

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال سی و یکم، دوره جدید، شماره ۵۱، پیاپی ۱۴۱، پاییز ۱۴۰۰
مقاله علمی - پژوهشی
صفحات ۷۳-۹۵

وضعیت زنان در نظام اجتماعی ساسانیان در عصر پسامزدکی و تأثیر آن در تألیف ارداویراف‌نامه^۱

محمد بهرامی^۲، شهناز حجتی نجف‌آبادی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۲۹

چکیده

مطابق محتوای کتب فقهی و حقوقی تدوین یافته در دوره ساسانی و طبق نظر محققان این حوزه، جنسیت یکی از ملاک‌ها و معیارهایی بوده که باعث ایجاد تفاوت میان وضعیت حقوقی افراد جامعه شده، به طوری که وظایف و حقوق زن در ساختارها و نهادهای اجتماعی مطابق با قوانین حقوقی و جایگاه فرودستی زنان نسبت به مردان را نشان می‌دهد این برتری مردان نسبت به زنان در محتوای برخی متون این دوره چون متن ارداویراف‌نامه که متعلق به قرن ششم میلادی و زمان حکومت خسرو انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹م) بوده است، کاملاً مشهود به نظر می‌رسد. غالب محتوای این متن پیشگویانه، ناظر بر شرح مجازات‌های دوزخی زنانی است که در عرصه روابط خانوادگی و زناشویی قصور کرده یا مرتکب گناه شده‌اند. از طرفی مزدک نگاه ویژه و البته ساختارشکنانه‌ای به زنان داشته است. منابع رسمی ساسانی، شعارها و اهداف مزدک درباره زنان را منفی ارزیابی کرده‌اند، اما به دنبال رویکرد خاص مزدک به زنان جامعه، ذیل شعار مساوات‌خواهی برای همگان، آزادی‌هایی به زنان اعطا شد که پیامد آن، رفتارهای هنجارشکنانه‌ای از سوی مردمان عموماً طبقات پایین جامعه بوده که در نهایت منجر به بروز بی‌نظمی و فساد می‌شود. در این مقاله تلاش بر این است بر اساس منابع اوستایی و پهلوی و منابع فارسی و عربی در بطن نظام اجتماعی ایران، تولید متن ارداویراف‌نامه را واکنشی اصلاحی از سوی دین‌مردان و صاحبان حکومت در برابر بی‌نظمی‌ها و فساد ناشی از نشر تعالیم مزدکی در جامعه ایران نشان داده شود

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/HII.2020.32341.2284

۲. کارشناس ارشد ایران‌شناسی دانشگاه یزد، یزد، ایران. (نویسنده مسئول): mmdbahrami1993@yahoo.com

۳. استادیار گروه تاریخ و ایران‌شناسی، دانشگاه میبد، میبد، ایران: hojati@meybod.ac.ir

و معلوم شود که تولید این متن، اقدام اصلاحی و هدفمند در راستای اصلاحات اجتماعی خسرو انوشیروان جهت اعاده و احیای نظم در جامعه، بعد از قیام مزدک بوده است.

واژگان کلیدی: ارداویراف‌نامه، عصر پسامزدکی، زنان، مزدک، خسرو انوشیروان، ساسانیان.

۱. مقدمه

در دوره حکومت ساسانیان با عملی شدن اندیشه‌های مبتنی بر ادغام و پیوستگی دین و حکومت، اندیشه‌های کهن در حوزه نظام اجتماعی و طبقات اجتماعی بازتولید و احیا شدند. به نظر می‌رسد بر اساس نوع کارکرد و کنش طبقات اجتماعی در این نوع ساختار، نگاه ویژه‌ای به مردان اجتماع می‌شده است، در متون دینی و حقوقی، مردان جایگاه والاتری در مقایسه با زنان داشتند که نشان‌دهنده اقتدار مردان در ساختارهای اجتماعی بود. در دوره ساسانی برای حفظ نظم اجتماعی مطلوب ساسانیان که مبتنی بر پدرسالاری و برتری مردان به زنان در جامعه و رعایت سلسله مراتب فرمانبرداری در میان طبقات گوناگون اجتماعی بوده، از ادبیات دینی و حقوقی کمک گرفته می‌شد که یکی از کارکردهای مهم آن به خصوص از قرن ششم میلادی به بعد، ساماندهی و نظم‌بخشی زندگی اجتماعی مردم بر اساس ایده‌ها و الگوهای پذیرفته نظام اجتماعی ساسانیان بوده است.

در اواخر قرن پنجم میلادی با ظهور مزدک به عنوان مصلح اجتماعی، تغییر و تحولاتی در ویژگی‌های نظام اجتماعی به خصوص درباره جایگاه و نقش زن، ایجاد شد. رویکرد و نگاه خاص مزدک به زنان باعث ایجاد تغییر و تحولاتی در نهاد خانواده شد. هرچند منابع رسمی ساسانیان و تواریخ اسلامی که اطلاعات خویش را از منابع رسمی ساسانیان می‌گرفتند، رویکردی منفی به مزدک و شعارها و اهداف وی داشتند، می‌توان استنباط کرد که رویکرد مزدک به زنان در ساختارهای اجتماعی، در تضاد با واقعیات جامعه بوده و با استقبال مردم طبقات پایین جامعه مواجه می‌شود. اما مطابق داده‌های تواریخ عربی و فارسی، شعارهای ساختارشکنانه مزدک در عمل منجر به هنجارشکنی‌هایی از سوی مردم و در نهایت منجر به سست شدن بنیان خانواده‌ها می‌شود.

خسرو انوشیروان (۵۷۹-۵۳۱م) بعد از قلع و قمع کردن مزدکیان، بنابر ضرورت‌های جامعه اصلاحات همه‌جانبه‌ای را مدنظر قرار می‌دهد. مطابق منابع در حوزه خانواده و روابط خانودگی نیز تدابیری می‌اندیشد، به نظر می‌رسد با توجه به زمان تألیف و محتوای کتاب *ارداویراف‌نامه*^۱

می‌توان اندیشه فراهم‌کردن چنین متنی، نگارش و تولید آن را کاملاً با بحران‌های اجتماعی آن عصر به‌خصوص در حوزه خانواده و روابط خانوادگی مرتبط دانست. مطابق فرضیه این پژوهش می‌توان گفت، اندیشه ایجاد این متن و پردازش آن در قرن ششم میلادی کاملاً در راستای احیا و اعاده نظم اجتماعی ایدئال و ارزش‌ها و الگوهای نظام طبقاتی در جامعه‌ای نابسامان و آشفته به‌دلیل نشر تعالیم مزدکی بوده است.

کتاب *اردویراف‌نامه* را نخستین بار زرتشت بهرام پژوه، شاعر قرن هفت هجری به شعر فارسی برگرداند. رشید یاسمی (۱۳۴۱)، ابراهیم عقیقی (۱۳۴۲)، مهرداد بهار (۱۳۶۲) و ژاله آموزگار (۱۳۷۲) هر یک به‌صورت جداگانه کتاب *اردویراف‌نامه* را به فارسی ترجمه کردند و هرکدام در مقدمه کتابشان نقدهایی درباره آن نوشتند و بیشتر به بررسی ساختارهای دینی و سیاسی و اخلاقی کتاب پرداخته‌اند. بهار در کتاب *پژوهشی در اساطیر ایران* به بررسی جایگاه زنان و بهشت و دوزخ در این متن پرداخته، سیما سلطانی (۱۳۸۴) در مقاله «گناهان زنان در *اردویراف‌نامه*» گناهان زنان را مطالعه کرده است. علی ربیع‌زاده و حسنی (۱۳۹۶) در دو مقاله «بررسی ساختارهای اقتصادی دوره ساسانی در کتاب *اردویراف‌نامه*» و «بررسی ساختار نهاد خانواده در دوره ساسانی به استناد کتاب *اردویراف‌نامه*» ردپای ساختارهای اقتصادی جامعه ساسانی مانند مشاغل گوناگون و درجه اعتبار و اهمیت آنها، خوراک، پوشاک و مسکن و محصولات فناوری و نهاد خانواده را بر اساس روش‌های آماری، بررسی کرده‌اند. اما پژوهش حاضر می‌کوشد با بررسی وضعیت کلی زنان در نظام اجتماعی ایران از اواخر قرن پنجم و قرن ششم میلادی و با مدنظر قراردادن محتوای *اردویراف‌نامه*، تولید این چنین متنی را نتیجه منطقی وضعیت نابسامان اجتماعی ایران در عصر پسامزدکی و اقدامی اصلاحی در تکمیل اصلاحات اجتماعی خسرو اول، بداند.

۲. وضعیت زن در نظام اجتماعی ساسانیان - پیش از مزدک

امروزه با استناد به شواهد زبان‌شناسی تاریخی می‌توان گفت که در جوامع هند و اروپایی، زن‌سروری و پدیده‌های وابسته به آن وجود نداشته است. شواهد دلالت بر آن دارد که در فرهنگ آریایی، مردسروری و پدرشاهی اصل اساسی بوده است و نسب از جانب پدر تعیین می‌شده است (مزدآپور، ۱۳۷۰: ۲۲۸). غالب پژوهندگان پیرامون خاستگاه اولیه آریاییان، نقاطی را که دارای فرهنگ مادرمحوری و مقدسات مادرخدایی بوده‌اند، بدون توجه به دیگر جنبه‌های اقلیمی و اجتماعی از پیشنهاد خود حذف کرده‌اند؛ زیرا عموم محققان اتفاق نظر دارند که جوامع کوچنده شبان به‌دلیل خصلت تهاجم و جنگجویی، الزاماً باید دارای زمینه‌های فرهنگی

و اجتماعی «پدرسالار» و به تبع آن باورهای «مرد خدایی» باشند بر این اساس در نظامی که بقای اجتماعی به کوچ و دفاع در برابر مهاجمان خودی و بیگانه و یورش به مراتع و مزارع دیگران باشد، رهبران و جنگجویان در مراتب اجتماعی پراهمیت تری قرار می‌گیرند و نقش زنان به درجات پایین‌تر نزول می‌یابد (همان: ۲۲۹-۲۲۸ و دومزیل، ۱۳۸۶: ۵۳-۵۱).

