features between the goddess Sersuti in India and Rudabeh in Ferdowsi's Shahnameh. Rudabeh, with its important characteristics such as: alien descent, maternal selfishness, sperm maintenance, immortality, contact with water, moon, snake, mountain, mythical birds, daffodils, etc., organizes this idea, which is very likely It is a combination of reflections of the ancient goddess of water in India.


keywords: Rudabeh, India, Iran, Goddess-Mother, Shahnameh.

*Corrensponding Author: f.hajirahimi2015@yahoo.com.

سرچشمه‌های اساطیری رودابه

فاطمه حاجی رحیمی 

دانش آموخته دکتری ادبیات حماسی، دانشگاه قم، قم، ایران^۱

سلمان رحیمی 

دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران

چکیده

اقوام هند و ایران پیش از آن که از موطن اصلی از هم جدا شوند، مدتی طولانی در کنار هم می‌زیستند و واجد یک فرهنگ، زبان، مذهب و اساطیر مشترک هندوایرانی بودند. با توجه به تأثیر فرهنگی متقابل ایران و هند بر یکدیگر، گاهی این امر امکان‌پذیر است که بتوان ریشه اسطوره‌های هندی را در ایران نیز جستجو کرد. با مروری بر داستان زال و رودابه در شاهنامه و جستجو در رمزگان‌هایی که در شخصیت رودابه به صورت بارزی جلوه گر شده، درمی‌یابیم که این شخصیت، در ژرف‌ساخت خود ممکن است به اصل و پیشینه‌ای اساطیری برسد. با بررسی ویژگی‌های این مهبان و مطالعه کردارهای او در شاهنامه از یک سو و همچنین ردیابی ریشه‌های اساطیری همسان و تکراری در لایه‌های زیرین شخصیتی وی، احتمالاً بتوان به یک بن‌مایه کهن در جوامع مادرسالارانه عصر ماقبل تاریخ رسید که در آن ستایش و اقتدار الگوی الهه - مادر بزرگ آب، باروری و عشق، قلمرو وسیعی را به خود اختصاص داده بود. آن الهه در هر یک از سرزمین‌ها و مناطق جغرافیایی کهن با کردارها و خویشکاری‌های مشابه و با نام‌های مختلفی جلوه گر شده است. نوشتار حاضر که با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده، درصدد یافتن ویژگی‌های مشترک و همسان میان خدایانوی سرسوتی در هند و رودابه در شاهنامه فردوسی می‌باشد. رودابه با داشتن ویژگی‌های مهم همچون: تبار بیگانه، خویشکاری مادرانه، نگهداری نطفه، نامیرایی، ارتباط با آب، ماه، مار، کوه، پرندگان اساطیری، گل نرگس و ... این انگاره را سامان می‌بخشد که به احتمال بسیار ترکیبی از بازتاب‌های ایزدانوی کهن آب در هند است.

کلیدواژه‌ها: رودابه، هند، ایران، الهه-مادر، شاهنامه.

^۱ نویسنده مسئول: f.hajirahimi2015@yahoo.com

مقدمه

تاریخ انسان با اسطوره‌ها شروع می‌شود، اسطوره‌هایی که عناوینی متفاوت اما دنیایی متحد و سازوار با هم دارند. بررسی تطبیقی اسطوره‌ها رازگشایی کامل‌تر آن‌هاست. به‌ویژه آن هنگام که نمادهایی مشترک معنایی واحد را حکایت می‌کنند. هرچند اسطوره‌ها در جزئیات با هم متفاوتند، اما ساختارشان شبیه به هم است زیرا طرحی جهانی دارند. ایرانیان و هندیان که خود را آریایی نامیده‌اند، از آنجا که دیرزمانی با هم می‌زیسته‌اند، عقاید مشترک‌شان پس از جدایی آن‌ها از هم، تا مدت‌ها نیز باقی مانده است. هنگامی که قوم آریا به ایران وارد شد داستان‌ها، روایات و اساطیری از نیاکان خود که با آریاهای هند یکجا زندگی می‌کردند همراه آورد. این اساطیر و روایات که میان قوم هندو نیز رایج بوده در میان قوم ایرانی باقی ماند و به مرور زمان تحولات و دگرگونی‌هایی در آن‌ها راه یافت. قدیمی‌ترین اطلاعات به‌دست آمده دربارهٔ اعتقادات و دین آریایی‌های باستانی هند و ایران لوحی است که در بغاز کوی نزدیک آنکارا در ترکیه کشف شده است. «این لوح از عهدنامه‌ای صحبت می‌کند که مربوط می‌شود به قرن چهاردهم پیش از میلاد مسیح و میان حاکمی از سرزمین میتانی و پادشاه هیتیان بسته شده است. در این لوح از خدایان و خدایانوانی که نزد آریایی‌های قدیم مورد پرستش بوده‌اند و هنوز نیز در هند مورد احترام و ستایشند مانند: میترا، ورونا و ایندرا و سوسوتی و ... نام برده شده است» (صمدی، ۱۳۶۷: ۱۸).

اقوام آریایی که در هزارهٔ دوم تا سوم پیش از میلاد در ناحیه‌ای حدفاصل دریاچه اورال و دریای سیاه به این سرزمین کوچ کرده‌اند، اساس تمدن و فرهنگ آریایی در ایران و هند را بنیان نهادند. طوایف آریایی هند، تمدن و فرهنگ ودایی و طوایف آریایی ایران تمدن و فرهنگ اوستایی را پی‌ریزی کردند (دادور و منصوری، ۱۳۸۵: ۲۸۱). به لحاظ قدمت و گستردگی تمدن‌های کهن ایران و هند و پیدایش خدایان اسطوره‌ای و سمبل‌ها، گسترهٔ پژوهش در این تمدن وسیع همواره مورد توجه پژوهشگران بوده است. نژاد، زبان، مذهب و آثار به‌جا مانده از تاریخ گذشته بیانگر اشتراک بسیار دو تمدن است. با وجود تفاوت‌های اسطوره‌های ایرانی و هندی، این اسطوره‌ها دارای پیوندهای بسیار با یکدیگر بوده که ناشی از منشأ واحد پیدایی و شکل‌گیری اقوام هند و ایران از قوم هندو اروپایی است. با توجه به تأثیر فرهنگی متقابل ایران و هند بر یکدیگر، گاه این امکان وجود دارد ریشهٔ اسطوره‌های هندی را در ایران نیز جستجو کرد. در عصر شکل‌گیری حماسه‌ها در ایران، در دورهٔ پارتیان اشکانی و کوشانیان، نقالان و گوسانان دربارهای آنان به شیوهٔ بازگویی مجدد شرح زندگی و خویشکاری‌های شخصیت‌ها و خدایان و خدایانوان اساطیری با افزودن شاخ و برگ‌ها و یا کاستن صفات و کردارهای آنان، حماسهٔ ایران را پی‌می‌ریختند» (فاتحی، ۱۳۹۶: ۲۰۲) در این میان، اسطورهٔ الههٔ آب، همپا و همانند شمار عظیمی از دیگر شخصیت‌های اساطیری است که در سیر گذارشان به عالم حماسه‌ها خصوصیات ماورایی و خارق‌العادهٔ آن‌ها، دستخوش تحولاتی شده است.

در عصر ساسانیان روابط سیاسی و بازرگانی و فرهنگی میان دربار ایران و راجاهای هندوستان همچنان برقرار بوده است. فردوسی با مطالعه و بررسی اساطیر و روایات کهن قدیمی هند، به شاهکار خود رنگی خاص بخشیده است. وی با الهام از

اساطیر کهن و روایات داستان‌های قدیمی از اسطوره‌ها و روایات هندوستان غافل نمانده است. مهم‌ترین هدف نگارنده در این پژوهش بررسی ارتباط میان سرسوتی ایزدبانوی آب در هند و شخصیت رودابه، از برجسته‌ترین زنان شاهنامه، و یافتن مضامین مشترک برای فرضیه مطرح شده می‌باشد. بیشتر خدایان هندوایرانی در پی مهاجرت آن مردمان به ایران و هند در طول هزاره دوم پیش از میلاد، مقام اسطوره‌ای پیشین خود را از دست دادند، اما تأثیر آنان، این بار در شکل قهرمانان باقی ماند. این امر در دیگر اساطیر هندواروپایی، همچون یونانی، رومی، آلمانی و... نیز صادق است.

روایات مربوط به الهه‌گان/ایزدبانوان در شاهنامه به صورت زنان پهلوان در می‌آیند. پهلوان چه در اسطوره‌ها و چه در حماسه‌ها باید بجنگد، اما الهه آب و الهه باران آور دیگر در حماسه نمی‌توانند باران بیاورند. «در حماسه نقش ایزدان پایین می‌آید، ولی آنجایی که سلطنت، روحانیت و مسأله جنگ وجود دارد، این‌ها را می‌توان دید» (بهار، ۱۳۸۶: ۵۷۰). مهرداد بهار، راز بقای اساطیر تا زمان ما را قدرت تطبیق آن‌ها با شرایط فکری و اجتماعی تازه به تازه می‌داند (همان: ۵۱). به بیان دیگر، این شخصیت‌های در اصل خدایی، این بار به‌عنوان انسان، در عالم حماسه به هیئت انسانی نزول کرده‌اند، اما با خصوصیات ویژه و فوق‌انسانی بازسازی شده‌اند. «آریاهای هند وقتی از فلات ایران پیش تاختند و به هند هجوم بردند، صرف نظر از سایر اسامی، کلمات "رسا"^۲ و "سرسوتی"^۳ و "بالهیکه"^۳ را از ایران به هندوستان بردند و دو رودخانه و یک ناحیه را در آنجا نامگذاری کردند (جلالی نائینی، ۱۳۸۵: ۳۷).

