

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)
سال سوم، شماره سوم، پیاپی ۱۱، پاییز ۱۳۸۸، ص ۹۱-۱۰۸

فرانک، مام فریدون

اکبر شامیان ساروکلائی*

چکیده

در پژوهشهایی که تاکنون درباره روایات اساطیری و حماسی ایران؛ بویژه شاهنامه صورت گرفته، نقش زنان کمتر کاویده شده است. مطابق شاهنامه فردوسی، نخستین زنی که در تاریخ اساطیری ایران در جایگاه مادری خردمند به فرمانروایی پادشاهی «فرّخ» یاری رسانده، فرانک است. پژوهندگان درباره مقام فرانک نزد فریدون و پیروی بزرگان قوم از وی، به هنگام غیبت فرزند، سخنی نگفته اند. به گمانم دلایلی هست که نشان می دهد، فرانک به عنوان مادر شاه در جامعه بدوی ایران قدرتی درخور داشته و این امر در شاهنامه نمود یافته است. نگارنده کوشیده است تا ضمن طرح فرضیه نفوذ زن (همسر، دختر، مادر) شاه در جامعه کویان جادو، پایگاه فرانک را در تمهید و تأیید فرمانروایی فریدون بازشناسد. بدین منظور، نظریه دومزیل (Dumezil) را پایه فرضیه و متن شاهنامه را اساس پژوهش شمرده است.

واژه‌های کلیدی

فرانک، فریدون، جادو، اسطوره و حماسه، شاهنامه.

مقدمه

مقام زن در فرهنگ بشری انکارناکردنی است، چنان که میان همه اقوام نخستین نشانی از ایزدبانوان

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند majid_nama2006@yahoo.com

مقتدر و بزرگ ماداران ازلی چون آناهیتا (Anahid)، ایشتر (Ishtar) و آفرودیت (Aphrodite) را می توان دید. وجود الهه مادر در فرهنگ بومی آسیای غربی و آسیای میانه و اروپا در ادوار پیش از تاریخ؛ یعنی از ۵۰۰۰ سال پیش از میلاد مسیح به بعد (بهار، ۱۳۸۶: ۲۸) و تقدم نظام مدرسالار (آیین اقوام کشاورز) بر پدرسالار (آیین اقوام دامدار) در کهن ترین جوامع، نشانی دیگر از این اعتبار است. با گذشت هزاره ها و دگرگونی امور اجتماعی، اعتقادات جوامع کهن نیز دگرگون گشت و در کشاکشی سخت، نظام مدرسالار به نظام پدرسالار بدل شد. در پی چنین تغییر و تحولی، اندک اندک بغ بانوان و الهگان دوران کهن که در رأس خدایان هستی بودند، از کنش روحانی و خدایی به کنشی جسمانی و انسانی فروافتادند و حتی جای خود را به جادوزنان بدکنش و کم بودگان بی نشان دادند.

در اساطیر اقوام هند و اروپایی که ظاهراً اقتصادی متکی بر شبنی داشته اند (بهار، ۱۳۷۸: ۴۵۰) بیشتر خدایان نرینه هستند و خویشکاری آنان نیز نسبت به خویشکاری ایزدبانوان برجسته تر است. مهم ترین خویشکاری زایش و آفرینش است که پدرخدایانی چون دئو (Dyava) هندی، زئوس (Zeus) یونانی، ژوپیتر (Jupiter) رومی و اهوره مزدای (Ahuramazda) ایرانی آن را بر عهده دارند. اما این خویشکاری اغلب بدون حضور بغ بانوان به انجام نمی رسد. برای نمونه، در اساطیر ایران کیومرث، نخستین انسان، از پیوند اورمزد و دختر وی اسپندارمذ (Spandarmad)، ایزد زمین، پدید می آید (کریستن سن، ۱۳۷۷: ۳۶-۳۷). در دیگر خویشکاریها نیز الهه ها به منزله همراه یا دستیار خدایان مذکر نقش ایفا می کنند. مثلاً اردویسور آناهیتا، بغ بانوی آب های نیالوده، با تشر، ایزد باران آور، وظیفه مشترک «باران کرداری» (Varankerdari) را به انجام می رسانند؛ زیرا هر دوی آن ها جوهر آبهای نخستین هستی را در خود دارند. شاید در اساطیر گمشده مربوط به بانوخدای زاینده و آورنده حیات، این دو چنان مادری عاشق و فرزند معشوق با یکدیگر پیوندی قدسی داشته اند (مزدآپور، ۱۳۸۳: ۴۷).