نظام اجتماعی آریاییان همچون هرمی است که رهبری سیاسی و دینی قوم با «زنتو پاتی»^۱ یا «پدر قوم» همراه است. مقام پدرقوم، موروثی بوده و بعد از او این مقام، به پسر ارشد می‌رسیده است، بعد از زنتو پاتی «ویس پاتی»^۲ یا «پدر تیره» وجود داشته که تیره را ریاست و سرپرستی می‌کرده است، هر تیره مشتمل بر چندین خانواده یا نمانا بوده که ریاست و سرپرستی آن بر عهده یک «خانه پدر» یا «نمانه پاتی»^۳ بوده است. بعد از اسکان آریایی‌ها در ایران، واژه «دهیو پاتی»^۴ یا «پدر سرزمین‌ها» نیز به این سلسله مراتب افزوده شد. بدین ترتیب واژه پدر یا پاتی در فرهنگ آریاییان کهن مفهومی فراگیر چون رئیس، سرپرست، ولی و حمایت‌کننده داشته است؛ همچنین در باورهای ماورالطبیعه این اقوام، پدر جایگاه ویژه‌ای داشته و با نیروهای آسمانی و روشنایی و خورشید در ارتباط بوده است (لاهیجی، ۱۳۹۲: ۲۵۵-۲۵۴ و پریخانیان، ۱۳۸۹: ۲ / ۳۰-۲۷).

زنان و دختران تحت رهبری و هدایت و سلطه پدران، شوهران و پسران خویش، به بازتولید نیروی انسانی و انجام وظایف جنسی و خانگی در خانه، تیره و قوم می‌پرداختند و در امور اجتماعی نقش عمده‌ای ایفا نمی‌کردند؛ این در حالی است که در فرهنگ آریایی‌ها، زن متعلق به گوهر تاریکی است، اما تاریکی مفهوم اهریمنی یا منفی ندارد و در کنار نور، گوهری متعالی و محبوب است که وجودش برای آفرینش کیهان، ضروری است.^۵ (محبوبیت و برکت بخشی این گوهر را می‌توان در چهره پیش از زرتشتی پریان دید) (سرکاراتی، ۱۳۵۰: ۷). تحت تعالیم زرتشت است که تاریکی و هرآنچه متعلق به دنیای تاریکی است مفهوم اهریمنی و منفی می‌یابد، اما زن از دنیای تاریکی و اهریمنی جدا می‌شود و با تعلق به کیهان نور و به‌عنوان آفریده‌هورامزدا، که جز نیکی از او صادر نمی‌شود، مفهوم مثبت خود را حفظ

1. Zantu_pati
2. Vis_pati
3. Nmana_pati
4. Dahio_pati

۵. زتر بر این باور است که در اندیشه‌های زروانی، آفرینش تمامی عناصر مادینه با گوهر تاریکی صورت گرفته است (زتر، ۱۳۸۴: ۲۹۲) و مطابق نظر امیل بنونیست پیشینه زروانیسم به پیش از زردشت بازمی‌گردد (بنونیست، ۱۳۵۴: ۷۱-۷۰) پس می‌توان قائل به این شد که در اندیشه‌های پیش از زردشت، عنصر مؤنث متعلق به تاریکی بوده است.

می‌کند. (Mohammadifar, 2013:5)

در *اوستا* متقدم، همواره از زنان و مردان پارسا در کنار یکدیگر نام برده شده و هر دو گروه جنسیتی ستایش شده‌اند. در بند سوم از هات ۵۳ گاتاها (آذرگشنسب، ۱۳۷۹: ۱۰۶-۱۰۵) و در بندهای ۱۴۳ تا ۱۵۵ کرده سی و یکم از فروردین یشت *اوستا* به فروهر مردان و زنان ایران و دیگر ممالک درود فرستاد شده است (دوستخواه، ۱۳۷۱: ۱/۴۳۰-۴۲۷). اما علاوه بر این تساوی حقوق، مقام زن از دیدگاه زرتشت از عظمت خاصی برخوردار است (بویس، ۱۳۷۷: ۱۱۷). چنان‌که از شش امشاسپند دین زرتشت، سه امشاسپند بهمن، اشاوهیشته و شهرپور، مذکرند و سه دیگر، سپندارمذ، امرداد و خورداد، مؤنث هستند. علاوه بر این بسیاری از ایزدان زرتشتی نیز ضمیر مؤنث دارند (رشن، دینا، چیستا و...) پس چگونه می‌توان تنزل مقام و جایگاه زنان را در منابع فقهی و حقوقی حکومت ساسانیان که دیانت زرتشتی داشتند (ماتیکان هزار دادستان، ۱۹۹۷: ۲۵۵-۲۵۴ و بارتلمه، ۱۳۳۷: ۴۰) تبیین نمود؟

شاید این‌گونه بتوان این مسئله را بررسی کرد که منابع حقوقی این دوره عبارت‌اند از کتاب *اوستا*، تفاسیر آن و اجماع نیکان، یعنی مجموع فتاوی و نظرات علمای روحانی زرتشتی. بنابراین حقوق ساسانی حقوق دینی، ملهم از *اوستا* کتاب دینی زرتشتیان بود؛ حال چه *اوستا* را مطابق با تعالیم اصیل زرتشت بدانیم یا آن را التقاطی از ادیان پیش از زرتشت بدانیم که مغان حافظ آن بودند و به آن پوخته‌ای از تعالیم زرتشت داده بودند. با از بین رفتن *اوستا* پس از حمله اسکندر حکومت به تدریج به سمت یک حقوق تکمیلی مبتنی بر فتاوی و اجماع نیاکان در امور حقوقی و قضایی پیش رفت (بارتلمه، ۱۳۳۷: ۱۲) بنابراین روحانیان متنفذ و قدرتمند عصر ساسانی، مسئول تهیه و تدوین قوانین فقهی و حقوقی جامعه شدند (Macuch, 2009: 182). بنیاد بینش مغان درباره زن برای نمونه در بندهشن نمودار است: «هرمزد هنگامی که زن را آفرید به او گفت اگر مخلوقی را می‌یافتم که مرد را از او کنم تو را نمی‌آفریدم.» (فرنیغ‌دادگی، ۱۳۸۵: ۸۳) از فحوای منابع حقوقی و فقهی ساسانی به نظر می‌رسد که در آمیختگی شخصیت اسطوره‌ای زن با گوهر تاریکی در ناخودآگاه فرهنگ ایرانی باعث شده است که بار منفی و اهریمنی تاریکی بر شخصیت زن انعکاس یابد و کار به اینجا بکشد که در بندهشن، اهورامزدا ی همه خیر را، ناگزیر از آفریدن این موجود پست ببینیم؛ چیزی که مطلقاً با آموزه‌های زرتشت و تصویر او از اهورامزدا ناسازگار است و این باعث می‌شود در منابع حقوقی وضعیت زنان را کاملاً در تضاد با *اوستا* یا گاتاها، یسنا و یشت‌ها ببینیم (یسنه، هات ۱ بند ۶ و ۱۶، هات ۲ بند ۶، هات ۳ بند ۸ هات ۴ بند ۱۱ و ۲۱، هات ۵ بند ۵ و یشت سیزدهم، کرده سی و یکم، بندهای ۱۴۳ تا ۱۵۵ و گاتاها، هات ۵۳ بند ۳)

۳. زن در جامعه ساسانی

روابط قدرت در یک نظام اجتماعی «توانایی گروهی از انسان‌ها برای تحقق بخشیدن به اراده‌شان در یک کنش جمعی» است (وبر، ۱۳۷۱: ۱۳۹). در این تعریف قدرت توانایی فردی یا جمعی از مردان است که در قالب یک هیئت حاکمه سعی در تحمیل خواست و اراده خود دارند (Parsonz, 1963: 16) و البته این اقتدار بیشتر متکی به گروهی از افراد است و فقط مربوط به حوزه روابط عمومی و اجتماعی افراد نیست، بلکه حوزه زندگی خصوصی آنها را نیز دربرمی‌گیرد. قدرت باید امور شخصی به‌ویژه رابطه میان مرد و زن را در نظام‌های مردسالار که نوعی رابطه قدرت است، نیز در بر بگیرد این قدرت محصول اجتماع و فرهنگ یک جامعه است و منجر می‌شود تا در هر جامعه‌ای مجموعه‌ای از هنجارهای فرهنگی و قوانین اجتماعی خاص شکل بگیرد و بر اساس آن، رفتارها و حرکات خاصی را برای مردان و زنان تعیین کند. پدرسالاری نتیجه این روابط است. بدین معنی که بر اساس نظام پدرسالاری و برتری بزرگ دودمان به دیگران تنظیم شده بود و بزرگ‌ترین مرد در یک خانواده حق فرمانروایی را بر عهده داشت و مهم‌ترین تصمیم‌ها را او می‌گرفت و شوهر درباره زن خانواده تصمیم می‌گرفت (بیئتس و دیگران، ۱۳۷۵: ۱۲۸).

پدرسالاری از ساختارهای ثابت و مستمر فرهنگی در ایران عصر ساسانی بوده است. در این دوره، جامعه دارای اجتماعی دودمانی بود (کریستن‌سن، ۱۳۶۷: ۲۹) «خانواده بخشی از واحدهای پدر بزرگ‌تری محسوب می‌شد که با واژه‌های تخم، ناف و گوهر شناخته می‌شد و ممکن بود ابعاد و اندازه‌های گوناگون داشته باشد.» (ویسهوفر، ۱۳۸۰: ۲۲۳) ماکوخ اشاره می‌کند که مطابق قوانین حقوقی در جامعه ساسانی، افراد وضعیت حقوق یکسانی نداشتند. امتیازات و وظایف افراد در این چنین جامعه‌ای کاملاً در ارتباط با پایگاه اجتماعی افراد تعریف می‌شد. وی پنج ملاک^۱ اصلی را برای تعیین وضعیت حقوقی افراد جامعه ساسانی معرفی می‌کند که یکی از این ملاک‌ها «جنسیت است وی در ادامه مرد آزاد متولد یافته در طبقات اشراف را که مؤمن و معتقد به دین زردشت و تابع شاهنشاه ساسانی است، دارنده حقوق کامل معرفی می‌کند، افراد خارج از این چارچوب، حقوق قانونی محدود و البته متفاوتی داشته‌اند (Macuch, 2005: 183).

