

Critical Perspectives on Ferdowsi's *Shahnameh* from Different Sources

Mahnaz Zare Vostakola*



Ph.D. in Persian Language and Literature, University of Mazandaran, Babolsar, Iran; m.zare@umz.ac.ir

Reza Sattari



Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Mazandaran, Babolsar, Iran; rezasattari@umz.ac.ir

Hossein Hasanpour

Alashti



Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Mazandaran, Babolsar, Iran; h.hasanpour@umz.ac.ir

Article Type

Research Article

Article History

Received

January 07, 2023

Revised

May 13, 2023

Accepted

June 14, 2023

Published Online

March 21, 2026

Keywords

national epic,
Ferdowsi,
Shahnameh,
Fereydoun,
Zahhak.

ABSTRACT

In Ferdowsi's *Shahnameh*, Fereydoun is portrayed as a hero-king possessing divine glory, and his defining act is the defeat and imprisonment of Zahhak. This narrative also appears in pre-Islamic sources, historical texts, and post-Islamic chronicles of kings. In each of these texts, similarities to and differences from Ferdowsi's account can be observed. The aim of this article is to critically examine *Shahnameh* narrative alongside the relevant earlier and later accounts, to demonstrate the possible reasons for the differences, and to trace the origins and sources of these narratives.

Cite this Article: Zare Vostakola, M., Sattari, R., & Hasanpour Alashti, H. (2026). Critical perspectives on Ferdowsi's *Shahnameh* from different sources. *Literary Text Research*, 30(107), 252-277. <https://doi.org/10.22054/LTR.2023.71944.3675>



© 2026 by Allameh Tabataba'i University Press

Print ISSN: 2251-7138 **Online ISSN:** 2476-6186

Publisher: Allameh Tabataba'i University Press

Homepage: <https://ltr.atu.ac.ir>

DOI: 10.22054/LTR.2023.71944.3675



**ATU
PRESS**



Introduction

The main question addressed in this study concerns the manner in which myth and epic are reflected and transformed across different narratives of Fereydoun: why and how Ferdowsi's account remains closer to ancient origins in some details while diverging from them in others, and what role religious, ideological, and narrative influences play in shaping these differences. The article further asks whether Ferdowsi reconstructed the ancient narrative or presented a rationalized rewriting of it.

The approach of this article is source criticism; that is, it involves a comparison and evaluation of the text of the *Shahnameh* with pre-Islamic sources (the Avesta, the Yashts, the Bundahishn, and the *Menōy ī Kherad*), as well as with historical texts and post-Islamic chronicles of kings (al-Tabari, Bal'ami, al-Biruni, al-Tha'alibi, and others). The methods employed are qualitative content analysis and library research: extracting motifs, tracing narrative transformations, and inferring the reasons for these changes based on the intellectual backgrounds of the narrators and Ferdowsi's narrative requirements. Alongside this method, attention to symbolic and semiotic layers also forms the basis of the analysis in order to clarify the totemic and ritual connections within the narratives.

Literature Review

Previous studies on Fereydoun have been diverse, each emphasizing a particular aspect of the name, symbols, and mythological origins. These include etymological studies of the name and the tripartite division of powers (Mowlayie), which regard Fereydoun as the bearer of "three powers"; symbolic studies (Valipour Hafshejani, Bahar, and Kazzazi) that have demonstrated Fereydoun's connections with symbols of fertility, the cow, and Indo-European parallels; and historical and Pahlavi studies that have examined the lineage and narrative differences between Pahlavi and Islamic sources. Nevertheless, the present article claims a degree of originality: to date, no comprehensive and systematic study employing a comparative source analysis to evaluate the *Shahnameh* narrative against a broad range of earlier and later sources has been presented. Accordingly, this article seeks to fill the analytical gap between semiotic studies and literary text research. Furthermore, the present study emphasizes the necessity of attending to forgotten oral traditions in order to reconstruct the neglected layers of Fereydoun's narrative.

Findings

Ferdowsi's partial adherence to ancient origins: In many structural and symbolic details, the narrative of the *Shahnameh* is closer to Avesta and Pahlavi sources than to Islamic narratives influenced by *Isra'iliyyat* and religious interpretations; however, Ferdowsi exercises caution in presenting certain explicitly mythological elements (for example, supernatural or totemic details) so that the narrative would be more acceptable to the audience of the time. This

caution is manifested through the omission or moderation of certain mythological details and their transformation into symbols or events more comprehensible to the audience of the epic.

Displacement of myth within a realistic framework: Techniques such as displacement in the *Shahnameh* are employed so that totemic or ritual elements (for example, the connection with the cow) are transformed into forms that are more acceptable within an epic narrative. One example is the conversion of the lineage “*Par-Gāv*” into the story of a cow acting as a wet-nurse that nurtured Fereydoun. This type of displacement allows ancient elements to be preserved within the new text without losing their symbolic function.

Avoidance of direct Islamization of characters: In contrast to some post-Islamic authors who equated Fereydoun with prophets or Semitic figures, Ferdowsi avoids such confections and preserves an independent epic narrative. This approach contributes to the national and mythological intelligibility of the work and shows that Ferdowsi, as a re-creator of the national narrative, maintains the boundary between myth and religious interpretation.

The reason for not killing Zakhak and the rationalization of myth: Pahlavi sources and some religious texts mention an explicitly mythological reason for not killing Zakhak: the emergence of *Khrafstaran* (harmful creatures) from his body. Ferdowsi, however, omits or moderates this explicitly mythological explanation and instead refers to the intervention of Soroush and postponement, thereby presenting a more epic-rational narrative. This change reflects Ferdowsi’s tendency to offer a narrative that is both rooted in myth and more intelligible and acceptable to the audience of his time.

Conclusion

A comparison of the sources shows that Ferdowsi employed two simultaneous approaches in his rewriting of myth: first, the preservation of deep structures and archaic narrative motifs (the connection with *farr* [divine glory], the ritualistic mace, the motif of the cow, and the combat against the dragon); and second, the explicit moderation of supernatural and mythological elements in order to enhance the rational intelligibility and acceptability of the narrative for the readers of his time. In this way, the *Shahnameh* functions simultaneously as both a custodian of mythic origins and a re-creation of a rationalized national narrative.

Differences among the narratives should be examined in light of three factors: (a) the intellectual background of the narrators (Islamic texts predominantly tend toward religious interpretation); (b) Ferdowsi’s narrative exigencies (the need for realism and acceptability to an epic audience); and (c) the survival of symbols in displaced forms (for example, the cow totem, which is reflected in various forms across different texts). Furthermore, to complete the understanding of the transformation of the Fereydoun narrative, future research should address several areas: a comparative study of the role of the cow symbol in local and ritual texts from different regions of Iran in order to clarify its totemic origins; an examination of the influence of intermediary Arabic and Pahlavi translations and transmissions on narrative changes in Islamic texts; an audience-oriented analysis of the *Shahnameh* in Ferdowsi’s time to

better understand the motivations behind mythological moderation; and the tracing of local and oral versions of the Fereydoun narrative in rural areas in order to reconstruct its forgotten layers. Incorporating these research directions into future studies can provide a more comprehensive picture of the evolution of the Fereydoun narrative and the role of various cultural factors in shaping it.

فریدون شاهنامه در ترازوی نقد منابع

نویسنده مسئول؛ دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران؛

m.zare@umail.umz.ac.ir

دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران؛

rezasatari@umz.ac.ir

استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران؛

h.hasanpour@umz.ac.ir

مهناز زارع وسطی کلا*

رضا ستاری

حسین حسن پور آلاشتی

چکیده

فریدون در شاهنامه فردوسی، شاه-پهلوان فرهنگی است که بر اساس مهم ترین خویشتکاری اش، اهریمنی ترین چهره حماسه ملی، ضحاک را شکست می دهد و در کوه دماوند به بند می کشد و ماجراهای دیگری را هم پشت سر می گذارد. ماجراهای فریدون افزون بر شاهنامه، در متن های پیش از اسلام و متون تاریخی و سیرالملوک های پس از اسلام نیز، به گونه های مختلف، به تفصیل یا به اجمال روایت شده است که در برخی بخش ها با روایت فردوسی همسانی ها و ناهمسانی هایی دارد. این مقاله کوشیده است بر اساس رویکرد نقد منابع، با سنجش روایت شاهنامه با روایت های دیگر متون نزدیک به روزگار فردوسی و روایت های منابع پیش از شاهنامه، افزون بر نشان دادن تفاوت ها، دلایل احتمالی این تفاوت ها را بیان کند و در حد امکان آبخشور این روایت ها را نیز نشان دهد و در نهایت به تحلیل جزئیات داستان بپردازد. برآیند این جست و جو نشان می دهد هر چند فردوسی در بسیاری از بخش ها و جزئیات داستان در شاهنامه، به خاستگاه کهن پیش از اسلام روایت وفادارتر از دیگر روایتگرانی بوده است که تحت تأثیر آموزه ها و منابع اسلامی، به دخل و تصرف در روایت و اسلامی کردن آن دست زده اند، اما او با پرهیز از بیان برخی جزئیات اسطوره ای، روایت خردپذیرتری از داستان و خط سیر آن به دست داده است.