گاهی نیز خدایان و خدایانوان بخشی از خویشکاری‌های اسطوره‌ای خود را به پهلوانان یا پهلوان-بانوان حماسه می‌بخشند و این خویشکاری‌ها با ورود به دنیای پهلوانان، ظاهری انسانی به خود گرفته است. ایشان نماینده تام خدایان در پهنه گیتی می‌شوند. مهم‌ترین سؤال این نوشتار به شرح زیر است:

آیا نقش و خویشکاری ایزدبانوی آب در هند، در تکوین حماسی به نقش و ویژگی «رودابه» در شاهنامه منتقل شده است؟

پیشینه پژوهش

مقالات، پایان‌نامه‌ها و کتب بسیاری را می‌توان نام برد که پیش از این به مطالعه تطبیقی میان هند و ایران پرداخته‌اند و هریک از جنبه‌ای به بیان مسئله پرداخته‌اند. برخی از این پژوهش‌های مهم عبارتند از: «درآمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند» (۱۳۸۵). ابوالقاسم دادور و الهام منصوری. تهران: دانشگاه الزهراء. نویسندگان در این اثر نخست به بررسی نماد و معنای اسطوره در ایران و هند باستان پرداخته‌اند و سپس ایزدان و ایزدبانوان و سمبل‌های کهن ایران و هند را به ترتیب معرفی می‌کنند. «ایزدبانوان ایران باستان و هند» (۱۳۸۷). فرح ثمودی. تهران: آرون. نویسنده در این کتاب به بررسی وجود و انواع ایزدبانوان در فرهنگ باستانی ایران و هند با استناد به سروده‌های کهن، اوستا، ریگ‌ودا و تحقیقات باستان پرداخته است. «ساختار اسطوره‌ای نخستین نبرد قهرمان هندوایرانی» (۱۳۹۵). لیلا حق پرست. محمدجعفر یاحقی. مریم صالحی‌نیا. پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی-جهاد دانشگاهی. در این پژوهش با بررسی ساختاری روایت‌های نخستین نبرد سه جهان پهلوان نام‌آور ایرانی گرشاسب، سام، رستم الگوی ساختاری آن‌ها را نمایان می‌سازد و هم‌سویی این الگو را با اسطوره نبرد ایندره ایزد جنگ هندوایرانی با ورتره اهریمن خشکسالی نشان می‌دهد. «بررسی تطبیقی اسطوره آب در

² Rasa (Ranha) (اوستا):

³ Balhika

اساطیر ایران و هند». (۱۳۹۲). مقاله ۱. فصلنامه مطالعات شبه قاره. در این پژوهش سعی بر آن است که عنصر آب در اسطوره‌های ایران و هند به‌طور تطبیقی بررسی شود. بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد که آب در اسطوره آفرینش هر دو قوم، جزو نخستین آفریده‌های مادی است و این به‌خاطر اهمیت این عنصر در زندگی آنان بوده است. «مطالعه تطبیقی میان دو اسطوره ایرانی و هندی، آناهیتا و پارواتی». (۱۳۹۲). ویدا نورخلعتبری. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته پژوهش هنر. دانشگاه تهران. «بررسی تطبیقی شخصیت‌ها و کارکردهای آن‌ها در داستان‌های سیاوش و رامایانا» (۱۳۹۵). یوسف‌علی بیرانوند. قاسم صحرائی. زبان و ادب فارسی. دانشکده تبریز. این پژوهش شخصیت‌های دو داستان مذکور را براساس ویژگی‌ها و کنش‌های مشترک تطبیق می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد شخصیت سیاوش و رام در موارد زیر به هم شباهت دارند: وفاداری به پدر، دنیاگریزی و ... و سودابه و کیکنی در نیرنگ‌بازی و حسادت و دشمنی با ناپسری، و کاووس و جسرت در دودلی میان زن و فرزند، افراسیاب و راون در قدرت‌طلبی و جهان‌آشوبی، فرنگیس و سیتا در گرفتارشدن به دست افراد ستمگر. پژوهش حاضر با روش تطبیق شخصیت رودابه و ایزدبانوی آب در هند، برای نخستین بار است که تحقیق می‌یابد.

روش پژوهش

در این نوشتار با روش تطبیقی - تحلیلی اسطوره باروری و برکت هندی به نام سرسوتی و تحول آن به شخصیت زمینی رودابه به جایگاه این اسطوره در جامعه و شباهت‌ها و تفاوت‌های احتمالی آن‌ها با هم می‌پردازد.

۱- یافته‌ها

۱-۱- ویژگی‌های عمومی خدایان و خدایان هندی

اقوام آریایی مانند سایر ملل پارینه ایزدان را نظیر جهان انسانی در نظر می‌گرفتند. بعضی معبودان را مذکر و بعضی دیگر را مؤنث می‌دانستند. زمین را به‌عنوان زن/مادر بزرگ تلقی کرده و از همان زمان تعبیر مادر زمین یا مادر وطن در اکثر فرهنگ‌ها رواج پیدا کرد. در میان آریایی‌ها ایزدان و ایزدبانوان بسیاری ظاهر شدند که اغلب این خدایان میان هند و ایران مشترک هستند.

توجه خاص انسان بدوی به عناصر طبیعت و جلوه‌های متعدد آن‌ها، موجب شده است انسان اسطوره‌ساز، افزون‌بر پدیده‌های برتر، برای هر یک از ویژگی‌های آن‌ها نیز ایزدی تصور کند. شاعران ودایی که متفکران و بینندگان زمان خود بودند؛ برخی از امور کیهانی را به هر خدای برجسته خود نسبت داده‌اند. امر نگهداری و محافظت یا پیدایی زمین، در ودا به خدایان عدیده‌ای چون، پرتھی^۴ و پوشان^۵ نسبت داده شده است. نگهداری آسمان به دیوس^۶، نگهداری از آتش به اگنی^۷، نگهداری از خورشید به سوریه (سریه، سورج)^۸ و نگهداری از سپیده‌دم به خدایانو اوشس^۹ و نگهداری از آب‌ها و

^۴ Prthivi

^۵ Pusan

^۶ Dyaus

^۷ Agni

^۸ Surya

^۹ Usas

مادر رودخانه‌ها به سرسوتی^{۱۰}؛ یعنی صفاتی که جنبه‌های خاص و مهم پدیده‌های طبیعی را نشان می‌دهد است، به صورت خدایان مستقلی درآمده‌اند. «خدایان هندو متصف به پاره‌ای از صفات آدمیان‌اند و کارهای آنان کم و بیش شباهت به برخی از انبای بشر دارد. به گفته ریشی‌ها، خدایان بسان آدمیان و جانوران مخلوق‌اند، نه ازلی و ابدی و از نیستی به هستی گراییده‌اند و همچون آدمیان سر و دست و پا و شکم و دهان و چشم و دیگر اعضا را دارند و مثل آدمیان زن و فرزند و خدمتگزار و منزل و مال و دولت و سلاح و حشم دارند» (جلالی نائینی، ۱۳۸۵: ۱۵۰-۱۴۹). ایرانیان در دوره‌ای بسیار طولانی با آریایی‌های ساکن هند مذهب و فرهنگ مشترک داشتند.

۱-۲- جایگاه زنان در شاهنامه

در شاهنامه که اثری حماسی است، زن دارای نقشی تاریخی و عینی است. زن به هیچ عنوان موجودی خوارمایه نیست، بلکه حافظ هویت و ارزش‌های والای قومی و نژادی خویش است. اگرچه نوع دانش و معرفت زنان در شاهنامه در شخصیت‌های داستانی متفاوت است، اما «دانش زن» دلیلی است بر اینکه زنان از سطوح معرفتی قابل توجهی برخوردار بوده‌اند. اکثر زنان نقش آفرین در شاهنامه زنانی نجیب، وفادار و خردمند هستند که زاینده، پرورش‌دهنده و نگاه‌دارنده پهلوانان و شاهزادگانند. این زنان در راه انجام خویشکاری خود رنج‌های بسیاری را متحمل شده‌اند. «اینان بازمانده ایزدبانوان و الهه‌گان و امشاسپندان اساطیری‌اند که زمانی یاری‌گر آفرینش اهورایی و نیک بوده‌اند، در شاهنامه یاری‌گر و راهنمای همسران و یا فرزندان خود می‌شوند و حتی در مواردی نسبت به آنان خردمندترند. قدمت این زنان به اسطوره‌ها و سنت‌های کهن می‌رسد. آزادترین زنان از خاندان زال و رستم بوده‌اند. این زنان فعال و زنده و واقعی هستند و در خوش طبعی و بذله‌گویی هم‌تا ندارند (معمدی، ۱۳۸۸: ۸۴).