بسیاری از محققان دیگر نیز بر اساس متون حقوقی ساسانی، جنسیت را اصل مهم در ایجاد تمایز در امتیازات اجتماعی افراد دانسته‌اند (Joyce, 2004: 82-95; Nelson, 2005: 131). این برتری مانند یک اصل اساسی عمل کرده و بازتاب چنین برتری در مواردی مانند حق ارث و

1. Brith, Rank, Religion, Citizenship, Gender

جانشینی و قیمومت و سرپرستی خانواده و غیره برای مردان، کاملاً مشهود است (یارشاطر، ۱۳۸۰: ۲۰). اما در حوزه خانواده، اصل تعدد زوجات اساس تشکیل خانواده به شمار می‌رفت، در عمل عده زانی که مرد می‌توانست داشته باشد، به نسبت استطاعت او بود و زنان از لحاظ حقوقی برابر نبودند (بارتلمه، ۱۳۳۹: ۵۱). (زن ممتاز-زنان خدمتگزار) که زن ممتاز را با عنوان پادشاه زن (کدگ بانوگ=کدبانو) و زنان دیگر را با عنوان چاکرزنان یا زنان خدمتکار نیز می‌خواندند (شهزادی، ۱۳۸۶: ۱۱۱). کلیه امور داخلی خانه از قبیل تربیت اطفال، رسیدگی به امور چاکرزنان و بردگان به عهده پادشاه زن بود. در میان زنان یک مرد، فقط پادشاه زن برای تمام عمر حق مطالبه نفقه و خرجی متناسب با طبقه‌اش را داشت. وی صاحب حقوق کامل بود و پس از مرگ شوهرش، به همان میزان که پسران او از ارث بهرمنند می‌شدند، سهم می‌برد، اما چاکرزنان و فرزندانشان هیچ‌گونه حقی بر ارث نداشتند و پشتیبانی قانون هم نمی‌شدند (بارتلمه، ۱۳۳۹: ۵۴-۵۲؛ کریستن سن، ۱۳۷۵: ۴۳۳-۴۳۲). شوهر اجازه داشت زن چاکر خود را بدون موافقت او برای انجام وظایف خانگی و نگهداری فرزندان به افراد طبقات پایین جامعه که احتمالاً بدون همسر بودند، بسپارد، مدت واگذاری زن بستگی به تمایل شوهر اول داشت. مطابق بند ۴۴ فرگرد ۴ و نندیداد، این چنین ازدواج‌ها در زمره خیرات و مبرات شوهر اول و در حکم حمایت از هم‌دینان تنگدست به شمار می‌آمد (دارمستتر، ۱۳۸۲: ۱۱۰). در اثنای این نوع زناشویی، شوهر اول فرمانروای اصلی زن باقی می‌ماند، هرچند که شوهر دوم زن هم حقوقی برای خود قائل می‌شد، اما تمام دارایی‌های زن برای شوهر اول باقی می‌ماند (بارتلمه، ۱۳۳۹: ۵۷-۵۶؛ کریستن سن، ۱۳۷۵: ۴۴۲).

زن به لحاظ حقوقی نوعی کالا بود و از لحاظ شخصیت حقوقی درست در همان طبقات بردگان جای می‌گرفت. وی در همه موارد اسیر قدرت رئیس خانواده بود، در خانه پدری و در منزل شوهر همواره زیردست پدر یا شوهرش قرار داشت (بارتلمه، ۱۳۳۹: ۴۰). طبقه‌بندی اجتماعی در اوستای متأخر نیز برگرفته از نظام پدرتباری و نشان‌دهنده برتری مردان به زنان است و دلیری و جنگاوری و حتی زیبایی مردان بارها ستوده شده است و مردان به‌عنوان سرپرست و قیم و سالار زنان مطرح شده‌اند و زنان موجوداتی زیر سرپرستی مردان و تحت‌الحمایه آنها معرفی شده‌اند.^۱ در کتاب *شایست و ناشایست*، چهار درجه اجتماعی در

۱. در فرگرد هفتم بند ۴۱ و ۴۲ و نندیداد آمده است: «...پزشکی اگر رئیس خانواده را علاج کند، بهایی ارزش یک گاو... را دریافت می‌کند... اگر زن رئیس خانواده را معالجه کرد، بهای یک الاغ ماده... را دریافت می‌کند.» (دارمستتر، ۱۳۸۲: ۱۵۱-۱۵۰) همچنین درباره برتری مردان به زنان نگاه کنید به (وندیداد، فرگرد سوم بندهای ۲ و ۳ و فرگرد پنجم بندهای ۴۶-۵۶ و فرگرد هفتم بند ۶۳ یا در خرده اوستا آمده است: زن پارسایی را می‌ستاییم... که به‌خوبی تعلیم یافته و فرمانبردار شوهر خود باشد) (آذرگشنسب، ۱۳۵۴: ۳۹).

ارتباط با نظام اجتماعی جامعه وجود دارد که همگی مردانه هستند (مزداپور، ۱۳۶۹: ۵۸). تعدد زوجات بیشتر در طبقات بالای جامعه رونق داشت؛ پادشاهان، بزرگان و اشراف، حرم‌سرای بزرگ موسوم به شبستان داشتند؛ زیرا فقط طبقات بالای جامعه قادر به نگهداری زنان متعدد در حرم‌سرای خود بودند. آنچه مهم است آنکه تعدد زوجات در ایران مانند سایر ممالک تحقیر زنان را در پی داشت، زن‌ها همچون کالا، مایملک مرد دانسته می‌شد و غالباً در حرم‌سراها به زندگانی ناخوشایند خود ادامه می‌دادند و به پیری و پژمردگی می‌گراییدند (کلیما، ۱۳۸۶: ۱۱۹ و ۱۱۴) تراکم زنان در حرم‌سراها و مسئله تعدد زوجات از لحاظ ترکیب نفوس برای توده مردم دشواری‌هایی به همراه داشت. این امر موجبات کمبود جنس زن را فراهم می‌آورد و اغتشاشات خطرناکی را در میان طبقات پایین جامعه سبب می‌شد؛ پدیده‌هایی چون استبداد، فقر توده مردم، وجود حرم‌سراها و تعدد زوجات نوعی سقوط اخلاقی و جسمانی عنصر ایرانی را به دنبال داشت. (کلیما، ۱۳۸۶: ۱۲۴)

۴. مزدک و رویکرد او به زنان

مزدک پسر بامداد یا مزدک بامدادان روحانی معروف عصر قباد (۴۸۸م - ۵۳۱م) است که در اعتراض به ساختارها و قوانین حکومت ساسانی ده سال بعد از به تخت نشستن قباد، (الدینوری، ۱۹۶۰م: ۶۵) قیام اجتماعی خود را بر اساس تفسیر مجدد *اوستا* آغاز کرد (خوارزمی، بی تا: ۵۶). مزدک با رد تفاسیر ارائه شده از *اوستا*، علت فلاکت و تیره‌روزی مردم را اطاعت نکردن از اهورامزدا و خروج از *زند* و *اوستا* می‌دانست. او درصدد اصلاح انحراف ایجادشده از سوی موبدان در جامعه بود (همان: ۲۰۲-۲۰۰). قیام وی را می‌توان اعتراض علیه نظام اجتماعی ساسانیان برشمرد. از نظر وی بزرگ‌ترین گناهان برای مردم منافات، مباحضه و منازعه است و همین اعمال نیروی شر را جلوه‌گر می‌کنند. این اعمال مخل همکاری میان انسان‌ها و مانع نیکوکاری، صلح و آرامش است. ریشه این گناهان در دو عامل ثروت و زن قرار دارد، همین دو عامل است که حسد و رشک و خشم و نفرت و تمام صفات وابسته به آنها را موجب می‌شود (Hartmann, 2005: 89) بنابراین مزدک خواهان آزادی زنان و اشتراک اموال بود (الطبری، ۱۸۷۹م: ۱/۵۲۰ و ابن‌الاثیر، ۱۳۸۵ق: ۱/۴۱۳) در *دبستان‌المذاهب* درباره اعتقادات مزدک آمده است؛ «آنچه با روشنی سازگار نباشد و با تاریکی موافق باشد، موجب خشم و نابودی و خشم و تفرقه خواهد شد و چون علت اغلب مشاجره‌ها بین مردم مکتت و زن است، پس لازم می‌آید که جنس زن را آزاد کنیم... بدین ترتیب او همه مردم را شریک زنان کرد.» (اسفندیار، ۱۳۶۲: ۱/۱۱۹) فرای بر این باور است که آموزه‌های دینی مزدک،

اجرای اصول سوسیالیسم شدید یا کمونیزم بود که مایه انقلاب در ایران شد. در بیشتر آثار یک اتهام دیده می‌شود و آن گسستن پیوند خانواده و مباح شدن زنان بر همه مردان بود(فرای، ۱۳۸۹: ۲۴۹/۳؛ فرای، ۱۳۸۸: ۵۱۶).

مطابق دینکرد اصل اشتراک زنان و اموال متعلق به تعالیم زرادشت خورگان بوده است و این امر بدعتی بوده است تا به بهانه سرکوب دیوان آز و نیاز و رشک و کین و شهوت، مردم را در کام‌گیری از خواهش‌های نفسانی آزاد گذارند(دینکرد، ۱۳۸۱: ۱۵). در این میان آنچه مهم است، حمایت شاهنشاه قباد از مزدک و تعالیم او بوده است. برخی از منابع تاریخی و پیرو آن برخی از محققان علت حمایت قباد از مزدک را همین مسئله اشتراکی بودن زنان عنوان کرده‌اند(بلعمی، ۱۳۵۳: ۹۶۸/۲؛ مجمل‌التواریخ و القصص، ۱۳۱۸: ۷۳؛ ابن‌الاثیر، ۱۳۸۵ق: ۴۱۳/۱؛ کریستن‌سن، ۱۳۷۴: ۸۲؛ دریایی، ۱۳۹۷: ۴۲؛ پیگولوسکایا، ۱۳۸۷: ۲۵۶).