نوع مقاله

مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۱۰/۱۷

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۲/۲۳

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۳/۲۴

تاریخ انتشار:

۱۴۰۵/۰۱/۰۱

کلیدواژه ها

حماسه ملی،

شاهنامه فردوسی،

فریدون،

ضحاک.

استاد به این مقاله: زارع وسطی کلا، مهناز، ستاری، رضا و حسن پور آلاشتی، حسین. (۱۴۰۵). فریدون شاهنامه در ترازوی نقد منابع. متن پژوهی

ادبی، ۳۰(۱۰۷)، ۲۷۷-۲۵۲. <https://doi.org/10.22054/LTR.2023.71944.3675>

© ۱۴۰۵ دانشگاه علامه طباطبائی

ناشر: دانشگاه علامه طباطبائی

شاپا چاپی: ۷۱۳۸-۲۲۵۱

شاپا الکترونیکی: ۶۱۸۶-۲۴۷۶

نشانی وبگاه: ltr.atu.ac.ir



۱. مقدمه (بیان مسأله و روش پژوهش)

از داستان‌های ملی ایران که به دوران سپسین رسیده، روایت‌های مختلفی در دست است. این روایت‌ها همسانی‌ها و ناهمسانی‌هایی را از جزئیات تا کلیات نشان می‌دهند. چنین ناهمخوانی‌هایی در روایت‌ها را بویژه در کتاب‌های تاریخی و سیرالملوک‌هایی که پس از اسلام تدوین شده بیشتر می‌توان دید؛ چرا که بیشتر این نویسندگان مسلمان بودند و در برخی روایت‌ها، همانندی‌هایی را با داستان‌های دینی خود می‌دیدند و نمی‌توانستند بی‌تفاوت از کنار آن‌ها بگذرند. به همین روی، به اعتبار پایگاه اندیشگانی و آشنایی با ادبیات دینی‌شان، دست به تصرف در روایت می‌زدند. این تصرفات گاهی طیف وسیعی از نوع روایت، گزینش، برجسته‌سازی و کم‌رنگ کردن عناصر تا این‌همانی شخصیت‌ها را در بر می‌گرفت. به همین دلیل، برخی صاحب‌نظران گفته‌اند «به حدی تواریخ اسلامی در باب تاریخ ایران باستان مطالب ضد و نقیض و در آمیخته با اسرائیلیات دارند که به زحمت خواننده می‌تواند به روایت روشن و سرراستی دست یابد» (شمیسا، ۱۳۹۸: ۲۱۸). یکی از داستان‌های معروفی که از منابع کهن به دوران سپسین رسیده و دستخوش تغییراتی از این دست شده است، داستان فریدون است. او پهلوانی اسطوره‌ای در روایت‌های هندوایرانی است که اخبار او در متن‌های ایرانی از اوستا تا متن‌های دوران اسلامی امتداد یافته و در ادبیات اسطوره‌ای و کهن هند نیز پیرامون شخصیت او مطالبی پرداخته شده است.

بارتولومه بر آن است که نام فریدون در اوستایی به صورت *ثرتئونه* *Θraētaona* آمده، شاید با *ثرتیه* *Θrita* (اسم خاص) و *ثرتیه* *Θrite* (اسم خاص) در پیوند باشد (Bartholomae: 442, 799, 807). برخی بخش نخست این نام را به معنای «دارنده‌ی سه قدرت» (مولایی، ۱۳۸۲: ۲۸۷) و برخی به معنی «سومین یا سوم کس» (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۴۲ و کزازی، ۱۳۷۹: ۲۹۴) دانسته‌اند. در وداها از او با نام *ثرتیه آپتیه* *Trita Aptya* یاد شده است که بعضی *Ap* در این نام را در پیوند با «آب» دانسته‌اند؛ ولی هنینگ این ریشه‌شناسی را عامیانه می‌داند (مولایی، ۱۳۸۲: ۲۸۷). این نام که در پهلوی به شکل *ferédōn* (بهار، ۱۳۸۱: ۱۹۱) یا *ferétun* (کزازی، ۱۳۷۹: ۲۹۴) آمده در فارسی به شکل‌های آفریدون، آفریدون و فریدون دیده می‌شود.

فریدون جایگاه والایی در اوستا و بیشتر متون پهلوی دارد. در اوستا اهمیت فریدون تا جایی است که بخشی از *فر سه گانه جم به او می‌رسد*: «دومین بار *فر بگسست*، آن *فر جمشید*، *فر جم پسر و یونگهان* به پیکر مرغ وارغن به بیرون شتافت. این *فر* [از جم گسسته] را فریدون پسر خاندان «آتبین» برگرفت

که به جز زرتشت - پیروزترین مردمان بود» (زامیادشت، بند ۳۶). در آغاز دینکرد هفتم (بند ۲۵) آمده که فریدون در شکم مادر بود که فره جمشید به او رسید (بهار، ۱۳۸۱: ۲۰۷). هم‌چنین او در این دائره‌المعارف زردشتی از جمله ورجاوندانی دانسته شده که خبر به دنیا آمدن زردشت و پیامبری‌اش را اعلام کرده‌اند (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۲: ۶۹) و یلی است که «درهم شکست بخش اصلی [دیوان] مزندر را و راند گزند و زیان آنان را از کشور [= اقلیم] خونیرس» (بهار، ۱۳۸۱: ۲۰۸). در مینوی خرد هم درباره‌اش آمده: «اورمزد جمشید و فریدون و کاووس را بی‌مرگ آفرید و اهرمن چنان (آنان) را تغییر داد که معروف است» (۱۳۶۴: پرسش ۷، بند ۲۷-۲۸).

فریدون را شاید بتوان باستانی‌ترین نمونه‌ی پهلوان اژدرکش هندوایرانی دانست که هم در اوستا و هم در ریگ‌ودا از او یاد شده است (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۴۲). مهرداد بهار فریدون و پدرش آبتین را از جمله خدایان ایرانی‌ای می‌داند که در دوره‌های سپسین از جهان‌خدایی بیرون آمده و به حماسه وارد گشته‌اند (۱۳۸۱: ۴۹۱). او هم‌چنین با مقایسه‌ی جنبه‌های گوناگون داستان ویشوهرویه و تریته در اسطوره‌های ودایی با داستان فریدون و ضحاک در اسطوره‌های ایرانی، همانندی‌های بسیار این دو داستان را نشان می‌دهد و با قید احتمال، گاوهای شیرده‌ای را که در اسطوره‌ی ودایی، تریته از چنگ ویشوهرویه (اژدها) آزاد می‌کند، همان همسران ضحاک می‌داند که فریدون از دست ضحاک می‌رهاند و آن‌ها (گاوان شیرده و همسران) را نماد ابرهای باران‌آور می‌انگارد (۱۳۷۶: ۸۸-۸۹). کزازی فریدون را چهره‌ای هندواروپایی می‌داند و او را با پرسه و ماجراها و سرگذشت او در اسطوره‌های یونانی می‌سنجد (۱۳۶۸: ۴۰-۵۱).

برخی اشاره‌های کوتاه در متن‌های پهلوی به جنبه‌ی منفی شخصیت فریدون نیز دیده می‌شود که باعث شده است تا بعضی پژوهشگران از گناه فریدون یاد کنند. در مینوی خرد (۱۳۶۴)، پرسش ۲۶- بند ۲۱ آمده: «و جم و فریدون و کاووس و سروران دیگری که از ایزدان نیرو و قدرت یافتند- همان‌گونه که گشتاسب و سروران دیگر از دین بهره‌وری داشتند- و نیامدنشان به بهشت و نیز این که نسبت به خدای خویش ناسپاس شدند، به سبب این بود که خرد به آنان کم رسیده است». در روایت پهلوی (۱۳۶۶: ۵۷) هم می‌خوانیم: «هرمزد فریدون را به دین انگیخت. او نیز هرمزد را تحقیر کرد...». زنده‌یاد احمد تفضلی در تعلیقاتش بر مینوی خرد (۱۳۶۴: ۹۲) سخن وست (west) را نقل می‌کند که گناه فریدون را در شیوه‌ی بخش کردن جهان میان فرزندانش می‌داند و آن این که فریدون به سبب برتری دادن فرزند کهر (ایرج) بر فرزندان مهتر (سلم و تور)، زمینه‌ساز کشته شدن ایرج به دست برادرانش شد. خالقی مطلق (۱۳۷۲: ۲۸۱) بارد نظر وست در این باره، گناه فریدون را سپردن

دو بخش از جهان به دو فرزند ناسزاوار بی‌بهره از فرّ می‌داند. خطیبی (۱۳۹۰) اما این گناه را به جادوگری فریدون (که در بخشی از مقاله به آن خواهیم پرداخت) پیوند می‌دهد. هم‌چنین کهریزی (۱۳۹۹) در مقاله‌ای گناه فریدون را مانند جمشید و کاووس در آسمان‌نوردی‌اش می‌داند.

