



Considerations on the Nature of the Guilt of Ferēdūn

Mahmoud Rezayi Dasht Arzhaneh 

Professor of Persian Language and Literature, University of Shiraz, Shiraz, Iran.

Email: mrezaei355@gmail.com

Received: 2023-07-28 Revised: 2023-10-27 Accepted: 2023-10-28 Published: 2024-04-18

Citation: Rezayi Dasht Arzhaneh, Mahmoud. (2024). "Considerations on the Nature of the Guilt of Ferēdūn." *Epic Knowledge and Wisdom*. 1 (1), 71-98. doi: <https://doi.org/10.22067/jmels.2024.83656.1007>

Abstract

The guilt of Ferēdūn, one of the greatest Pishdadi kings, is mentioned in *Mēnōg ī Xrad* and the Pahlavi narrative alongside Jamshid and Kay Kāvus, although there is no indication of his guilt in the *Šāhnāma*. In this essay, after criticizing the previous views on this matter, two hypotheses about the guilt of Ferēdūn have been proposed: one is considering that the Vedic counterpart of Zahhak, Vishvarupa, a three-headed, three-faced and six-eyed dragon, in the Mahabharata, is a devout and religious Brahman who continuously recites the Vedas with one head, and Indra, fearing that he might take his place among the gods, kills him and because of this sin, loses the dominion of the sky and his strength decreases. It could be that the guilt of Ferēdūn is also connected with killing Zahhak; who is also a worshiper in disguise of Mardas and also vowed and sacrificed to Anāhitā and Vāyu, still has signs of his Brahmanism and religion in the *Šāhnāma*. On the other hand, considering that the other guilt of Indra is the seduction of Ilya/Ahliā, the wife of a Brahman named Gautmahnam, and as a result of this sin, Indra loses all his beauty and he is transferred into two Nasitiyas, it is not unlikely that the other guilt of Feridun was kidnapping two Brahman women. A matter that has been elegantly depicted following the fundamental post-Zoroastrian transformations.

Keywords: The guild of Ferēdūn, Indra, Trita, Vishvarupa, Zahhak



دانش و خرد حماسی


<https://jmels.um.ac.ir>

دسترسی آزاد

مقاله پژوهشی



ملاحظات‌های درباره‌ی ماهیت گناه فریدون

محمود رضایی دشت ارژنه استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. mrezaei355@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۶	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۸/۵	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۶	تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱/۳۰
استاد: رضایی دشت ارژنه، محمود. (۱۴۰۳). «ملاحظات‌های درباره‌ی ماهیت گناه فریدون». دانش و خرد حماسی. ۱ (۱)، ۹۸-۷۱. doi: https://doi.org/10.22067/jmels.2024.83656.1007			

چکیده

به گناه فریدون، یکی از بزرگ‌ترین پادشاهان پیشدادی در مینوی خرد و روایت پهلوی در کنار جمشید و کیکاویس اشاره شده، هرچند نشانی از بزه او در شاهنامه دیده نمی‌شود. در این جستار پس از نقد دیدگاه‌های پیشین در این باره، دو فرضیه درباره‌ی بزه فریدون مطرح شده است: یکی با توجه به اینکه، همتای ودایی ضحاک، ویشورویه، اژدهای سه سر، سه پوزه و شش چشم، در مهابهارات، برهمنی عابد و دین‌پیشه است که با یک سرش پیوسته و دامی خواند و ایندرا از ترس اینکه مبادا جای او را بین خدایان بگیرد، او را می‌کشد و به پادافره این بزه، فرمانروایی آسمان را از دست می‌دهد و نیرویش کاستی می‌گیرد، تواند بود که بزه فریدون نیز با کشتن ضحاک در پیوند باشد؛ ضحاک که در هیئت مرداس عبادت‌پیشه و نیز نذر و نیاز او به درگاه اناهیتا و ایزد وای، هنوز نشانه‌هایی از برهمنی و دین‌مردیش در شاهنامه باقی مانده است. از دیگرگرو، با توجه به این که بزه دیگر ایندرا، اغوای ایلیا/ اهلیا، زن برهمنی گنوتمه‌نام، است و به پادافره این گناه، ایندرا همه‌ی زیبایی‌اش را از دست می‌دهد و به دو ناسیتیبه انتقال می‌یابد، بعید نیست گناه دیگر فریدون نیز، ربودن دو زن ضحاک برهنه بوده باشد؛ امری که در پی دگردیسی‌های بنیادین پسازردشتی، باشگونه به تصویر کشیده شده است.

کلیدواژه‌ها: گناه فریدون، ایندرا، تربته، ویشورویه، ضحاک

مقدمه

فریدون، یکی از بزرگ‌ترین پادشاهان پیشدادی شاهنامه است که برجسته‌ترین خویشتکاری او در اوستا، پیروزی بر اژی‌دهاک است. در شاهنامه از فریدون به نیکی یاد شده (فردوسی، ۱۳۸۶ / ۱ / ۹۲ - ۹۰، ۱۵۴)، اما در مینوی خرد، دوبار در کنار جمشید و کیکاووس، به گناه فریدون نیز اشاره شده؛ یکی در پرسش ۷ بندهای ۲۷ و ۲۸، چنین آمده که: «اورمزد جمشید و فریدون را بی‌مرگ آفرید و اهرمن چنان آنان را تغییر داد که معروف است» (مینوی خرد، ۱۳۹۱: ۳۲). در بند ۲۱ از پرسش ۵۶ نیز چنین آمده که: «گشتاسپ، زرتشت، گیومرث و دیگرکسان که بهره‌شان از بهشت بیشتر است، به سبب آن است که خرد به آنان بیشتر رسیده است و جم و فریدون و کاووس که از ایزدان نیرو و قدرت یافتند، نیامدنشان به بهشت و نیز اینکه به خدای خویش ناسپاس شدند، به سبب این بود که خرد به آنان کم رسیده بود» (مینوی خرد، ۱۳۹۱: ۶۶).

در روایت پهلوی نیز چنین آمده که: «ای گشتاسپ کیهان خدا چون هرمز جمشید را به دین انگیخت، جم هرمز را تحقیر کرد که استویداد به من نرسد (ادعای بی‌مرگی کرد)، پس به سبب این تحقیر دیوان و مردمان او را دریدند. هرمز فریدون را به دین انگیخت، او نیز هرمز را تحقیر کرد و به سبب آن تحقیر، پیری بر او فرود آمد و نتوانست تن خویش را بر استر نگاه دارد و در سه گامی پیرامون همی افتاد (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۵۷).

اما برخلاف متون پیش از اسلام که از جمشید، کیکاووس و فریدون توأمان یاد شده که دیوراها را زده و به خاطر بزهی میرا شده‌اند، در شاهنامه تنها به جمشید و کاووس اشاره می‌شود و از گناه فریدون خبری نیست: ببینید تا جم و کاووس شاه / چه کردند کز دیو جستند راه (فردوسی، ۱۳۸۶: ۶ / ۵۵۴ / ۱۸۳۱). خطیبی در همین راستا یادآور شده است که: در شاهنامه، ذیل پادشاهی‌های جمشید و کاووس، خواننده آشکارا درمی‌یابد که گناه هر یک چیست. بنابراین در روایات دینی و احتمالاً در تحریر دینی خدای نامه فریدون در کنار جم و کاووس به یزدان ناسپاس شده است، ولی در روایات ملی که در شاهنامه جاودان شده است، کارنامه فریدون سراسر ستایش‌انگیز است. فریدون شاید از آن رو در تاریخ ملی ایرانیان بازتاب نیافته که تدوین‌کنندگان این تحریر از خدای نامه نمی‌خواستند شاه‌پهلوان بلندآوازه‌ای چون او که به فرمانروایی هزارساله ضحاک ستمگر پایان داده است، ناسپاس به یزدان و گناهکار جلوه داده شود و از او به زشتی یاد گردد و این کار نمایان او در سایه قرارگیرد. از سوی دیگر، حذف روایت ناسپاسی فریدون در تاریخ ملی سبب شده است تا بر خلاف جم و کاووس، ماهیت اصلی ناسپاسی او به یزدان بر ما پوشیده ماند (۱۳۹۲: ۱۸۴). در این جستار کوشش می‌شود ضمن نقد آثار پیشین، ماهیت گناه فریدون بیشتر تبیین شود.

پیشینه پژوهش

دربارۀ گناه فریدون مقالات ارزشمندی نوشته شده است؛ چنان‌که ابوالفضل خطیبی (۱۳۹۲) در مقاله «آیا فریدون به یزدان ناسپاس شد؟» گناه فریدون را با پیکرگردانی پائورو به کرکس در پیوند می‌داند؛ هرچند در فرجام با توجه به دیدگاه تیمه، قدری نظر خود را تعدیل می‌کند و اشاره می‌کند که گویا از این بعد بزهی متوجه فریدون نیست. خلیل کهریزی (۱۳۹۹)، در مقاله «گناه فریدون (بازشناسی یک روایت ایرانی و بررسی علت زدوده شدن آن از متون)»، ضمن نقد دیدگاه خطیبی، گناه فریدون را پرواز او به آسمان، تلقی کرده است. مجید پوراحمد (۱۴۰۰) در مقاله «نگاهی تازه به گناه فریدون بر پایه متون ایرانی و هندی»، بزه فریدون را کشتن ضحاک و خویشاوندکشی تلقی کرده است. حمیدرضا اردستانی رستمی (۱۴۰۰) در نوترین پژوهش در این حوزه، در مقاله «درباره بنیاد گنوسی گناه (نادانی و ناسپاسی) فریدون»، ضمن نقد دیدگاه کهریزی، گناه فریدون را با تقسیم جهان در پیوند می‌داند. در این جستار ضمن نقد دیدگاه هریک از این شاهنامه‌پژوهان، کوشش شده است که با توجه به قراین درون متنی و برون متنی، ماهیت گناه فریدون با ابعادی گستره‌تر تبیین گردد.

نقد و بررسی

در این جستار کوشش می‌شود که ماهیت گناه فریدون از سویه‌های دیگرگون بررسی گردد تا شناختی روشن‌تر از این امر حاصل گردد.

پیکرگردانی پائورو

خطیبی، احتمال داده است که گناه فریدون چه بسا با جادوگری او در پیوند باشد؛ چنان‌که با جادو، سنگی که برادرانش برای کشتن او از کوه رها کردند، ایستانید، کاخ طلسم شده ضحاک را با نیروی جادویی خویش درهم فروریخت و در هیئت اژدها بر پسرانش پدیدار شد، اما این موارد در پی حفظ جان خود و به خواست یزدان بوده است، در حالی که در دگردیسی پائورو کشتی‌ران به کرکس، از نیروی جادویی خود در جهت خواست یزدان بهره نمی‌برد (۱۳۹۲: ۱۸۶).

بنابراین روایت کهن، فریدون پائورو را به شکل کرکسی درمی‌آورد، طوری که تا سه شبانه روز در آسمان در پیرامون خانه خود، در پرواز بود و نمی‌توانست فرود آید. در فرجام پائورو به اناهیتا متوسل می‌شود که اگر بر زمینش گذارد، برای او فدیۀ خواهد داد و از این رو اناهیتا، او را سالم در خانه‌اش فرو می‌آورد. خطیبی معتقد است که یاری اناهیتا به پائورو نشان می‌دهد که شاید این کار ثرئثونه از نظر ایزدانو، ناشایست تلقی شده، بنابراین احتمالاً استفاده نابه‌جای فریدون از جادو، در جهت مقابل خواست یزدان و

شاید برای قدرت‌نمایی در برابر ایزدان، آنان را خشمگین کرده و در متون دینی اعمال او، گناه و ناسپاسی در برابر ایزد یا ایزدان تلقی شده است و ردپای این گناه در مینوی خرد باقی مانده، بی‌آنکه نوع گناه مشخص شده باشد (۱۳۹۲: ۱۸۷).