در آیین زرتشتی مقام زن آن چنان والاست که از هر لحاظ با مرد برابر است و این برابری در جای جای سرودهای گاهانی و اوستا آشکار است، چنان که مثلاً در یسنا/ هات/ ۳۹/ بند ۲ آمده است: «اینک روان های آشون مردان و آشون زنان را- از هر کجا که زاده باشند- می ستاییم؛ مردان و زنانی که "دین" نیکشان برای پیروزی آشه کوشیده است و می کوشد و خواهد کوشید». در میان امشاسپندان سه تن؛ یعنی اسپندارمذ، خرداد و امرداد مؤنث اند. کلمه بانو [در اصل: ریتا باغیانو] که در متون ایرانی از دیر باز

کاربرد داشته و به لحاظ لغوی به معنی «پرتو الهی» است (رضایی، ۱۳۷۲: ۱۴۸)، هم نشان از اعتبار زن در فرهنگ ایرانی دارد. شایان یادآوری است، از آنجا که نشانه‌هایی از توجه به زن- ایزدانی چون آناهیتا و سپندارمذ در بخش‌های مختلف اوستا و بویژه سروده‌های گاهان مشهود است، برخی ایران‌شناسان معتقدند که حتی «جامعه اولیه زرتشتی مذکور در گاتاها احتمالاً با نظام مدرسالاری می‌زیسته است» (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۲۵۲ به بعد). کربن نیز سخن نیبرگ را اینگونه تأیید کرده و گفته است: «مطابق یشت پنجم (آبان یشت) بند ۱۷، اهورامزدا آداب و مناسکی را به احترام اردویسور آناهیتا، فرشته آبهای آسمانی، برگزار می‌کند تا ازو بخواند که زرتشت بدو واصل گردد و پیغمبری وفادار باشد... و در یسنای ۵۲ و ۵۳ فرشته مؤنث دیگری با نام آشی (ašay) نیز از سوی اهورامزدا مورد تعظیم و تکریم قرار می‌گیرد (کربن، ۱۳۵۸: ۵۳ و تعلیقات آن).

در شاهنامه اکثر زنان نمونه بارز زن تمام عیار هستند که در عین برخوردار از فرزاندگی، بزرگی منشی و حتی دلیری، از جوهر زنانه نیز به نحو سرشار بهره‌مندند (اسلامی ندوشن، ۱۳۴۸: ۱۲۱). اگرچه نقش این زنان در شاهنامه یک شکل و همسان نیست و تفاوت هست میان زنان داستانهای پهلوانی و زنان عهد ساسانی، اما همگی انسانند حتی اگر از دنیای اساطیر یا قصه‌های پریان به روایت‌های پهلوانی راه یافته باشند (کیا، ۱۳۷۱: ۲-۴). این زنان چند گروهند: گروهی شاهزاده، گروهی همسر یا مادر شاه، گروهی بزرگ زاده یا دهقان نژاد و گروهی هم پرستندگان و کنیزکان و دایگانند که آداب مخلوق پرستی و پسندیدن آنچه را خداوندان کنند، نیک آموخته‌اند (دبیرسیاقتی، ۱۳۸۰: ۴۲). اما زنان بدکنش و اهریمنی [چون سودابه که سیاوش پاک سرشت را به کام مرگ فرستاد] هم در شاهنامه ظهور و بروزی دارند.^۱

اگر از تعصبات فرقه‌ای و تفکر مردسالارانه که عوامل بازدارنده چنین پژوهشی است بگذریم، دشواری چنین کاری می‌تواند در آغاز برخاسته از آن باشد که برخی از این زنان نقش آفرین، ریشه و کارکرد مشترکی در متون کهن ایرانی؛ یعنی گاهان، اوستا، متون پهلوی و شاهنامه ندارند و حتی در فرهنگ عامیانه و شفاهی این مرز و بوم هم نشانه‌ای از چنین پیوندی به چشم نمی‌خورد. دشواری دیگر آن‌گاه پدید می‌آید که پژوهنده بخواهد ضمن توجه به باورهای دینی و دگرگونی‌های اجتماعی ایرانیان و گذار از مراحل چون جادو، مذهب و علم [مراحل شکل‌گیری مدنیت بنابر نظریه فریزر]، پایگاه و نقش زنان را در فرهنگ ایران بازنماید.