در متن‌های دوران اسلامی، فریدون با برخی پیامبران و شخصیت‌های سامی سنجیده و گاهی یکی انگاشته می‌شود. برخی او را همان نوح نبی دانسته‌اند (بیرونی، ۱۳۶۳: ۱۷۷) و بعضی بر اساس روایت‌های متفاوت «نهمین فرزند حام بن نوح» و یا ابراهیم پیامبر (مقدسی، ۱۳۸۱: ۵۰۲). برخی نیز او را همان نمرود می‌دانند (دینوری، ۱۳۶۸: ۳۲). طبری روایت‌های گوناگون را در این باره نقل کرده است: «به پندار بعضی نسب‌شناسان پارسی نوح همان افریدون بود که اژدهاق را مغلوب کرد و پادشاهی از او گرفت و بعضی دیگر پنداشته‌اند که افریدون ذوالقرنین حریف ابراهیم (ع) بود که در بثرالسبع بمرد و در قرآن یاد شده است. بعضی دیگر گفته‌اند وی سلیمان پسر داود بود و در اینجا از او یاد کردم به این سبب که گفته‌اند وی نوح بود و حکایت او با نوح همانند بود که سه فرزند داشت و دادگر و نکوسیرت بود و ضحاک به‌دست او هلاک شد» (۱۳۷۵: ۱۵۲). مفصل‌ترین روایت از زندگی و ماجراهایی را که فریدون در آن حضور دارد در شاهنامه فردوسی می‌توان دید. در این پژوهش بر اساس رویکرد نقد منابع و با روش تحلیل محتوای کیفی و شیوه کتابخانه‌ای، روایت‌های نویسندگان تواریخ اسلامی و سیرالملوک‌ها را با روایت فردوسی خواهیم سنجید که هدف نشان دادن شباهت‌ها و تفاوت‌های آن روایت‌ها با آبخشورهای پیش از اسلام است. به همین منظور، با توجه به محدودیت‌های حجم یک مقاله دانشگاهی و طولانی بودن داستان فریدون و ماجراهای مرتبط با آن، بخش‌های مهم داستان فریدون در شاهنامه با بخش‌های همانند آن در دیگر متون سنجیده می‌شود.

۲. پیشینه پژوهش

درباره فریدون و داستانش در شاهنامه و دیگر متون، مطالب متنوعی در کتاب‌ها و مقاله‌ها نوشته شده است که برخی از آن‌ها یافته‌ها و نکته‌های ارزشمندی را در خود دارند که به عنوان منابع پژوهش در این جستار به بعضی از آن‌ها استناد و ارجاع می‌شود، اما پژوهشی با رویکرد نقد منابع تا به حال درباره آن دیده نشده است. در اینجا چند مقاله که نزدیکی‌هایی به پژوهش ما دارد معرفی می‌شوند.

مولایی در مقاله‌ای با عنوان «معنی نام فریدون و ارتباط آن با سه نیروی او در سنت‌های اساطیری و حماسی» (۱۳۸۸) با بررسی اخبار و روایات مرتبط با فریدون در منابع باستانی و متون دوران اسلامی نشان می‌دهد که او با توجه به نامش که دارنده سه قدرت معنی می‌دهد، از قدرت و نیروی شگفت

«توان رزمی»، «مهارت پزشکی» و «افسونگری و جادوگری» بهره‌مند بوده است. مولایی بر این بنیاد، احتمال می‌دهد که لفظ فریدون در اصل صفتی بوده که به عنوان اسم عَلم جانشین نام اصلی فریدون شده باشد. ولی‌پور هفشجانی در مقاله «اسطوره فریدون، نمادها، بن‌مایه‌ها و تحولات آن» (۱۳۹۵) کوشیده است تا با مقایسه فریدون با بعضی شخصیت‌های ودایی و آیین میترا، ارتباط آن‌ها را با نمادهای باروری نشان دهد. در مقاله «ارتباط میان فریدون و ایزد آب در تمدن ایلام» (۱۳۹۸) نقی‌پور و جدیدی در جست‌وجوی ریشه‌های اسطوره فریدون در تمدن ایلامی، به مطالعه پژوهش‌های صورت گرفته درباره این تمدن پرداختند و با تطبیق‌هایی که انجام داده‌اند، بر آن رفته‌اند که فریدون می‌تواند صورت آریایی اسطوره میان‌رودانی و ایلامی اسطوره/ا باشد.

۳. پیوند فریدون با گاو

در اوستا آثویه (*Aθwaya*) نام پدر فریدون و گاه خاندان اوست که در پهلوی اسپیان شده (عقیقی، ۱۳۷۴: ۵۷۸). این نام در متن‌های فارسی و عربی و پس از اسلام، به شکل اسپیان/اسفیان/اثفیان یا همانند آن‌ها ضبط شده است. در اوستا پدر فریدون پس از پدر جم، دومین کسی است که از گیاه آیینی هوم نوشابه می‌سازد و فریدون پاداش این عمل اهورایی برای اوست: «دومین بار در میان مردم جهان استومند، آبتین» از من نوشابه برگرفت و این پاداش بدو داده شد و این بهروزی بدو رسید که او را پسری زاده شد: «فریدون» از خاندان توانا... (یسنه، هات ۹، بند ۷). در بندهش نام پدر و نیاکان فریدون با گاو همراه است که با چند واسطه به جمشید می‌رسد: «فریدون پسر آسفیان پرگاو، پسر آسفیان سوک‌گاو، پسر آسفیان بورگاو، پسر آسفیان سیاه‌گاو، پسر آسفیان سپیدگاو، ... پسر آسفیان، پسر جم پسر و یونگهان. چنانکه ایشان، به جز آسفیان پرگاو، ده پیونداند» (دادگی، ۱۳۶۹: بند ۲۲۹). در تاریخ طبری (طبری، ۱۳۷۵: ۱۵۵) و آثارالباقیه (بیرونی، ۱۳۵۱: ۱۴۶) همین نسب‌نامه با اندک اختلافی در برخی نام‌ها آمده است که به جمشید ختم می‌شود. بلعیمی اما دو روایت متفاوت را نقل کرده که در جایی فریدون برادرزاده جمشید است (۱۳۵۲: ج ۱، ۱۱۵۴) و در جایی نوه جمشید (همان: ۱۱۵۶). در مروج‌الذهب فریدون فرزند اثقابان (باحتمال دگرگشته اسپیان/اثفیان) پسر جمشید است (مسعودی، ۲۵۳۶: ۲۱۹). در سنی ملوک‌الارض نام پدر فریدون اثفیان است (اصفهانی، ۲۵۳۶: ۳۲). دینوری در اخبارالطوال (۱۳۶۸: ۳۰) فریدون را همان نمرود پسر کنعان پسر جمشید می‌داند. فقط در غررالسير (ثعالبی، ۱۳۷۲: ۵۴) نام پدر فریدون مانند شاهنامه آبتین است. و نکته جالب این است که به جز ثعالبی (همانجا) هیچکس یادی از مادر فریدون نکرده است. ثعالبی هم بدون نام بردن از مادر

فریدون، نسب او را به خاندان تهمورث می‌رساند. در شاهنامه فریدون فرزند آبتین و فرانک است و بهره‌مند از فرّ جمشید که با خاستگاه اوستایی داستان (که فریدون را برگرفته‌ی فرّی که بار دوم از جمشید گسست معرفی می‌کند) همانندی دارد:

جهانجوی با فرّ جمشید بود بکردار تابنده خورشید بود
(شاهنامه، ضحاک: ب ۱۰۹)

همان‌گونه که در نسب‌نامه فریدون دیده می‌شود، آنچه در شاهنامه آمده با آنچه در همه متون تاریخی و سیرالملوک‌ها (به جز غررالسیر) آمده تفاوت اساسی دارد که در اینجا به آن می‌پردازیم.