تیمه داستان پائورو را با داستان ودایی پئور که یک شاعر و پیشگو است یکی می‌داند. بر اساس این روایت ودایی، کشتی پئور شکسته و گرفتار امواج دریا شده و رو به آسمان یاری می‌طلبد. ایندرا در هیأت پرنده‌ای به سوی او پرواز می‌کند و سپس پرنده دیگری را به یاری پئور می‌فرستد تا به خشکی اش رساند. از این رو به نظر تیمه، در داستان اوستایی پائورو، دو اشکال اساسی وجود دارد؛ یکی اینکه کار فریدون، شوخی و بازی مضحکی تلقی می‌شود، دوم اینکه پائورو که یک کشتی‌ران ماهر است، نیازمندی او به کمک نشان داده نمی‌شود. از این رو تیمه معتقد است که روایت اوستایی پائورو، در اصل چنین بوده که پائورو کشتی‌ران اوستا، همان پئوره شاعر کشتی‌شکسته ودایی است که در دریای توفانی گرفتار می‌شود و ثرنتونه خود در هیأت یک کرکس پائورو را از میان امواج برمی‌گیرد و او را به پرواز کردن وامی‌دارد، ولی نمی‌تواند در خانه او فرود آید. ثرنتونه به اناهیتا متوسل می‌شود و اناهیتا او را همراه پائورو در خانه او سالم بر زمین می‌نشانند. تیمه navaza به معنای کشتی‌ران را به nau- vaza به معنی کشتی‌شکسته تصحیح می‌کند (خطیبی، ۱۳۹۲: ۱۸۷).

خطیبی اگرچه ایرادهایی بر فرضیه تیمه وارد می‌داند، اما در کنار فرضیه نخست خود که دگردیسی پائورو به کرکس را به وسیله فریدون، گناه او می‌دانست، با توجه به روایت ودایی پئور فرضیه دومی را مطرح می‌کند که در آن از گناه فریدون خبری نیست و از این رو همچنان گناه فریدون بر ما نامکشوف است: «ممکن است به‌واقع ثرنتونه گناهی مرتکب نشده باشد. داستان می‌تواند از این قرار باشد که پائورو کشتی‌ران ماهر، گرفتار امواج خروشان دریا می‌شود و کمک می‌طلبد و ثرنتونه با نیروی جادوگری و افسونگری‌ای که داشت، برای نجات پائورو او را به صورت کرکس درمی‌آورد تا از غرق شدن در امواج رهایی یابد. پائورو در هیأت یک کرکس به پرواز درمی‌آید، ولی نمی‌تواند در خانه خود فرود آید، آنگاه از اناهیتا درخواست یاری می‌کند و اناهیتا بازوان (بال) او را می‌گیرد و به خانه‌اش فرود می‌آورد» (۱۳۹۲: ۱۹۱).

اگرچه نگارنده فرضیه نخست خطیبی را در پیوند بین دگردیسی پائورو به کرکس به وسیله فریدون و گناه او، به کلی رد نمی‌کند، اما قدری شگرف می‌نماید که دگردیسی یک کشتی‌ران به کرکس، اینقدر مهم و برجسته بوده باشد که خشم خدایان را برانگیخته باشد و این امر با گناه فریدون مرتبط باشد. بنابراین به نظر می‌رسد چنان‌که خطیبی خود در ادامه بر اساس روایت ودایی فرضیه نخست خود را تعدیل می‌کند، در واقع فریدون گناهی مرتکب نشده، بلکه در اصل روایت، کشتی‌رانی ماهر (یا چنان‌که تیمه گفته کشتی‌شکسته‌ای) گرفتار طوفانی شده و فریدون جادوگرانه، پائورو را به یک کرکس بدل کرده تا از آن ورطه برهد، اما چون پائورو

نمی‌تواند در منزل خود فرود آید، دست به دامن اناهیتا می‌شود و در فرجام به یاری اناهیتا پائورو به سلامتی در خانه خود فرود می‌آید (خطیبی، ۱۳۹۲: ۱۹۲).

کهریزی نیز در نقد دیدگاه خطیبی، بر آن است که نیروی افسون فریدون در اوستا نکوهیده نیست و از دیگر سو پیکرگردانی پاوروه به یک پرنده، چنان اهمیتی ندارد که فریدون به خاطر آن گناه کار پنداشته شود. ضمن آنکه فریدون و اناهیتا هر دو در نجات‌بخشی پائورو نقش ایفا کرده‌اند و اگر فریدون را گناه کار بدانیم، ایزدبانو نیز دامنش به گناه آلوده است. از طرف دیگر، نه تنها نشانی از گناه انگاشته شدن خویشکاری فریدون در ماجرای پائورو در آبان‌یشت دیده نمی‌شود، بلکه حتی در آغاز این روایت، از فریدون به نیکی و باصفات تهم و پیروزگر یاد شده است (کهریزی، ۱۳۹۹: ۳۸).

پرواز به آسمان

کهریزی معتقد است چون در مواردی که به گناه فریدون اشاره شده، از کیکاووس و جمشید نیز یاد شده، گناه فریدون نیز هم سنخ گناه جمشید و کیکاووس، پرواز به آسمان است. بنا بر دیدگاه او، چون نام فریدون در کنار نام آن‌ها در مینوی خرد و روایت پهلوی آمده است و اشاره شده که ماجرای گناه آنان «معروف» است، احتمالاً گناه هر سه نیز یکی است؛ یعنی «پرواز به آسمان» که امری اهریمنی بوده است. او پرواز به آسمان را گناه اصلی و پیش‌زمینه ناسپاسی و گناهان دیگر جمشید می‌داند؛ جمشیدی که دیوان، بر تخت روانش به گردون می‌برند و جهانیان، «شگفتی فرومانده در کار او» او را نظاره‌گردند و کهریزی این امر را آغاز طغیان و نافرمانی جمشید می‌داند. در ادامه، یادآور می‌شود که اگرچه ماجرای تخت جمشید و پروازش، نه در اوستا و نه در متون هندی، بازتاب نداشته، اما با توجه به اینکه «پادشاه قلمرو آباد سدی» (Cedi) در متن‌های هندی، گردونه‌ای بلورین دارد و و آسمان‌پیمایی می‌کند و چنان‌که دومزیل برای این دو پادشاه اصل واحدی را در نظر گرفته، پرواز پادشاه قلمرو آباد سدی، می‌تواند تداعی‌گر پرواز جمشید به آسمان باشد (کهریزی، ۱۳۹۹: ۴۰).

کهریزی در ادامه، برای اثبات پرواز فریدون، به ماجرای فریدون و پاوروه اشاره می‌کند. مورد دیگر، روایتی از ابن فقیه در البلدان است که در آن به پرواز ضحاک اشاره شده و فریدون نیز سر در پی او نهاده است و کهریزی بر آن است که چون ضحاک پرواز کرده، فریدون نیز در پی او حتماً پرواز کرده است. از دیگر سو با توجه به اینکه در اخبار الطوال، فریدون با نمرود یکی انگاشته شده، کهریزی معتقد است که این امر حاصل خویشکاری مشترک این دو، یعنی پرواز است (کهریزی، ۱۳۹۹: ۴۳-۴۷).

اردستانی رستمی اما به‌درستی بر اساس قرآینی مشبع، دیدگاه کهریزی را رد می‌کند. ایشان بر آن است که: گویا کهریزی (۱۳۹۹: ۳۹) با توجه به این‌که در مینوی خرد گفته شده که ماجرای گناه جم و فریدون و

کاووس «معروف» است، چنین احتمال می‌دهد که این معروفی گناه، از هم‌سانی آن برخاسته است. در حالی آن‌چه معروف / آشنا (āšnāg) خوانده شده است، دگردیسی این سه شخصیت، از مردمان خوب به مردمان بد، به وسیله فریب اهریمن است که به میرایی آن‌ها انجامیده است؛ نه یک‌سانی گناه آنان: «اورمزد جمشید و فریدون و کاووس را بی‌مرگ آفرید و اهرمن چنان (آنان) را تغییر داد که معروف است» (اردستانی رستمی، ۱۴۰۰: ۲۱).

از دیگرسو، شاهی که کهریزی (۱۳۹۹: ۳۹-۴۰) برای پرواز جمشید به آسمان می‌آورد و آن را سبب گناه او می‌خواند، از شاهنامه است، در حالی که باید شواهدی از متون ایرانی پیش از مینوی خرد (متن تدوین‌شده در اواخر دولت ساسانی) یا هم‌زمان با آن متن آورد که البته همان‌گونه که خود ایشان اشاره کرده، گناه جمشید در متن‌های ایرانی، در جای (أهُنَوَدگاتِ ۳۲) آموختن گوشت‌خواری به مردمان / خوار شمردن خداوند جهان است و در زامیادیش، گناه وی دهان به سخن دروغ آلودن است. پس پرواز جمشید نه تنها در متن‌های ایرانی، بل که در متن‌های هندی هم پیشینه ندارد (اردستانی رستمی، ۱۴۰۰: ۲۲).

این پندار اردستانی رستمی در زمینه بی‌پیشینه بودن پرواز جمشید در متون ایرانی و هندی البته قابل نقد است. درست است که در متون زرتشتی نشانی از پرواز جمشید نیست و حتی فردوسی، زمانی که از پرواز کیکاووس یاد می‌کند، آن را بی‌پیشینه می‌انگارد:

بدین داستان گفتم آنکم شنود چنین رسم هرگز کسی را نبود

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲ / ۱۰۰ / ۴۳۷).

اما نکته این است که علاوه بر این که به پرواز جمشید در شاهنامه و تواریخ دوره اسلامی مثل تاریخ طبری اشاره شده، برهانی قاطع در پیشینه‌دار بودن پرواز جمشید، اسطوره وسی اوپری‌چره، فرمانروای سرزمین آبادان سدی در مهابهارات است. این شهریار نکوکار و زاهد، چون جمشید مردم را متمدن می‌کند و دوران پادشاهی‌اش، عصری زرین است، اما چون زهد پیشه می‌کند و کاربرد جنگ‌افزار را می‌نکوهد، ایندرا برای این که زهدپیشگی او تهدیدی برای خدایان به وجود نیارد، او را حلقه گلی، عصای خیزرانی و گردونه‌ای می‌بخشد تا به پرواز درآید و به قلمرو بس آبادان سدی برود و آنجا خوش بخرامد و سپس هر سال جشنی برای بزرگ‌داشت ایندرا برپا کند؛ هرچند بعدها به دلیل دروغ و خوردن گوشت، بزه‌کار شناخته می‌شود و فره از او گرفته می‌شود (دومزیل، ۱۳۸۳ الف: ۹۶-۱۰۸).

ناگفته پیداست است چنان‌که دومزیل نیز اشاره کرده (همان: ۱۰۳)، وسی اوپری‌چره، پادشاه نیکوکاری که در دورانی زرین پادشاهی می‌کند و سپس بر گردونه‌ای ایندرا بخشیده، بر فراز آسمان به پرواز درمی‌آید و جشن سال نو را هر سال بنیان می‌نهد و سپس به خاطر دروغ و گوشت‌خواری بزه می‌کند و فره از او گسسته

می‌شود، دقیقاً همتای جمشیدی است که، دورانش، عهدی زرین است و دیوان بر گردونه‌ای به آسمان می‌برندش و جشن سال نو نیز منسوب به اوست و بعدها به خاطر بزهی (خوردن گوشت، دروغ، ادعای خدایی کردن) فره از او می‌گسلد. از این رو وقتی همتای هندی او، با گردونه ایندرا آسمان پیمایی می‌کند، پرواز جمشید نیز که در شاهنامه و تواریخ دوره اسلامی به آن اشاره شده، پیشینه‌دار است و بار دیگر بزرگای شاهنامه بر ما پدیدار می‌گردد که درباره گزاره‌های آن باید تأملی بیشتر روا داشت؛ چنان‌که اشاره به پرواز جمشید در شاهنامه اگرچه در متون زردشتی نیامده، اما بنیادی کهن دارد و در مه‌بهارات قابل ردیابی است.