در شاهنامه با زنان فراوانی روبرو هستیم که به نظر می‌رسد از سرشتی فوق‌انسانی برخوردارند و یا احتمالاً از پریان یا ایزدبانوان به حساب می‌آیند، سودابه، تهمینه، منیژه، جریره و رودابه از جمله این شخصیت‌ها هستند.^{۱۱} در این پژوهش بر شخصیت رودابه در شاهنامه تمرکز خواهیم کرد، که ویژگی‌های مهم ایزدبانویی بازمانده از قدیم را به ذهن متبادر می‌کند.

۱-۳- رودابه

نام رودابه گواهی است بر پیوند او با آب:^{۱۲} «water river the of she». نام پدر و مادر وی نیز آن‌ها را با لفظ آب مرتبط می‌سازد. مادر رودابه سیندخت^{۱۳} نام دارد، احتمالاً سین=سیند، رودی مقدس+دخت=دختر.^{۱۴} برخی آن را فرزند تابان یا دارای رشد و نمو معنی کرده‌اند. رود به معنی فرزند و رشد و رویندگی+آب به معنی تابش و جلوه نیز آمده است. اما برخی نیز معنی آن را "روی تابنده" گفته‌اند (رستگارفسایی، ۱۳۸۸: ۴۵۹). ثعالبی نام او را «روداوس»^{۱۵} می‌داند. بنابر گفته

¹⁰Sarasvati

¹¹ khaleghi Motlagh, 1999a: 78-273.

¹² Skjaerv 1998: 163.

¹³ سیندخت هرچند در داستان‌های پهلوانی ماندگار نیست، اما در داستان زال و رودابه درخششی عجیب دارد و چنان نیرومند می‌نماید که در رده خردمندترین زنان مقامی والا می‌یابد.

¹⁴ Bahar 1376 {1997}.

¹⁵ Ruzavus

نولد که، این حَتّی روایت نزدیک تر به روتابک اصلی است که بتوان در شاهنامه یافت. این یک نام ایرانی است و معنی آن «داشتن جاذبه، شکوه، ترقّی خواهی و پیشرفت» است.^{۱۶} رودابه دختر مهرباب کابلی (نواده ضحاک و باج گذار سام سوار)^{۱۷}، همسر زال و مادر بزرگترین پهلوان شاهنامه رستم است که داستان عشق و ورزی او با زال زری شک از زیباترین عاشقانه‌های شاهنامه حکیم توس می‌باشد.

رودابه از زنان پرآوازه و پاکدامن شاهنامه است که به‌ویژه با آوردن فرزندی چون رستم، عرصه حماسه ملی ایران را بارور کرده است. او عمری دراز می‌زید. پس از مرگ پسرش، به سرحد جنون می‌رسد و سپس حالت ترک و تسلیم درپیش می‌گیرد. رودابه از نسل اژی‌دهاک است، اژدهایی اهریمنی که نگهبان آب بوده است. بدین صورت، رودابه در پیوند با جهان اهریمنی است و عنوان «دیوزاد» و «جادو-زن» می‌گیرد؛ با این همه او در سراسر شاهنامه به‌عنوان زیباترین زنان و همچون یک پری توصیف می‌شود.^{۱۸} پریان با آب و باران ارتباط دارند و شاید به همین دلیل آمده است که آنان در مکان‌هایی مرتبط با آب زندگی می‌کرده‌اند. در شاهنامه اغلب اطلاق واژه «پری»^{۱۹} به یک زن، تأکیدی بر زیبایی فوق‌العاده اوست. «در شاهنامه فردوسی زیبایی زنان به بهترین شکل وصف شده است. معمولاً زنان از هر قوم و نژاد و طبقه‌ای که باشند، بلندبالا هستند، گیسوان سیاه بلند و تن سیمین و چشم نرگس و... دارند» (طالشی، ۱۳۹۵: ۱۲۱).

ناگا^{۲۰} از کلمه (ناگ) می‌آید که در زبان هندی به معنای مار است. چون اکثریت ایالت آسام هند انواع مارهای مختلف را می‌پرستیدند، بنابراین این اصطلاح، یعنی «ناگا» به تمام فرق مارپرست اطلاق می‌شود. ناگاها، از نسل آریایی و فرزندان برهمنی‌اند. این قوم دارای قبیله‌های مختلفی است از جمله: (۱) تک (چکه‌ها^{۲۱}) اهی^{۲۲} (۳) بشوکی^{۲۳} (۴) شش ناگ^{۲۴} (اعظم‌لطفی، ۱۳۸۷: ۱۳۸). نام اهی صورت تحوّل یافته کلمه (اژی، اسی، ازی)، مؤسس تیره پادشاهی است که به نام «ورترا»^{۲۵} ملقب به «دهاک» است. در زبان هندی نوعی مار گزنده و خطرناک است. در زبان سانسکریت و هندی واژه دهاک صفت فاعلی است و معنای آن سوزاننده است (ایونس، ۱۳۷۳: ۲۱۳). «گمان می‌رود ضحاک صورت تحریف شده همین واژه «دهاک» باشد. چرا که براساس اصول زبان‌شناسی اگر الف از لغت داهک حذف شود، های هوز مشدد خواهد شد» (اعظم‌لطفی، ۱۳۸۷: ۱۳۹). بدین ترتیب در تبدیل داهک به شکل دهاک جای تعجب نیست. همین اژی‌دهاک بعدها در تاریخ به نام ضحاک تازی معروف شد، زیرا اجتماع آن زمان در جامعه آن روزی، زندگی در مراحل بدوی بود و آنان

^{۱۶} نک:

Justi, Iranisch namenbuch, S, VIII and p. 261, s.v. "Rudabeh"; Noldeke, Das Iranische Nationalepos, p. 11. Fn. 4.

در نسخه واتیکان شاهنامه، این نام همچنین Rudaveh نوشته شده است (1/201: n. 11, etac). بنابراین ممکن است که فردوسی،

همانند ثعالبی آن را روداوه نوشته باشد (خالقی مطلق، ۱۳۹۵: ۳۴).

^{۱۷} اشپیگل، EAI ص. ۵۶۷، معتقد است که مهرباب بودایی بوده است.

^{۱۸} خالقی مطلق او را یک پریکا می‌داند: ۲۰۱۲: ۳۲.

^{۱۹} پری در اوستا، Parika و در فارسی میانه، Parik است. این لغت را از ریشه هندواروپایی Per به معنی زادن و به دنیا آوردن مشتق

دانسته‌اند و زاینده و بارور معنی کرده‌اند (حسن‌دوست، ۱۳۹۳، ج: ۲، ۶۸۲). پری جنس مؤنث جادو و از پیروان اهریمن است که برای

گمراهی مزدیسنان گمارده شده است (عفیفی، ۱۳۸۳: ۴۶۹).

^{۲۰} Naga.

^{۲۱} Takchkhha

^{۲۲} Ahi

^{۲۳} Beshoki

^{۲۴} Sheshnag

^{۲۵} Vartra

از کاربری سلاح بی‌اطلاع بودند، ناگهان در جنگ با دشمن از انواع دهاک‌ها و کزدم‌های زهری برای ترساندن و دور کردن دشمن استفاده می‌کردند.

در ریگ‌ودا، کتاب مقدس هندوان، ضحاک نامش «ورترا» و نام مادرش «دنوا»^{۲۶} و پدرش «امرداس»^{۲۷} است. «چون فریدون از مولود خود، دناوند، قصد ضحاک کرد، مقرر ضحاک در آن هنگام در هند بود» (طبری، ۱۳۸۸: ۱۷۶). نام این پادشاه در حماسه ایرانیان بیوراسب و در میان اعراب ضحاک است. در آغاز داستان زال و رودابه، زال به این فکر می‌افتد: «که در پادشاهی بچند ز جای»

سوی کشور هندوان کرد رای سوی کابل و دنبر^{۲۸} و مرغ و مای

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۲ ب ۲۶۷)

شکل دوم این بیت:

سوی کشور «هند» وان کرد رای که در کابل و شهر کشمیر و مای^{۲۹}

شکل سوم این بیت:

سوی کشور هندوان کرد روی سوی کابل و دنبر و مرغ و موی

آشکار می‌شود که فردوسی کابل و مرغ و مای را در کشور هندوان می‌داند، مرغ به احتمال بسیار همان کشمیر است، زیرا قسمت دوم نام کشمیر «مر» همان مرغ است و امروز بسیار جاها با ترکیب مرغ در کشمیر است.^{۳۰} کابل نیز در ریگ‌ودا، «کوبها»^{۳۱} نام دارد و از باستانی‌ترین شهرهای این ناحیه است. پلینی به نام قدیمی آن کاپیا اشاره کرده است توسط کوروش به قلمرو هخامنشیان افزوده شد. در شمال کابل شهرک قدیمی بگرام وجود داشته است.