مهم‌ترین نکته در این نسب‌نامه، پیوند خاندان فریدون با گاو است که در بیشتر متن‌ها، در نام اجداد فریدون دیده می‌شود. این پیوند هر چند در شاهنامه دگردیسی می‌یابد، اما همچنان شالوده آن برجا می‌ماند. در شاهنامه اگر چه از پیوند نسبی فریدون، همانند متن‌های یاد شده، با گاو سخنی در میان نیست، اما فریدون با خوردن شیر گاو شگفتی به نام برمایه/ برمایون.^(۱) پرورش می‌یابد؛ گاوی که هر مویش به رنگی است. بنابراین، گاو در حکم دایه و پرورنده اوست و پیوند فریدون با گاو به شکل دیگری برقرار می‌ماند:

همان گاو کش نام برمایه بود ز گاوان ورا برترین پایه بود
ز مادر جدا شد چو طاووس نر بهر موی بر تازه رنگی دگر
شده انجمن بر سرش بخردان ستاره‌شناسان و هم موبدان
که کس در جهان گاو چنان ندید نه از پیرسر کاردانان شنید
(همانجا: ۱۱۲-۱۱۵)

این همان شگردی است که فرای از آن با عنوان جای‌گشت (displacement) یاد می‌کند که با آن می‌توان حضور اسطوره را در داستان‌های واقع‌گرا پذیرفتنی کرد.^(۲)

طبری (۱۳۷۵: ۱۰۰) می‌گوید نیاکان فریدون با انواع گاوهای شان از هم متمایز می‌شوند و پرگاو، لقب پدرش (اثفیان پر گاو) به معنی صاحب گاوان زیاد است و بیرونی (۱۳۶۳: ۳۴۶) هم از گاوهایی می‌گوید که به پدر فریدون تعلق داشت و ضحاک آن‌ها از دسترس‌اش خارج کرده بود: «چون فریدون ضحاک بیوراسب را از میان برد، گاوهای اثفیان را که ضحاک در موقعی که او را محاصره کرده بود و نمی‌گذاشت اثفیان به آن‌ها دسترسی داشته باشد، رها کرد و به خانه او برگردانید». در جایی دیگر از همین کتاب (۳۳۹) آمده فریدون ضحاک را به تقاص کشتن گاو نری که در خانه

جدش بود، می‌کشد. دارمستتر تکرار واژه‌ی گاو را در نام نیاکان فریدون، نشانه‌ای از کشاورز بودن این خاندان می‌داند (دومزیل، ۱۳۸۳: ۷۰) و صفا بر این باور است که میان گاو پرورنده‌ی فریدون (برمایون) و نام پدر فریدون در متن‌های پهلوی (پرگاو) باید پیوند نزدیکی وجود داشته باشد و دستکم آن‌که وجود واژه‌ی گاو در نام‌های خاندان فریدون را می‌توان سبب پیدا شدن داستان گاو برمایون دانست (صفا، ۱۳۶۹: ۴۶۷). کزازی در پاسخ به این پرسش که چرا گاوی فریدون را می‌پرورد؟ از دید نمادشناسی اسطوره‌ای این گونه پاسخ می‌دهد: «فریدون پهلوانی فرهمند و اهورایی است؛ پهلوانی که می‌باید، برخوردار از نیروهای مینوی و فراسویی، بدی و تباهی را براندازد. از این‌روی، او را شایسته است که دایه‌ای نمادین و افسانه‌ای نیز داشته باشد. این دایه گاو است. گاو در فرهنگ ایرانی، مانند دیگر فرهنگ‌های آریایی دامی است آیینی و سپند» (کزازی، ۱۳۷۰: ۱۹). به باور مسکوب پیوند فریدون با گاو او را به ایزد ماه هم پیوند می‌دهد، چرا که ماه بر پایه‌ی متن اوستا (ماه‌یشت، بند ۵) نگهدارنده‌ی نطفه‌ی گاو و جانوران نیک است تا از گزند اهریمن در امان باشند (مسکوب، ۱۳۷۱: ۲۴-۳۳). او می‌کوشد این پیوند را در بیت‌هایی از داستان فریدون در شاهنامه نشان دهد.^(۳)

بن‌مایه‌ی گاو به دو شکل دیگر نیز در داستان فریدون دیده می‌شود. نخست در گرز گاوساری که فریدون به عنوان جنگ‌افزاری در نبرد با ضحاک به آن زیناوند است و آهنگران به دستور او برایش ساخته‌اند:

جهانجوی پرگار بگرفت زود وزان گرز پیکر بدیشان نمود
نگاری نگارید بر خاک پیش همیدون بسان سر گاومیش
(شاهنامه، داستان ضحاک: ب ۲۶۲-۲۶۳)

در تاریخ طبری (طبری، ۱۳۷۵: ۱۵۴) هم آمده: «و بیشتر جنگ وی با گرز بود و سر گرز وی چون سر گاو بود». ثعالبی (۱۳۷۲: ۵۵) هم از «گرزه‌ی گاوسار» او یاد کرده است. اما در اوستا (زامیاد یشت، بند ۹۲) گرز فریدون پسوندی ندارد: «بدان هنگام که «اَسْتَوَت اِرَت» پیک مزدا اهوره- پسر «ویشپَ تورویری» از آب کیانسیه برآید، گرز پیروزی بخش برآورد؛ [همان گرز] که فریدون دلیر هنگام کشتن «اژی دهاک» داشت». دینوری (۱۳۶۸: ۳۰) از گرز آهنی فریدون یاد کرده است. این گرز همان گرز است که در همه‌ی نبردهای اسطوره‌ای یا حماسی، ایزدان و پهلوانان ازدهاکش آن را در دست دارند و جنگ‌افزاری آیینی است.^(۴) در اسطوره‌های باستانی ایران پیش از زرتشت، ایزد بهرام دارنده‌ی چنین گرز است و در آیین زردشتی، که ایزد مهر بیشتر ویژگی‌ها و کارکردهای بهرام را می‌پذیرد،^(۵) این گرز در دست مهر قرار می‌گیرد. در مهریشت (بند ۹۶) از گرز صدگره و

صد تیغی او سخن به میان آمده است. از سوی دیگر، فریدون و مهر، همچنان که در اوستا (زامیادیش، بند ۳۵-۳۶) آمده است، از مردهریگ فری که از جمشید گسسته است به آن اشاره شد، برخوردارند. همچنین این هر دو با گاو در پیوند هستند. گاواوژنی مهر و قربانی کردن گاو، که از آیین‌های مهری است، بر پایه‌ی پژوهش‌های به عمل آمده، امری پذیرفته شده است.^(۶)

شکل دیگر حضور بن‌مایه گاو در داستان فریدون با درفش معروف کاویانی مرتبط است. پس از آن که کاوه در کاخ ضحاک، محضری را که بزرگان ایران در آن بر دادگری ضحاک گواهی کرده‌اند، از هم می‌درد و همراه پسرش خشمگین و فریادخواه به میان مردم در کوی می‌آید، در شاهنامه می‌خوانیم:

از آن چرم کاهنگران پشت پای بپوشند هنگام زخم درای
همان کاوه آن بر سر نیزه کرد همانگه ز بازار برخاست گرد
(شاهنامه، داستان ضحاک: ب ۲۲۹-۲۳۰)

هر چند در بیشتر متن‌هایی که از درفش کاویانی یاد شده، به جنس چرم اشاره‌ای نشده^(۷)، ولی با توجه به اینکه طبری (۱۳۷۵: ۱۵۶) طول این درفش را دوازده و عرض‌اش را هشت ذراع ذکر کرده، از جنس چرم گاو دانستن آن چندان بیراه نیست. به سبب همین پیوند چند سویه گاو با فریدون، برخی پژوهشگران گاو را توتم خاندان فریدون دانسته‌اند.^(۸)

۴. به بند کشیدن ضحاک

مهم‌ترین خویشکاری فریدون که از دوران باستان تا شاهنامه و متن‌های پس از آن شاهد آن هستیم، به بند کشیدن / کشتن بوده سهمگینی به نام ضحاک / اژی دهاک است. در اوستا (آبان‌یشت، بند ۳۳-۳۵) آمده فریدون «در سرزمین چهار گوشه‌ی ورن، صد اسب و هزار گاو و ده هزار گوسفند، او را پیشکش آورد... از وی خواستار شد: ای اَرَدَویسَور آناهیتا! این نیک! ای تواناترین! مرا این کامیابی ارزانی دار که من بر «اژی دهاک» - سه پوزه‌ی سه کله‌ی شش چشم، آن دارنده‌ی هزار [گونه] چالاک‌ی، آن دیو بسیار زورمند دروج، آن دُرُوند آسیب‌رسان جهان و آن زورمندترین دروجی که اهریمن برای تباه کردن جهان آشه به پتیارگی در جهان استومند بیافرید - پیروز شوم و هر دو همسرش «سَنگَهَوَک» و «اَرَنَوَک» را که براننده‌ی نگاهداری خاندان و شایسته‌ی زایش و افزایش دودمانند از

وی برابیم. اَرَدُویسور آناهیتا- که همیشه خواستار زور نیازکننده و به آیین پیشکش آورنده را کامروا کند او را کامیابی بخشید».

فریدون با فدیه بردن به درگاه چند ایزد دیگر، همین درخواست را از آنان نیز دارد.^(۹) و سرانجام به یاری آن ایزدان بر اژی دهاک پیروز می‌شود: «...آن که [اژی دهاک] را فرو کوفت؛ [اژدهاک] سه پوزه‌ی سه کله‌ی شش چشم را، آن دارنده‌ی هزار [گونه] چالاکی را، آن دیو بسیار زورمند دروج را، آن دروند آسیب‌رسان جهان، آن زورمندترین دروجی را که اهریمن برای تباہ کردن جهان آشه، به پتیارگی در جهان آستومند بیافرید» (یسنه، هات ۹- بند ۸).