الف. اظهارات مورخان قدیم درباره مزدک و مسئله زن

مهم‌ترین موضوعی که غالب تواریخ فارسی و عربی درباره مزدک و اهراف وی بیان کرده‌اند، مسئله اشتراکی کردن زنان بر اساس اصل برابری بودن انسان‌ها در خلقت بوده است. بنابراین مزدک مردم را به اقدامات مساوات‌طلبانه و برابری‌جویانه در امر زن و اموال تشویق و تحریک می‌کرد. طبری می‌نویسد: «مزدکیان می‌گفتند خدا روزی‌ها را در زمین نهاد تا بندگان به مساوات تقسیم کنند... هر که مال و زن و خواسته بیش از آن دارد که باید، بیش از دیگران نسبت به آن حق ندارد.» (الطبری، ۱۸۷۹: ۵۲۰/۱) یا «خدای این جهان میان این خلق راست نهاد و کس را کم و بیش نداد ایدون باید که به زن و خواسته راست باشید... این سخن بیکاران، درویشان، جوانان و سپاه را خوش آمد و همه او را متابع شدند.» (بلعمی، ۱۳۵۳: ۹۶۸-۹۶۷/۲) «مزدک زندیق... ترتیبات و نیرنگ‌ها میان عوام پدید آورد.» (مسعودی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۱/۱-۲۰۰). «مزدک زندیق اباحت پدید آورد و آن را مذهب عدل نام نهاد... زنان مردم و فرزندان ایشان را مباح کرد بر یکدیگر... زنان رسوا می‌کرد و به دست رنود باز می‌داد.» (ابن بلخی، ۱۳۸۴: ۸۴) «مزدک گفت... زن همچنین هر کسی که دارد روا باشد(مباح عام است) و بسیار چیزهای منکر گفت... نوشیروان با مزدک مناظره کرد و گفت اگر زن را هر کس که خواهد دارد، پس نسبت درست نباشد و نسل بریده گردد و هیچ‌کس فرزند خویش نشناسد.» (گردیزی، ۱۳۶۳: ۸۰) یا «در دارایی و زمین و زنان و بردگان و کنیزان میان مردم برابری بر پا ساخت چنان‌که هیچ‌کس را بر دیگری هیچ‌گونه برتری نباشد، پیروان او از توده‌های مردمان و فرودستان افزون گشتند و به ده‌ها هزار برآمدند... مزدک زن این را

می‌گرفت و به آن می‌داد و همین کار را ... در دیگر خواسته‌ها می‌کرد.» (ابن‌الاثیر، ۱۳۸۵ق: ۴۱۳/۱) فردوسی در *شاهنامه* تفکر و ایده‌ی مزدک درباره‌ی زنان را این‌گونه بیان می‌کند که زن و خواسته باعث تسلط و چیرگی پنج دیو رشک، کین، خشم، نیاز و آز، بر انسان‌ها می‌شود و در نهایت این چیرگی، دین آسیب می‌بیند. پس باید زنان و اموال را به اشتراک بین همگان گذاشت (فردوسی، ۱۳۸۶ب: ۱۲۷۰-۱۲۶۹).

مزدک اشتراکی‌بودن زنان و اموال را کاملاً در چارچوب دین تفسیر و تبلیغ می‌کرد «که این همان نیکی است که یزدان را خشنود سازد و برای آن بهترین پاداش دهد. مزدک می‌گفت اگر آنچه وی گوید دین نباشد، نکوکاری است.» (الطبری، ۱۸۷۹: ۵۲۰/۱ و مسکویه، ۲۰۰۰م: ۱۷۴/۱-۱۷۳) اما در منابع پهلوی مزدک همچون یک بدعت‌گزار معرفی شده که با فریبکاری قصد ایجاد خلل در دین مزدیسنا را داشته است و کوشیده تا اصول پذیرش یافته‌ی نظام اجتماعی ساسانیان را درباره‌ی نقش و جایگاه زنان تغییر دهد؛ در حالی که اعتقاد به مادرتباری کاملاً در تضاد و تناقض با تعالیم رسمی ساسانیان بوده است. در *دینکرد هفتم* آمده است که «پتیاره دین، اهل‌موغان اهل‌موغ که مزدک خوانده شود... ایشان به هر روی پتیاره‌ترین بوده‌اند، اندر جهان مادی و پذیرنده‌ی پرهیزگاری و همیدون دین مزدیسنان نیستند... درباره‌ی نسل گویند که پیوند به‌سوی مادران است و فرزندزایی (ایشان) مانند گریگ است ایشان را ساختن و کامرانی چونان گریگ است و فرزند منسوب به مادر... ایشان زن را (مانند) گوسپند بخرند آن فرزند پسر او را برای بهره‌وری ببرند؛ یعنی که شما به اشتراک به ما داده شدید، مجاز نیستید مگر که مشترک باشید.» (دینکرد هفتم، ۱۳۸۹: ۲۵۹-۲۵۸) یا در *بندهشن* آمده است: «(مزدک) قباد را بفریفت و گمان کرد که زن و فرزند و خواسته به همی و انبازی باید داشت و فرمود دین مزدیسنان از کار بدارند.» (فرنیغ‌دادگی، ۱۳۸۵: ۱۴۱) منابع رسمی ساسانی، هرزگی، شهوت‌رانی و فساد و کامرانی را جزء جدایی‌ناپذیر تعالیم مزدک دانسته‌اند و البته نظریات آنها بعدها به تواریخ دوره‌ی اسلامی نیز منتقل شده، برخلاف نظر مورخان، غالب محققان بر این باورند که منابع رسمی ساسانی در جهت تخریب مزدک و در راستای خواسته‌ی حاکمیت و روحانیان زرتشتی، آگاهانه این شیوه‌ی مواجهه با مزدک را در پیش گرفتند. محققان مذکور بر این باورند که هدف مزدک این بوده که همه‌ی افراد یک جامعه صرف‌نظر از نوع طبقه، از تعداد برابر زن برخوردار باشند و به‌هیچ عنوان قضیه‌ی اشتراک در زن مطرح نبوده است (پیگولوسکایا، ۱۳۷۸: ۲۵۷؛ یارشاطر، ۱۳۸۹: ۴۵۸؛ کلیما، ۱۳۸۶: ۳۳۰؛ گیمن، ۱۳۸۵: ۳۴۷؛ بویس، ۱۳۸۱: ۱۶۲-۱۶۱ و (Widengren, 1965:221 & Crone, 1991:25 Wieschofer & Huyse, 2006:212).

بعضی نیز گفته‌اند که رفتار قباد کاملاً تحت تأثیر اخلاق و انسان‌دوستی مزدکیان قرار گرفته

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، سال ۳۱، شماره ۵۱، پاییز ۱۴۰۰ / ۸۳

بود (کریستن سن، ۱۳۷۵: ۴۶۳) و همچنین مزدک با ازدواج با محارم که مورد تأیید فقه‌های زرتشتی بوده و فراوان در متون پهلوی بدان تأکید و سفارش شده (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۵۳ و ۵۱؛ دینکرد نهم، فصل ۶۰-بند ۳-۲ و فصل ۴۱-بند ۲۷) مخالف بوده است (Bausani, 2000: 101).

اما انتشار تعالیم مزدک با در نظر گرفتن شرایط اجتماعی و اقتصادی جامعه ساسانی طرفداران بی‌شماری یافت. مزدکیان که خواهان ایجاد تغییرات بنیادین در ارکان و ساختارهای اجتماعی جامعه ایران بودند، افسارگسیخته رفتار کردند و با غارت انبارها و دست‌اندازی به حرم‌سراها مرتکب اعمال هنجارشکنانه‌ای شدند؛ به طوری که کار به بی‌نظمی و فساد کشیده شد (Hartmann, 2005: 96 & Crone, 1991: 23). منابع تاریخی در این رابطه چنین می‌نویسند: «مردم به بلیه‌ای عظیم افتادند که کس نظیر آن را نشنیده بود... فرومایگان و بدکاران... به خانه کسان در می‌شدند زن و مال می‌گرفتند، کسی یارای مقاومت نبود، چیزی نگذشت که کس فرزند خویش نشناخت و فرزند پدر خویش ندانست... سفته با شریف درآمیخت و راه غصب را برای غاصب و راه ستم برای ستمگر باز شد و بدکاران فرصت اقناع هوس یافتند و به زنانی دست یافتند که هرگز در آنها طمع نمی‌توانستند بست و مردم به بلیه‌ای عظیم افتادند که کس نظیر آن نشنیده بودند.» (الطبری، ۱۸۷۹: ۱/۵۲۱-۵۲۰) یا «فرومایگان فرصت یافتند و از آن بهره یافتند... کارشان بالا گرفت، مزدکیان به خانه مردم اندر شدند و دارایی و زنانشان را از چنگشان به در آوردند و کسان را یارای سرباز زدن نبوده است... چیزی نگذشت که فرزند پدر خویش را از بیگانه باز نمی‌شناخت.» (مسکویه، ۲۰۰۰م: ۱/۱۷۴؛ ابن‌الاثیر، ۱۳۸۵ق: ۱/۴۸۰) رفتار آنها درباره زنان باعث شد خون مردم پست با خون اشراف درآمیزد و راه بر ستمگران هموار شود. «آنها بر مردم ستم کردند، نیازهای پست خویش را برآوردند و بر زنان دست یافتند.» (مسکویه، ۲۰۰۰م: ۱/۱۷۴؛ المقدسی، بی‌تا: ۱۶۷/۳)

مزدکیان تحت تأثیر تعالیم مزدک به کارهای زشت و ناپسند تن دادند و زن و دارایی دیگران را غصب کردند؛ زیرا بر این باور بودند که باید افزونی آنچه در دست اشراف است گرفته شود و به تهیدستان داده شود تا در مقام برابر شوند. این تلاش آنها برای برقراری برابری میان مردمان در زن و دارایی، باعث شد تا آنها خود را دادگرایان بخوانند (الدینوری، ۱۹۶۰م: ۶۷ و المقدسی، بی‌تا: ۱۶۷/۳؛ گردیزی، ۱۳۷۴: ۸۰). نتیجه به اشتراک گذاشتن زن خدشه‌دار شدن انساب پدر و فرزندی بوده است:

چه داند پسر کش که باشد پدر
پدر همچنین چون شناسد پسر
(فردوسی، ۱۳۸۶ب: ۱۲۷۱)

بر اساس داده‌های منابع تاریخی کهن، سست‌شدن بنیان خانواده‌ها و نامعلوم‌شدن اصل و نسب کودکان از پیامدهای نشر تعالیم مزدک در جامعه بوده است (ویسهوفر، ۱۳۷۸: ۲۵۸؛ فرای، ۱۳۸۸: ۵۱۶).

خسرو انوشیروان به‌عنوان شخصیتی با تمایلات ضد مزدکی بعد از قلع‌و‌قمع کردن مزدکیان در زمان حکومتش در قرن ششم میلادی، اصلاحات گسترده‌ای در تمامی ابعاد جامعه را مدنظر قرار داد در این میان اصلاحات اجتماعی بنابر ضرورت‌های جامعه بحران‌زده، اهمیت فراوان یافت. وی تلاش کرد با انجام اقدامات لازم، نظم و سامان را به ساختارهای اجتماعی خصوصاً خانواده بازگرداند.

۵. اصلاحات اجتماعی خسرو انوشیروان

آن‌گونه که برخی محققان بدان اشاره کرده‌اند، میزان تغییرات و تحولات اجتماعی ناشی از قیام مزدک به قدری بوده که تنها سنجش اوضاع قبل و بعد از اصلاحات خسرو در جامعه ایران می‌تواند میزان تغییرات مهمی را که در جامعه ایران پدید آمده بود، مشخص کند (فرای، ۱۳۸۹: ۲۴۹/۳؛ فرای، ۱۳۸۸: ۵۱۶). بستر و زمینه‌ای که غالب منابع برای انجام اصلاحات اجتماعی خسرو، بر آن تأکید کرده‌اند، دسترسی اشتراکی به زنان و پیامدهای آن برای حقوق و روابط خانواده بوده است.