۱-۶- بررسی داستان زال و رودابه در شاهنامه

اگرچه ساختار اجتماعی ایران کهن از جمله روزگار فردوسی برپایه نظام مردسالار استوار است و حتی بسیاری از داستان‌های کهنی که به نگارش درآورده و سروده است مبتنی بر اندیشه‌های حاکم بر جامعه ایرانی به شکل "مردسالار" بوده است با این وجود، حضور هریک از زنان در شاهنامه برای هدفی خاص صورت گرفته است. بیشتر داستان‌های شاهنامه

²⁶ Denova

²⁷ Amardas

²⁸ نام شهری است به هندوستان (برهان قاطع).

²⁹ جایگاه جادوان باشد (لغت فرس). نام شهری بوده در هندوستان که موضع ساحران و جادوان بوده (برهان قاطع).

³⁰ در جایی دیگر نیز به کابل و کشمیر به عنوان دو کشور که در جوار هم قرار دارند، اشاره شده است. در نبرد دوازده رخ که رستم با سی هزار سوار متوجه مرز هند می‌شود:

بزن کوس رویین و شیپور و نای به کشمیر و کابل فزون زین مپای

³¹ Kubha

پیش از آن که به دست فردوسی تبلور هنری یابند، در اذهان عموم و یا نزد گردآوردگان داستان‌ها وجود داشته است. هویت ایرانی ریشه در اسطوره‌هایی دارد که هزاران سال پیش نیاکان ما آن‌ها را خلق کرده‌اند و استمرار بخشیده‌اند. شاهنامه صحنه برخورد آرای ایرانیان با بیگانگان است و فردوسی شاهنامه را در دفاع از کیان ایرانی سروده است. یکی از راه‌های ارتباط ایرانیان با بیگانگان در شاهنامه، از طریق پیوند زناشویی است^{۳۲}. در این نوع ارتباط، که شکلی عاطفی و مثبت در بر دارد، زن از کشوری بیگانه و مرد از پهلوانان و شاهان ایرانی است. از آن جمله می‌توان به شخصیت‌های دختران سرو، تهمینه، رودابه، سودابه، کتایون، منیژه، ناهید و... اشاره کرد.

«تمام زنان بیگانه‌ای که با سرداران ایرانی ازدواج می‌کنند همه از صفات عالی انسانی و کمالات برخوردارند به جز سودابه که نتوانست جانب نیکی و بزرگی را بخاطر خودرای بودن نگه دارد» (حیدری‌زاده، ۱۳۹۳: ۳۲). میان داستان‌های عاشقانه شاهنامه از همه عالی‌تر و کامل‌تر داستان دلدادگی رودابه و زال است (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۷۰: ۵۹).

در این داستان زال و رودابه بی‌آنکه یکدیگر را ببینند به یکدیگر دل می‌بازند. زال از زیبایی رودابه شنیده است و رودابه از پهلوانی و هوشیاری زال. نخستین قدم آشنایی از طرف رودابه است که ندیمه‌هایش را برای چیدن گل به اطراف سپاه زال می‌فرستد و ندیمه‌ها توجه زال را به خود جلب کرده با او وارد سخن می‌شوند. زال پنهانی وارد قصر می‌شود و با رودابه پیمان ازدواج می‌بندد. سرّامی، در بررسی شخصیت رودابه او را نیرنگ‌باز می‌داند. زیرا رودابه به نیرنگ با میانجی‌گری زنی که خود را فروشنده گوه‌ها می‌نماید، می‌خواهد با زال رابطه عاشقانه برقرار کند (سرّامی، ۱۳۸۸: ۹۲۳)؛ اما اقدام او به نیرنگ شباهتی ندارد، زیرا زال هم عاشق رودابه است» (علی‌نقی، ۱۳۹۰: ۶۲).

حضور زن در کنار شخصیت‌های حماسی و اساطیری بسیار متداول بوده است؛ چنانکه اورمزد در کنار خود سپندارمذ و اهریمن در کنار خود جهی را دارد. پهلوان داستان نیز با کمک و همراهی یک عنصر زنانه به کامیابی و پیروزی می‌رسد و این عنصر زنانه در پیشبرد اهداف او بسیار مؤثر است. ازدواجی که در این داستان ناممکن به نظر می‌رسد با تدبیر و کنش سیندخت ممکن می‌شود. ازدواج زال و رودابه دستخوش تبار تازی داشتن رودابه می‌شود. به نظر می‌رسد رودابه به‌عنوان دختری از دشت سواران نیزه‌گزار، «یادآور رنج و تباهی و تیرگی در چشم ایرانیان است؛ چرا که ایرانیان از سرزمین تازی افزون‌بر خاطرات بیدادهای تلخ ضحاک، یادمان‌های تلخ و جانگدازی از پیکارهای خونین با تیره‌ای سامی نژاد چون آشوریان و بابلیان در ذهن داشته‌اند و این سرزمین به‌گونه‌ای نمادین، یادآور تمامی سرزمین‌هایی است که ایرانیان آن‌ها را دشمن می‌پنداشتند» (کزّازی، ۱۳۹۱: ۲۶). تصویر رودابه به‌عنوان نماینده‌ای از زن بیگانه در چهارچوب فرهنگ و ذهن ایرانیان شکل گرفته است. یکی از نمودها و نمادهای زن‌سالاری یا مادرسالاری پیشنهاد و پیشقدمی زناشویی و خواستگاری از طرف زن و نه مرد است. در داستان رودابه، زمانی که از او خواسته می‌شود با زاری از پدر عذرخواهی کند، او از خواست و هدف خود دفاع می‌کند. حقوقی که ابتکار عمل در عشق و زناشویی یکی از آن‌هاست. این نکته را هم می‌توان از بقایای دوران زن‌سروری در ایران باستان دانست.

^{۳۲} از راه‌های دیگر می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- قدرت و یا گرفتن باج و ساو از بیگانه

- استفاده از قدرت پهلوانان.

در این عاشقانه، بی‌درنگ دو نکته توجه ما را جلب می‌کند: نخست گیسوان بلند که رودابه همچون کمند در دسترس زال می‌آویزد. دیگر، جای گرفتن رودابه در گوشه‌ای، به دور از چشم هر نامحرم. این دو نکته با هم پیوندی استوار دارد و حضور کم و بیش پیوسته آن در قصه‌ها، بازتاب احتمالی آیین‌های بسیار کهن است که فردوسی همچون عنصر زیباشناختی در پرداخت حماسی خود از قصه سود می‌برد. استفاده از گیسوان، همچون یگانه راه رسیدن به دختر، زندانی بودن وی را می‌رساند. از آنجایی که در زمان فردوسی انگیزه زندانی کردن دختر فهم نمی‌شده است، شاعر آن را با فرارسیدن شب و بستن در تعدیل و خردپذیر کرده است. زندانی بودن رودابه بازمانده یک رسم بسیار کهن است که جای پای آن در داستان‌ها دیده می‌شود.^{۳۳}

۲- سرچشمه‌های اساطیری رودابه

۲-۱- سرسوتی

سرسوتی: آبی، مائی، سرزمین دریاچه‌ها، خدای رودخانه‌ها، خدای گفتار، خدای دانش و علم، الهه سخن یا فصاحت. (جلالی نائینی، ۱۳۸۵: ۷۰۱). در وداها سرسوتی خدایانوی آب و رودی است با همین نام که از هیمالیا و سرزمین کهن آریا به جانب غرب سرازیر می‌شود. «در روزگار کهن این رود و خدایانوی آن به دلیل پاک‌کنندگی، باروری و قدرت حاصل‌خیزی و زلالی و جاری بودن به دریا مورد تکریم قرار داشت» (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۵۸). «واژه Sarasvati از ریشه Saras به معنای جاری شدن اخذ شده و با مفهوم آب مترادف است. از سوی دیگر واژه Wati به معنای زن است. این نام از این باور حکایت دارد که زن و آب با هم قرابت دارند» (ذکرگو، ۱۳۹۴: ۳۷). در اسطوره‌های بعدی قدرت سرسوتی کاستی می‌یابد. «در روایتی همانا ویراج نیمه ماده‌ی هستی یافته از پورشه یا پرجاپتی و وسیله آفرینش است. اما غالباً و در باورهای کنونی هندو همسر برهما و مادر وداهایی است که از سر برهما بیرون می‌ریزند؛ و چون همسر برهما دارای قدرت هستی بخش همه چیزهایی است که برهما به خلق آنان می‌اندیشد. او خدایانوی هنرهای خلاق و به ویژه شعر و موسیقی، فراگیری و علم است» (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۶۰). در ریگ‌ودا از این ایزدبانو با عناوین "بهترین مادر"، "بهترین رود" و "بهترین الهه" یاد شده است (Rig Weda, II, 41, 16). در نگاره‌های دینی از او چون زنی زیبا، با پوستی سفید و روشن، هلال ماه بر ابرو و سوار بر پرنده‌ای زیبا سخن می‌گویند و در برخی روایات او را بر روی سریری از گل نیلوفرآبی نشسته می‌بینیم. گل نیلوفرآبی در اغلب آیین‌های دینی شرق مظهر طبیعت مطلق است. در نتیجه تکیه بر چنین سریری به مفهوم درک حقیقت مطلق و از آن فراتر، تجربه آن حقیقت و اتصال به آن است. رنگ منتسب به سرسوتی سفید است که نماد پاکی است. در برخی موارد رنگ زرد با این ایزدبانو تقارن می‌یابد. زرد، رنگ گل گیاه خردل است که به هنگام جشن بهاری