در بیشتر روایت‌های مزدیسنان، فریدون ضحاک را نمی‌کشد بلکه او را به بند می‌کشد. در دینکرد مدن (به نقل از: شایست ناشایست، ۱۳۶۹: ۲۴۵-۲۵۰/ یادداشت ۸) آمده «درباره‌ی نگوینسار کردن فریدون ضحاک را و برای میراندن وی گرز بر پهلوی و دل و نیز جمجمه‌ی او زدن، اما نمرد ضحاک از آن ضربت و پس با شمشیر او را زدن، و در نخستین و دو دیگر و سدیگر ضربت از تن ضحاک بسیار گونه خرفستر باریدن؛ گفتن دادار هرمزد به فریدون که مبادا بدری تن را که ضحاک است. چه، اگر تن او را بدری، ضحاک پر و آکنده این زمین را کند از مار و سمور آبی و کزدم و سوسمار و کشف (=پشت) و وزغ؛ پس درست و به آیین بستن او به بند شگفت، اندر گرانترین پادافراه به کوه دمندان باید» در کتاب شایست ناشایست (ص ۴۸) هم دلیل نکشتن ضحاک همین است: «فریدون اژی دهاک را خواست بکشد، هرمزد گفت که اکنون او را مکش چه، زمین پر از خرفستر بشود». بندهش (بند ۱۹۸) اما از چرایی نکشتن ضحاک به صراحت سخن نمی‌گوید: «درباره‌ی ضحاک، که (او را) بیوراسب نیز خوانند، گوید که فریدون هنگامی که او را بگرفت، بکشتن نتوانست. سپس به کوه دنباوند بیست»، همچنان که در مینوی خرد (۱۳۶۴، پرسش ۲۶، بند ۳۸-۳۹) نیز اشاره‌ای به دلیل زنده ماندن او نشده است: «و از فریدون این سودها بود، مانند زدن و بستن ضحاک بیوراسب که چنان گران گناه بود».

در بیشتر تواریخ و سیرالملوک اسلامی نیز ضحاک به بند کشیده می‌شود و زنده می‌ماند. طبری چنان که عادت اوست روایت‌های گوناگونی را که به دستش رسیده، نقل می‌کند. در جایی (۱۳۷۵: ۱۳۸) می‌گوید: «... و افریدون بر او تاخت و به بند کرد و به کوهستان دنباوند برد و به پندار عجمان تاکنون آنجا در بند آهین است و شکنجه می‌بیند». و در جای دیگری (همان: ۱۴۰) آورده: «و او را در کوهستان دنباوند زندان کرد. و به پندار گبران، ضحاک را در کوهستان به بند و زندان کرد و گروهی از جن را بر او گماشت بعضی‌شان نیز گفته‌اند که وی را بکشت». کمی بعد (همان: ۱۵۲) هم

می‌گوید: «...ضحاک به دست او هلاک شد». و (همان: ۱۵۴): «و افریدون وقتی ضحاک را بکشت شکوه یافت».

در متن‌های دیگر، از جمله: تاریخ بلعمی، (بلعمی، ۱۳۵۲: ج ۲: ۳۳۹)؛ التفهیم، (بیرونی، بی‌تا: ۲۵۴)؛ غرر (ثعالبی، ۱۳۷۲: ۵۴، ۵۶ و ۵۷)؛ (مسعودی، ۲۵۳۶: ۲۱۹)؛ (مسعودی، ۱۳۸۱: ۸۳)؛ (دینوری، ۱۳۶۸: ۳۰) و (مقدسی، ۱۳۸۱: ۵۰۳) نیز از زنده ماندن و در بند شدن‌اش در کوه دماوند یاد شده است. و تنها در آثارالباقیه (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۴۶) آمده: «چون فریدون ضحاک بیوراسب را از میان برد...».

در شاهنامه هم فریدون ضحاک را نمی‌کشد، چراکه سروش او را از این کار باز می‌دارد:

بدان	گرزۀ	گاوسر	دست	برد	بزد	بر	سرش،	ترگ	بشکست	خرد
بیامد	سروش	خجسته	دمان	مزن	گفت	کو	را	نیامد	زمان	
همیدون	شکسته	ببندش	چو	سنگ	ببر	تا	دو	کوه	آیدت	پیش،
بکوه	اندرون	به	بود	بند	او	نیاید	برش	خویش	و	پیوند

(شاهنامه، ضحاک: ب ۴۲۹-۴۳۳)

همان‌گونه که می‌بینیم روایت فردوسی به روایت متون پیش از اسلامی که دلیلی برای نکشتن ضحاک آورده‌اند (پر شدن زمین از خرفستران= جانوران موذی) نزدیکتر است. در روایت شاهنامه، سروش می‌گوید هنوز زمان کشتن ضحاک فرا نرسیده است. به نظر می‌رسد فردوسی برای عقلانی‌تر کردن ماجرا و راست‌نمایی بیشتر داستان در جهت پذیرش خواننده، از یادکرد جنبه اسطوره‌ای دلیل زنده نگه‌داشتن ضحاک می‌گذرد؛ همچنان که از بند گسستن او در پایان جهان و کشته شدنش به دست گرشاسب که در متون پهلوی آمده چشم می‌پوشد. داستان کشته شدن ضحاک در روایت پهلوی (۱۳۶۶: ۶۰) این گونه روایت می‌شود:

«در آن هزاره [هزاره‌ی هوشیدرماه]، ضحاک از بند برهد و خدایی (=فرمانروایی) بر دیوان، مردمان را فراز گیرد (=به عهده گیرد). چنین گوید که: «هر که آب و آتش (و) گیاه را نیازارد، پس بیاورد تا او را بجوم.» و آتش و آب (و) گیاه از بدی که مردمان نسبت به آنان کنند، پیش هرمزد شکوه کنند و گویند که: «فریدون را برخیزان تا ضحاک را بکشد، چه اگر جز این (باشد) به زمین نباشیم.» پس هرمزد با امشاسپندان به نزدیک روان فریدون رود. بدو گوید که: «برخیز و ضحاک را بکش.»

روان فریدون گوید که: «من کشتن نتوانم، نزد روان سامان گرشاسب روید.» پس هرمزد با امشاسپندان به نزدیک روان سامان رود و سامان گرشاسب را برخیزاند و (او) ضحاک را بکشد. ضحاک آن اندازه زمان کند (= فرصت یابد) که یک چهارم گوسفندان ایرانشهر را بجود.^(۱۰)

به روایت شاهنامه و برخی منابع دوران اسلامی، از جمله اخبار الطوال (۱۳۶۸: ۳۰) و روایت ثعالبی (۱۳۷۲: ۵۶) ضحاک پس از شکست خوردن از فریدون، در غاری در کوه (در بیشترشان دماوند) به بند کشیده می شود. مری بویس، روایت به بند کشیده شدن ضحاک و کشته نشدن اش را متأخر دانسته است (سرکارتی، ۱۳۷۸: ۱۰۶-۱۰۷)؛ اما سرکارتی آن را پنداری باستانی و همانند کریستن سن (کریستن سن، ۲۳۳۵: ۳۳)، بخشی از باورهای مربوط به رستاخیز می داند و احتمال می دهد که پیشینه ی آن هندواروپایی باشد (سرکارتی، ۱۳۷۸: ۱۰۷).^(۱۱) زندانی شدن ضحاک را در غار باید شکل دگرگون شده ای از سکونت اهریمنان در زیرزمین و چاه دانست (خالقی مطلق، ۱۳۸۹: ۴۳۹) گویی این باور نیز به نوعی از باورهای هندواروپایی است که هر جا غاری باشد، اژدهایی نیز در آن هست (رستگار فسایی، ۱۳۷۹: ۹۷). از آنجا که ضحاک در شکل اوستایی خود اژدهایی بوده، زندانی شدن او در غار می تواند یادمانی از این باور اسطوره ای باشد.

۵- پیوند فریدون با جادو / افسون

یکی از موضوع های مهمی که در متن های گوناگون درباره فریدون دیده می شود پیوند او با جادو و جادوگری است. در آبان یشت (بند ۶۱) به داستانی اشاره شده است که در آن فریدون با شگفت کاری، شخصی به نام «پاوروی کشتیران» را به شکل کرکسی درآورد که سه شبانه روز در هوا پرواز می کرد و نمی توانست به خانه خود فرود بیاید تا سرانجام با فدی به درگاه آناهیتا توان این کار را پیدا می کند.^(۱۲) دینکرد هم ماجرای از فریدون نقل می کند که هیأت جادوگرانه ای به او می دهد: او «با مازندرها در دشت پیشانسه برخورد کرد. مازندران فریدون را دست کم گرفتند و بدو گفتند که «ما تو را به اینجا راه نمی دهیم». آنگاه فریدون به پیش و بالا تاخت و چون دم بیرون می داد از بینی راست او تگرگ بیرون می ریخت، سرد چون زمستان و از بینی چپ او سنگ می ریخت هر یک به اندازه خانه ای. آنگاه آنان را به پای اسب گشن برمایون (= برادر فریدون) بست و به بالا راند و آنان را به شکل سنگ درآورد (به نقل از مینوی خرد: ۱۰۴). در متن پهلوی ائوگمدنچا (بند ۱۰۲) هم فریدون مبدع افسونگری دانسته شده است: «... و بسیار فسون و نیرنگ در جهان به پیدایی آورد» (عفیفی، ۱۳۷۴: ۱۷۴). در برخی منابع دوران اسلامی نیز به تصریح یا تلویح اشاره هایی در این باره

پیدا می‌شود.^(۱۳) حمزه اصفهانی (۱۳۴۶: ۳۲) هم پیدایش افسون را به فریدون نسبت می‌دهد: «فریدون افسون و نیز تریاق را، که از جرم افعی به دست می‌آمد، به وجود آورد».