نگارنده اینک می‌کوشد تا ضمن بحثی اجمالی از جادو، پایگاه فرانک، یکی از زنان نقش آفرین در دوره اساطیری شاهنامه را در نخستین مرحله از شکل‌گیری جامعه ایرانی؛ یعنی جامعه جادومحور بکاود.

جادو در فرهنگ ایران

در تاریخ بشریت جادو را کهن‌تر از مذهب دانسته‌اند. بنا بر نظر یکی از مردم‌شناسان برجسته، قرائنی هست که نشان می‌دهد، انسان در آغاز برای تأمین برخی نیازهای خود تنها به جادو روی می‌آورده است (Frazer, 1971: 118). اعتقاد به غولهای نخستین، خدایان و دیوان همراه با کارکردهای جادویی و اشکال و اوصاف عجیب، در اساطیر ملل جهان چندان گسترده است که می‌توان آن را بن مایه (Motif) مشترک همه اقوام بشر شمرد. روشن است که در چنان وضعی جادو و جادوگری از باور قلبی مردمان نخستین بر می‌خاست، نه از تخیلات و اوهام آنها.

برخی از اسطوره‌شناسان اشاره کرده‌اند که اساطیر و آیین‌های همه اقوام هند و اروپایی جنبه‌هایی از اعتقاد به جادوگری را به همراه دارند و ظاهراً عمل‌بدان‌ها در میان همه طبقات جامعه رواج داشته است (بهار، ۱۳۷۸: ۴۵۱). در این اساطیر، جادوگران از طبقات مختلف خدایان، دیوان و پریان «نر» و «ماده» تشکیل شده است. زئوس، خدای نرینه و هرا (Hera)، ایزدبانوی یونانی همچون جادوان، هنر پیشگویی دارند و بر عناصر طبیعت چون ابر و باد مسلطند (دیکسون کندی، ۱۳۸۵: ۲۵۷ و ۳۸۴). ژنان‌ها دسته‌ای از غولها به شمار می‌روند که معروف‌ترین آن‌ها تیفون (Typhon)، دشمن خدایان المپ، به دست زئوس و به یاری هرکول از بین می‌رود (فاطمی، ۱۳۷۵: ۵۹). اودین (Odinn)، پدر همه عالم، رهبر ایزدان و جادوگری زبردست است که با نیروی جادویی‌اش برنده نوشداروی الهام می‌شود (وازنر، ۱۳۸۷: ۴۰۳). ورونه (Varuna)، خدای بزرگ قوم هند و ایرانی، شخصیتی جادویی دارد. او نیروی مایا (Maya) را در دست دارد که مظهر قدرت پنهانی و جادویی رئیس قبیله اقوام هند و ایرانی است. او خدایی آسمانی با کیفیات فردی و اجتماعی بشری و فرمانروایی نیرومند و روحانی است. گویا در اساطیر ایرانی اهوره مزدا (هرمزد) جانشین وی گشته است، چرا که هر دو دارای صفت اسوره/اهوره‌اند و ارته یا اشه را که نظم مقدس است، در اختیار دارند (بهار، ۱۳۷۸: ۴۶۶). ماراسپند (Maraspand) - به معنی سخن و افسون مقدس - روان تابنده همین هرمزد است که در برابر دیوان و برای مقابله با ۹۹/۹۹۹ بیماری آفریده اهریمن به کار می‌رود. نام او در متون پهلوی مانسر پاک است (بهار، ۱۳۷۸: ۸۲).