^{۳۳} رسم زندانی کردن دختران جوان در جامعه‌ای نخستین، از یکسو با ترس از آلودگی ماهانه او، و از سوی دیگر با آیین پاکشایی دختران پیوستگی دارد. واکنش جامعه در برخورد با این دختران به درجه رشد آن بستگی دارد. «زندانی کردن دختران در رابطه مستقیم با بلوغ جنسی آنان، آیین پاکشایی را به دنبال داشت که در مورد دختران تکیه بر آماده ساختن آنان برای ازدواج است» (مسکوب، ۱۳۸۱: ۲۱۱). زندانی کردن دختر با ازدواج او پایان می‌یافت. رودابه، در کاخ خود زندانی است. خانه‌ای که هیچ دری به باغ (فضای بیرون) ندارد (نماد اردوگاه)؛ و زال به تنهایی نمی‌تواند آنجا برود (نشان ممنوعیت راه‌یابی بیگانگان به اردوگاه). از اینرو، دایگان شاهدخت (نمادی از استاد رازآموز) به بهانه تهیه دسته گلی از بوستان، رهسپار دیدار زال می‌شوند و به آسانی زال را به خانه دوردست رودابه می‌برند. پهلوان به یاری گیسوان بلند رودابه که همچون کمندی است، از روزن کوچکی به درون کاخ می‌رود.

می‌روید و در اغلب نیایش‌های مربوط به این ایزدبانو به کار گرفته می‌شود» (ذکرگو، ۱۳۹۴: ۴۲). پوشش وی با رنگ‌های مختلف دیده می‌شود که سفید و سرخ از جمله آن‌هاست.

۲-۲-۲-ویژگی‌های مهم رودابه در قالب یک ایزدبانوی بازمانده از هند باستان

۲-۲-۲-۱-داشتن تباری بیگانه

رودابه ریشه‌ای خارجی دارد؛ به این معنی که فردوسی از پدر وی به عنوان شخصی غیر «ایرانی» یاد می‌کند و رودابه را دیوزاد می‌خواند و مهرباب، پدر رودابه با وجود نام ایرانی‌اش، شاه کابل است که به گفته فردوسی، شهری خارج از ایران است:

همانست کز گوهر اژدهاست و گر چند بر تازیان پادشاست

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۹، ب ۶۱۰)

از این مرغ پرورده، وان دیوزاد چگونه برآید- چه گویی- نژاد؟!

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲۱، ب ۶۷۰)

۲-۲-۲-۲-خویشکاری مادرانه

رودابه مادر بزرگترین پهلوان شاهنامه یعنی رستم است. او پرورنده، آموزنده و یاریگر فرزند است. در ریگ‌ودا نیز از سرسوتی به عنوان بهترین مادر یا بهترین الهه رودخانه‌ها یاد می‌شود: ای سرسوتی، ای بهترین مادران، ای بهترین رودخانه‌ها، ای بهترین الهه‌ها، ما مانند گذشته شهرتی نداریم، ای مادر، ما را تشخیص فرما. ای سرسوتی که الهی می‌باشی، و در تو همه موجودات جمع شده‌اند (ریگ‌ودا، ماندلای دوم، سرود ۴۱، در ستایش خدایان مختلف، بند ۱۶).

۲-۲-۲-۳-نگهداری از نطفه

رودابه پاک‌کننده نطفه زال است و ثمره این عمل به دنیا آوردن رستم است. «ای سرسوتی، نطفه را نگهداری فرما» (ریگ‌ودا، ماندلای ده، سرود ۱۸۴، در ستایش آدیتی، بند ۲) ۳۴. این سخن اشاره به باروری و زایش این الهه دارد.

۲-۲-۲-۴-ارتباط با پرندگان اساطیری

رودابه تنها زنی است که سیمرغ را درک می‌کند و سیمرغ دانا هنگام زادن به یاری وی می‌آید. سیمرغ از نمادهای خرد و دانایی است:

به بالین روداوه شد زال زر پر از آب رخسار و خسته جگر

^{۳۴} موضوع این سرود برکت و یا تبرک نطفه است، و خدایان مختلفی نیز در آن نام برده شده‌اند.

چُن آن پُر سیمر غش آمد به یاد بخندید و سیندخت را مژده داد
یکی مجمر آورد و آتش فروخت و زان پُر سیمرغ لختی بسوخت
هم اندر زمان تیره گون شد هوا پدید آمد آن مرغ فرمانروا

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۵۲، ب ۱۴۴۸-۱۴۵۱)

در برخی روایات سرسوتی سوار بر پرندۀ ای عظیم و زیبا توصیف شده است. «سرسوتی خدایانوی شعر و موسیقی که ایستاده بر نیلوفر آبی و همراه با قوی مرکوب خویش تصویر شده است» (ایونس؛ ۱۳۷۳: ۱۵۹).

۲-۲-۵-ارتباط با آب

از نقاط مشترک فرهنگ و تمدن هند و ایران احترام و تقدس به عنصر آب است و برای هر دو تمدن دارای اهمیت بود، به همین دلیل برای آب مراسم قربانی و فدیۀ برگزار می کردند. اهمیت وجود آب به عنوان عنصری حیاتی نزد اجداد اولیۀ بشر، امری شناخته شده بوده است و شاید به همین دلیل است که نزد دو تمدن ایران و هند، آب جزء نخستین آفریده های پروردگار است و این عنصر حیات بخش را مقدس می پنداشتند و ایزدی را نگهبان آن می دانستند. روز یازدهم اسفند روز "خور" و اول گاهنبار دوم است و در همین روز خداوند آب را آفرید.

نکته جالب توجه در داستان زال و رودابه، وجود لفظ «آب» در نام دختر و پدر است. واژه Sarasvati از ریشه Saras به معنای جاری شدن اخذ شده و با مفهوم آب مترادف است. از سوی دیگر واژه Wati به معنای زن است. این نام از این باور حکایت دارد که زن و آب با هم قرابت دارند. ای سرسوتی، ای خداوند روزی فراوان، و آب فراوان (ریگ ودا، ماندلای دوم، سرود ۴۱، در ستایش خدایان مختلف، بند ۱۷).

۲-۲-۶-یاری دهندگان رودابه و سرسوتی

این عقیده که زن نمی تواند موجودی کاملاً مستقل باشد و نیاز زن به حمایت از طرف دیگران و تکامل وجودی او با وجود یک مرد، باوری بوده است که از همان ابتدا وجود داشته است؛ چنان که به عقیده ایولین رید: «این نظریه که مردان در جامعه بر زنان برتری دارند، به دو ویژگی زیستی وابسته است: مردان اغلب بزرگتر و عضلانی تر و ورزیده تر از زنان اند و زایش فرزند به عهده زنان است. از این رو این نظریه، زنان را برای گذران زندگی و پشتیبانی از خود، بیچاره و وابسته به مردان پر زور و باهوش نشان می دهد» (رید، ۱۳۸۸: ۴۴). مطابق باور گذشتگان برای خدایانوان، نگهبان و حامی و دستیار فرض شده است. در اسطوره هندی، سرسوتی به تنهایی قادر به انجام کاری نیست. این است که وقتی این خدایانوا بخواهد ابراز خدایی و قدرت بکند، باید همراهانی داشته باشد. همراهان سرسوتی غیر از ابر و باد و باران احتمالاً صاعقه، برف و مه را با خود دارد. در هر دو تمدن، سرسوتی و رودابه از حمایت ایزدان/پهلوانان پرزور و پرمایه برخوردار می شوند.

در ایران، زال حامی و پشتیبان رودابه است و در هند، ایندرا زورمندتر از دیگر خدایان است و بیشتر از دیگر خدایان به حمایت از سرسوتی می‌پردازد و نیز تنها با وجود این ایزدان است که بخت‌بانوان آب می‌توانند بارور شوند و باران بیافرینند؛ چرا که ابتدا باید ایزدان نگهبان در نبرد سخت، دیو خشکسالی را شکست دهند و بعد از شکست دیو است که آب‌ها آزاد می‌شوند و باران از قید و بند دیو خارج می‌شود و فرو می‌ریزد. در وداها، ایندرا به هیأت شاه آریایی جنگجو با پوستی زرّین و سوار بر اسب یا اراپه‌ای طلایی که دو اسب کهر با یال و دم آویخته و افشان آن را می‌کشد، تصویر شده است. او را سرشتی است خشن، تشنه و دوست‌دار سومه، نوشابهٔ سکرآور خدایان است و قدرت خود را از سومه به دست می‌آورد» (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۸). این صفات کم و بیش در هئیت زال به چشم می‌خورد.