فریدون در برخی از بیت‌های شاهنامه آشکارا افسونگر خوانده شده است، برای نمونه:

مکن گر ترا من پدر مادرم ز تخم فریدون افسونگرم

(شاهنامه - جنگ بزرگ کیخسرو با افراسیاب - ب ۱۵۳۷)

در ملحقات شاهنامه، در مسیری که فریدون با سپاه خود برای جنگ با ضحاک می‌رود، در جایی که سرزمین یزدان‌پرستان خوانده می‌شود، نیکخواهی به دیدار فریدون می‌آید و به او افسونگری می‌آموزد:

سوی مهتر آمد بسان پری نهانی بیامختش افسونگری
که تا بندها را بداند کلید گشاده بهافسون کند ناپدید

(شاهنامه، ملحقات/ضحاک ۱: ب ۵-۶)

و در ادامه، با همین افسونی که آموخته می‌تواند سنگی را که دو برادرش از فراز کوه برای کشتن او به سوی‌اش فرو می‌غلطانند، از حرکت باز دارد:

بافسون مر آن سنگ از جای خویش بیست و نجنبید آن سنگ بیش

(همانجا: ب ۲۰)

و سپاه خود را بی‌کشتی از رود خروشان ارونند بگذراند (همان، ضحاک: ب ۲۷۸-۲۹۰). فریدون هم‌چنین برای آزمودن پسرانش، خود را به شکل ازدهایی بر سر راه‌شان می‌نماید (همان، ملحقات/فریدون ۶: ب ۱-۱۸)

از آن‌جا که در آموزش‌های دینی ایرانیان باستان، جادوگری کاری اهریمنی دانسته شده است (دوستخواه، ۱۳۸۰: ۳۵۳)، پژوهشگرانی که به این ویژگی فریدون توجه کرده‌اند، کوشیده‌اند نام دیگری به آن بدهند تا از این راه، این ناسازی را از بین ببرند. سرکاراتی آن را نیروی افسون و ورچی می‌داند که بغان نیز از آن برخوردارند (۱۳۸۷: ۲۴۳). حمیدیان از جادوگری و جادودانی سخن می‌گوید و فریدون را نه جادوگر که جادودان می‌داند (۱۳۷۲: ۲۱۸) و مصطفی رحیمی نیز آن را نیرویی اهورایی به نام افسون می‌داند، که معادل اهریمنی آن جادوست (۱۳۷۱: ۱۵۶/ ۱).

بحث و نتیجه‌گیری

مقایسه شاهنامه با متن‌های پس از اسلامی که اخبار فریدون را به گونه‌های مختلف روایت کرده‌اند و سنجش آن‌ها با روایت‌های پیش از اسلام نشان می‌دهد فردوسی با دو رویکرد داستان فریدون را روایت کرده است. نخست آن که او با لحاظ کردن گذشت زمان و گذر جهان از باورهای شگفت اسطوره‌ای، جهت پذیرفتنی‌تر کردن روایت خویش، تا حد امکان از جنبه‌های وهمناک و غیرعقلانی عناصر روایت کاسته، اما با اشارات ظریفی، پژواک اسطوره‌ای آن‌ها را حفظ کرده است. برای نمونه، فردوسی برخلاف راویان نزدیک به روزگار خود در دوران اسلامی، اشاره‌ای به نام گاو در نام خاندان فریدون که در متن‌های پهلوی هم آمده و جنبه توتمی می‌یافت، نمی‌کند و گاو فقط به عنوان جانوری که فریدون از آن تغذیه می‌کند در داستان حضور می‌یابد تا فقط پیوند فریدون با گاو حفظ شود. یا در پایان ماجرای نبرد فریدون و ضحاک، که ضحاک از فریدون شکست می‌خورد و دستگیر می‌شود، از آوردن دلیل اسطوره‌ای نکشتن و زنده نگه داشتن ضحاک که بنا به متن‌های پهلوی، پر شدن جهان از جانوران مودی (خرفستران) است که از پیکر ضحاک به بیرون می‌ریزد، یاد نمی‌کند و تنها می‌گوید که سروش به فریدون گفته هنوز زمان آن نرسیده است. بنابراین، هر چند بسیاری از رخدادها و بن‌مایه‌های داستان فریدون در شاهنامه از شکل اسطوره‌ای خود عدول کرده‌اند، اما روایت فردوسی در ژرف ساخت، منعکس‌کننده نقشینه‌های خاستگاهی اصل داستان است. رویکرد دیگر فردوسی در روایت داستان، خودداری او از مقایسه و این همان‌انگاری شخصیت‌های داستان با شخصیت‌های دینی و اسلامی است؛ کاری که بیشتر تاریخ‌نویسان و نویسندگان کتاب‌های سیرالملوک متأثر از پایگاه اندیشگانی خود در جاهای مختلف انجام داده‌اند.

پی‌نوشت

۱. در بندهش دادگی (بند ۲۲۹) و بندهش هندی (۱۳۶۸: ۱۱۹) برمایون نام یکی از دو برادر فریدون است که از او بزرگتر بودند.
۲. برای توضیح بیشتر نک: (مختاریان، ۱۳۹۰: ۳۲۱).
۳. برای آگاهی نک: مسکوب، (۱۳۷۱: ۴۵-۴۶).
۴. در این باره نک: مقاله «سلاح مخصوص پهلوانان در روایات حماسی هندواروپایی» در کتاب سایه‌های شکار شده (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۳۶۳-۳۹۰).

۵. نک: (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۴۱). هم چنین مهر، ایزد جنگ و جنگاوری نیز است و در مهر یشت (بند ۸) جنگجویان هنگام نبرد او را می ستایند: نک: (اسماعیل پور، ۱۳۷۷: ۱۳).
۶. برای نمونه نک: (ورمازرن، ۱۳۸۳: ۲۷-۲۸)؛ (کزازی، ۱۳۸۸: ۱۳/۲)؛ (اسماعیل پور، ۱۳۷۷: ۱۳۳-۱۳۲)؛ (دوستخواه، ۱۳۸۰: ۲۹۴-۲۹۵) و (کزازی، ۱۳۷۰: ۱۲-۱۳).
۷. در آثارالباقیه (۱۳۶۳: ۳۳۸) می خوانیم: «و عَلم کاویانی از پوست خرس بود و برخی گفته اند از پوست شیر بوده». و در البدء والتاریخ هم آمده: «از پوست بزغاله ای و به روایتی از پوست شیری» (مقدسی، ۱۳۸۱: ۵۰۲) بود.
۸. برای آگاهی در این باره، نک: (کزازی و فرقدانی، ۱۳۸۶: ۹۰ و ستاری و حقیقی، ۱۳۹۳: ۸۳). استروس بر آن است زمانی می توان از اصطلاح توتمیسم در جامعه ای سخن گفت که دو اصل اساسی با آن سازگار باشد: «مسئله اول یکی انگاری انسان با گیاهان و حیوانات است که مربوط به رابطه انسان با طبیعت می شود... مسئله دوم، نام گذاری گروه های خویشاوندی است که برای این منظور می توان از اسامی حیوانات یا گیاهان استفاده نمود» (استروس، ۱۳۶۱: ۴۱-۴۲).
۹. گوش یشت (بند ۱۳-۱۵)، آرت یشت (بند ۳۳-۳۶) و رام یشت (بند ۲۳-۲۵).
۱۰. ماجرای بند گسستن ضحاک و کشته شدنش در بندهش (بند ۲۲۰) هم آمده.
۱۱. حصوری در پاسخ به این پرسش که چرا فریدون ضحاک را نکشت؟ بر آن رفته است که تا به حال دانشمندان در این باره چیزی نگفته اند و تحلیل او این است که از آن جایی که ضحاک رهبر یک جنبش مردمی بوده است «در واقع نکشتن رهبر یک نهضت به دلیل دامن زدن به آتش خشم مردم (خرفستران) بوده است. این بخش از روایت بسیار اصیل، نشانه تعلق ازدهاگ به توده مردم و...» (۱۳۷۸: ۴۰) مهرداد بهار نیز می نویسد: «محتمل است که داستان ضحاک به روایت شاهنامه ای خود، معرف قیام بومیان نجد ایران بر ضد اشرافیت آریایی مالک سرزمین بوده باشد» (۱۳۸۱: ۴۸۱). به باور کزازی کشته نشدن ضحاک به دست فریدون از آن جاست که «دهاک نمادی فرجامشناختی است و گوهر و بنیاد بدی در وی به نمود آمده است؛ با مرگ وی، بدی به یکبارگی از جهان برخواهد افتاد و این از ویژگی ها و نشانه های پایان جهان است؛ از این روی، فریدون که پهلوانی فرجامشناختی نیست، کشنده ی این پتیاره نمی تواند بود» (۱۳۷۰: ۱۰۵).