اصلاحات خسرو انوشیروان به قرار ذیل بود: انوشیروان کسی که زن را در ربوده بود، آن زن را از او باز گرفت و امر کرد تا مهر او را مضاعف بداد و اگر مرد و زنی از یک طبقه بودند، مرد را مجبور کرد که رسماً با زن مزاجت کند؛ ولی هرگاه زن از پیش شوی داشت، غاصب ناگزیر بود وجهی معادل مهری که شوی هنگام عروسی به زن داده بود، بدو تسلیم کند و شوی نخستین، زن خویش را تصرف کند و بفرمود تا هر کودکی که اصلش نامعلوم است در همان خانواده که هست بماند. هرگاه مردی که پدر او به‌شمار می‌آید، او را به فرزندی پذیرفت در میراث آن مرد سهم شود، فرزندی که برآمده از روابط نامشخص بودند و در تبار آنها اختلاف وجود داشت، به کسانی که منتسب به آنها بودند، واگذارند (بلعمی، ۱۳۵۳: ۹۷۸/۲-۹۷۷؛ الطبری، ۱۸۷۹: ۵۲۷/۱).

غالب مورخان از ناشناس بودن تبار فرزندان و نامشخص بودن تعلق زنان به مردانی سخن می‌گویند که طی جنبش مزدکیان و در نتیجه آمیختن شورشیان مزدکی با زنان نژاده و زنان طبقات بالا، تبارشناسی جامعه ساسانی را به خطر انداخته بودند (مسکویه، ۲۰۰۰م: ۱۷۴/۱؛ الطبری، ۱۸۷۹: ۵۲۱/۱-۵۲۰؛ بلعمی، ۱۳۵۳: ۹۷۸/۲؛ دینکرد هفتم، ۱۳۸۹: ۲۶۰-۲۵۹ و

گردیزی، ۱۳۶۳: ۸۴؛ ابن الاثیر، ۱۳۸۵ق: ۴۱۴/۱؛ ابن بلخی، ۱۳۸۴: ۹۱).

منابعی چون دینکرد هفتم با تأکیدی که بر موضوع بر هم خوردن قواعد و رسوم زناشویی در نتیجه اقدامات مزدکیان برای دسترسی اشتراکی به زنان دارند، این باور را دامن می‌زنند که مزدکیان در پی برپایی قاعده مادرتباری بودند که بر اساس آن، فرزندان تبار به مادر می‌بردند و چون پدرانشان مشخص و معلوم نبود، میراث بر مادر، به شمار می‌آمدند (دینکرد هفتم، ۱۳۸۹: ۲۵۹). روشن است که پذیرش مادر موروثی و پیامدهای آن از نظر نامعلوم شدن تبار و اصل و نسب کودکان و انتقال وظایف آموزشی و تربیتی از پدر و مادر، برای جامعه‌ای که همه این شرایط و قواعد را بر عهده و سزاوار پدر می‌دانست، نامعقول و دهشتناک به نظر می‌رسید (ویسهوفر، ۱۳۷۸: ۲۵۵؛ Crone, 1991: 25).

۶. کتاب ارداویراف‌نامه

مواد فرهنگی حاوی بار معنایی هستند و به‌منزله ابزاری عمل می‌کنند که به روابط اجتماعی نمود بصری می‌بخشند (Sofaer, 2007: 1) اهمیت و قدرت نمادین مواد فرهنگی در بسیاری موارد به منظور نمایش رابطه غلبه و استیلا در برابر تسلیم و فرمانبرداری به کار می‌رود (Andreu, 2005: 13- 42). از جمله همین مواد فرهنگی که در دوره ساسانی به‌مثابه ابزاری برای تنظیم روابط اجتماعی بین گروه‌های اجتماعی، کارکرد نظم‌بخشی در ساختارها و نهادهای اجتماعی را داشته، متون پهلوی در حوزه‌های فقهی و حقوقی بوده است.

یکی از این متون پهلوی کتاب *ارداویراف‌نامه* است که درباره سفر ارداویراف به جهان دیگر در صدویک فصل نوشته شده است. در فصل‌های یک تا سه چگونگی فراهم آمدن مقدمات سفر ویراز یا ویراف موبد به جهان دیگر توضیح داده شده است. اینکه با حمله اسکندر به ایران و پراکندگی *اوستا* و *زند* مردم در مسائل دینی خود گرفتار شک و تردید شدند تا اینکه آذرباد مهراسپندان، موبد موبدان شاپور دوم (ساسانی برای اثبات حقانیت دین تن به آزمایشی دینی داد و از آن پیروز به در آمد. در زمانی دیگر (۳۰۷-۳۷۹ م) بعد از قیام مزدک و عصر پادشاهی خسرو انوشیروان) بار دیگر مردم گرفتار شک و تردید شدند و دگراندیشی رایج شد؛ به‌همین علت پیشوایان دینی در آتشکده آذرفرنبغ در فارس جمع شدند و ویراف را که از روحانیان بزرگ عصر خود بود برگزیدند تا به جهان دیگر برود و در زمان بازگشت، شرح مشاهدات خویش را برای هم‌دینان خود شرح دهد.

مطابق بند اول این کتاب و دیگر متون پهلوی چون *نامه‌های منوچهر*، *زند و همن‌یسن* و در متن *نهایه‌الارب* نام این موبد به‌سپور یا وه‌شاپور آمده است. این نام موبد مشهور عصر خسرو

انوشیروان (۵۷۹-۵۳۱ م) بوده است. تفضلی تدوین اولیه این کتاب را متعلق به دوران خسرو انوشیروان در قرن ششم میلادی می‌داند که در قرون چهارم یا پنجم هجری قمری تألیف نهایی شده است (تفضلی، ۱۳۷۸: ۱۶۹).

فصل‌های ۴ تا ۱۵ شرح مشاهدات ویراف از بهشت و جایگاه پارسایان و توصیف برزخ است و از فصل ۱۶ تا پایان کتاب توصیف دوزخ و گناهکاران و عقوبت‌های آنها است (تفضلی، ۱۳۷۸: ۱۶۹-۱۶۶). گاه چندین فصل به یک گناه مشخص اختصاص دارد که این تکرار نشانه اهمیت خاص آن گناه و ماهیت ویرانگر آن از نظر نظم اجتماعی موجود در ساختارهای جامعه ساسانی است. جالب است که *ارداویراف‌نامه* متنی دینی است، اما بیشتر دغدغه مضامین اجتماعی دارد. مخاطب *ارداویراف‌نامه* افراد بزرگسال و بالغ اجتماع ساسانی به‌ویژه زنان هستند.

نگاه غالب در متن به زنان منفی است. توجه ویژه مؤلفان متن بیشتر بر وظایف و مسئولیت‌های زنان در قبال شوهر و فرزندان تمرکز یافته و این بیانگر رتبه و جایگاه فروتر زنان در نهاد خانواده به مردان است. گناهان زنان بسیار بیشتر از گناهان مردان است. ارداویراف در عروج خود به عالم بالا با زنان و مردانی مواجه می‌شود که به دلایل مختلف به بهشت یا دوزخ فرستاده شدند. مردان بیشتر به دلیل مشاغل و رفتارهایشان مستوجب رفتن به بهشت یا دوزخ شده‌اند، اما مجازات زنان یا پاداش زنان غالباً مبتنی بر جنسیت آنها بوده است. زنان با دید جنسیتی تنها در موضع زن و غالباً از دید مردان و وظایفی که مردان اجتماع بر دوش آنها نهاده‌اند، به بهشت یا دوزخ فرستاده شدند (ربیع‌زاده و دیگران، ۱۳۹۶: ۶۶-۶۵). در بهشت زنان حضور چشمگیری ندارند، اگر هم هستند در انبوه روان‌های روشن جنسیت آنها ناپیداست، اما زنان ویژه‌ای که با اندیشه گفتار و کردار نیک شوهر خود را سالار داشته‌اند و فرمانبرداری شوهر و سالار خویش کرده‌اند، به وضوح در بهشت دیده می‌شوند. تنها یک فصل از متن این کتاب به ستایش روان زنان اهل اختصاص دارد، دیگر فصل‌ها شرح و توصیف جایگاه مردان اهل است؛ «و دیدم روان زنان با بسیار اندیشه نیک، با بسیار گفتار نیک و با بسیار کردار نیک که شوهر خود را چون سالار دوست دارند، در جامه‌ای زینت یافته از زر [...] پرسیدم این روان‌ها کدام‌اند؟ سروش اهل و آذر ایزد گفتند: این‌ها روان زنانی هستند که در گیتی ... همه آفریده‌های خوب... را خشنود کرده‌اند... و آنها خشنودی و یگانگی و ترس آگاهی (احترام) و فرمانبرداری شوهر و سالار خویش را انجام دادند و بر دین مزدیسنان بی‌گمان بودند.» (ارداویراف‌نامه، فصل ۱۳).

شاید این فصل بازگوی انتظاراتی اجتماعی است که از زنان می‌رود؛ ترس، آگاهی و

فرمانبرداری از شوهر و پذیرفتن سالاری او به نظر می‌رسد، مهم‌ترین این انتظارات باشد. در واقع، بیشتر فصل‌های *ارداویراف‌نامه* ماهیتی اجتماعی دارد و تأکید ویژه‌ای بر ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی است. بد یا نیک‌بودن روان‌ها کاملاً ارتباط مستقیم دارد با پذیرفتن یا نپذیرفتن، رعایت‌کردن یا رعایت‌نکردن قوانین اجتماعی افراد در جهان مادی. در *ارداویراف‌نامه*، بارها از واژه قانون یا خلاف قانون در ذکر گناهان و مجازات‌ها یاد شده است. در اینجا، قانون مفهومی کاملاً اجتماعی دارد که باید افراد جامعه بپذیرند و رعایت کنند. عمده مباحث طرح‌شده در *ارداویراف‌نامه* حول دو محور است:

۱. محور اول: نکوهش روابط جنسی خارج از چارچوب‌های مشخص شده است که شامل الف. خیانت زن به مرد همراه با سقط جنین یا بدون سقط جنین (فصول ۸۵ و ۷۸ و ۶۹ و ۶۴ و ۲۴) خیانت مرد به زن (فصول ۸۸ و ۷۱ و ۶۰)؛ ب. روسپی‌گری (فصل ۸۱)؛ ج. همجنس‌گرایی (فصل ۱۹)؛