۲-۲-۷-گیسو

در داستان زال و رودابه، طول گیسوان رودابه و درجهٔ استحکام آن که توانسته سنگینی وجود مادی پهلوان را تحمل کند، بیش از دیگر مفاهیم توجه خواننده را برمی‌انگیزد. از دیدگاهی و رای صورت‌های ظاهری کلمات و الفاظ، گیسوی رودابه، نماد و مظهری قابل تعبیر و تفسیر است. بر پایه این نوع تعبیر و تفسیر به قصد قابل فهم کردن اسطوره رودابه است که بخشی از واقعیت‌های پنهان در گنجینهٔ فرهنگی متعلق به سرزمین کهن ما بازیابی می‌شود. شاید قدرت نهفته در گیسوان رودابه را بتوان در حکم مظهری از اقتدار زن باستانی به شمار آورد:

دو رخساره چون لاله اندر سمن سر زلف جعدش شکن بر شکن

(فردوسی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶، ب ۵۳۹)

ز بالا کمند اندرافگند زال فرود آمد از کاخ فرخ همال

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۷، ب ۵۶۰)

تندیس‌های برجای مانده و کشف شده از دوران باستان در هند حاکی از این هستند که سرسوتی در جایگاه ایزدانوی آب و باروری همواره با گیسوان بلند و مجعد که بر شانه‌های خویش آویخته، ترسیم شده است. سرسوتی بانوی شعر و موسیقی ایستاده با دو دست در حال نواختن ساز و با دوست دیگر خود رشته‌ای از مروارید را بر موهای خود می‌نشانند (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۵۹).

۲-۲-۸-ارتباط با کوه

یکی از ویژگی‌های پری، زندگی در سرزمین‌ها و قصرهایی زیبا همچون بهشت، بر بالای کوه‌های بلند است. پریان در قصه‌ها و افسانه‌ها، لایق باشکوه‌ترین و درعین حال جادویی‌ترین قصرها هستند:

خرامد مگر پهلوان با کمند به نزدیک دیوار کاخ بلند

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۵، ب ۴۶۵)

فرود آمد از بام کاخ بلند به دست اندرون دست شاخ بلند

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۶، ب ۵۳۴)

در وداها سرسوتی خدایانوی آب و رودی است با همین نام که از هیمالیا و سرزمین کهن آریا به جانب غرب سرازیر می‌شود.

۲-۲-۹- نامیرایی

به رودابه، همچون برخی شخصیت‌های دیگر شاهنامه که اصل و ریشه‌ای ایزدی یا اسطوره‌ای دارند، طول عمر مافوق انسانی نسبت داده شده است. در شاهنامه از مرگ این شخصیت سخنی به میان نیامده است. سرسوتی به همراه پروتی و دورگا، از سه ایزدبانوی جاودانه آئین هندو است که همسران سه خدای آیین هندو برهما، ویشنو و شیوا هستند (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۶۱).

۲-۲-۱۰- ارتباط با مار

هنگام توصیف گیسوهای رودابه به صورت مار بر مار برمی‌خوریم:

کمندی گشاد او ز سرو بلند که از مشک از آن سان نیچد کمند

خم اندر خم و مار بر مار بر بران غبغبش نار بر نار بر

بدو گفت بریاز و برکش میان بر شیر بگشای و چنگ کیان

بگیر این سیه گیسو از یکسوام ز بهر تو باید همی گیسوام

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۵، ب ۵۲۳-۵۲۶)

«مار جزء تصاویری است که در اغلب موارد به‌طور نمادین، نمایشی است از قدرت زنانه و اصل مادینه هستی. مار به باستانی‌ترین الهه باروری منسوب است» (پوپ، اکرم، ۱۳۸۷: ۲۵۴). همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، رستم از طرف مادر نژادش به ضحاک ماردوش می‌رسد، اژدها در واقع توتم خانوادگی او محسوب می‌شود. در شاهنامه بر بازوی رستم و درفش وی تصویر اژدها نقش شده است. این درفش نشانگر تبار مادری رستم است که پاره‌ای این درفش را نماد مادرسالاری می‌دانند. در دوران بسیار کهن در مناطق مختلف جهان مار به‌عنوان سمبل زاینده و میراننده و گاهی هر دو مورد احترام بوده است. در ایران پس از چیره شدن آیین زردشت مار جانور اهریمنی شناخته شد؛ اما در برخی متون فارسی، جنبه مثبت نیز در سمبل مار و اژدها به چشم می‌خورد. «سمبل مثبت مار، هوش و خرد و سمبل مثبت اژدها قدرت فوق‌العاده است» (تاواراتانی، ۱۳۸۱: ۱۶۰).

۲-۲-۱۱- ارتباط با ماه

یکی سرو دید از برش گرد ماه نهاده به مه بر ز عنبر کلاه

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۹، ب ۳۳۱)

نفس را مگر بر لبش راه نیست چنو در جهان نیز یک ماه نیست

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۰، ب ۴۱۴)

رودابه چهره قمری و گیسوانی سیاه رنگ دارد و این موضوع علاوه بر تبیین تضاد موجود در چهره و گیسوی رودابه، نشانه‌ای برای ماه و تیرگی آسمان قلمداد می‌شود. در این نگاه گیسوان بلند او مظهر سیاهی شب و چهره سپید او مظهر ایزد ماه است. تضاد موجود در چهره و گیسوی رودابه در نهایت به وحدت منجر می‌شود و او را از نیرویی اهریمنی به نیرویی اهورایی مبدل می‌کند. «در توصیفات رودابه کلمات ماه، ماهروی و سرو در گرد ماه آمده است. مادر الهه و الهه وابسته به او همیشه به ماه مربوط بوده‌اند» (واحد دوست، ۱۳۸۷: ۲۱۸). ماه نماد دریا، بارداری و زایش است. زنان، موجودات دریایی، تاریکی و مخلوقات شب همگی متعلق به سمبل ماه هستند» (میت فورد، ۱۳۸۸: ۱۱). از بین فلزات نقره به ماه تعلق دارد، شکل هندسی متعلق به ماه قطرات باران بود و اگر ماه را به صورت انسان می‌نمایانند، نشانه آن به شکل زنی زیبا بوده است (دادور و منصور، ۱۳۸۵: ۵۷). هاله نورانی دور ماه را علامت باران شمرده‌اند و از نمادهای ماه دایره‌ای است که گاه دور آن شعاع‌هایی ترسیم است (پورداد، ۱۳۷۷: ۲۲). انار نیز میوه منسوب به ماه و مظهر فراوانی و باروری و برکت و حاصلخیزی است (صمدی، ۱۳۶۷: ۳۴).

۲-۲-۱۲-زیبایی

پری روی گفت سپهبد شنود ز سر شعر گلنار بگشاد زود

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۹۹، ب ۵۲۰)

پری در ادبیات فارسی، مظهر لطافت، کمال و زیبایی و مشبه به جمال، تصور شده و گاه سیمایی مانند فرشتگان یافته است. «پری و ماه هر دو نشانه‌های باروری زنانه‌اند» (بیضایی، ۱۳۹۰: ۸۳). پری که در اعتقادات باستانی، الهه زاینده‌گی و باروری بوده، زیبایی و رخ‌نمایی او نیز امری اهورایی به شمار آمده است؛ اما با تحول ارزش‌های اخلاقی و اعتقادی پس از ظهور زردشت این موضوع جنبه اهریمنی یافت که برای شیفتگان پری سرانجامی ناگوار به همراه داشت. «آپسارها و پریان اسطوره، در حماسه‌ها و افسانه‌های مردمانه گاه به گونه شاهزاده خانم‌ها یا دختران وزیر درمی‌آیند، و گاه به گونه دختر کشاورز روستایی (خارکن، آسیابان، باغبان، دهقان و...)» (بیضایی، ۱۳۹۰: ۲۰۹). رودابه در کشوری بیگانه بر سر راه پهلوان قرار گرفته و با زیبایی و رخ‌نمایی زال را شیفته خود می‌کند. در این داستان ساختار پثریکا حفظ شده و می‌رساند که مضمون پریان بازمانده اساطیر و داستان‌های اقوام بسیار کهن آریایی شکارگر است، و سواى معنای واژه پری در نقش اجتماعی او، باروری و خواهش جنسی نیز بدست می‌آید. «پریان در تصاویر دیوارنگاره‌های سغدی با بدن پرندگان و سر انسان، تاجی بر سر، گیسوان بافته و آویخته بلند دارند» (حاتم و محمدی، ۱۳۹۰: ۷۳). پرستنده در توصیف زیبایی رودابه با زال چنین می‌گوید:

سه دیگر، چو روداوه ماهروی
یکی سرو سیم است با رنگ و بوی
ز سر تا به پایش گل ست و سمن
به سرو سهی بر سهیل یمن
از آن گنبد سیم سر بر زمین
فروشته بر گل کمند کمین

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۲، ب ۵۴۳-۴۵۵)

در نگاره‌های دینی از سرسوتی چون زنی زیبا، با پوستی سفید و روشن، هلال ماه بر ابرو سخن می‌گویند (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۶۰).

۲-۲-۱۳- گل نرگس

گل نرگس ۲۶ بار در شاهنامه به کار برده شده و در توصیف رودابه، چشم‌هایش به نرگس تشبیه شده است:
دو چشمش بسان دو نرگس به باغ
مژه تیرگی برده از پر زاغ

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۴ ب ۲۹۱)

از میان گل‌ها، گل نرگس و نیلوفر آبی متعلق به ماه هستند. فردوسی در توصیف چشم‌های رودابه از گل نرگس که زرد رنگ است، استفاده کرده است. در برخی موارد رنگ زرد با ایزدبانو سرسوتی تقارن می‌یابد (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۶۷).