در ادبیات مزدیسنا و فرهنگ زردشتی، جادویی بتدریج بعد اهریمنی یافته است. بنابر اوستا و متون

پهلوی افسون، نیروی ماورای طبیعی دیوان، جادوان و پریان شمرده شده که علیه مزدا و آفرینش مزدایی به کار گرفته می شود. این باور، بدون تردید، نتیجه نفوذ مذهب زرتشت است که جادوی را ممنوع و جادوان را مطرود کرده (صفا، ۱۳۶۹: ۲۴۷). ایندیره (Indra) که در آثار ودایی خدایی نیرومند و لقبش بهرام است و ورتره، دیو خشکسالی، را می کشد، دشمن اردیبهشت امشاسپند و یکی از «کماله» دیوان جادو صفت است. اپوش (Aphosha) از دیگر کماله دیوان جادو است که دشمن تیشتر، خدای باران کردار، است و او را از فراز بردن آبهای باران ساز باز می دارد. موش پری (Mush parig) که ظاهراً طبقه‌ای از پریان بوده، جادوی زیان آور تلقی می شده است که خورشید او را بر گردونه خویش بست تا هرزه نشود و گناه نکند (بهار، ۱۳۷۸: ۹۶-۹۸).

در شاهنامه و برخی دیگر از متون حماسی فارسی، غیر از دیوان و پریان، آدمیان نیز جادوی می کنند: «سرو» پادشاه یمن با پسران فریدون جادوی کرد و بر آنها برف و باران بارید و سرمای سخت آورد تا از پای در آیند. یکی از خان‌های هفتگانه اسفندیار [و رستم] نبرد با زنی جادوست؛ در داستان رزم کاموس، چون تورانیان از انبوهی سپاه ایران بیم داشتند، مردی جادو را به آشفته کردن هوا و باریدن برف و باران برانگیختند. سوسن رامشگر در برزنامه هم از جادوان است (صفا، ۱۳۶۹: ۲۴۶-۲۴۸). آنچه شایان توجه است، آن است که به جز برخی موارد نادر همچون جادوی زال و بهره گیری وی از سیمرخ در تولد و درمان رستم، آدمیانی که جادوی می کنند از طبقه انیرانیان به شمار آمده اند و این البته می تواند، ریشه در همان تفکرات مذهبی زرتشت علیه جادو داشته باشد.

پرسشی که در اینجا مطرح می شود، این است که آیا در اندیشه ایرانیان، جادوی هرگز امری پسندیده تلقی شده است؟ با نگاهی دقیق به اساطیر کهن ایران و ژرف اندیشی در بزرگ ترین اثر حماسی برخاسته از آن؛ یعنی شاهنامه می توان بدین پرسش، پاسخ مثبت داد. طهمورث که با افسون بر اهریمن غلبه کرد، جم که شهر بابل را افسون کرد، سریت - کشنده گاو مرزدار - که در زمان کاووس با جادوگری تدبیر امور می کرد (قلی زاده، ۱۳۸۷: ۸۷) کاووس که داروی بی مرگی را در اختیار داشت و در شمار جادو پزیشان بود و کیخسرو که به سبب جام راز آمیز و راز گشای خود «جهاندار افسونگر»^۲ خوانده شد و در شکست دژ جادویی بهمن نیز با افسونی که نگاشت و بر سر نیزه کرد مؤثر افتاد، هر یک از اعتبار جادو در میان ایرانیان باستان و لزوم عمل بدان سخن می گویند؛ اما، مهم ترین نمونه چنین تفکری در داستان فریدون بازتاب یافته است.

فریدون، پیشوای جادو

مطابق عقیده فریزر، در جوامع نخستین بشری، شاه هم جادوگر و هم کاهن است؛ اما اندک اندک وقتی مذهب جای جادو را می‌گیرد و کنش جادویی به کرداری روحانی بدل می‌شود، چهره مذهبی و اجتماعی شاه نیز از یکدیگر متمایز گشته تا آنجا که توان مادی به یکی و نیروی معنوی به دیگری واگذاشته می‌شود (Frazer, 1971: 119-129).

اعتقاد به فرّه (Farrah) که مربوط به جامعه کهن و ابتدایی انسان بود و همچون نیروی رابط جهان انسان و جهان خدایان عمل می‌کرد، مؤید همین موضوع است. بدین معنی که جادوگر می‌توانست ارتباط فرد یا قبیله را با جهان خدایان حفظ کند و توسعه دهد و آنان را وادارد که فرّه بخشی کنند تا بدین وسیله سعادت و نیکبختی فرد و جامعه را تأمین کند. سپس هنگامی که جامعه طبقاتی شد، فرّه نیز مفهومی طبقاتی یافت: فرّه آسرونان یا روحانیان، فرّه کیان یا فرّه سلطنت و جز آن (بهار، ۱۳۷۸: ۱۵۷).