۲. محور دوم: مباحث پیرامون روابط زناشویی و وظایف زنان است که بسیار بیشتر از وظایف مردان است و شامل الف. رعایت آداب دشتان (فصول ۲۲ و ۲۰)؛ ب. نهی از سقط جنین (فصل ۴۴)؛ ج. نهی از رهاکردن کودک (فصل ۵۹)؛ د. نهی از شیرندادن به فرزند (فصول ۹۵ و ۹۴ و ۸۷)؛ هـ. نهی از خودآرایی و تحقیر شوهر (فصل ۶۲)؛ و. نهی از بدزبانی و نافرمانی (فصول ۸۲ و ۶۳)؛ ز. فرمانبرداری از شوهر و سالار (فصل ۱۳)؛ ح. نهی از نقض پیمان و عهدشکنی با شوهر و خشنود نبودن از شوهر و همخوابگی نکردن با شوهر (فصل ۷۱)؛ ت. نهی پنهانکاری از شوهر (فصل ۸۳)؛ ی. نهی استفاده از رنگ و موی مصنوعی (فصل ۷۳). ربیع‌زاده و حسنی در پژوهشی که پیرامون نهاد خانواده در *ارداویراف‌نامه* با استفاده از شیوه‌های آماری انجام داده‌اند به این نتیجه رسیده‌اند که ۲۹ فصل از کل فصول صدویک‌گانه *ارداویراف‌نامه* پیرامون نهاد خانواده و قوانین مربوط بدان است، مطابق با ۲۸/۷۱ درصد از متن. از این مقدار ۵۶ درصد فصول مرتبط با امر خانواده، به خیانت زنان و ۲۲ درصد به خیانت مردان اختصاص می‌یابد. ۱۱ درصد در نکوهش روسپی‌گری و ۱۱ درصد در نکوهش همجنس‌بازی است. ۱۶ فصل از کل فصول کتاب به وظایف مردان و زنان پرداخته که از این ۱۶ فصل ۸۸ درصد وظایف مربوط به زنان است و فقط ۱۲ درصد به وظایف مردان اختصاص می‌یابد (ربیع‌زاده و دیگران، ۱۳۹۶: ۶۲-۵۹). مطابق مشاهدات ارداویراف در دوزخ، انواع مجازات‌های زنان در قبال انجام‌ندادن وظایف خانوادگی و بیشتر درباره روابط زناشویی‌شان، شاق و سنگین است؛ به‌عنوان مثال؛ وی روان زنی را می‌بیند که پستان خود را با شانه آهنی می‌برید، این مجازات زنی است که شوهر و سالار خویش را تحقیر و به او بدی کرده

است (ارداویراف‌نامه، فصل ۸۱) یا روان زنی که خرفستران در حال جویدن بدن او بودند، این مجازات زنی است که در گیتی شوهر خود را رها کرده و با مرد دیگری همخوابگی کرده است^۱ (ارداویراف‌نامه، فصل ۲۴) یا روان زنی که با یک پا آویخته شده و خرفستران در حال جویدن بدن او هستند و در دو چشم‌اش میخ فرو می‌برند، این مجازات زنی است که با وجود داشتن شوهر با مرد دیگری خوابیده است و جای شوهر خود را تباه کرده و او را آزرده است (ارداویراف‌نامه، فصل ۶۹) یا روان زنی که چشم او را کنده‌اند، زبانش را بریده‌اند، خرفستران چون مار و کژدم و کرم، مغز سر او را می‌خورند و خود با دندان، گوشت بدن خویش را می‌کند، این مجازات سنگین زنی است که روسپی‌گری و جادوگری کرده و بچه حاصل از رابطه خود را با دارو سقط کرده است (ارداویراف‌نامه، فصل ۸۱) یا روان زنی که پوستی آهنی بر تن اوست و او را در تنور می‌گذارند، این مجازات آن زن دروندی است که با مرد فرزانه خود پیمان‌شکنی کرده است و با مرد دیگری خوابیده است (ارداویراف‌نامه، فصل ۸۵) یا روان زنی که سر و روی خود را با کارد می‌برد و گناهِش آن بوده که در گیتی از مردی بیگانه باردار شده است و کودکش را سقط کرده است (ارداویراف‌نامه، فصل ۶۴) یا روان زنی که زبانش را از حلقومش بیرون کشیده‌اند و او را در هوا آویخته‌اند، این مجازات زنی است که در گیتی شوهر و سالار خود را حقیر کرده و او را نفرین و دشنام داده و پاسخ‌گویی کرده است (ارداویراف‌نامه، فصل ۲۶) یا روان زنی که با زبان، تابه گرم را لیس می‌زند و دست خودش را زیر آن تابه می‌سوزاند، این مجازات زنی بوده که شوهر و سالار خود را پاسخ‌گویی کرده است و سگ زبان بوده و نافرمانی کرده و کام او را برنیاورده است و خواسته از شوهر خود دزدیده و پنهانی آنها را اندوخته است (ارداویراف‌نامه، فصل ۶۳) یا روان زنی که نگونسار است، خارپشت آهنی به تنش فرو می‌کنند و منی دیوان و دروجان و گندیدگی و ریمنی به دهان و بینی او می‌ریزند، این مجازات زنی است که در گیتی پیمان‌شکنی با شوهر خود کرده و از او باز ایستاده است و تمکین نکرده است (ارداویراف‌نامه، فصل ۷۰).

عمده گناهان مردان شامل لواط، زنا و فریفتن زنان شوهردار و سرپرستی نکردن فرزندان، به‌ویژه کودکان صغیری است که به سن قانونی نرسیده‌اند. ارداویراف روان مردی را می‌بیند که تن وی را داخل دیگ رویین کرده‌اند و او را می‌زنند، این مجازات مردی بوده که در گیتی از

۱. در کتاب صد در نثر، زنی که روسپی‌گری می‌کند و با مردی بیگانه می‌خوابد «جهی» نامیده شده است و گناه او با همه جادوان و گناهکاران برابر است (صد در نثر، ۱۹۰۹: ۶۷) چنین زنی اندوه‌آهورامزدا را فراهم می‌کند و او نطفه پاکان را با بدن و نطفه بت‌پرستان و دگراندیشان و گناهکاران را با بی‌گناهان می‌آمیزد (وندیداد، ۱۳۸۲، فرگرد ۱۸: بند ۶۱).

روی هوای نفس نزد زن شوی مند بسیار رفته است (ارداویراف‌نامه، فصل ۶۰) یا روان مردی که خرفستران بدن و چشمان او را می‌گزیدند و سیخی آهنین در زبانش می‌کشیدند، این مجازات مرد بدکیشی بود که به سبب هوس و لورکامگی (شهوترانی) به چرب‌زبانی، زنان کسان می‌فریفت (ارداویراف‌نامه، فصل ۷۱ و ۸۸).

در سراسر *ارداویراف‌نامه* زنان به عللی مانند نافرمانی، سرپیچی یا خیانت به شوی و سالار خویش یا پرهیز از انجام وظایف مادری یا زناشویی مجازات می‌شوند، این در حالی است که هیچ‌گاه از مجازات مردان به علت ستم‌کردن بر زنان سخنی به میان نمی‌آید. بیشتر گناهان مردان به نپرداختن به حرفه و پیشه و در عرصه روابط اجتماعی به فریفتن زنان شوهردار مربوط می‌شود، از تأکید متن بر نوع گناهان و حالت انذار یا ترساندن افراد بیشتر زنان از قصور در روابط زناشویی و خانوادگی که می‌تواند عقوبت‌های هولناکی را در جهان دیگر دامنگیر آنان کند، می‌توان استنباط کرد که جامعه حین تألیف این متن چه وضعیت بحرانی به‌خصوص در حوزه روابط خانوادگی داشته است.

۷. تحلیل و نتیجه‌گیری

نظام اجتماعی ساسانیان بر اساس سیادت و سروری مردان در کلیه ساختارهای آن چون، نهاد خانواده، تعریف و تنظیم شده بود. مطابق متون حقوقی و فقهی در این دوره، نقش، جایگاه و وظایف زنان در نهاد خانواده کاملاً بیانگر جایگاه فرودستی زنان به مردان است. با ظهور مزدک و نشر تعالیم و عقاید وی در جامعه، تغییر و تحولاتی در نظام اجتماعی ایران ایجاد شد. مزدک نگاه و رویکرد خاص و ساختارشکنانه‌ای به زنان داشت و این رویکرد را کاملاً در چارچوب دین تفسیر می‌کرد. او ذیل شعار ایجاد برابری و مساوات برای همه افراد جامعه، خواهان برابری در برخورداری افراد جامعه از ثروت و زنان بود. سوءتعبیر و سوءبرداشت از شعارها و اهداف مزدک، سبب به هم خوردن نظم اجتماعی شد و پیامدهایی سوء در عرصه روابط خانوادگی به همراه داشت. می‌دانیم تولید متن همواره بنا بر ضرورت‌های اجتماعی و ناظر بر کارکردهای اجتماعی است، در فصول اولیه *ارداویراف‌نامه* اشاره می‌شود که به دلیل رواج دگراندیشی و ایجاد شک و تردید در مباحث دینی، مجمع موبدان تصمیم گرفتند تا ارداویراف به جهان دیگر رود و شرح مشاهدات خویش را برای هم‌دینان خویش بازگو کند. با توجه به تأکید فراوان متن بر گناهان زنان در عرصه روابط خانوادگی، می‌توان استنباط کرد رواج دگراندیشی و بدفهمی از دین، به پیامدهای اجتماعی سوء آموزه‌های مزدک مربوط می‌شود و بیشتر حول محور زنان و خانواده بوده است. در فقره ۳۶ مینوی خرد، به گران‌ترین گناهان در

سی حالت اشاره شده است، ولی به‌طور خاص هیچ نشانی از گناهان زنان در عرصه خانواده وجود ندارد، در فقرة ۳۷ همان متن، به سی و سه نمونه از نیک‌ترین کارها که موجب رسیدن به بهشت می‌شود، اشاره شده که در هیچ‌کدام به امور و روابط خانوادگی اختصاص نمی‌یابد. این نشان می‌دهد که متن ارداویراف با در نظر گرفتن شرایط و زمینه‌های موجود جامعه، توجه و تمرکز فراوانی در امر روابط خانوادگی مطابق با نظم اجتماعی آن دوره (عصر پسامزدکی) دارد. با در نظر گرفتن محتوای متن که درباره انواع مجازات‌های دهشتناک زنانی است که در انجام وظایف خانوادگی و در حوزه روابط زناشویی قصور ورزیدند یا برخلاف قانون عمل کرده‌اند و مرتبه مردان خویش را به‌درستی نشناختند و به تعهدات و پیمان خویش در قبال شوهرانشان عمل نکرده‌اند و البته مجازات مردانی که از روی هوس زنان شوهردار را فریفتند و باعث جدایی زنان از خانواده‌هایشان شدند و با در نظر گرفتن زمان تألیف متن (قرن ششم میلادی) یعنی درست زمانی که خسرو انوشیروان دست به اصلاحات همه‌جانبه‌ای در جامعه می‌زند، می‌توان گفت این متن دینی با محتوای اجتماعی می‌تواند اقدام اصلاحی در تکمیل اصلاحات خسرو انوشیروان باشد تا نظم را مطابق الگوهای تأییدشده نظام اجتماعی در نهاد خانواده، اعاده و احیا کند.