۲-۲-۱۴- نیلوفر

لوتوس^{۳۵} که به فارسی گل آبراد (گل زندگی و گل آفرینش) نیز گفته شده یا همان نیلوفر آبی نمادی از خورشید، قمر یا تولد و مرگ است (ایزدپرست، ۱۳۸۵: ۵۹). در اساطیر کهن ایرانی، نیلوفر گل اردویسور اناهید ایزدبانوی باروری و برکت و عشق به شمار می‌رفته است و اناهید تصور اصلی مادینه هستی در روایات دینی ایران قدیم بوده است که از جهانی با معتقدات هندیان باستان است (یاحقی، ۱۳۸۶: ۸۴). نیلوفر آبی چون در میان آب‌های زلال رشد یافته، شکوفایی آن مظهر معنویت و حاصل‌خیزی زمین است. «نیلوفر آبی متعلق به ماه است. نیلوفر آبی، گل منسوب به ایزدبانو سرسوتی می‌باشد. برخی روایات سرسوتی را بر روی سریری از گل نیلوفر آبی نشسته معرفی می‌کنند» (صمدی، ۱۳۶۷: ۳۴). در بخش ارتباط با ماه نیز، به ارتباط ماه با رودابه اشاره شد، که نیلوفر آبی متعلق به ماه بیان شده است.

۲-۲-۱۵- سرو

سرو و مترادف‌های مرکب آن، همچون آزادسرو، زادسرو و سروآزاد... در معنی معشوقه بلند بالا و خوش اندام در ادب فارسی و شاهنامه به کارفته است. در توصیفات رودابه قد و قامت وی به سرو سهی تشبیه شده است:

سه‌دیگر، چو رودابه ماه‌روی یکی سرو سیم است با رنگ و بوی

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۹۵، ب ۴۵۲)

برآمد سیه چشم گلرخ به بام چو سرو سهی بر سرش ماه تام

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۹۸، ب ۵۰۷)

سرو کشته زرتشت نماد ایزدبانو اردویسورانهیتا و نشان سرسبزی و جاودانه است (بیضایی، ۱۳۹۰: ۱۰۰). به نظر برخی، انتساب صفت آزادگی به سرو یادگار ارتباط آن با ایزدبانوی آب‌ها است که در اساطیر و افسانه‌ها رمزی از آزادی و آزادگی به شمار می‌رود (یا حقی، ۱۳۸۶: ۴۶۰).

۲-۲-۱۶-انار

فردوسی در توصیف رودابه، کلمات گل نار و ناردان را به کار برده است:

رخانش چو گلنار و لب ناردان ز سیمین برش رسته دو نار دان!

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۴، ب ۲۹۰)

پردازگی انار نماینده برکت و باروری و نمادی است از ایزدبانوی آب و باروری. «شکل انار از روزگاران کهن نزد شاعران ایرانی به سینه زنان تشبیه شده که به هنگام زادن و تولیدمثل تواند بود» (یا حقی، ۱۳۸۶: ۱۶۶). غالباً در باورهای کنونی هندو، سرسوتی همسر برهما و مادر و داهایی است که از سر برهما بیرون می‌ریزند (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۵۸) در میان اقوام مختلف مجسمه‌هایی از سنگ و عاج یافت می‌شود که معمولاً فاقد صورت‌اند و تنها علایم زنانه در آنها به صورت برجسته نمایان است. این پیکرک تماماً مفهوم بارداری، شیردهی و قابلیت‌های زنان قدرت مند عهد باستان را می‌رسانند. این تندیس‌های متعدد که در یک حوزه وسیع جغرافیایی در فرهنگ‌های دوران پارینه سنگی جدید به دست آمده‌اند تماماً در خصوصیات با هم شبیه هستند و آن مبالغه و تاکید در برجسته نشان دادن سینه‌ها و شکم و دستگاه تناسلی آنان می‌باشد که مبین وظایف باروری و توالد و اعتقاد به الهه در حیطه وظایف مادریش می‌باشد (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۳۹۸). تندیس‌هایی که از ایزدبانوان هند برجای مانده، سرسوتی را با سینه‌های برجسته به شکل انار نمایان می‌کند. در ریگ‌ودا هم خطاب به سرسوتی گفته می‌شود که در این فصل، آن سینه را برای ارتزاق ما بگشای (ریگ‌ودا، ماندلای اول، سرود، ۱۶۴، بند ۴۹).

۳-بحث و نتیجه‌گیری

رودابه با داشتن عمری طولانی و مافوق انسانی و این که از نسل جهان اهریمنی است و به سلسله شاهی بیگانه (ازی‌دهاک) تعلق دارد، از کارکردی مرتبط با عشق و زیبایی، عزم و باروری و حمایت پهلوانی آرمانی و زورمند، برخوردار می‌شود. این جنبه‌ها در کل به ما امکان می‌دهد که وی را به احتمال بسیار به مثابه بازتابی از اسطوره و مراسم بازمانده از ایزدبانوی آب و باروری در هند باستان بشناسیم. از میان صفات و ویژگی‌های ذکر شده در داستان رودابه، ارتباط با آب، ماه، سرو، انار، مار، گل نرگس، نیلوفر آبی، از نمادهای زنانگی و مربوط به ایزدبانوی آب، برکت و باروری هستند. به احتمال بسیار رودابه ترکیبی از بازتاب‌های ایزدبانوی کهن آب در هند است که نقش و خویشکاری‌های ایزدبانوی آب‌ها در هند در تکوین حماسی به نقش و ویژگی‌های «رودابه» در شاهنامه منتقل شده است.

ORCID

Fatemeh Hajirahimi

 <https://orcid.org/0000-0002-3132-7319>

Salman rahimi

 <https://orcid.org/0000-0002-4221-4088>

منابع

- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۷۰). *آواها و ایماها*. تهران: یزدان.
- اعظم‌لطفی، فرزانه. (۱۳۸۷). بررسی واژه‌های هندی در شاهنامه فردوسی. *پژوهش زبان‌های خارجی*، (۵۰). ۱۴۵-۱۲۷.
- ایزدپرست، زیبا. (۱۳۸۵). *گیاه لوتوس تا اسلیمی و ختایی*. رهپویه هنر. ۲ (۱). ۶۱-۵۸.
- ایونس، ورونیکا. (۱۳۷۳). *اساطیر هند*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- بولن، شینودا. (۱۳۷۳). *نمادهای اسطوره‌ای و روانشناسی زنان*. ترجمه آذر یوسفی. تهران: روشنگران.
- بهار. مهرداد. (۱۳۸۶). *از اسطوره تا تاریخ*. تهران: چشمه.
- بیضایی، بهرام. (۱۳۹۰). *هزار افسان کجاست*. چاپ دوم. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- پورداد، ابراهیم. (۱۳۷۷). *یشتها*. تهران: اساطیر.
- پوپ، آرتور و آکرمن، فیلیس. (۱۳۷۸). *سیری در هنر ایران*. ترجمه نجف بندری و دیگران. ج ۷. تهران: علمی و فرهنگی.
- تاواراتانی، ناهوکو، بی‌تا. (۱۳۸۱). *سمبل مار در متون کلاسیک ادب فارسی*. *مجله زبان و ادب فارسی*، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، ۱۶۰-۱۴۷.
- جلالی‌نائینی، محمدرضا. (۱۳۸۵). *گزیده سروده‌های ریگ ودا*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حاتم، غلامعلی و محمدی، محمد. (۱۳۹۰). نقاشی سغدی سرچشمه ای برای نگارگری ایرانی. *فصلنامه مطالعات هنر اسلامی*، (۱۴)، ۸۰-۶۱.
- حیدری‌زاده، نگین. ۱۳۹۳. بررسی تطبیقی شخصیت "سودابه" در شاهنامه فردوسی و "لیدی مگبث" در مکبث - شکسپیر. *فصلنامه علمی پژوهشی زن و فرهنگ*، (۲۰) ۵، ۴۰-۲۳.

- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۶). *یادداشت‌های شاهنامه*. دفتر یکم. تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۹۵). *زنان در شاهنامه*. تهران: مروارید.
- دادور، ابوالقاسم. منصوری، الهام. (۱۳۸۵). *درآمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند*. تهران: دانشگاه الزهراء.
- ذکرگو، امیرحسین. (۱۳۹۴). *ایزدان آب و آبریان اساطیری*. تهران: ترجمه و نشر آثار هنری «متن».
- رستگارفسائی، منصور. (۱۳۸۸). *فرهنگ نام‌های شاهنامه*. ج ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رید، ایولین، (۱۳۸۸)، زن در گستره تاریخ کامل مادرسالاری، ترجمه افشنگ مقصودی، تهران: گل آذین.
- سرّامی، قدمعلی. ۱۳۸۸. *از رنگ گل تا رنج خار (شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه)*. تهران: علمی و فرهنگی.
- صمدی، مهرانگیز. (۱۳۶۷). *ماه در ایران*. تهران: علمی و فرهنگی.
- طالشی، یدالله. (۱۳۹۵). *زمینه‌های تطبیقی در حماسه‌های بزرگ جهان*. تهران: ماه باران.
- طبری، محمدبن جریر، (۱۳۸۸). *تاریخ طبری*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چاپ هفتم. تهران: اساطیر.
- علی‌نقی، حسین. ۱۳۹۰. *تحلیل شخصیت و نقش زنان در داستان‌های شاهنامه*. *فصلنامه علمی پژوهشی زن و فرهنگ*، ۳ (۹)، ۸۱-۵۹.
- فاتحی، اقدس. (۱۳۹۶). *علل دگردیسی ریشه‌های اساطیری شخصیت سودابه در داستان سیاوش شاهنامه*. *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، ۱۳ (۴۸)، ۲۴۲-۱۹۷.
- فردوسی، ابوالقاسم. *شاهنامه*. تصحیح جلال خالقی مطلق. (۱۳۸۶). دفتر یکم. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- کزازی، میرجلال‌الدین، (۱۳۹۱). *نامه باستان*. ج ۱. تهران: سمت.
- لاهیجی، شهلا. (۱۳۸۱). *شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش از تاریخ و تاریخ*. چاپ سوم. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- مسکوب، شاهرخ. (۱۳۸۱). *تن پهلوان و روان خردمند*. چاپ دوم. خرمشهر: طرح نو.
- معمدی، ناهید. (۱۳۸۸). *فردوسی و نظام قانونمند و شگفتی‌زای شاهنامه*. تهران: گوتنبرگ.
- میت‌فورد، میراندا بروس. (۱۳۸۸). *فرهنگ مصور نمادها و نشانه‌ها در جهان*. ترجمه ابوالقاسم دادور و زهرا قاران. تهران: الزهرا.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۶). *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*. تهران: فرهنگ معاصر.

Khaleghi Motlagh, D.J. (2012), *Women in the Shahnameh*, Costa Mesa, CA: Mazda Publishers.

References

Alinaghi, hosein. (1390SH/ 2010). *Tahlile shakhsiyat & naghsh zanan dar dastanhaye shahnameh*. Journal of Women and Culture. 3rd Year. No.9. Pp.59-81.[In Persian]

- Amini, Anahita. (1394SH/ 2015). *Ostoreye izadbano Anahita dar iran, yonan & hend*. International Conference on Literature and Comparative Research.[In Persian]
- AzamLotfi, Farzaneh. (1387SH/ 2007). *Baresihaye Vazheye hendi dar Shanameye Ferdosi*. Foreign Languages Research Quarterly. No. 50. Pp. 127-145.[In Persian]
- Barani, mohammad & Khanisomar, ahmad. (1392SH/ 2013). *Baresi tatbighe ostoreye ab dar asatire iran & hend*. Subcontinental studies. 5nd Year. No.17. Pp.17-32.[In Persian]
- Baniasad, zeinab. (1397SH/ 2018). *Ostreye ab & baran dar adyan iran bastan & hend*. Quarterly Journal of Literature, Mysticism and Philosophy. 4nd. No.1. Pp.5-25.[In Persian]
- Bahar, mehrdad. (1386SH/ 2007). *Az ostore ta tarikh*. Tehran: cheshmeh.[In Persian]
- Beizaei, Bahram. (1390SH/ 2011). *Hezar afsan kojast*. 2nd ed. Tehran: roshangaran & motaleate zanan.[In Persian]
- Bolen, shinoda. (1373SH/ 1994). *Nemadhaye ostoreye & ravanshenasi zanan*. Tr. Azar yousefi. Tehran: Roshangaran.[In Persian]
- Dadvar, aboalghasem & mansori, elham. (1385SH/ 1916). *Daramadi bar ostoreha & nemadhaye iran & hend*. Tehran: university of alzahra.[In Persian]
- Esaminodushan, mhammadai. (1370 SH/ 1991). *Avaha & Imaha*. Tehran: Yazdan.[In Persian]
- Fatehi, aghdas. (1396). *Elale degardisi rishehhaye asatirie shakhsiyate soudabe dar dastane siyavashe shahnameh*. Quarterly Journal of Mystical and Mythological Literature. 13nd Year. No.48. Pp.197-242.[In Persian]
- Ferdosi, aboalghasem. *Shahnameh*. Correction by jalal khaleghi motlagh. (1386SH/ 2006). Daftare 1.Tehran: markaze daeratoamaarefe eslami.[In Persian]
- Haghparast, leia & yahaghi, Mahammad jafar. (1395SH/ 2016). *Sakhtare ostorei nakhostin nabarde ghahreman hendoirani*. Persian Language and Literature Research-University Jihad. No.40. Pp.21-50.[In Persian]
- Hatam, gholamali & mohammadi, mohammad. (1390SH/ 2011) *.naghashi soghdi sarcheshmehei baraye negargari irani*. Quarterly Journal of Islamic Art Studies. No. 14. Pp. 61-80.[In Persian]
- Heidarizadeh, negin. (1393SH/ 2014). *Baresi tatbighe shakhsiyate sudabeh dar shahnameye ferdosi & lidy makbes dar makbes Shakespeare*. Journal of Women and Culture. 5rd Year. No.20. Pp.23-40.[In Persian]
- Ions, Veronica. (1373SH/ 1994). *Asatire hend*. Tr. By Bajlan farrkhi. Tehran: Asatir.[In Persian]
- Izadparast, ziba. (1385SH/ 2005). *Giyah Lotus ta eslimi & khatayi*. Rahpooyeh Art Quarterly. 2nd Year. NO. 1. Pp. 58-61.[In Persian]
- Jalali naeini, mohammadreza. (1385SH/ 2005). *Gozideye soroudhaye rig veda*. Tehran: vezarat farhang & ershd eslami.[In Persian]
- Kazazi, mir jalal aldin. (1391SH/ 2011). *Nameye bastan*. 1Vol. Tehran: samt.[In Persian]
- Khaleghi motllagh, jala. (1386SH/ 2006). *Yaddashthaye shahnameh*. Daftare1. Tehran: markaze daeratoamaarefe eslami.[In Persian]
- Khaleghi motllagh, jala. (1395SH/ 2015). *Zanan dar shahnameh*. Tehran: mourvarid.[In Persian]

- Lahiji, shahla. (1381SH/ 2001). *Shenakhte hoviyyate zane irani dar gostareye pish az tarikh & tarikh*. 3rd ed. Tehran: roshangaran & motaleate zanan.[In Persian]
- Meskob, shahrokh. (1381SH/ 1999). *Tane pahlavan & ravane kheradmand* Khoramshahr: tarhe no.[In Persian]
- Mitford bruce, Miranda (1388SH/ 2008). *Farhange mosavare nemadha & neshanehha. Dar jahan*. Tr. By aboaghasem dadvar & Zahra gharan. Tehran: university of alzahra.[In Persian]
- Mo'tamedi, nahid. (1388SH/ 2008). Ferdosi , *nezame ghanmmande shegeftizaye shahnameh*. Tehran: gotenberg.[In Persian]
- Noorkhalatbari, vida. (1392SH/ 2012). *Motae tatbighi miyan do ostoreye irani & hendi Anahita & pavarati*. Master Thesis in Art Research.[In Persian]
- Pope. Upham Arthur & Ackerman, Phyllis. (1378SH/ 1999). *Seiri dar honare iran*. Tr. najaf bandari. 7 Vol. Tehran: elmi & farhangi.[In Persian]
- Pourdavod, ebrahim. (1377SH/1998). *Yashtha*. Tehran: asatir.[In Persian]
- Rastegare fasayi, mansor. (1388SH/ 2008). *Farhange namhaye shahnameh*. 1Vol. Tehran: pazhoheshgah olome ensani & motaeate farhangi.[In Persian]
- Reed, Evelyn. (1388SH/ 2008). *Zan dar gostareye tarikhe kamele madarsalari*. Tr. By afshang maghsudi. Tehran: gol azin.[In Persian]
- Samadi, mehrangiz. (1367SH/ 1988). *Mah dar iran*. Tehran: elmi & farhangi. .[In Persian]
- Samoudi, farah. (1387SH/ 2007). *Izadbanovan iran bastan & hend*. Tehran: aron.[In Persian]
- Sarrami, ghadamai. (1388SH/ 2008). *Az range gol ta ranje khar*. Tehran: elmi & farhangi.[In Persian]
- Tabari, mohammad ebn jarir. (1388SH/ 2008). *Tarikhe tabari*. Tr. By aboalghasem payandeh. 7th ed. Tehran: asatir.[In Persian]
- Taleshi, yadallah. (1395SH/ 2015). *Zaminehaye tatbighi dar hemasehay bozorge jahan*. Tehran: mah baran.[In Persian]
- Tavarati, nahuko. (1381SH/ 2002). *Sambole mar dar motone kelasic adabe farsi*. Journal of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages. Pp. 147-160.[In Persian]
- Yahaghi, mohammad jafar. (1386SH/ 2006). *Farhange asatir & dastanvareha dar adabiyate farsi*. Tehran: farhange moaser.[In Persian]
- Zekrg, amirhosein. (1394SH/ 2014). *Izadan ab & abziyan asatiri*. Tehran: tarjomeh & nashre asare honari.[In Persian]