اما اینکه کهریزی (۱۳۹۹: ۴۰)، برای اثبات گناه پرواز جمشید، به «پادشاه قلم‌رو آباد سدی» اشاره می‌کند که با گردونه بلورین، پهنه آسمان را می‌پیماید؛ اردستانی رستمی به‌درستی اشاره کرده که آیا پرواز پادشاه قلم‌رو آباد سدی هم در اساس گناه شمرده می‌شده است یا محقق محترم، هر پروازی را گناه می‌پندارد؟ (۱۴۰۰: ۲۲). در تأیید نقد اردستانی رستمی شایان یادآوری است که درست است که وسی‌اوپری‌چره، فرمانروای سرزمین آبادان سدی، بر گردونه‌ای که ایندرا او را می‌بخشد، آسمان پیمایی می‌کند، اما گردونه او و پروازش به آسمان، یکی از هدایای سه‌گانه‌ای است که ایندرا به او می‌دهد تا به خاطر زهدپیشگی‌اش که تهدیدی برای خدایان به شمار می‌آمد، بتواند با گردونه‌اش، به قلمرو بس آبادان سدی برود و آنجا خوش بخرامد و سپس هر سال جشنی برای بزرگداشت ایندرا برپا کند. از این رو نه تنها پرواز این شهریار زاهد، گناه تلقی نشده، بلکه عطیت ایندرا به او است که وجه کاملاً مثبتی دارد (دومزیل، ۱۳۸۳ الف: ۱۰۴) و از این رو، نمی‌توان به‌واسطه پرواز او، پرواز جمشید را نیز گناه و بزه تلقی کرد.

در ادامه اردستانی رستمی یادآور می‌شود که کهریزی با توسل به اسطوره فریدون و پائورو و با استناد به تحلیل تیمه، می‌کوشد تا نظر خود را درباره پرواز کردن فریدون اثبات کند، اما چنان‌که خطیبی گفته است، تیمه برای هم‌سان ساختن دو روایت اوستایی و ودایی، ساختار نحوی روایت اوستایی را کاملاً دیگرگون کرده و فهم متن را دشوار ساخته است؛ اما گویا کهریزی بر آن است با استفاده از سخن تیمه، نظر خود را درست بنماید. او معتقد است چه بپذیریم که فریدون به شکل کرکس درآمده است و چه نپذیریم، «عنصر اصلی و بن‌مایه این داستان پرواز است» (کهریزی، ۱۳۹۹: ۴۵)؛ به عبارت دقیق‌تر، او به پرواز درآمدن پائورو را نتیجه پرواز خود فریدون می‌داند و گویا بر آن است که باید برای به پرواز درآوردن پائورو، خود فریدون هم می‌پریده است؛ در حالی که چنین نیست. آیا برای به پرواز درآوردن بادبادک باید پرواز کرد؟ (اردستانی رستمی، ۱۴۰۰: ۲۶).

از این گذشته، اردستانی رستمی به درستی یادآور می‌شود که حتی اگر فرض کنیم که در این بندها نشان پرواز فریدون وجود دارد، چگونه می‌خواهیم بر بنیاد آن، گناه‌کاری فریدون را نشان دهیم. در این بندهای اوستا، فریدون با ویژگی‌هایی نیک چون «پهلوان» و «پیروزمند» ستوده شده است و از فریدون به عنوان

گناه‌کار در آبان‌یشت یا دیگر بخش‌های اوستا هیچ‌گاه نام برده نشده است. ضمناً اگر پرواز امری است اهریمنی، ایزدبانوی اناهیتا که مطابق با سخن اهورامزدا، «دیوستیز و اهورایی‌کیش/ مطیع کیش اهورایی است» هم نباید به پرواز درآید؛ در حالی که او برای نجات پائورو پرواز می‌کند و او را تن‌درست به زمین فرو می‌نشانند؟ (۱۴۰۰: ۲۶) که البته توسل به پرواز اناهیتا، چندان وجهی ندارد؛ سخن بر سر این است که یک انسان نباید با پرواز به قلمرو خدایان، خشم آنان را برانگیزد و پریداست که الهه اناهیتا، از این مقوله جداست، اما استدلال‌های دیگر اردستانی رستمی به درستی دال بر این است که اولاً برهانی قاطع در اثبات پرواز فریدون به نظر نمی‌رسد و از دیگرسو، حتی اگر فریدون به آسمان هم پرواز کرده باشد، الزاماً دال بر گناه او نیست، به ویژه که با صفاتی نیک از او یاد شده است.

تقسیم جهان

نخستین بار ادوراد ویلیام وست، گناه فریدون را با تقسیم جهان بین سه پورش در پیوند دانست (West, 1885:35). پس از او تفضلی با اشاره به دیدگاه وست، به غورالسیر ثعالبی ارجاع داد که: فریدون مرتکب اشتباه شده و از روی هوی و هوس و نه تدبیر، فرزند کوچک‌تر را بر فرزند بزرگ‌تر ترجیح داد (تفضلی، ۱۳۹۱:۹۲). تفضلی سپس در مقاله‌ای مستقل، فرضیه وست را می‌پذیرد که فریدون نخست بی‌مرگ بود، ولی اهریمن او را میرنده کرد، زیرا هم به اورمزد ناسپاس شد و هم اینکه ایرج را بر دو پور بزرگ‌تر خود برتری داد (تفضلی، ۱۳۹۰:۳۷۴). خالقی مطلق اما، تفسیری دیگرگونه از روایت ثعالبی مطرح کرد و معتقد بود که چون فریدون تور و سلم بی‌فره را در فرمانروایی جهان سهیم کرده، مرتکب گناه شده: «شاید علت اصلی همان نقش تقسیم جهان و سپردن دو بهره از آن به سلم و تور بوده است که بر خلاف ایرج، از فره ایزدی بهره نداشتند و در نتیجه دو بهره از جهان به دست نافرمایان ناسزاوار افتاد» (خالقی مطلق، ۱۳۶۶:۲۰۴).

در غرر اخبار ثعالبی چون فریدون از روی هوی و هوس و نه تدبیر، فرزند کوچک‌تر را بر فرزند بزرگ‌تر ترجیح داد، مرتکب گناه شده (ثعالبی، ۱۳۸۵: ۱۹؛ ۱۹۶۳: ۴۲)، امری که وست نیز یادآور شده است (خطیبی، ۱۳۹۲: ۱۸۵)، اما خطیبی معتقد است که روایت ثعالبی نه در شاهنامه دیده می‌شود و نه در منبع دیگری. از این رو حدس می‌زند که ثعالبی در مقام تاریخ‌نگار که با روایات افسانه‌ای میانه خوبی ندارد، شاید تحلیل عقلانی خود را از این رویداد بیان کرده تا اینکه روایت مذکور را از منبع خود نقل کرده باشد؛ چنان‌که هفت خوان اسفندیار را نیز خردناپذیر می‌داند (۱۳۹۲: ۱۸۵).

خطیبی در ادامه یادآور شده است: «آنچه در روایت مینوی خرد و روایت پهلوی پیداست، گناه جم و فریدون و کاووس، ناسپاسی نسبت به اورمزد بود، ولی خطای فریدون در تقسیم قلمرو خود گناهی نیست که

مانند آنچه در روایت مینوی خرد و روایت پهلوی پیداست، گناه جم و کاووس و فریدون، ناسپاسی نسبت به اورمزد و عصیان بر ضد او یا تحقیر او محسوب شود» (۱۳۹۲: ۱۸۵).

اردستانی رستمی در نوترین پژوهش دربارۀ ماهیت بزه فریدون، همچنان بر آن است که گناه فریدون با تقسیم جهان بین سه پورش در پیوند است؛ دیدگاهی که به نظر نگارنده اگرچه قابل تأمل می‌نماید، اما اتقانی کلی بر آن متصور نمی‌توان بود. ایشان بر این مبنا که در مینوی خرد باورهای گنوسی نیز نمایان است و «نادانی»، بدتر از بدخیمی است و در اندیشه‌های گنوسی آنچه بدبختی انسان را فراهم می‌کند، نادانی است و اساساً در آموزه‌های گنوسی، به جای واژه «گناه» از «نادانی» استفاده می‌شود و از دیگرسو در مینوی خرد، هنگامی که از ناسپاسی جمشید و فریدون و کاووس یاد می‌شود، علت آن را کم‌بهرگی از خرد یا همان «نادانی» می‌انگارند و به جای واژه wināh (گناه) دربارۀ آنان، از کم‌خردی‌شان سخن به میان می‌آید، گناه فریدون را برخاسته از نادانی او و نادانی او را در پیوند با تقسیم جهان، تلقی کرده‌است (اردستانی رستمی، ۱۴۰۰: ۳۵).

اما به نظر نگارنده، این که در مینوی خرد از «نادانی» سخن رفته و ناسپاسی جمشید و فریدون و کاووس، برخاسته از کم‌بهرگی آنان از خرد یا همان «نادانی» انگاشته شده، دالّی اقناع‌کننده وجود ندارد که الزاماً نادانی فریدون را با تقسیم جهان در پیوند بدانیم؛ به‌ویژه که در دادستان دینی، بزه جمشید نیز حاصل دور داشتن خرد از جمشید تلقی شده: «چون هفتاد سال گذشت، اهریمن رها شد و چون نزد جمشیدشاه آمد، توانست به یکی دو شیوه، خرد را از تنش دور گرداند. آنگاه دشمنی خویش بر جمشید چیره گردانید، چنان که وی را بسیار مغرور و خودبین کرد» (دومزیل، ۱۳۸۳ الف ۶۷). از این رو آیا باید به صرف دورداشتی خرد از جمشید، گناه او را نیز در پیوند با تقسیم جهان تلقی کرد؟ این گزارۀ دادستان دینیک خود قرینۀ روشنی است که اشاره به بی‌خردی جمشید، کیکاووس و فریدون، متوجه هر سه نفر است و نمی‌توان آن را صرفاً متوجه فریدون کرد و سپس بی‌خردی فریدون را بدون دالی روشن، با تقسیم جهان در پیوند دانست: «جم و فریدون و کاووس که از ایزدان نیرو و قدرت یافتند، نیامدنشان به بهشت و نیز اینکه به خدای خویش ناسپاس شدند، به سبب این بود که خرد به آنان کم رسیده بود» (مینوی خرد، ۱۳۹۱: ۶۶).

اردستانی رستمی در ادامه با توجه به اینکه زروان، به اکراه حکومت بر جهان را به اهریمن می‌سپارد، معتقد است: نادانی و خطایی که دربارۀ زروان دیدیم، در مورد فریدون نیز صدق می‌کند. او هم به جهان معنایی تازه می‌بخشد که پیش از آن پیشینه نداشت. پیش از این، شهریاری جانشین پادشاه دیگر می‌شد؛ اما اکنون فریدون یک پادشاهی را تقسیم می‌کند؛ همان‌گونه که زروان به تقسیم مرز خویش دست زد، فریدون با گونه‌ای نادانی و خطا یا مطابق مینوی خرد «کم‌بهرگی از خرد»، به هر مزد ناسپاسی می‌کند و به نظر می‌رسد این ناسپاسی به هر مزد و یا به تعبیر روایت پهلوی خوارداشت هر مزد، باید از تقسیم جهان میان فرزندانش

برخاسته باشد (اردستانی رستمی، ۱۴۰۰: ۳۶).

در نقد این دیدگاه گفتنی است که اولاً انتساب نادانی و بی‌بهرگی از خرد به زروانی که گاه حتی در برخی متون از اورمزدش برتر می‌دانستند و مانی، «پدر عظمت» را زروان می‌نامید (باقری، ۱۳۸۶: ۷۹)، جای تأمل دارد. آمیزگاری خیر و شر که بنیاد هستی است، در اسطوره زروان بازتاب یافته و از این رو، طرح نادانی یا کم‌بخردانگی در این ماجرا موضوعیت ندارد.

از دیگر سو، حتی اگر بنا باشد که در این ماجرا، به‌ناچار کسی را به نادانی متهم کنیم، اورمزد بیشتر برانزده این انتساب است تا زروان، چرا که وقتی زروان با خود عهد کرد که هر پوری که زودتر نزدش آید، فرمانروایی جهان را بدو دهد، این اورمزد بود که به سبب خرد و آگاهی فراگیر خود (خرد همه‌آگاه)، این راز مگو را با اهریمن در میان نهاد و زمینه زایش زود هنگام تر اهریمن، و در نتیجه فرمانروایی شر را بر جهان فراهم کرد. زروان که اهریمن، دسته گل به آب داده اورمزد، روی دستش مانده بود، با دیدن پور «گند و تاریک» خود، می‌دانست که اگر زمان فرمانرواییش را کرانه‌مند نکند، شر جاودانه خواهد شد، از این رو با توجه به عهدی که کرده بود، به‌ناچار، بخردانه، با کرانه‌مند کردن زمان، نه هزار سال را زمان فرمانروایی اهریمن قرار داد تا سپس اورمزد فرمانروای جاودانه گیتی باشد.