۱۲. صفا این پاوروی کشتیران را در اوستا، همان نگهبان رودی می‌داند که در شاهنامه از دادن کشتی به فریدون و سپاهش خودداری کرد (۱۳۶۹: ۴۶۷).

۱۳. با توجه به ارتباط جادوگری با علم نجوم در باور قدما، شاید مطالبی که در منابع دوران اسلامی از توجه فریدون به نجوم آمده با قدرت افسون‌گری او بی‌ربط نباشد. برای نمونه، طبری (۱۳۷۵: ۱۵۳) فریدون را نخستین کسی می‌داند که به نجوم می‌پردازد. در تاریخ بلعمی (بلعمی، ۱۳۵۲: ۱۱۵۶) هم آمده: «اول کسی که به علم نجوم اندر شروع کرد او بود و زیج خوارزمی او تالیف فرمود». دینوری (۱۳۶۸: ۳۲) هم می‌گوید فریدون کسی بود که: «به علم نجوم توجه و منجمان را از گوشه و کنار زمین جمع کرد».

تعارض منافع

تعارض منافی وجود ندارد.

بیانیه نحوه استفاده از هوش مصنوعی

این مقاله حاصل پژوهش نویسنده‌گان آن است و از هیچ یک از ابزارهای هوش مصنوعی در آن استفاده نشده است.

منابع

- آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد. (۱۳۸۲). *اسطوره‌ی زندگی زردشت*. چاپ پنجم. تهران: چشمه.
- استروس، کلود لوی. (۱۳۶۱). *توت‌میس*. ترجمه مسعود راد. تهران: توس.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۷۷). *اسطوره بیان نمادین*. چاپ اول. تهران: سروش.
- اصفهانی، حمزه بن حسن. (۱۳۴۶). *تاریخ پیامبران و شاهان (سنی ملوک الارض والانبیاء)*. ترجمه جعفر شعار. چاپ اول. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- اوستا کهن‌ترین سرودهای ایرانیان. (۱۳۸۲). گزارش و پژوهش: جلیل دوستخواه. دو جلد. چاپ هفتم. تهران: مروارید.
- بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد. (۱۳۵۲). *تاریخ بلعمی*، تصحیح محمدتقی بهار، به‌کوشش محمدپروین گنابادی. دو جلد. چاپ دوم. تهران: کتاب‌فروشی زوار.

بهار، مهرداد. (۱۳۸۱). پژوهش در اساطیر ایران (پاره‌ی نخست و پاره‌ی دویم). چاپ چهارم. تهران: آگاه.

بندهش هندی. (۱۳۶۸). تصحیح و ترجمه‌ی رقیه بهزادی. چاپ اول. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

بیرونی خوارزمی، ابوریحان محمد بن احمد. (بی تا). *التفهیم للوائل صنعائه التنجیم*، به‌کوشش جلال‌الدین همایی. تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.

بیرونی، ابوریحان. (۱۳۶۳). *آثارالباقیه*، ترجمه‌ی اکبر داناسرشت. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.

ثعالبی مرغنی، حسین بن محمد. (۱۳۷۲). *شاهنامه‌ی کهن (پارسی تاریخ عُمرالسیر)*، پارسی‌گردان سیدمحمد روحانی. چاپ اول. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.

حصوری، علی. (۱۳۷۸). *ضحاک*. چاپ اول. تهران: نشر چشمه.

حمیدیان، سعید. (۱۳۷۲). *درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی*. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.

خالقی مطلق، جلال. (۱۳۷۲). «ببر بیان». *گل رنج‌های کهن*، به‌کوشش علی دهباشی. تهران: نشر مرکز.

خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۹). *یادداشت‌های شاهنامه (بخش یکم)*. چاپ اول. تهران: مرکز دائرةالمعارف اسلامی.

خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۹۰). «آیا فریدون به یزدان ناسپاس شد؟»، *مجموعه مقالات هزاره‌ی شاهنامه*، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی. صص ۱۸۳ - ۲۰۰.

دادگی، فرنخ. (۱۳۶۹). *بندهش*، گزارنده مهرداد بهار. چاپ اول. تهران: انتشارات توس.

دوستخواه، جلیل. (۱۳۸۰). *حماسه‌ی ایران یادمانی از فراسوی هزاره‌ها*. چاپ اول. ویراست دوم. تهران: آگه.

دومزیل، ژرژ. (۱۳۸۳). *سرنوشت شهریار*، ترجمه‌ی مهدی باقی و شیرین مختاریان. چاپ اول. تهران: نشر قصه.

دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود. (۱۳۶۸). *انخبار الطوال*، ترجمه‌ی محمود مهدوی دامغانی. چاپ سوم. تهران: نی.

رحیمی، مصطفی. (۱۳۷۱). *سیاوش برآتش*. چاپ اول. تهران: شرکت سهامی انتشار.

روایت پهلوی. (۱۳۶۶). گزارنده مهشید میرفخرایی. تهران: - مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ستاری، رضا و حقیقی، مرضیه. (۱۳۹۳). نقش توتم در نفی ازدواج با محارم در ایران باستان. نشریه فصلنامه‌ی زن در فرهنگ و هنر، ۶ (۱)، صص ۷۳-۹۶.

سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۸). سایه‌های شکارشده. چاپ اول. تهران: نشر قطره.

شایست و ناشایست. (۱۳۶۹). آوانویسی و ترجمه‌ی کتایون مزداپور. چاپ اول. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شمیسا، سیروس. (۱۳۹۹). شاهنامه‌ها. چاپ چهارم. تهران: هرمس.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۹). حماسه‌سرایی در ایران. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.

طبری، ابوجعفر محمدبن جریر. (۱۳۷۵). تاریخ طبری (تاریخ‌الرسل والملوک)، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده. چاپ پنجم. جلد یکم و چهارم. تهران: اساطیر.

عفیفی، رحیم. (۱۳۷۴). اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی. چاپ اول. تهران: توس.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). شاهنامه چاپ مسکو، به‌کوشش سعید حمیدیان. چاپ دوم. جلد یکم، دوم، سوم و چهارم. تهران: داد.

کتاب سوم دین‌کرد. دفتر یکم. (۱۳۸۱). آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه‌ی فریدون فضیلت. چاپ اول. تهران: انتشارات فرهنگ دهخدا.

کریستن سن، آرتور. (۲۵۳۵). آفرینش زینکار در روایات ایرانی، ترجمه‌ی احمد طباطبایی. چاپ اول. تبریز: انتشارات مؤسسه‌ی تاریخ و فرهنگ ایرانی.

کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۶۸). از گونه‌ای دیگر. چاپ اول. تهران: مرکز.

کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۰). مازهای راز. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.

کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۹). نامه‌ی باستان. جلد اول. تهران: سمت.

کزازی، میرجلال‌الدین و فرقدانی، کبری. (۱۳۸۶). توتم در داستان‌های شاهنامه. فصل‌نامه‌ی زبان و ادب، ۱۱ (۳۴)، ۸۵-۱۱۳. <https://doi.org/10.22054/ltr.2008.6443>

گرینباوم، ا. س. (۱۳۷۱). اسطوره‌های اژدها کشی در هند و ایران. برگردان فضل‌الله پاکزاد. فرهنگ، ۹۰-۹۴، (۴).

کهریزی، خلیل. (۱۳۹۹). گناه فریدون. آینه میراث، (۶۷)، ۳۳-۵۴.

مختاریان، بهار. (۱۳۹۰). مرداس، نیک‌مرد آدم‌خوار. به فرهنگ باشد روان تندرست، به کوشش احمد سمیعی گیلانی، ابوالفضل خطیبی. چاپ اول. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین. (۱۳۸۱). *التنبیه و الاشراف*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین. (۲۵۳۶). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده. جلد اول. چاپ اول. تهران: بنیاد ترجمه و نشر کتاب.
- مسکوب، شاهرخ. (۱۳۷۱). *چند گفتار در فرهنگ ایران*. چاپ اول. تهران: نشر زنده رود.
- مقدسی، مطهر بن طاهر. (۱۳۸۱). *آفرینش و تاریخ (البدء و التاریخ)*، ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی. دو جلد. چاپ دوم. تهران: آگه.
- مولایی، چنگیز. (۱۳۸۲). بررسی فروردین یشت. چاپ اول. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- مولایی، چنگیز. (۱۳۸۹). معنی نام فریدون و ارتباط آن با سه نیروی او در سنت‌های اساطیری و حماسی. *جستارهای ادبی*، ۴۲ (۱۶۷)، ۱۷۵-۱۵۱.
<https://doi.org/10.22067/jls.v42i4.4228>
- مینوی خرد. (۱۳۶۴). به کوشش احمد تفضلی. چاپ دوم. تهران: توس.
- نقی پورفر، خدیجه و جدیدی، ناصر. (۱۳۹۸). ارتباط میان فریدون با ایزد آب در تمدن ایلام. *فصلنامه‌ی پژوهش‌های تاریخی*، ۱۱ (۱)، ۱۷-۱.
<https://doi.org/10.22108/jhr.2018.108652.1302>
- ورمازرن، مارتن. (۱۳۸۳). *آیین میترا*، ترجمه‌ی بزرگ نادرزاد. چاپ چهارم. تهران: چشمه.
- ولی پور هفeshجانی، شهناز. (۱۳۹۵). اسطوره‌ی فریدون، نمادها، بن‌مایه‌ها و تحولات آن. *فصلنامه‌ی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، ۱۲ (۴۳)، ۳۱۵-۳۴۳.
<https://dori.net/dor/20.1001.1.20084420.1395.12.43.10.5>

Non-Persian References

Bartholomae Christian. 1904 (1961). *Altiranisches w rterbuch*. Berlin.