منابع

- آذرگشنسب، فیروز (۱۳۷۹) گاتها، تهران: فروهر.
- آذرگشنسب، اردشیر (۱۳۵۴) خرده اوستا، چاپ ۳، بی‌جا، بی‌نا.
- آموزگار، ژاله (۱۳۷۲) ارداویراف‌نامه، تهران: معین.
- ابن‌الثیر، عزالدین (۱۳۸۵ق) الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر، دار بیروت.
- ابن‌بلخی، ابوزید احمد (۱۳۷۴) فارس‌نامه، به تصحیح و تحشیه منصور رستگاری، شیراز: ناشر بنیاد فارس‌شناسی.
- اسفندیار، موبد کیخسرو (۱۳۶۲) دبستان مذاهب، تهران: گلشن.
- المقدسی (بی تا) البدء و التاریخ، مکتبه الثقافه الدینییه: بور سعید.
- الطبری، محمدبن جریر (۱۹۸۷م) تاریخ الرسل و الملوک (تاریخ الطبری)، لیدن: مطبعة بریل.
- بارتلمه، کریستین (۱۳۳۷) زن در حقوق ساسانی، ترجمه ناصرالدین صاحب زمانی، تهران: تحقیقات خاورشناسان نشریه شماره یک.
- بلعمی، ابوعلی (۱۳۵۳) تاریخ بلعمی، به تصحیح ملک‌الشعراى بهار و محمدپروین گنابادی، تهران: زوار.
- بنونیست، امیل (۱۳۵۴) دین ایرانی بر پایه متن‌های مهم یونانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- بویس، مری، (۱۳۷۷) چکیده تاریخ کیش زرتشت، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: صفی‌علیشاه.

- _____ (۱۳۸۱) زردشتیان، باورها و آداب دینی آنها، ترجمه عسگر بهرامی، تهران: ققنوس.
- بی‌تس، دانیل؛ پلاک، فرد (۱۳۷۵) انسان‌شناسی فرهنگی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی فرهنگی.
- پریخانیان، ا (۱۳۸۹) جامعه و قانون ایرانی، تاریخ ایران کمبریج، جلد ۳، قسمت ۲، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- پیگولوسکیا، ن (۱۳۸۷) شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران: علمی و فرهنگی.
- تفضلی، احمد (۱۳۷۶) تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: سخن.
- دادگی، فرنیغ (۱۳۸۵) بندهشن، به تصحیح مهرداد بهار، تهران: توس.
- دارمستتر، جیمز (۱۳۸۲) ونیداد، ترجمه موسی جوان، تهران: دنیای کتاب.
- دریایی، تورج (۱۳۹۷) شاهنشاهی ساسانی، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۷۱) اوستا، کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی، تهران: مروارید.
- دومزیل، ژرژ (۱۳۸۶) طبقات اجتماعی قدیم ایران در کتاب تمدن ایرانی، ترجمه عیسی بهنام، تهران: علمی و فرهنگی.
- دینکرد سوم (۱۳۸۱) آوانویسی و ترجمه فریدون فضیلت، تهران: فرهنگ دهخدا.
- دینکرد هفتم (۱۳۸۹) به تصحیح و ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دینوری، ابوحنیفه (۱۹۶۰م). الأخبار الطوال، قاهره: دار احیاء الکتب العربی.
- ربیع‌زاده، علی؛ حسنی، محمد (۱۳۹۶) «بررسی ساختار نهاد خانواده در دوره ساسانی به استناد کتاب ارداویراف‌نامه»، فصلنامه پژوهشنامه تاریخ، شماره ۴۸.
- زهر، آر. سی (۱۳۸۴) زروان یا معمای زرتشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.
- خوارزمی، محمدبن‌احمد (بی‌تا) مفاتیح العلوم، محقق ابراهیم الأبیاری، بیروت: دارالکتب العربی.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۵۰) «پری: تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، شماره ۱۰۰-۹۷، صص ۳۲-۱.
- شهبزادی، رستم (۱۳۸۶) قانون مدنی زرتشتیان در زمان ساسانیان، تهران: فروهر.
- صد در نثر (۱۹۰۹) به کوشش ارداد زامانچی، بمبئی: اوقاف پارسی.
- فرای، ریچارد نلسون (۱۳۸۸) تاریخ باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۹) تاریخ سیاسی ایران در دوره ساسانیان؛ تاریخ ایران کمبریج، جلد ۳، قسمت ۱، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیر کبیر.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶) شاهنامه؛ بر اساس شاهنامه چاپ مسکو، به تصحیح ژول مول، تهران: شقایق.
- کریستن سن؛ آمانوئل، آرتور (۱۳۷۴) سلطنت قباد و ظهور مزدک، ترجمه احمد بیرشک، تهران: طهوری.

- _____ (۱۳۷۵) ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.
- کلیما، اوتاگر (۱۳۸۶) تاریخ جنبش مزدکیان، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، تهران: توس.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی (۱۳۷۴) زین الاخبار، به تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- گیمن، دوشن (۱۳۸۵) دین ایران باستان، ترجمه رؤیا منجم، تهران: فکر روز.
- لاهیجی، شهلا؛ کار، مهرانگیز (۱۳۹۲) شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش از تاریخ، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- مجمالتواریخ و القصص (۱۳۱۸) به تصحیح مهرداد بهار، تهران: چاپخانه خاور.
- مزداپور، کتابیون (۱۳۷۰) «درباره ساخت خانواده در دوره ساسانیان»، مجله فرهنگ، شماره ۹.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۲۵ق) مروج الذهب و معادن الجواهر، بیروت: مکتبه العصریه.
- مسکویه، ابوعلی (۲۰۰۰م) تجارب الامم و تعاقب الهمم، تهران: سروش.
- مینوی خرد (۱۳۵۴) ترجمه احمد تفضلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- وبر، ماکس (۱۳۷۱) مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، ترجمه احمد صدارتی، تهران: مرکز.
- ویسهوفر، یوزف (۱۳۷۸) ایران باستان، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.
- Andreu, M (2005). Gender identify in the archaeology of identify. London: Routledge.
- Bausani, A., "Two Unsuccessful Prophets: Mani and Mazdak", Religion in Iran. From Zoroaster to Baha'ullah, Bibliotheca Persica Press, New York, p. 101.
- Crone, P. "Kavad, s Heresy and Mazdak, s Revolt" (1991), Iran ,Vol. 29 (1991), pp. 21-42
Published By: Taylor & Francis, Ltd.
- Geo Widengren, (1965): Die Religionen Irans. (Die Religionen der Menschheit, Bd.14.) xvi, 393 pp. Stuttgart: W. KohlhammerVerlag. Dm 39.
- Hartmann, U. "Mazak und die Mazdakite", in: Politische Morde. Vom Altertum bis zur Gegenwart, hrsg. v. Michael Sommer, Darmstadt 2005, 89-98.
- Joyce, R (2004). Embodied subjectivity in a companion to social archaeology. London and New York: Routledge.
- Macuch, M, (2009), "Judicialand Legal Systems III. Sasanian Legal System" in Encyclopaedia Iranica, Vol. XV, Fasc. 2, pp. 181-196.
- Madigani Hazar Datistan (1997) trans lated from Russian by Professor Nina Gavsoian (Columbia University. Newyork, Mazda, Publishers in association with Bibliotheca, Persic.
- Mohammadifar, Y. (2013) "A Study of the Imagery and Place of Women in the Sasanian Period: Sigillographic Evidence" Translator by: Greg Watson, Sasanika Archaeology 14.
- Nelson, s (2005). Gender archaeology. In Archaeology: the key concepts, London: Routledge. Pp 127- 132.
- Sofaer. J (2007). Materiality and identity, in material identities. Oxford: Blackwell. Pp 1- 13.