در روایتی دیگر نیز وقتی اورمزد اهریمن را به آشتی فرا می‌خواند و اهریمن سر باز می‌زند، چون می‌داند که اگر نبردش با اهریمن تا ابد ادامه یابد، اهریمن به راستی تهدید خود را عملی خواهد کرد، به اهریمن: «پیشنهاد کرد که دورانی برای نبرد معین گردد. اهریمن از روی کند هوشی آن را پذیرفت و بدین‌گونه سرنگونی نهایی خویش را مسجل ساخت» (هینلز، ۱۳۸۷: ۸۵). بدین ترتیب اورمزد با کرانه‌مند کردن نبردش با اهریمن، اهریمن گول را محکوم به شکست کرد، چرا که در غیر این صورت، اورمزد پیروز نمی‌شد و اختلاط نیروهای اهورایی و اهریمنی جاودانه می‌شد (بند هش، بخش نخست، بند ۶-۷) (بهار، ۱۳۷۶: ۴۰).

از طرف دیگر، اردستانی رستمی با توجه به پرسش بیستم مینوی خرد، بند ۱۸: «مردی که به وظیفه عمل نمی‌کند، به غیر از این که بدکار است، بسیار (اتفاق می‌افتد) که در گیتی مرگ بر او می‌رسد»، احتمال می‌دهد که مراد از مردی که از نامیرایی به میرایی رسیده، فریدون باشد، چون فریدون وظیفه‌اش را به درستی انجام نداده؛ به‌ویژه که در بند ۱۹، به کینه‌ورانی اشاره شده است که روانشان عقوبتی گران‌تر را نسبت به دیگر بدکاران تجربه می‌کنند؛ زیرا آنان سبب انتقال کینه از نسلی به نسل دیگر می‌شوند که گاه تا پایان جهان ادامه می‌یابد و سپس بدون آوردن نام فریدون، به دشمنی رومیان و ترکان و ایرانیان اشاره می‌کند. از این رو اردستانی رستمی، فریدون را عامل اصلی این کینه‌وری به واسطه تقسیم سرزمین می‌داند و گناه او را تقسیم کشور می‌داند که به کینه و نهادینه شدن شرارت در گیتی تا پایان جهان می‌انجامد (اردستانی رستمی، ۱۴۰۰: ۳۷).

اما چه دالی وجود دارد که مراد از «مردی که به وظیفه عمل نمی‌کند و در گیتی مرگ بر او می‌رسد»، را فریدون تلقی کنیم؟ به‌ویژه که این بند، بندی ناقص است و چنان‌که تفضلی نیز اشاره کرده‌اند، ادامه عبارات بر ایشان نیز روشن نیست (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۳۷). از دیگر سو این بند لزوماً با بند سپسین پیوندی ندارد. به یاد داشته باشیم که پرسش بیستم در بردارنده فرجام هفت سنخ انسان (گیتی‌آرای مینو برهم زن، استهزاکننده، عمل‌ناکننده به وظیفه، کینه‌ور، کاهل، دروغ‌اندیش و تحقیرکننده) است که توضیح هر سنخ در فقره‌ای جداگانه آمده و پیوند دادن بندها، الزاماً درست نیست، وگرنه باید بزه سنخ‌های دیگر را نیز به فریدون بریست!

بنابراین اینکه محقق محترم برای اثبات دیدگاه خود، بند ۱۸ و ۱۹ پرسش بیستم مینوی خرد را به هم گره زده و چنین نتیجه گرفته‌است که: «البته می‌دانیم فریدون عامل اصلی این کینه‌وری به واسطه تقسیم سرزمین است و مقصود از درست عمل نکردن فریدون به وظیفه‌اش، همین تقسیم کشور است که به کینه و نهادینه شدن شرارت در گیتی تا پایان جهان می‌انجامد» (اردستانی رستمی، ۱۴۰۰: ۳۶)، اتقانی کلی بر آن نمی‌توان متصور بود، چرا که بند ۱۹ در خصوص کینه‌ورانی است که با کاشت بذر کینه، کینه را در پیوند و نسل‌های سپسین تا فرشگرد تسری می‌دهند و سپس در همین بند، به صراحت به عنوان نمونه‌ای از کین‌ورزان به سلم و تور اشاره شده که ایرج را بی‌گناه سربریند و زمین‌های کین‌ورزی را تا فرشگرد بین رومیان و ترکان با ایران فراهم آوردند: «چه از دین پاک به روشنی پیداست که اصل بدخواهی رومیان و نیز ترکان نسبت به ایرانیان از کینی بود که با کشتن ایرج کاشتند» (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۳۷).

بدیهی است این فریدون نبود که با کشتن ایرج بذر کینه را کاشت، بلکه سلم و تور بودند که با کشتن برادر کهن، زمینه کین‌ورزی پیوسته روم و توران و ایران را دامن زدند. از این رو، روی سخن مینوی خرد با قاتلان ایرج است که به تقسیم عادلانه پدر، خرسند نشدند و برادر را کین‌ورانه سر بریدند وگرنه اصل تقسیم جهان به وسیله فریدون لااقل از دید این کتاب، مسکوت باقی مانده، اگر نگوییم با متهم کردن سلم و تور، به شکلی ضمنی آن را دادگرانه و بی‌حرف و حدیث تلقی کرده‌است.

ایشان در ادامه یادآور شده‌است که در شاهنامه چون فریدون هم از آغاز درمی‌یابد که قطعاً میان فرزندان جنگ و آشوب خواهد بود: ز اختر بدیشان نشانی نمود/ که آشوبش و جنگ بایست بود، علی‌رغم آگاهی و اطمینان از جنگ و جدال میان فرزندان و شرآفرینی دو فرزند، به تقسیم مرز میان آنان پرداخته و شر را در گیتی نهادینه کرده‌است (اردستانی رستمی، ۱۴۰۰: ۳۷) که این گزاره هم جای تأمل دارد. در گستره اساطیر، یکی از ویژگی‌های بنیادین شمنی، پیش‌آگاهی است، کما اینکه برای نمونه سیاوش نیز از پیش می‌داند که او را در توران سر می‌برند و به واسطه ریختن خون او، زمینه کینه‌ای دائمی بین ایران و توران فراهم خواهد شد و: «برآشوبد ایران و توران به هم» و «زمانه شود پر ز شمشیر و کین» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/۳۱۱).

۱۶۲۴-۱۶۲۳). حال با توجه به اینکه سیاوش از پیش بدین امر آگاهی داشته، اما باز از توران خارج نمی‌شود تا هم جانش را به در برد و هم مانع کاشت بذر کینه‌ای شود که ایران و توران در آتش آن تا سالیان سال خواهد سوخت، آیا باید او را نیز بزه‌کار بدانیم یا معتقد به تقدیری محتوم شویم که گزیری از آن نیست و شخص در نهایت تنها می‌تواند نظاره‌گر باشد؟

از طرف دیگر، تقسیم جهان بین پسران و بهره دادن ایرج را سهمی چرب‌تر، در برخی از متون نه تنها گناه به شمار نیامده، بلکه ناشی از فره ذاتی ایرج قلمداد شده و این تقسیم‌بندی، نشان از اوج بخردی و بیش‌آگاهی فریدون دارد؛ چنان‌که بنا بر ایادگار جاماسپیگ فریدون سه پور خود را فرامی‌خواند و به آنان می‌گوید که در پی آن است که جهان را بین آنان بخش کند و از هریک می‌خواهد تا آنچه به نظرشان بهتر است، بخواهند. سلم، خواسته و ثروتمندی بسیار، تور دلیری و نیرومندی و ایرج چون فرهمند بود، داد و دین را خواهان است. پس فریدون دیهیم را از سر برمی‌دارد و بر سر ایرج می‌نهد و می‌گوید: «فره‌ام تا صبح فرشکرت همه جهان زندگان بر سر ایرج چای گیرد» (ایادگار جاماسپیگ، فصل چهار، بند ۳۹).

این روایت، ضمن آن که گویای شایسته‌مداری فریدون در تقسیم جهان است، چنان‌که دومی‌زیل اشاره کرده، با الگوی سه کنش بنیادین نیز پیوند دارد؛ به این ترتیب که غرب (روم) با خواسته، شمال و شرق (ترکستان و بیابان‌ها) با ناآرامی‌ها و جنوب (ایران و هند) با دین و داد و شهریاری در پیوند است (دومی‌زیل، ۱۳۸۳ الف: ۲۸) و از این رو تقسیم جهان به وسیله فریدون ریشه در یک نظام کلان هند و اروپایی دارد که نمی‌توان نادانی یا بزه‌ی را به خاطر آن، متوجه فریدون کرد؛ ضمن آنکه چنان‌که خطیبی نیز یادآور شده، تقسیم جهان بین پسران، گناهی چنان عظیم نیست که از آن، تعبیر به ناسپاسی از خدای شود و جاودانگی فریدون به خاطر آن خدشه‌دار گردد (خطیبی، ۱۳۹۲: ۱۸۵).

نکته مهم دیگر، اینکه چنان‌که وست نیز معتقد است، بخش کردن جهان، یک بن‌مایه متکرر هند و اروپایی است (West, 1885: 119) و بدیهی است چنان‌که در موارد مشابه، مسئله گناه موضوعیت ندارد، به فریدون نیز از این بابت، بزه‌ی نمی‌توان بر بست؛ چنان‌که هردوت در فقرات ۵ تا ۷ کتاب چهارم خود، به روایتی اشاره می‌کند که براساس آن در میان اقوام آریایی سکا، قلمرو پادشاهی میان سه پسر تقسیم می‌شود و بهترین سهم به کوچک‌ترین فرزند می‌رسد؛ چنان‌که در اسطوره فریدون چنین شد. بنا بر این روایت تارژینائوس، پادشاه سکا، سه پسر داشت، لیوکسائیس، آریوکسائیس و کولاکسائیس. وقتی گردونه‌ای با یوغ، تیر و جامی زرین از آسمان فرو افتاد، دو پسر مهتر وقتی کوشیدند تا بر این اشیاء زرین دست یابند، زر سوزان شد و مانع تملکشان شد. اما چون برادر کهنتر آنان کولاکسائیس، نزدیک شد، زر خاموش شد و اشیاء را به خانه آورد. دو پسر بزرگتر، این موضوع را به فال نیک گرفتند و سلطنت سرزمین سکاها را به برادر کوچکتر واگذار کردند. پس از آن

کولاکسانیس، قلمرو خود را میان سه پسرش تقسیم کرد و هر کدام از آنان سهم خود را به دست آوردند و این اشیاء زرّین در قلمرو مرکزی که بزرگ‌ترین بود، نگاهداری می‌شد» (هرودوت، ۱۳۳۹، ج ۴: ۷۶).

چنان‌که آشکار است در این افسانه سکاهاى آریایی تبار نیز، پسر کوچک‌تر با نشان دادن فره و شایستگی خود، پادشاه سرزمین سکاها می‌شود؛ چنان‌که ایرج بعد از درخشش در آزمون پدر، شایستگی خود را نمایان ساخت. همگونی این دو روایت به حدی است که ذبیح الله صفا اسطوره فریدون و بخش کردن جهان را برگرفته از سکاها می‌داند (صفا، ۱۳۸۴: ۴۷۱-۴۶۹) و بدیهی است که طرح مسئله گناه همان‌طور که در روایت سکایی موضوعیت ندارد، در اسطوره فریدون نیز قابل طرح نیست.

در اساطیر یونان نیز، جهان بین سه پور کروئوس، تقسیم می‌شود، پوزئیدون، فرمانروای دریا، هادس حاکم دنیای مردگان و زئوس پسر کوچک‌تر کروئوس، سهمی چرب‌تر؛ یعنی سلطنت آسمان را به دست می‌آورد (هومر، ۱۳۷۸: ۴۶۵) که در این روایت نیز بعد اخلاقی و گناه مطرح نیست و از این رو، اسطوره فریدون را نیز نمی‌توان از این قاعده، مستثنی کرد؛ به‌ویژه که عدد سه، نماد کمال بوده است و برادر سوم نقش فرزند کامل‌تر را که سزاوار مهر افزون پدر است، ایفا می‌کند و از این رو گرفتار رشک برادران می‌شود؛ چنان‌که خود فریدون نیز به دلیل فره‌مندیش، محسود دو برادر مهتر خود شد یا در ریگ‌ودا تریته، را دو برادر بزرگ‌ترش، از رشک به چاهی می‌اندازند (قائمی، ۱۳۹۹: ۳۵۱).