حال با توجه به آن چه گفته شد، می‌بینیم که در روایات دینی و ملی ایرانیان نیز از شاهانی سخن رفته است که کنش سه گانه "خدایی-جنگاوری-برکت بخشی" ^۳ داشته و شاه-موبد یا موبد-شاه خوانده شده‌اند. بی‌گمان، اینان نخستین رهبران قوم ایرانی [و شاید هند و ایرانی] بوده و تمثال خدای آسمان و زمین به شمار می‌رفته‌اند. «جمشید»، «فریدون» و «کیخسرو» این گونه‌اند. به عقیده بهار، سه جنبه بودن فرّه جمشید که علاوه بر برکت بخشی، معرف ریاست او بر حکومت، دین و پهلوانان بوده است، می‌تواند گویای ساختمان ابتدایی قبایل هند و اروپایی باشد که در آنها ظاهراً رئیس قبیله، خود، جادوگر قبیله و پهلوان نیز بوده است...؛ در داستان فریدون نیز این امر دیده می‌شود (بهار، ۱۳۷۸: ۲۲۸).

فریدون که از لحاظ اتیمولوژی، احتمالاً از گونه ایرانی باستان *θraē-tau[a]na* مشتق است و «دارنده سه قدرت و توانایی» معنی می‌دهد (مولائی، ۱۳۸۷: ۱۶۰)، در مقام شاه آرمانی ^۴ مظهر هر سه گروه اجتماعی دنیاران، رزمیان و کشاورزان و دامداران است (مسکوب، ۱۳۷۱: ۵۸). اما آن چه در این جا مد نظر ماست، توان جادویی فریدون است که او را در مقام خدای افسون و «پدیدآورنده جادوی» ^۵ نشانده است. بنابر شواهد موجود در اوستا، متون پهلوی، شاهنامه و کتب تاریخی عهد اسلامی فریدون یکی از پیشوایان جادو به شمار می‌آمده، چنان که هم نام وی بر تعویذها و افسون‌های شفابخش نقش بسته بوده و هم کنش‌های جادویی اش بسیار بوده است: ^۶ «پاوروی کشتیران را به صورت کرکس سه

شبانۀ روز به پرواز در می آورد؛ با همراهان خویش بی کشتی از آب خروشان می گذرد، در نبرد با دیوان از سوراخ راست بینی اش برف و سرما و از سوراخ چپ، صخره هایی به بزرگی خانه ای فرو می ریزد، دیوان را به سنگ مبدل می کند، زهر گزندگان و خرفستران را به یاری و نند (ستاره باطل کننده جادو) می بندد؛ در حالی که شکمش از آتش است، نه تبر (نیزه) تیز و پولادین در دست دارد؛ از نامیرایان است؛ او/پدرش افشونده هوم (گیاه مقدس) است؛ سنگی که برادران از کوه برسرش فرو می اندازند، میان هوا و زمین از حرکت باز می دارد و...

بدین ترتیب، می توانیم چنین بینگاریم که در کهن ترین ادوار تاریخی قوم ایرانی و ظاهراً در یکی از جوامع جادو محور پیش از عهد زردشت، فریدون مقام پیشوایی داشته است.

دیدگاه دومزیل درباره زن (همسر/دختر/مادر) شاه در جامعه کویان جادو

دومزیل در کتاب «اسطوره کاووس در اساطیر ایرانی و هندی» فرضیه ای را درباره نفوذ زن در جامعه ای که رهبری آن بر عهده پیشوایان جادو بوده، بازگو کرده است. وی چنین اظهار نظر کرده است: «در جامعه کویان جادو، زنان از موقعیتی مهم تر و فعال تر از موقعیت زنان در مجامع دینی عادی برخوردار بودند. بنابراین کارفرمایان کوی ها به زن، دختر یا مادر کوی بیشتر توجه می کردند». دومزیل برای تأیید این فرضیه، به نقش مادر کاویه اوشنس در ادبیات پورانی (اساطیر هندی) اشاره کرده و گفته است: «کارفرمایان پسرش [کاویه اوشنس] در مدت غیبت طولانی وی، از مادرش [دویا] که در واقع زمام امور را به دست گرفته است فرمان می برند» (دومزیل، ۱۳۸۴: ۱۴۲). نمونه دیگر در تأیید این فرضیه آن که «کاویه اوشنس شکست ناپذیر تحت فرمان دخترش، دویانی است که پیوسته پدرش را بر آن می دارد تا آن چه قصد انجام آن را نداشته، انجام دهد» (همان، ۱۳۷). دومزیل نمونه ای از این مضمون را در جامعه لیدی ها و در کتیبه ای بازمانده از آن قوم که در شمار اقوام هند و اروپایی اند، هم نشان داده است (همان، ۱۴۲-۱۴۳).