List of sources with English handwriting

- Abūl-Qāsem Ferdowsī, *Shahnameh* (Book of Kings), Edited by Julius von Mohl, Tehrān: Šaqāyeq.
- Al-Maqdasī (Nd), *Al-Bada'a wa al-Tarīk*, Maktaba Al-Ṭīqafa Al-Dīniya: Būr Sa'īd.
- Āmūzegār, Zāleh (1372), *Ardāvīrāf Nāme*, Tehrān: Mo'in.
- Āzargošnab, Ardešīr (1354), *Korde Avestā*, 3th Edition.
- Āzargošnab, Fīrūz (1379), *Gātehā*, Tehrān: Forūhar.
- Bal'amī, Abū 'Ali (1353), *Tārīk-e Bal'amī*, edited by Malek al-Šo'arā-ye Bahār va Parvīn Gonābādī, Tehrān: Zavāār.
- Bartholomae, Christian (1337), *Die Frau im sassanidischen Recht* (Zan Dar Hoqūq-e Sāsānī), Translated by Nāšed al-Dīn Šāheb Zamānī, Tehrān: Taḥqīqāt-e Kāvaršenāsān Našriyye Šomāre Yek.
- Bates, Daniel G (1375), *Cultural anthropology* (Ensān Šenāsī-ye Farhangī), Translated by Moḥsen Ṭalāfī, Tehrān: 'Elmī Farhangī.
- Benveniste, Emile (1354), *Iranian religion based on authentic Greek texts* (Dīn-e Irānī Bar Pāyeye Matnhāye Yūnānī), Translated by Bahman Sarkārāfī, Tehrān: Bonīyād-e Farhang Iran.
- Boyce, Mary (1377), *Zoroastrians, their religious beliefs and practices* (Zardoštīān, Bāvarhā va Ādāb Dīnī-ye Ānhā), Translated by 'Asgar Bahrāmī, Tehrān: Qoqnūs.
- Boyce, Mary (1381), *Zoroastrianism: its antiquity and constant vigour* (Čekīde Tārīk Kīš-e Zartošt), Translated by Homāyūn Šan'atīzāde, Tehrān: Šafī'alī Šāh.
- Christensen, Arthur Emanuel (1374), *History of Ghobad's reign and the emergence of Mazdak* (Šalṭanat Qobād va Zohūr Mazdak), translated by Aḥmad Bīršak, Tehran: Ṭahūrī.
- Christensen, Arthur Emanuel (1375), *L'Iran sous les sassanides* (Iran dar zamān Sāsānīyān), Translated by Rašīd yāsemī, Tehran: Donīyāye Ketāb.
- Dādegī, Faranbāg (1385), *Bondaheš*, Edited by Mehrdād Bahār, Tehrān: Ṭūs.
- Darīyāyī, Tūraj (1397), *Šāhanšāhī-ye Sāsānī*, Translated by Mortezā Ṭāqebfar, Tehrān: Qoqnūs.
- Darmesteter James (1382), *Vandīdād*, Translated by Mūsā Jāvān, Tehrān: Donīyāye Ketāb.
- Dīnevarī Abūḥanīfe (1960), *al-Aḵbār al-Ṭīwāl*, Cairo: Dār Eḥyā al-Kīṭāb al-Arabī.
- Dīnkard-e Haftom (1389), Edited and Translated by Moḥammad Taqī Rāšed, Tehrān: Pažūhešgāh-e 'Olūm-e Ensānī va Moṭāle'āt-e Farhangī.
- Dīnkard-e Sevūm (1381), Translated by Fereydūn Fazīlat, Tehrān: Farhang Deḥḳodā.
- Duchesne -Guillemin, Jacques (1385), *Religion of ancient Iran* (Dīn-e Iran-e Bāstān), Translated by Royā Monājjem, Tehran: Fekr-e Rūz.
- Dumezil, Georges (1386), *Tabaqāte Ejtēmā'īye Qadīme Iran* (Iranian Civilization), Translated by 'Isā Behnām, Tehrān: 'Elmī va Farhangī.
- Dūstḳāh, Jalīl (1371), *Avestā: Kohnetarīn Sorūdehā va Matnhā-ye Irānī*, Tehrān: Morvārīd.
- Ebn Aṭīr, 'Ez al-Dīn (1385), *Al-Kāmīl Fī Tarīk*, Beirut: Dār al-Šād, Dār al- Beirut.
- Ebn Balḳī, Abū Zeīd Aḥmad (1374), *Fārsnāme*, edited by Manšūr Rastegārī, Šīrāz: Nāšer Bonīyād-e Fārsšenāsī.
- Esfandīyār, Mobed Keīkosrū (1362), *Dabestān-e Mazāhīb*, Tehrān: Golšan.
- Frye, Richard Nelson (1388), *The history of ancient Iran* (Tārīk Bāstānī-ye Iran), Translated by Mas'ūd Rajab Nīyā, Tehrān: 'Elmī va Farhangī.
- Frye, Richard Nelson (1389), *Political history of Iran in the Sassanid period: The cambridge history of Iran* (Tārīk Sīyāsī-ye Iran dar Dūre-ye Sāsānīyān), Vol.3, Translated by Ḥassan Anūše, Tehrān: Amīr Kabīr.
- Gardīzī, Abū-Sa'īd 'Abd al-Ḥay (1374), *Zeīn Al-Aḵbār*, Edited by 'Abd al-Ḥay Ḥabībī, Tehran: Enteshārāt Bonīyād-e Farhang Iran.
- Ḳārazmī, Moḥammad b. Aḥmad (Nd), *Mafatīh al-'Olūm*, Researched by Ebrahīm Al-Abyārī, Beirut: Dār Kotob al-Arabī.
- Klima, Otakar (1386), *Beitrag zur Geschichte des mazdakismus* (Tārīk Jonbeš-e Mazdakīyān), Translated by Jahāngīr Fekrī Eršād, Tehran: Ṭūs.
- Lāhījī, Šahlā, Mehrangīz Kār (1392), *The quest for identity. The image of Iranian women in*

- prehistory and history (Šenākt-e Hūvīyat Zan-e Irānī dar Gostare Pīš az Tārīk), Tehrān: Rošangarān va Motāle'āt Zanān.
- Maǧmal al-Tavarīk al-Qešaš (1318), Edited by Mehrdād Bahār, Tehrān: Čāpkāne Kāvar.
- Mas'ūdī, 'Alī b. Ḥosseīn (1425 AH), Mūrooj uz-Zāhab va Ma'ādīn ul-Jauhar, Beirut: Maktabata al-'Ašfīya.
- Mazdāpūr, Katāyūn (1370), Darbāre Sākt-e Kānevāde dar Dūre Sāsānīyān, Journal of Farhang, Issue 9.
- Mīnavī-ye Kerad (1354), Translated by Aḥmad Tafāzolī, Tehrān: Bonīyāde Farhang Iran.
- Moskūye, Abū 'Alī (2000 Ad), Tajārob al-Omam va Ta'āqīb al-Homam, Tehrān: Sorūš.
- Parīkānīyān, A(1389), Iranian society and law: Cambridge History of Iran (jāme'e va Qānūn-Irānī), Vol. 3, Translated by Ḥassan Anūše, Tehrān: Amīr Kabīr.
- Pigulevskaia, N. V (1387), Cities of Iran in Parthian and Sassanid times (Šahrhāye Iran Dar Rūzegār-e Partīyān va Sāsānīyān), Translated by 'Enāyat allāh Rezā, Tehrān: 'Elmī va Farhangī.
- Rabī'zāde, 'Alī, Moḥammad Ḥassanī (1396), "The family's character study in Ardavirafnameh", Scientific Journal of History Research, Vol.12, Issue 48.
- Šaddar Našr (1909), Edited by Ervad Bamanji, Mumbai: Oqāf Pārsī.
- Šahzādī, Rostam (1386), Qānūn Madanī-ye Zardoštīyān Dar Zamān-e Sāsānīyān, Tehrān: Frūhar.
- Sarkārātī, Bahman (1350), "Parī: Taḥqīqī Dar Ḥāšīye Ostūrešenāsī Taḥbīqī", Journal of Tabriz University of Literature, Issue 97-100, pp 1-32.
- Ṭabarī, Moḥammad b jarīr (1987), Tarīk al-Rosūl wa al-Molūk (Tarīk-e Ṭabarī), Liden: Maṭba'a Brill.
- Tafāzolī, Aḥmad (1376), History of pre-Islamic Iranian literature (Tārīk Adabīāt Iran Pīš Az Eslām), By the effort of Žāleh Āmūzegār, Tehrān: Soḡan.
- Weber, Max (1371), Basic concepts in sociology (Mafāhīm Asāsī-ye jāme'e Šenāsī), Translated by Aḥmad Šedārātī, Tehrān: Markaz.
- Wiesehöfer, Josef (1378), Ancient Iran (Iran Bāstān), Translated by Morteżā Tāqeb Far, Tehrān: Qoqnūs.
- Zaehner, Robert Charles (1384), Zurvan, a Zoroastrian dilemma, Translated by Teīmūr Qāderī, Tehrān: Amīr Kabīr.

English Sources

- Andreu, M (2005). Gender identify in the archaeology of identify. London: Routledge.
- Bausani, A., "Two Unsuccessful Prophets: Mani and Mazdak", Religion in Iran. From Zoroaster to Baha'ullah, Bibliotheca Persica Press, New York, p. 101.
- Crone, P. "Kavad, s Heresy and Mazdak, s Revolt" (1991), Iran, Vol. 29 (1991), pp. 21-42
Published By: Taylor & Francis, Ltd.
- Geo Widengren, (1965): Die Religionen Irans. (Die Religionen der Menschheit, Bd.14.) xvi, 393 pp. Stuttgart: W. KohlhammerVerlag, Dm 39.
- Hartmann, U. "Mazak und die Mazdakite", in: Politische Morde. Vom Altertum bis zur Gegenwart, hrsg. v. Michael Sommer, Darmstadt 2005, 89-98.
- Joyce, R (2004). Embodied subjectivity in a companion to social archaeology. London and New York: Routledge.
- Macuch, M, (2009), "Judicialand Legal Systems III. Sasanian Legal System" in Encyclopaedia Iranica, Vol. XV, Fasc. 2, pp. 181-196.
- Madiganī Hazar Datistan (1997) trans lated from Russian by Professor Nina Gavsoian (Columbia University. Newyork, Mazda, Publishers in association with Bibliotheca, Persic.
- Mohammadifar, Y. (2013) "A Study of the Imagery and Place of Women in the Sasanian Period: Sigillographic Evidence" Translator by: Greg Watson, Sasanika Archaeology 14.
- Nelson, s (2005). Gender archaeology. In Archaeology: the key concepts, London: Routledge. Pp 127- 132.
- Sofaer, J (2007). Materiality and identity, in material identities. Oxford: Blackwell. Pp 1- 13.

The Situation of Women in the Sāssānīān Social System in the Post-Mazdak Era and Its Impact on the Writing of the Ardāvīrāfnāme¹

Mohamad Bahrami²
Shahnaz Hojati Najafabadi³

Received: 2020/8/6
Accepted: 2020/11/19

Abstract

According to the content of jurisprudential and legal books compiled during the Sāssānīān period and according to scholars of this field, gender is one of the basis and criteria that make a difference between the legal status of individuals in society, as the duties and rights of women in social structures and institutions in accordance with legal laws, show the inferior position of women to men. This superiority of men over women in the content of some texts of this period, such as the text of Ardāvīrāfnāme, belonging to the sixth century AD and the reign of Kōsrow Anūšīrvān (539-579 AD), is quite evident. Most of the content of this prophetic text refers to the description of the hellish punishments of women who have failed or committed sins in the field of family and marital relations. On the other hand, we know that Mazdak had a special and, of course, deconstructive view of women. The official sources of the Sassanid's have negatively assessed Mazdak's slogans and goals about women. But following Mazdak's special approach to women in society, under the slogan of equality for all, women were granted freedoms that resulted in norm-breaking behavior by people, generally in the lower classes of society, which ultimately led to disorder and corruption. In this article, an attempt is made based on Avestan, Pahlavi, Persian, and Arabic sources in the heart of the Iranian social system, to introduce the production of the text of Ardavirafnameh as a corrective reaction by religious men and government officials against the irregularities and corruption caused by the dissemination of Mazdaki teachings in the Iranian society. It was understood that the production of this text was a corrective and purposeful action in the direction of Kōsrow Anūšīrvān's social reforms to restore order in the society after Mazdak's uprising.

Keyword: *Ardavirafnameh, Post-Mazdak era, Women, Mazdak, Kōsrow Anūšīrvān, Sāssānīān.*

1. DOI: 10.22051/HII.2020.32341.2284

2. MA of iranology, Faculty of Theology and Social Sciences, Yazd University, Yazd, Iran. (Corresponding Author) Email: mmdbahrami1993@yahoo.com

3. Assistant Professor, department of Iranology and History, Faculty of Humanities, Meybod University, Meybod, Iran. Email: hojati@meybod.ac.ir

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN: 2538-3493