در مهابهارات نیز بیاتی (همتای هندی جمشید)، جهان را بین پنج پسرش تقسیم می‌کند و چون پورو، پسر کوچک‌ترش، جوانیش را بدو می‌بخشد، سرزمین حاصلخیزتر میانه را به او می‌بخشد و بر تخت شهریاری می‌نشانند و چهار پسر بزرگ‌تر را به چهار سرزمین ورای سرزمین میانه می‌فرستد. این در حالی است که فریدون، دو بار، سه پور خود را می‌آزماید و پس از پدیدار شدن فره‌مندی ایرج، سرزمین میانه (خونیرس) را بدو می‌بخشد و دومزیل از همین رو، تقسیم جهان را به وسیله فریدون، «به بهترین وجه ممکن» می‌داند: «وقتی بیاتی با پسرانش سخن می‌گوید، همانند فریتون سر آن ندارد که آنان را به آرامی بیازماید تا پیش از تقسیم خویش، از ماهیت ایشان آگاه شود تا به بهترین وجه ممکن حصه هریک را معین دارد. برخلاف این بیش از هرچیز می‌خواهد از پاسخ‌های پسرانش، به پرسشی که در حقیقت درخواست اوست، آگاه شود» (دومزیل، ۱۳۸۳ الف: ۳۱).

در تواریخ دوره اسلامی نیز چون نوح در خیمه‌اش می‌خوابد و باد دامنش را پس می‌زند و شرمش پدیدار می‌گردد، دو پورش یافت و حام چون عورت پدر می‌بینند، می‌خندند و مزاح می‌کنند، اما چون پور دیگرش شام، پدر را در آن حال می‌بیند، چشم برمی‌گیرد و برهنگی پدر را می‌پوشاند. نوح چون پس از خواب متوجه رفتار سه پسر خود می‌شود، حام و یافت را نفرین می‌کند که خداوند «تخم پشتشان را بگرداند» (دومزیل،

۱۳۸۳ الف: ۳۳) که در این روایت نیز شاهد ارزش‌گذاری سه پسر نوح بر مبنای کنششان هستیم و بدیهی است نمی‌توان نادانی یا کم‌خردی به نوح نسبت داد. از این رو به نظر می‌رسد که نمی‌توان فریدونی را که بر بنیاد یک انموذج هند و اروپایی و پس از دوبار آزمودن سه پور خود، سهمی چرب‌تر به پور کهنتر خود، ایرج می‌دهد، ناسپاس به خداوند و بزه‌کار تلقی کرد و خدشه‌دار شدن جاودانگی‌اش را برخاسته از تقسیم جهان دانست؛ همان‌طور که در اسطوره تقسیم جهان سکایی، یونانی یا هندی نیز بزهی متوجه تقسیم‌کننده نیست.

کشتن ضحاک و درآمیختن با زنان او

به نظر نگارنده با توجه به برخی از قراین درون متنی و برون متنی، تواند بود که گناه فریدون با کشتن ضحاک در پیوند باشد؛ امری که ابتدا دومزیل، به شکلی غیر مستقیم مطرح کرد (دومزیل، ۱۳۸۳ ب: ۱۵-۱۵۰) و سپس تر نگارنده در فرجام کار، متوجه شد که در همایشی، مجید پوراحمد، فرهیخته‌ای جوان نیز، این احتمال را مطرح کرده است؛ هرچند هم وجوه مرتبط با بحث، خوب تبیین نشده، هم به بزه احتمالی دیگر فریدون اشاره‌ای نگردیده و هم گناه فریدون، در وهله نخست، خویشاوندکشی تلقی شده (پوراحمد، ۱۴۰۰: ۳۴۳-۳۵۷)، در حالی که به نظر نگارنده، بزه فریدون، مرتبط با طبقه نخست دومزیل، دین‌مردکشی است.

پیش از آنکه به قراین برون‌مرزی اشاره شود، یادکرد این نکته بایسته است که ضحاک علاوه بر چهره‌ای اهریمنی و پلشت، سویه اهورایی و مثبتی نیز دارد که در گستره متون ادبی و اسطوره‌ای، جا به جا نشانه‌هایی از آن را می‌توان نظاره‌گر بود. ضحاک، از یک سو اژدهایی مردم‌آوار تلقی شده که در شاهنامه در هیأت یک پادشاه ظالم به تصویر کشیده شده (بهار، ۱۳۸۴: ۳۰۴، ۲۲۶؛ ۱۳۷۶: ۲۳۷؛ ۱۳۷۴: ۸۷؛ گرینباوم، ۱۳۷۱: ۹۲)، از دیگر سو ارتشتاران ایران‌شهر، خود داوطلبانه چنین پادشاه اژدهافشی را به ایران می‌آورند و بر تخت می‌نشانند. از سوی دیگر همین پادشاه اژدهاوشی که در زمانش، هنرها خوار و جادویی ارجمند می‌شود، جد مادری رستم، بزرگ‌ترین پهلوان حماسه ملی است و رستم با فخر تمام به او می‌نازد (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۴۷/۵-۶۶۴-۶۶۲). از دیگر سو رستم، تنها در چند بیت بعد، با وجود چنین نازش و افتخاری به تبار ضحاک‌اش، در اوج تباین و تضاد، از فریدونی یاد می‌کند که پوزه ضحاک را به خاک مالیده و تاج و تخت او را در هم شکسته است (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۴۸/۵-۶۷۶).

نه تنها رستم پیوندی بنیادین با ضحاک دارد، بلکه فریدون، در بندکننده ضحاک اژدهافش نیز، با او سخت در پیوند است، چنان‌که بنا بر کوش‌نامه، فریدون با خواهر کوش (برادرزاده ضحاک و فرمانروای چین) ازدواج می‌کند و سلم و تور حاصل این پیوند هستند؛ چنان‌که تور وقتی می‌خواهد در برابر منوچهر بایستد، دست یاری به سوی کوش دراز می‌کند و می‌گوید که: «و دیگر که خویشی است ما را میان / از مادر که هستیم

ضحاکیان» (ایران‌شان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۶۴۲/۹۳۳۱). در جای دیگری نیز سلم و تور به اینکه کوش دایی آن‌هاست، اشاره می‌کنند: «ز مادر تویی خویش و هم خال ما/ به تو سخت گردد بر و یال ما» (همان: ۶۴۳/۹۳۴۶) و جالب است که در مجمل‌التواریخ نیز به این امر اشاره شده که فریدون با دختر ضحاک پیوند یافته و سلم و تور حاصل این ازدواج هستند (مجم‌التواریخ و القصص، ۱۳۹۹: ۱۰۴).

نکته دیگر اینکه بر خلاف چهره اهریمنی ضحاک در شاهنامه، در دینکرد نهم مردم علیه فریدون برمی‌آشوبند که چرا پادشاه نیکی که آن‌ها را در چنبره حمایت خود نگه می‌داشت و مانع ترکتازی بیگانگان می‌شده است، در بند کرده است؟ (دینکرد ۹، ۲۱: ۲۴-۱۷). از طرف دیگر در گرشاسپ‌نامه اسدی توسی، گرشاسپ، جد رستم در پیشگاه ضحاک هنرنمایی‌ها می‌کند و در رکابش شمشیر می‌زند و و شگفت‌تر آن ضحاک گرشاسپ را به کشتن ازدهای شکاوندکوه برمی‌انگیزد! (اسدی توسی، ۱۳۹۳: ۷۱).

شگرف است همان‌طور که گرشاسپ سپه‌سالار ضحاک بود و رستم به نیای خود ضحاک می‌باید، فرامرز نیز پیوندی استوار با ضحاک دارد. در فرامرزنامه کوچک، ضحاک در ردیف بزرگانی مثل جمشید و هوشنگ و طهمورث قرار دارد که طلسمی برای فرامرز از خود بازگذاشته و علاوه بر هدایایی گرانبها برای فرامرز، اندرزنامه‌ای نیز خطاب به فرامرز در طلسم خود انداخته است. از دیگر سو فرامرز تاج ضحاک را بر سر می‌گذارد و شمشیر او را نیز به دست می‌گیرد و با این شمشیر، دشمنانش را در آوردگاه در هم می‌شکند (فرامرزنامه کوچک، ۱۳۹۹: ۲۷).

موسی خورنی نیز بر خلاف شاهنامه، تصویر بسیار نیکی را از ضحاک ترسیم کرده است: «و این اژی - دهاک می‌خواست تا همه مردم یکسان زندگی کنند و می‌گفت هیچ چیز نباید به کسی تعلق داشته باشد، بلکه همه چیز باید همگانی باشد و گفته‌ها و کرده‌ها باید آشکار باشند. او خود نیز هیچ اندیشه‌ای را مخفی نگه نمی‌داشت و مکنونات قلبی خود را آشکارا به زبان می‌آورد و به نیک‌منشان اجازه می‌داد هر وقت بخواهند چه روز و چه شب پیش او بروند» (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۳۹). شاید از همین رو بوده که کاوه فرودست از بین مردم برمی‌خیزد و به دربار ضحاک می‌رود و سخت برمی‌خروشد و با پاره کردن استشهدنامه ضحاک، پور خود را از او پس می‌گیرد و ضحاک خم به ابرو نمی‌آورد. حتی در روایات مردمی نیز بقایایی از چهره مثبت ضحاک به چشم می‌خورد؛ چنان‌که وقتی کاوه در پی گردن زدن ضحاک برمی‌آید، مردم از در مخالفت درمی‌آیند و کاوه به ناچار از کشتن ضحاک دست می‌کشد (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۰). علاوه بر این متون، جالب است که بر جام زرینی در تپه حسن‌لو نیز که مربوط به هزاره دوم پیش از میلاد است، ازدهایی سه سر و سه پوزه و شش چشم نقش بسته که بی‌شبهت به ضحاک نیست و مزداپور آن را نمادی مثبت تلقی کرده است (محمدی، ۱۳۹۶: ۳۶).

پس با توجه به این تناقض‌های بنیادین و غیر قابل انکار روایات یاد شده، نمی‌توان تمام روایات مثبتی که درباره ضحاک در گستره متون مختلف بازتاب یافته است، یکسو نهاد و بر آن بود که ضحاک صرفاً یک اژدهای پتیاره و پلشت است که در هیأت یک پادشاه ستمکار به متون حماسی راه یافته و در پی بی‌بروباری زمین و سترونی جهان است.

از این رو به نظر می‌رسد که ضحاک در ابتدا، وجهه‌ای مثبت و اهورایی داشته که سپس در گذر زمان دچار دگردیسی شده و در پیکر یک پتیاره اهریمنی به اوستا و متون پهلوی و حماسی راه یافته است، اما برخی از شاخصه‌های مثبت او همچنان در برخی متون باقی مانده و این تضادهای بنیادین بین روایات مربوط به او از در هم آمیختن دو وجهه مثبت و منفی او در دوران پیشازرتشتی و پسازرتشتی برخاسته است.

اما برهانی قاطع در تأیید پیوند گناه فریدون با کشتن یا در بند کردن ضحاک، جایگاه معادل هندی ضحاک، ویشوروپه در وداها و سرنوشت کشنده او ایندرا یا تریته است که از جانب ایندرا و با دلگرمی او، ویشوروپه را می‌کشد. بنا بر مهابهارات ایندرا سه گناه مرتکب می‌شود؛ کشتن برهمن سه‌سر؛ پیمان شکنی و زنا. مهم‌ترین گناه ایندرا کشتن ویشوروپه است. در مهابهارات، ویشوروپه دیوی برهمن است که سه سر داشت؛ با یکی ودا می‌خواند، با یکی مردم را می‌ترسانید و با دیگری غذا می‌خورد. او همواره به عبادت مشغول بود و ایندرا را سراسر ترس فرا گرفت که نکند ویشوروپه، جای او را در میان خدایان بگیرد. پس بر او صاعقه زد و یک سر او ببرد و سپس از تکشای درودگر خواست تا دو سر دیگر او را نیز ببرد. از آن سری که ودا می‌خواند، گنجشکان زرد، از سری که بدان مردم را می‌ترسانید، دراج‌ها و از سری که غذا می‌خورد، گنجشکان خانگی بیرون آمدند (مهابهارت، ۱۳۵۸: ج ۱، ۱-۴۶۰).