شایان یادآوری است کلمه کوی (kavi/kave) در اینجا لقب امرا و رؤسای قبایلی است که پرستندگان دیو بوده و روحانیان ایشان با نام کرپن (karapan) خوانده می شده اند. چنان که دوشن گیمن، کای بار و برخی دیگر از پژوهندگان اشاره کرده اند، در فرهنگ هندوایرانی کوی/کی دو تعبیر عمومی داشته که تعبیر نخست و کهن آن «شاه جادو» و «رییس مقدس قبیله» بوده است (دومزیل، ۱۳۸۴: ۷۷). شاید از دلایلی که زردشت در گاهان کوی ها را- غیر از کی گشتاسپ که دین بهی را

پذیرفت - دشمن خود خوانده (صفا، ۱۳۶۹: ۴۹۱-۴۹۲) مخالفتی است که این حاکمان محلی با «دین نو» کرده اند و نیز اصراری که آنان بر اجرای آیین های کهن (همچون آیین قربانی)^۷ داشته اند. جالب است بدانیم که بنا به روایت برخی از مورخان عهد اسلامی، فریدون نخستین پادشاهی است که او را «کی» لقب دادند (صدیقیان، ۱۳۷۵: ۱۹۴؛ طیبیان، ۱۳۷۶: ۳۲۳).

اگر «نفوذ زن (همسر، دختر یا مادر) شاه جادو» را مضمون اسطوره ای کهن در میان اقوام هند و اروپایی بدانیم، هرآینه ریشه چنین مضمونی را باید در عقاید بازمانده از اجتماع مدارسالار جست و جو کنیم، اجتماعی که در آن «مادر بودن بیش از پدر بودن اهمیت داشت و نژاد، مالکیت و قدرت از سوی مادر منتقل می شد» (Frazer, 1971: 433-437).

به گمان نگارنده، این مضمون در بزرگ ترین اثر حماسی ایران؛ یعنی شاهنامه فردوسی نیز به کار رفته است. یک نمونه، نفوذ سودابه بر کاووس است که به طرد سیاوش، پسر کاووس، از ایران و در نهایت مرگ شاهزاده می انجامد. نمونه دیگر، تأثیر فرانک بر فریدون و سران مملکت اوست که شاید نخستین نمونه بازتاب یافته در شاهنامه باشد.

نقش فرانک در تمهید و تثبیت پادشاهی فریدون

مطابق شاهنامه، فرانک در سه مرحله از زندگی فریدون؛ یعنی کودکی، جوانی و پادشاهی وی کارکردی ویژه داشته که به گمان نگارنده، هدف او رساندن فریدون به والاترین پایگاه (پادشاهی) بوده است. برای روشن شدن بحث و پاسخ به فرضیه مطرح شده، بهتر است نقش فرانک در هر یک از آن مراحل به اجمال بررسی گردد.

۱- کودکی

پس از تولد^۸ فریدون چون پدرش، آبتین، به دست ضحاک کشته می شود، فرانک با برخورداری از الهام غیبی از وجود گاوی شگفت (برمایه) در مرغزاری آگاه می گردد و کودک را به نگهبان مرغزار می سپرد. در آنجا فریدون به مدت سه سال از شیر گاو طاووس رنگ تغذیه می کند. سپس، فرانک با استفاده از الهامی دیگر در می یابد که ضحاک بزودی به مرغزار خواهد آمد تا کودک و گاو را نابود سازد. بنابراین، کودک را از آن محل به البرز کوه می برد و به مردی دینی می سپرد. در همین هنگام، فرانک از آینده فرزند خویش باخبر است و با آن نیک مرد چنین می گوید:

بدان کین گرانمایه فرزند من همی بود خواهد سر انجمن

بیرد سر و تاج ضحاک را سپارد کمر بند او خاک را
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۶۴/۱)