Persian References Translated to English

- Afifi, R. (1995). *Iranian mythology and culture in Pahlavi writings*. 1st ed., Tehran: Toos. [In Persian]
- Al-Biruni, Abu-reyhan. (N. D.). *Altafhim*. Prepared by Homayi, Jalal al-din. Tehran: National Association Publications. [In Persian]
- Amoozgar, Zh. and Tafazzoli, A. (2003). *The myth of Zarathustra's life*. 5th ed., Tehran: Cheshme. [In Persian]
- Avesta, the oldest Iranian hymns. (2003). *Report and research by Jalil Doostkhab*. 2 volumes, 7th ed., Tehran: Morvarid. [In Persian]

- Bahar, M. (2002). *Research in Iranian myths (first and second parts)*. 4th ed., Tehran: Agaah. [In Persian]
- Bal'ami, Abu. A. M. Ibn. M. (1973). *History of Bal'ami*. Corrected by Mohammad Taghi Bahar. 2 volumes. 2nd ed., Tehran: Zavar bookstore, Abu-reyhan. [In Persian]
- Bandish. Fazanbagh Dadegi. (1990). *By Mehrdad Bahar*. 1st ed., Tehran: Toos. [In Persian]
- Biruni, Abu-reyhan. (1984). *Asar-al-baghiye*. Akbar Danaseresht [Trans.], 3rd ed., Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Changiz, Molayi. (2004). *Analysis of Farvarin posht*. 1st edition, Tabriz: Tabriz university Publications. [In Persian]
- Christen sen, Arthur. (1977). *Essi sur la Demonologie Iranienne*. Translated by Tabatabaie, Ahmad. First Ed, Tabriz: Iran culture and history association publications. [In Persian]
- Deynoori, Abu Hanife Ahmad Ibn- Davood. (1989). *Akbbat-al-Taval*. Mahmood Mahdavi Damghani [trans.], 3rd ed., Tehran: Ney. [In Persian]
- Doostkhal, J. (2001). *The epic of Iran from beyond the millennia*. 1st ed., Tehran: Agah. [In Persian]
- Dumezil, G. (2004). *The fate of Shabriyar*. Mahdi Baghi, Shirin Mokhtariyan [Trans.], 1st ed., Tehran: Ghesse. [In Persian]
- Ferdowsi, A. (1995). *Shahname (published in Moscon)*. By efforts of Saeed Hamidiyan. 2nd ed., Tehran: Dad. [In Persian]
- Greenbaum, A. S. (1992). Myths of dragon killing in India and Iran. Fazlullah Pakzad [Trans.]. *Farhang*, No. 4, pp: 90-94. [In Persian]
- Hamidian, S. (2015). *Introduction to Ferdowsi's thought and art*. First Ed, Tehran: Markz. [In Persian]
- Hosouri, A. (2000). *Zabak*. First Ed. Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Indian Bandish. (1989). Correction and translated by Roghaye Behzadi. 1st ed., Tehran: Cultural Studies and Research Institution. [In Persian]
- Isfahani, Hamze-Ibn-Hasan. (1967). *History of prophets and kings*. Ja'far Shoar [Trans.], 1st ed., Tehran: Iranian Culture Foundation. [In Persian]
- Ismaelpour, A. (1998). *The myth of symbolic Expression*. 1st ed., Tehran: Soroush. [In Persian]
- Kahrizi, Kh. (2019). "The sin of Freydoon". "*Ayeneh-e-miras*" Journal. No. 67, pp: 33-54. [In Persian]
- Kazzazi, M. J. (1989). *From a different type*. 1st ed., Tehran: Markaz. [In Persian]
- Kazzazi, M. J. (1991). *Secret Mazes*. 1st ed., Tehran: Markaz. [In Persian]
- Kazzazi, M. J. (2000). *Ancient letter*. Tehran: SAMT. [In Persian]
- Kazzazi, M. J. and Faraghdani, K. (2007). Totem in stories of Shahname. *Chapter of Language and Literature*, Vol. 11, No. 34, pp: 85-113. [In Persian]
- Khaleghi Motlagh, J. (2011). *Shahnameh notes (first part)*, First Ed, Tehran: Islamic encyclopedia publications. [In Persian]

- Khaleghi, M. J. (1993). "Babrebayan". *The flower of ancient agonies*. Ali Dehbashi. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Khatibi, A. (2012). "Was Fereydoon ungratefull to God?". *Collection of essays about a millennium of Shabnameh*. Tehran: Academy of Persian language and literature. 183-200. [In Persian]
- Maskoob, Sh. (1992). *Some words on Iranian culture*. 1st ed., Tehran: Zenderood. [In Persian]
- Masoudi, Abulhasan Ali Ibn-Hossein. (2002). *Al-Tanbib val Ashraf*. Abulghasem Payande [trans.], 3rd ed., Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]
- Masoudi, Abulhasan Ali Ibn-Hossein. (1978). *Moruj al-zabab va Ma'aden al-jouhar*. Abulghasem Payande [trans.], 1st vol., 1st ed., Tehran: Foundation for translating and publishing books. [In Persian]
- Moghaddasi, Motahhar Ibn-Taher. (2002). *Creation and History (Al-bada'a val tarikh)*. Mohammadreza Shafiei Kadkani [trans.], 2nd vol., 2nd ed., Tehran: Agah. [In Persian]
- Mokhtarian, B. (2012). *Cultural Academy's Critics and papers on Shabname Prepared by Samiei Gilani, Ahmad and Khatibi, Abolfazl*. First Ed, 318-239. Tehran: Iran Language and Literature. [In Persian]
- Moulaei, Ch. (2010). Meaning of Fereydoon and its relationship with his three forces in mythological and epic traditions. *New Literary Studies*, Vol. 42, No. 167, pp: 151-175. <https://doi.org/10.22067/jls.v42i4.4228> [In Persian]
- Naghipourfar, Kh. And Jadidi, N. (2019). The relationship between Fereydoon and God of water in Ilam civilization. *Journal of Historical Researches*, Vol. 11, No. 1, pp: 1-17. DOI: <https://doi.org/10.22108/jhr.2018.108652.1302> [In Persian]
- Pahlavi narration*. (1987). Mirfakhraei, Mahshid. 1st ed., Tehran: Cultural Studies and Research Institution. [In Persian]
- Rahimi, M. (1993). *Siavash on Fire*. First Ed, Tehran: Enteshar ltd. [In Persian]
- Safa, Z. (1990). *Epic-writing in Iran*. 5th ed., Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Sarkarati, B. (2009). *Hunted Shadows*. 1st ed., Tehran: Ghatre. [In Persian]
- Sattari, R. and Haghighi, M. (2014). The role of Totem in rejecting incest in ancient Iran. *Quarterly of Women in Culture and Art*, Vol. 6, No. 1, pp: 73-96. [In Persian]
- Shamsa, S. (2020). *Letters of Kings*. 4th ed., Tehran: Hermes. [In Persian]
- Soalbi Marghani, Hossein Ibn- Mohammad. (1993). *Old Shabname (Parsi Tarikh-e-Ghorar-al-Seir)*. Seyed Mohammad Rouhani [Trans.], 1st ed., Mashhad: Ferdowsi University Press. [In Persian]
- Strauss, C. L. (1982). *Totemism*. Masoud Rad [Trans.], Tehran: Toos. [In Persian]
- Tabari, Abu Ja'far Mohammad Ibn- Harir. (1996). *History of Tabari (Tarikh al-rosol val Molook)*. Abulghasem Payande [trans.], 5th ed., Tehran: Asatir. [In Persian]
- The spirit of wisdom*. (1985). By efforts of Ahmad Tafazzoli, 2nd ed., Tehran: Toos. [In Persian]
- Third book of Dinkard*. (2002). 1st chapter. Edited, transliterated, noted, and translated by Fereydoon Fazilat. 1st ed., Tehran: Farhang-e-Dehkhoda Press. [In Persian]

- Valipour Hafhashjani, Sh. (2016). Myth of Fereydoon, symbols, themes, and evolution. *Quarterly of Mystical and Mythological Literature*, Vol. 12, No. 43, pp: 315-343. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1395.12.43.10.5> [In Persian]
- Vermasern, M. (2004). *Religion of Mitra*. Bozorg Naderzad [trans.], 4th ed., Tehran: Cheshme. [In Persian]
- Worthy and Unworthy*. (1990). Transliterated and translated by Katayoon Mazdapour. 1st ed., Tehran: Cultural Studies and Research Institution. [In Persian]