این اولین گناه ایندرا است که نمود آن در اساطیر ایرانی، کشتن/ بستن فریدون، ضحاک را در دماوند است و دومزیل معتقد است که یکی از بزرگ‌ترین بزه‌ها در براهمنه و ادب حماسی، بزه برهمن‌کشی است؛ ویشوروپه، به رغم قرابت‌های دیوی، دین مرد ایزدان و پیروزی ایندرا یا ایندیره و تریته بر او، مایه ننگ بود (دومزیل، ۱۳۸۳ ب: ۳۷، ۳۹).

گناه دوم ایندرا اما بلافاصله بعد این اقدام روی می‌دهد. توشتری^۱ پدر ویشوروپه مجلسی آیینی فراهم می‌آورد و از آتش هوم فرزندی وریتره‌سوره نام حاصل می‌شود تا انتقام ویشوروپه را از ایندرا بگیرد. وریتره‌سوره برای انتقام به آسمان می‌شود و بر ایندرا غالب می‌آید و او را فرومی‌بلعد. دیوتاهای خمیازه را بر دهان وریتره‌سوره می‌گمارند تا ایندرا از آن بیرون می‌آید و دوباره با او می‌جنگد؛ اما باز مغلوب می‌شود. ایندرا می‌ترسد و همراه دیوتاهای به کوه ماندراکالا^۲ می‌رود. دیوتاهای به حکم ویشنو نزد وریتره‌سوره می‌روند و او را به صلح فرامی‌خوانند. وریتره‌سوره شرط می‌کند تا دیوتاهای دعا کنند که هیچ چیز از خشک چون چوب و آهن،

و تر چون آب، در روز و شب نتواند او را بکشد. این چنین آشتی، برقرار شد تا روزی وریته‌سوره بر کناره دریا بود و غروب نزدیک شده بود. ایندرا با خود گمان می‌برد که اکنون نه روز است و نه شب؛ با کف دریا که نه خشک است و نه تر او را بکشم. پس کوهی کف دریا بر سر او می‌زند و او را می‌کشد. چون ایندرا حيله کرده و پیمان شکسته و برهمنی را کشت، کم قوت شد» (مهابهات، ۱۳۵۸: ۲/۴۶۱). او به دلیل برهمن‌کشی و پیمان‌شکنی، فرمان‌روایی آسمان را از دست می‌دهد؛ اما در نهایت با انجام قربانی و مراسم آیینی حکومت خود را بازمی‌یابد (مهابهات، ۱۳۵۸: ۲/۴۶۵).

در روایت دیگری در دفتر دوازدهم، ویشوروپه به عبادت می‌نشیند. ایندرا از عبادت او می‌ترسد و چند آپسارا برای فریفتن او می‌فرستد. ویشوروپه شیفته آن‌ها می‌شود و از آن‌ها می‌خواهد که نزد او بمانند. آپسراها می‌گویند ما زنان ایندرا هستیم و نمی‌توان بی حکم او ماند. رشک وجود ویشوروپه را در برمی‌گیرد و می‌گوید امروز ایندرا و تمام دیوتاهای او را خواهم کشت. پس سه سر پیدا می‌کند و به یک دهان ثواب تمام یجنه‌ها و آیین‌های هوم را می‌بلعد، به سر دیگر تمام آب‌ها را می‌خورد و به دهان سوم دیوتاهای او را فرو می‌برد. در این میان دیوتاهای راهنمایی برهما استخوان ددهیج برهمن را گرفته و ویشوروپه کارما سلاحی از آن می‌سازد و بدین سلاح ویشوروپه را می‌کشد. توشتری برای انتقام، فرزندی دیگر به نام ورته^۳ پدید می‌آورد که او هم با همین سلاح ایندرا کشته می‌شود. ایندرا به سبب این دو گناه سلطنت را وامی‌هد و بعد از اشمیده یجنه دوباره سلطنت خود را بازمی‌یابد (مهابهات، ۱۳۵۸: ۳/۵۳۱-۵۲۹) بزه دیگر ایندرا در مهابهات جز کشتن برهمن و مهردروچی، فساد با زن برهمن است (همان: ۲۰۱/۴).

در روایت دفتر نهم درودگر خدایان، ویشوروما، سلاح کشتن ویشوروپه را می‌سازد. ایندرا از شرم این گناه حکومت آسمان و پادشاهی بر دیوتاهای او را وامی‌هد و به دریاچه آبی در کنار کوه سومیر می‌رود (مهابهات، ۱۳۵۸: ۱/۴۶۲). در فرجام، با انجام عمل اشمیده یجنه بسیاری از گناهان او بخشیده شده و باقی گناهان به طبیعت منتقل و تبدیل به تیرگی آب‌ها، صمغ درختان، زنگار معادن، نمک زمین و حیض زنان می‌شود (مهابهات، ۱۳۵۸: ۱/۴۶۵).

از این رو با توجه به این که ویشوروپه سه سر، سه پوزه و شش چشم روایات ودایی، معادل هندی ضحاک است (بهار، ۱۳۸۴: ۳۱۱)، و ویشوروپه، در مهابهات، برهمنی است که ایندرا/ تریته به واسطه کشتن او، گنه‌کار تلقی می‌شود و فرمان‌روایی آسمان‌ها را از دست می‌دهد، در اساطیر ایران نیز به احتمال قریب به یقین، ضحاک، پیش از آیین زرتشت، برهمنی دین‌مرد بوده که فریدون به واسطه کشتن او، خشم خدایان را برمی‌انگیزد و جاودانگی‌اش را از دست می‌دهد.

جالب است که با وجود دگردیسی‌های بنیادین پسازرتشتی در اسطوره ضحاک، هنوز هم در شاهنامه،

جنبه دین‌مردی و برهمنی او هویداست که در هیئت مرداس نمود یافته است؛ مرداسی که:

گرانمایه هم‌شاه و هم‌نیک مرد	ز ترس جهاندار با باد سرد
که مرداس نام گرانمایه بود	به داد و دهش برترین پایه بود
گرانمایه شبگیر بر خاستی	ز بهر نیایش برآراستی

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۴۵-۷۶-۷۷؛ ۷/۴۷: ۱۰۶)

نکته شایان توجه این است که مرداس دین‌دار و پرستش‌پیشه، روی دیگر خود ضحاک است. نخستین بار روت و سپس امیدسالار یادآور شدند که مرداس نه پدر ضحاک، بلکه صفت خود ضحاک به معنای آدم‌خوار بوده که سپس در هیأت پدر او در شاهنامه نمود یافته است. اگرچه دیدگاه آن‌ها درست است، اما اشاره‌ای به این امر نکرده‌اند که اگر مرداس صفت ضحاک است، پس از چه روی، ضحاک پتیاره، یک مرد سخت‌پرهیزکار و نماز شب‌خوان و پارساست که در حال وضو، در چاهی جان می‌دهد؟ از این رو با توجه به قرینه نمود هندی ضحاک، ویشوروپه در مه‌بهارات که همیشه در حال عبادت و یکی از برهمنان عالی‌رتبه بود و ایندرا از ترس این که مبدا جای او را در بین خدایان بگیرد، به کشتن او دست می‌یازد، به نظر می‌رسد که عبادت‌پیشگی مرداس در شاهنامه نیز بازتاب همین امر باشد و در واقع ضحاک نیز چون ویشوروپه، پارسایی عبادت‌پیشه بوده که سپس تر این کنش به مرداس منسوب شده است، اما چنان‌که روت و امیدسالار مطرح کرده‌اند، مرداس همان ضحاک است و اتفاقاً همین پارسایی مرداس، قرینه‌ای در تأیید دیدگاه روت و امیدسالار است که مرداس، در اصل روایت، صفت خود ضحاک بوده؛ ضحاک‌کی که چون معادل هندی خود، عبادت‌پیشه بوده است.

نذر و نیاز و قربانی کردن ضحاک در پیشگاه اناهیتا و وای نیز می‌تواند نمود دیگری از برهمنی و دین-مردپیشگی او باشد؛ اگرچه در اوستا این امر به بهانه نابود کردن هفت اقلیم صورت گرفته، اما شگرف است که از الهه باروری و آب‌ها، خواستار نیرویی شویم که جهان را ویران کنیم و احتمال باشگونگی روایت و دگردیسی‌سازرتشتی در این گزاره‌ها دور از ذهن نیست، کما اینکه حتی افراسیاب نیز کاملاً ددمنش و دیوکردار نیست و سابقه برخی وجوه مثبت او حتی به اوستا و متون پهلوی برمی‌گردد (آیدنلو، ۱۳۸۲: ۲۴) و چون ضحاک به درگاه اناهیتا قربانی می‌کند و حتی با کشتن زنگیاب، مدت کوتاهی فره را نیز به دست می‌آورد (یشت ۱۹، بند ۹۳).

اما نکته قابل توجه دیگر در اسطوره ویشوروپه، پدر او توشتر، آهنگر خدایان هندی است. چنان‌که اشاره شد، پس از اینکه ایندرا، ویشوروپه را می‌کشد، پدر او توشتری^۴ از فرزندش وریتره‌سوره می‌خواهد که تا انتقام ویشوروپه را از ایندرا بگیرد. در فرجام ایندرا با حيله رویترسوره را می‌کشد و از این رو، نیرویش

کاستی می‌گیرد» (مه‌بهارت، ۱۳۵۸: ج ۱، ۴۶۰). با توجه به این نکته، کارکرد کاوه‌آهنگر نیز در اسطوره‌ی ضحاک تبیین می‌شود و بیش از پیش، اسطوره‌ی ضحاک با اسطوره‌ی ودایی ویشوروپه، گره می‌خورد. کریستین-سن، کاوه را زائیده‌ی اشتباهی زبانی می‌داند که درفش کیانی (شاهی) را به اشتباه، درفش کاویانی قلمداد کرده-اند و چنین پنداشته‌اند که کاوه‌نامی سازنده‌ی این درفش است (کریستن‌سن، ۱۳۸۴: ۳۶) ذبیح‌الله صفا با توجه به اینکه نشانی از کاوه در متون پیش از ساسانیان نیست، اسطوره‌ای او را پدیده‌ای متاخر و مربوط به دوره‌ی ساسانیان یا اوائل روزگار اشکانیان می‌داند (بهار، ۱۳۸۴: ۴۵۰ و ۵۷۳). برخی از دیگر از شاهنامه‌پژوهان، کاوه را خدای آتش می‌دانند که سپس تر به خاطر پیوند ستوار آهنگری با آتش، در هیأت یک آهنگر در شاهنامه نمود یافته است (موسوی و خسروی، ۱۳۸۸: ۱۴۷-۱۶۰) برخی نیز کاوه‌آهنگر را با گاو در پیوند می‌دانند (تسلیمی و همکاران، ۱۳۸۴: ۱۷۲).

تبیین درست را تورج دریایی بر اساس متون ودایی، ارائه کرده است. ایشان در مقاله‌ای کوتاه، کاوه را معادل ایرانی توشتر، می‌دانند که همان‌طور که توشتر، صاعقه/گرز واجرا را برای ایندرا می‌سازد، کاوه نیز چون توشتر، خدایی است که احتمالاً گرز فریدون ضحاک‌کش را طراحی کرده است؛ به‌ویژه که واژه آهنگر از ریشه‌ی *kau-* به معنای ضربه زدن یا ساختن می‌آید، اما توشتر، در ودا خدای صنعتگر باقی می‌ماند، ولی به خاطر اصلاحات زرتشت، اسپنتامنیو این کار را بر عهده می‌گیرد و در گذر زمان، واژه کاوه فراموش می‌شود و در شاهنامه، نام او به شغلش تبدیل می‌گردد (دریایی، ۱۳۷۶: ۲۷۹-۲۸۴).

از این رو نقش‌آفرینی همانند توشتر و کاوه نیز در این دو اسطوره موازی، بیش از پیش، هم‌سوئی ضحاک و ویشوروپه را پدیدار می‌نماید و با توجه به هم‌سوئی‌های چندجانبه در دو اسطوره، قاعدتاً همان‌طور که قاتل ویشوروپه مجارات می‌شود و فرمانروایی آسمان از او گرفته می‌شود، تواند بود که فریدون نیز از همین رو، به خاطر کشتن برهمنی چون ضحاک، جاودانگی‌اش، از او سلب شده باشد؛ چنان‌که دومزیل معتقد است که فریدون شاهنامه، نامش از تریته ودایی برگرفته شده و همان‌طور که در متون ودایی، تریته به ترغیب ایندرا، ویشوروپه را می‌کشد، در ایران نیز فریدون، ضحاک را جان می‌گیرد (دومزیل، ۱۳۸۳: ب: ۳۱).

شایان یادآوری است که چنان‌که چنگیز مولایی یادآور شده، درواقع ضحاک به دست فریدون کشته شده و سپس تر به خاطر دگردیسی‌های پسازرتشتی، روایت در بند کردن ضحاک را پرداخته‌اند تا فضای آخرالزمانی آیین زرتشت، خدشه‌دار نشود (مولایی، ۱۳۸۹: ۱۰۸).

اما کشتن برهمنی چون ضحاک، تنها بزه فریدون نیست. تواند بود که بزه دیگر او، تصاحب به عنف زنان این برهمن باشد؛ چنان‌که ایندرا با اغوای ایلیا/اهلیا، زن برهمنی گئوته‌نام، بزه‌کار شد و به پادافره این بزه، همه‌ی زیبایی‌اش را از دست داد و به دو ناسپتیه انتقال یافت (دومزیل، ۱۳۸۳: ب: ۱۰۷) دومزیل درباره‌ی این بزه ایندرا

معتقد است که: «در حماسه حتی بیش از براهمنه به بزه‌های ایزد ایندره توجه شده است. اما گونه و ویژه‌ای از بزه از اهمیت بیشتری برخوردار می‌گردد. بزه جنسی، زناکاری و به‌ویژه زناکاری با اغواشگفتی یا فریب زن برهن صورت می‌گیرد. پیش‌نمونه این بزه که مایه پشیمانی است، در ماجرای این ایزد با اهلایا دیده می‌شود» (دومزیل، ۱۳۸۳ ب: ۱۰۰). جالب است وزن بزه جنسی چنان سنگین بوده که وقتی بیاتی، همتای هندی جمشید، با کنیزی، بزه جنسی مرتکب می‌شود، پدرزنش، کاویه‌اوشنس، او را نفرین می‌کند که پیر شود. چون بیاتی پیر می‌شود، طلب بخشایش می‌کند، اما پادافره‌دهنده‌اش روا نمی‌داند از پادافرش بکاهد، جز این که دیگری غرامت او را بپردازد. از همین روست که پور کهرتینش، جوانیش را به پدر می‌دهد و به‌واسطه این موهبت، پدر او را بر تخت می‌نشانند و سرزمینی چرب‌تر را بدو می‌دهد (دومزیل، ۱۳۸۳ الف، ۳۲).

حال اگر بپذیریم که در اصل اسطوره، ضحاک/ مرداس برهنی بوده که ایرانیان خود، به طوع و رضای کامل، متوسل به او شدند و زمام سلطنت را در اختیارش قرار دادند، قاعدتاً فریدونی که ضحاک را «بسته زار» و «به پشت هیونی بر افکنده خوار» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۸۴/۴۷۲) به سوی شیرخوان می‌برد تا در بندش نهد، زنان او را احتمالاً یا به عنف و یا چنان‌که دومزیل گفته با «اغواشگفتی یا فریب» از آن خود می‌کند، به‌ویژه که در اوستا، در درواسپ‌پشت فریدون به پیشگاه ایزد گوش قربانی می‌کند و از او می‌خواهد که نیرویی به او دهد تا بتواند ارنواز و شهرناز، دو زن ضحاک را برآید؛ که در این گزاره، هم، ارنواز و شهرناز به عنوان زن ضحاک به رسمیت شناخته شده و هم «ربودن» زنان یک برهن، خود به خوبی گویای فریفتاری فریدون در تصاحب آن‌ها است:

«... این کامیابی را به من ده ای تواناترین درواسپ که من بر اژی‌دهاک... ظفر یابم... و هر دو زنش را برآیم، هر دو را سنگهوک و ارنوک...» (یشتها، آبان‌یشت، ۱۳۷۷: ۲۴۹). در بندهش نیز آشکارا از ربودن زنان ضحاک به‌وسیله فریدون سخن رفته: «فریدون نفقه بسیار کرد و از ایزدان یاری طلبید تا بر اژی‌دهاک چیره شود و همسران او (سهواچ و ارنواز) را برآید» (بندهش، ۱۳۸۵: ۸۱).

زنانی که اگرچه بنا بر گفته فردوسی از بیم هلاک با ضحاک، سر می‌کنند: «شده رام با او ز بیم هلاک» و ضحاک همه: «بیاموختشان کژی و بدخویی» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۵۵/۱۰)، اما تواند بود که این پندارها نیز در راستای دگردیسی‌های بنیادی پسازرتشتی در اسطوره ضحاک پدید آمده باشد؛ اما حتی در خود شاهنامه، این متن پسازرتشتی نیز هنوز نشانه‌هایی از دلدادگی و مهر زنان ضحاک بدو باقی مانده؛ چنان‌که وقتی ضحاک کابوسی هولناک می‌بیند و نعره‌اش به آسمان بلند می‌شود، ارنواز سراپا مهر و فرزانی، چنان شویش، ضحاک را به شیوه‌ای نگارین دل می‌دهد و به چاره‌گری رهنمون می‌شود که: شه بر منش را خوش آمد سخن/ که آن سرو پروین رخ افگند بن (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۵۹/۶۹).

شدت دلدادگی ارنواز با ضحاک چنان برجسته است که حتی برخی از شاهنامه‌پژوهان، ارنواز را صفت ضحاک می‌دانند که در هیأت بانوی او در روایات پیش و پس از اسلام پدیدار گشته (اردستانی رستمی، ۱۳۹۷، ۷۸). در شاهنامه ثعالبی نیز به دلسوزگی دو زن ضحاک در قبال او اشاره شده که با دیدن آشفتگی ضحاک: زنان به کلمات شیرین دلداری داده، گفتند غم مدار، آنچه غالباً مایه ترس است، به وقوع نپیوندد و از او می‌خواهند که خوابگزاران را دریابد (ثعالبی، ۱۳۸۵: ۱۲).

از دیگر سو خود ضحاک نیز سخت شیفته این زنان است و به محض این که پیشکارش، کندرو، به دو بانوی اشاره می‌کند که در آغوش فریدون هستند، رگ غیرتش می‌جنبد و آرام و قرار از کفش می‌رود (فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۰۹/۱-۴۰۸).

در زین‌الخبار هم شدت غیرت و دلدادگی ضحاک به دو بانوی چنان است که با دیدن فریدون در بر دو بانویش، خود را از بام فرومی‌اندازد: «... ضحاک را خشم آمد و خویشتن را به جادویی چون باشه کرد، بر بام کوشک آمد، زنان خویش و خواهران جمشید را دید، ارنواز و شهرناز با فریدون نشسته، نیز طاقت نداشت. خویشتن از بام فرو انداخت و از آن صورت به صورت راست باز آمد...» (گردیزی، ۱۳۴۷: ۳۷) که این قراین این پندار را قوت می‌بخشد که چه بسا چون ایندرا، بزه دیگر فریدون، ربودن دو بانوی برهمنی (ضحاک/ مرداس) بوده باشد که سخت دلدادۀ هم بوده‌اند و بعدها با دگرذیسی اسطوره ضحاک، نوع پیوند او با بانوانش نیز باشکونه به تصویر کشیده شده است؛ هرچند هنوز برخی نشانه‌ها از دلدادگی ضحاک و دو بانویش در شاهنامه و دیگر متون دیده می‌شود.

اما اینکه مجید پوراحمد، گناه فریدون را در وهله نخست، خویشاوندکشی می‌داند، جای تأمل دارد. درست است که بر اساس برخی از روایات تواریخ دوره اسلامی، ضحاک، خواهرزاده جمشید است و به تبع آن بین فریدون و ضحاک، نسبتی خویشاوندانه، وجود دارد (پوراحمد، ۱۴۰۰: ۳۵۵)، اما اگر خویشاوندکشی، خود صرفاً گناه و ناسپاسی خداوند تلقی می‌شد، خویشاوندکشانانی چون منوچهر، گشتاسپ، کیخسرو یا در ادبیات و دایمی افرادی چون یودیشترا نیز می‌بایست پادافره گناهشان را می‌چشیدند و در گسترۀ متون اساطیری ایران یا هند، به گناهشان اشاره می‌شد. برای نمونه درست است که کیخسرو و معادل هندیش، یودیشترا، چون دستشان به خون خویشاوندانشان آغشته است، پس از رسیدن به تاج و تخت، عذاب روحی حاصل از این خویشاوندکشی دمی امانشان نمی‌دهد و در فرجام به ناچار دست از سلطنت می‌شویند و به ازای ندامتشان، به نوعی عروج دست می‌یابند (دارمستر، ۱۳۸۶: ۱۶۳-۱۹۴)، اما این ندامت امری شخصی است و گناهی تلقی نمی‌شود که مثلاً کیخسرو یا یودیشترا به واسطه آن، جاودانگی‌شان خدشه‌دار شود.

در این خصوص که دومزیل بزه ایندرا و نبرد هوراس‌ها و کوریاس‌ها را در افسانه‌ای رومی، بزهی

خویشاوندمدارانه تلقی کرده (دومزیل، ۱۳۸۳ ب: ۱۷-۶۳) و پورا احمد نیز از همین رو، بزه فریدون را نیز در وهله نخست خویشاوندکشی دانسته، گفتنی است که اولاً این امر قابل تعمیم به هر اسطوره‌ای نیست و ثانیاً حتی در افسانه رومی در کتاب سوم دیونیزوس، متیوس فوفتیوس، وقتی پیامد نبرد با خویشاوندان را می‌شنود، می‌گوید که اگر جنگ جویان به خواست خویش نبرد کنند و با اشتیاق و معییر رو به جنگ آورند، ننگی و بزه‌ی متوجه ما نخواهد بود (دومزیل، ۱۳۸۳ ب: ۴۰) یا حتی در اسطوره ایندرا نیز تصریح شده که این نفس کشتن است که مایه ننگ ایندره و تریته است نه الزاماً خویشاوندکشی (دومزیل، ۱۳۸۳ ب: ۵۹)؛ ضمن آن که در اسطوره ضحاک، پیوند ضحاک با جمشید چنان مستحکم و مستدل نیست، که بر اساس آن، بزه فریدون را در وهله نخست، خویشاوندکشی تلقی کنیم، بلکه احتمالاً چون، فریدون برهمنی دین‌مرد را کشته و دو بانویش را از چنگش ربوده، خشم خدایان را در پی داشته و به واسطه این ناسپاسی در حق خدایان، جاودانگی‌اش را از دست داده است، چرا که: «برهمن‌کشی از بزرگ‌ترین بزه‌ها تلقی می‌شد» (دومزیل، ۱۳۸۳ ب: ۳۷).

از دیگر سو برهمن‌کشی، در حیطه نظم دینی و با طبقه نخست الگوی دومزیل در پیوند است و بدیهی است که تجاوز به این حریم، خشم خدایان را در پی دارد و کشتن برهمن را بی‌پادافره نخواهند گذاشت. از این رو وجه بنیادین گناه فریدون و ایندرا، دینی است و چون خون برهمنانی دین‌پیشه را فروریخته‌اند، گویی به خدایان ناسپاس شده‌اند و به واسطه آن، فره از آن‌ها گسسته و میرا شده‌اند یا سلطنت آسمان را از دست داده‌اند.^۵

نتیجه‌گیری

فریدون یکی از بزرگترین پادشاهان پیشدادی است که مهم‌ترین خویشکاریش، کشتن اژی‌دهاک یا در بند کردن او در دماوند است و در شاهنامه، همه جا از او به نیکی یاد شده است. اما در مینوی خرد و روایت پهلوی در کنار جمشید و کیکاووس، به گناه او نیز اشاره شده؛ هرچند ماهیت بزه او بر ما روشن نیست. در این جستار، با واکاوی دیدگاه‌های پیشین، روشن شد که بزه فریدون با پیکرگردانی پائورو به کرکس، پرواز او به آسمان یا تقسیم جهان در پیوند نیست، بلکه با توجه به اینکه، همتای ودایی ضحاک، ویشوروپه، اژدهای سه سر، سه پوزه و شش چشم، در مه‌بهارات، برهمنی عابد و دین‌پیشه است که با یک سرش پیوسته ودا می‌خواند و ایندرا از ترس اینکه مبادا جای او را بین خدایان بگیرد، او را می‌کشد و به پادافره این بزه، فرمانروایی آسمان را از دست می‌دهد و نیرویش کاستی می‌گیرد، تواند بود که بزه فریدون نیز با کشتن ضحاک در پیوند باشد؛ ضحاک‌کی که در هیئت مرداس عبادت‌پیشه و نیز نذر و نیاز به درگاه اناهیتا و ایزد وای، هنوز نشانه‌های از برهمنی و دین‌مردی‌اش

در شاهنامه باقی مانده است. از این رو، بزه فریدون در وهله‌ی نخست، دین‌مردکشی بوده که این امر خشم خدایان را در پی داشته و جاودانگی او را خدشه‌دار کرده است. از دیگر سو، با توجه به این که بزه دیگر ایندرا، اغوای ایلیا/ اهل‌یا، زن برهمنی گئوتمه‌نام، است و به پادافره این گناه، ایندرا همه‌ی زیبایی‌اش را از دست می‌دهد و به دو ناسپتیه انتقال می‌یابد، بعید نیست گناه دیگر فریدون نیز، ربودن دو زن ضحاک برهمن بوده باشد؛ امری که در پی دگردیسی‌های بنیادین پسازرتشتی، باشکونه به تصویر کشیده شده است.

یادداشت‌ها

1. Tvâṣṭṛ
2. Mandraçāla
3. Vrata
4. Tvâṣṭṛ

۵. در فرجام این نیزگفتنی است که بزه فریدون، ایندرا یا یلان جنگجویی چون هرکول، ستارکادروس امری ناگزیر است. دومزیل خود خاطر نشان می‌کند که: «جنگجو حتی اگر ایزد باشد، از برای سرشت خویش، دست خوش بزهکاری است. جنگجو با کارکرد خود و برای آسایش همگان ناگزیر به ارتکاب بزه است. اما دیری نمی‌پاید که از این محدوده پا فراتر می‌نهد و برخلاف آرمان‌های هریک از کارکردهای سه‌گانه که در بردارنده کارکرد خود وی نیز هست، بزه می‌کند.» (دومزیل، ۱۳۸۶: ب: ۱۴۶)

دومزیل در تبیین بزه ایندرا، که درباره دیگر پهلوانان نیز می‌تواند صادق باشد، معتقد است که میتره ورونه و آدیتیه‌ها و اشوین‌ها نمی‌توانند بزه کنند، چون حافظ رته و نظم اخلاقی و مشهور به نیکوکاری و نیک‌خواهی‌اند، اما: «به ایندرا و جنگجویانش مقام کیهانی و اجتماعی بسیار متفاوتی داده شده است. آنان نمی‌توانند نظم را نادیده انگارند، چه کارکرد ایشان پاسداری از نظم در برابر هزار و یک کوشش دیوی یا دشمنانه است. اما برای حفظ این مقام باید نخست از ویژگی‌هایی برخوردار باشند که با نقایص دشمنانشان همانندی بسیار دارد. ایشان در نبرد باید با دلیری، شگفتی، تظاهر و خیانت خصمان رویارو شوند و کارآمدتر از آنان باشند یا اینکه با شکست حتمی روبه‌رو شوند. چه مست باشند و چه فرادست، باید تحت فشار عصبی قرار گیرند و همواره نیروی جسمی و اندیشه خود را آماده دارند و بر نیروهای خویش بیفزایند. چنین است که تغییر شکل می‌دهند و در جامعه‌ای که آن را حفظ می‌کند، بیگانه می‌گردند. مهم‌تر آنکه این ایزدان وقف قدرتند و قربانی‌های پیروزمند منطق درونی قدرت می‌باشند که این قدرت تنها با فراتر شدن از حدود و حتی حدود خود آن و نیز حدود علت وجودی اثبات می‌گردد. از این رو است که ایندرا از شمار ایزدان بزه‌کار است» (دومزیل، ۱۳۸۶: ۱۴۷).

کتاب‌نامه

- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۲). «نشانه‌های سرشت اساطیری افراسیاب در شاهنامه». پژوهش‌های ادبی. ۱ (۲)، ۷-۳۶.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۷). «مادینگی ضحاک شاهنامه». ضحاک شاهنامه. تهران: نگاه معاصر. ۶۹-۸۹.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۷). «رستم شاهنامه و نیای مادری او (ضحاک)». ضحاک شاهنامه. تهران: نگاه معاصر. ۱۴۹-۱۷۰.

- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۴۰۰). «درباره بنیاد گنوسی گناه (نادانی و ناسپاسی) فریدون». شاهنامه و زبان فارسی. ابن بلخی. (۱۳۸۵). فارس نامه، تصحیح گای لیسترانج و رینولد نیکلسون. تهران: اساطیر.
- ابن فقیه همدانی، ابوبکر. (۱۳۴۹). مختصرالبلدان (بخش مربوط به ایران). ترجمه ح. مسعود. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- اسدی توسی. (۱۳۹۳). گرشاسپ‌نامه، به تصحیح حبیب یغمایی. تهران: دنیای کتاب.
- انجوی شیرازی، ابوالقاسم. (۱۳۶۳). فردوسی‌نامه. تهران: علمی.
- ایرانشان بن ابی‌الخیر. (۱۳۷۷). کوش‌نامه. به کوشش جلال متینی. تهران: علمی
- باقری، مه‌ری. (۱۳۸۶). دین‌های ایران باستان. تهران: قطره.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۴). جستاری چند در فرهنگ ایران. تهران: فکر روز.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۶). پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: آگاه.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۴). از اسطوره تا تاریخ. تهران: چشمه.
- پوراحمد، مجید. (۱۴۰۰). «نگاهی تازه به گناه فریدون بر پایه متون ایرانی و هندی». شکوه باستانی ایران (برگزیده مقالات نخستین همایش دوسالانه فرهنگ و زبان‌های باستانی. به کوشش ابوالقاسم اسماعیل‌پور مطلق. تهران: خاموش. ۳۵۷-۳۴۳.
- تسلیمی، علی؛ نیکویی، علیرضا؛ بخشی، اختیار. (۱۳۸۴). «نگاهی اسطوره‌شناختی به داستان ضحاک و فریدون بر مبنای تحلیل عناصر ساختاری آن». دانشکده ادبیات و علوم انسانی فردوسی مشهد (علمی-پژوهشی). شماره ۱۵۰، ۱۵۷-۱۷۶.
- تفضلی، احمد. (۱۳۹۰). «فریدون (در اساطیر ایرانی)». فردوسی و شاهنامه‌سرایی، به مناسبت همایش بین‌المللی هزاره شاهنامه فردوسی. ترجمه ابوالفضل خطیبی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی. ۳۶۷-۳۷۷.
- ثعالی، ابومنصور. (۱۹۶۳). تاریخ غرالیسیر (غر اخبار ملوک الفرس و سیرهم. تصحیح زوتبرگ. تهران: الاسدی.
- ثعالی، ابومنصور. (۱۳۸۵). شاهنامه‌تعالی. ترجمه محمود هدایت. تهران: اساطیر.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۶۶). «بر بیان (رویین‌تی و گونه‌های آن)». ایران‌نامه ۶ (۲)، ۲۰۰-۲۲۷.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۶). سخن‌های دیرینه (مجموعه مقاله درباره فردوسی و شاهنامه). به کوشش علی‌دهباشی. تهران: افکار.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۸). گل‌رنج‌های کهن (برگزیده مقالات درباره شاهنامه فردوسی). به کوشش علی‌دهباشی. تهران: ثالث.
- خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۹۰). «آیا فریدون به یزدان ناسپاس شد؟». مجموعه مقالات همایش هزاره شاهنامه. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی. ۱۸۳-۲۰۰.
- دارمستتر، جیمز. (۱۳۸۶). «وجوه مشترک میان مهابهارات و شاهنامه». جهان اسطوره‌شناسی. ترجمه جلال ستاری. جلد ۴. تهران: مرکز. ۱۶۳-۱۹۴.
- دریایی، تورج. (۱۳۷۶). «سهم منابع هند و اروپایی در شناخت شاهنامه». هویت کاوه آهنگر. ایران‌شناسی. سال نهم. شماره ۳۴، ۲۷۹-۲۸۴.
- دومزیل، ژرژ. (۱۳۸۳ الف). سرنوشت شهریار. ترجمه مهدی باقی و شیرین مختاریان. تهران: قصه.

- دومزیل، ژرژ. (۱۳۸۳ ب). سرنوشت جنگجو. ترجمه مهدی باقی و شیرین مختاریان. تهران: قصه.
- دینوری، ابوحنیفه. (۱۳۹۰). اخبارالطوال. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: نی.
- روایت پهلوی. (۱۳۹۰). به کوشش مهشید میرفخرایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۴). حماسه سرایی در ایران. تهران: امیرکبیر.
- فرامرنامه کوچک. (۱۳۹۹). به تصحیح و تعلیق ابوالفضل خطیبی و رضا غفوری. تهران: انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری انتشارات سخن.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- فرنیغ دادگی. (۱۳۸۰). بندهش. گزارش مهرداد بهار. تهران: توس.
- گریستن سن، آرتور. (۱۳۸۳). نمونه‌های نخستین انسان نخستین شهریار. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: نشر چشمه.
- گریستن سن، آرتور. (۱۳۸۴). کاهه آهنگر و درفش کاویانی. ترجمه منیژه احدزادگان آهنی. تهران: طهوری.
- کهریزی، خلیل. (۱۳۹۹). «گناه فریدون (بازشناسی یک روایت ایرانی و بررسی علت زوده شدن آن از متون)». آینه میراث. شماره ۶۷، ۳۳-۵۴.
- گردیزی، ابوسعید. (۱۳۴۷). زین الاخبار. به کوشش عبدالحی حبیبی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- گرینباوم، اسمیت. (۱۳۷۱). «اسطوره اژدهاکشی در هند و ایران». نامه فرهنگ. ترجمه فضل‌الله پاکزاد. ۲ (۳)، ۹۳-۹۰.
- قائمی، فرزاد. (۱۳۹۹). «چرا فریدون سومین است؟ (رمزگشایی نام فریدون با روش تحلیل خویشکاری اسطوره بر مبنای زیبایی‌شناسی تاریخی (ریشه‌شناسی در زمانی)»». جستارهای ادبی. ۱۱ (۲)، ۳۳۷-۳۶۲.
- مجمّل التواریخ و القصص. (۱۳۹۹). به تصحیح و تحقیق اکبر نحوی. تهران: انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری انتشارات سخن.
- محمدی، علی. (۱۳۹۶). «تحلیل تقابل طاووس و مار در داستان رستم و اسفندیار». کهن نامه ادب پارسی. ۸ (۱)، ۴۷-۲۵.
- موسوی، کاظم. و خسروی، اشرف. (۱۳۸۸). «کاهه، آهنگری فرودست یا خدایی فرود آمده». بوستان ادب. ۱ (۱)، ۱۶۰-۱۴۷.
- مولایی، چنگیز. (۱۳۸۹). «بررسی روایات مربوط به ضحاک و گاو برمایه در متن های ایرانی». نامه فرهنگستان. ۱۱ (۳)، ۱۲۸-۱۰۷.
- مولایی، چنگیز. (۱۳۸۸). «معنی نام فریدون و ارتباط آن با سه نیروی او در سنت‌های اساطیری و حماسی ایران». جستارهای ادبی. شماره ۶۷، ۱۵۱-۱۷۵.
- مهابهارت. (۱۳۵۸). ترجمه نقیب‌خان. تصحیح محمدرضا جلالی نائینی. تهران، ایران: طهوری.

مینوی خرد. (۱۳۵۴). ترجمه‌ی احمد تفضلی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

مینوی خرد. (۱۳۷۹). ترجمه‌ی احمد تفضلی. تهران: توس.

هرودوت. (۱۳۳۹). تاریخ. ترجمه‌ی هادی هدایتی. تهران: دانشگاه تهران.

هومر. (۱۳۸۳). ایلیاد. ترجمه‌ی سعید نفیسی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

هینلز، جان. (۱۳۸۷). شناخت اساطیر ایران. ترجمه‌ی ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه

یشتها. (۱۳۷۷). تفسیر و تألیف ابراهیم پورداوود. تهران: اساطیر.

West, E. W. (1885). *The Sacred Books of East*, Vol 24. Edited by Max Muller, Oxford, University Press.