ضحاک مرغزار را نابود می کند، گاو برمایه را می کشد، و خان و مان فریدون را به آتش می کشد؛ اما بر کوه البرز دست نمی یابد و توان بر شدن را هم ندارد. این رازی است که فرانک آن را می داند و با آگاهی از چنین رازی کودک را به البرز کوه می برد. نکته آن است که در اساطیر ایران، اهریمن [که در این جا ضحاک که نماد آن است] به سرزمین ها و شهرها و انسان ها دستبرد می زده؛ اما هیچ جا سخن از دستبرد اهریمن به کوه ها و رودها نیست؛ در واقع هر جا که کوه و آب بوده اهریمن از آن فراری بوده است (قرشی، ۱۳۸۰: ۱۷۴).

«تبعید کودک و بازگشت وی» مضمونی مشترکی است که در تمام اسطوره ها، افسانه ها و قصه های ملل جهان بدان باز می توان خورد.^۹ ساراگون، چاندراگوپتا، پاپ گریگوری، رموس و رمولوس، ابراهیم، موسی، فریدون، زال، کیخسرو و کوروش نمونه های چنین کودکانی هستند. در همه این موارد، کودک قهرمان یا مادر را در کنار ندارد و یا مادر در سپردن کودک به پیر راهنما و جانور پرورنده نقشی ایفا نمی کند. اما، درباره فریدون وضعیت دگرگونه است؛ فرانک همراه فرزند می رود و در یافتن «گاو» افسانه ای و سپردن کودک به «مرد دینی» که ظاهراً تربیت فریدون را در دوران کودکی و نوجوانی بر عهده گرفته، نقش اساسی دارد. بنابراین، فرانک به نوعی در شکل گیری «رای و خرد» که از عوامل مشروعیت یافتن حکومت شاهان ایران باستان به شمار می رفته (رستگار، ۱۳۸۴: ۲۹-۳۳) دخیل بوده است.

برخی از محققان به شباهت داستان فریدون و نقش مادرش فرانک در پرورش فرزند با داستان کیخسرو و مادرش فرنگیس اشاره کرده اند (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۲۴۴)؛ اما به عقیده من کنش فرانک در نجات بخشی و تربیت فرزند چنان یگانه و برجسته است که گویی در اصل چنین عملی بر عهده مادر بوده است، در صورتی که فرنگیس وظیفه خود را به پیران ویسه وانهاده است.

۲- جوانی

چون فریدون به شانزده سالگی می رسد، از کوه البرز فرود می آید و نخست به سوی مادر می رود و ازو درباره نژاد خویش می پرسد. با آگاهی از سرنوشت رقت انگیز پدر و گاو برمایه که به دست ضحاک ناپاک کشته شدند و رنجی که در آن سال ها بر او و مادرش تحمیل شد، بر آن می شود تا «به

فرمان یزدان پاک» و به تن تنها به نابودی ضحاک برخیزد. اما فرانک خردمند جوان را از چنین کاری برحذر می‌دارد و به آرامش و تدبیر فرا می‌خواند:

جز این است آیین و پیوند کین جهان را به چشم جوانی مبین
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۶۶/۱)

در این میان، مردی با نام کاوه مردم را علیه ضحاک می‌شوراند، پیش بندی چرمی را بر سر نیزه می‌افزاید و با گروه مردمان به سوی فریدون می‌رود. او که به الهامی غیبی از جایگاه فریدون که در این هنگام ظاهراً نزد مادرش فرانک بوده آگاه است، چون به درگاه «سالار نو» می‌رسد، چرم پاره خود را بدو می‌سپرد. فریدون [به دستور ایزد و با الهام گرفتن از فرشته‌ای با نام «نریوسنگ»]^{۱۱} با کاوه دست یکی می‌کند و از آن چرم پاره، درفش کاویانی را می‌سازد. پس از چنین وقایعی است که فریدون با کلاه و کمر کیانی، دوباره به نزد مادر می‌آید و ازو می‌خواهد تا به امید پیروزی در کارزار با ضحاک، فرزند را «نیایش» کند. فرانک این بار بی آنکه در پی منع جوان برآید، او را بدرود می‌گوید و به دست یزدان می‌سپارد:

به یزدان همی گفت ز نهار من سپردم ترا ای جهاندار من
بگردان ز جانش نهیب بدان بپرداز گیتی ز نابخردان
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۷۰/۱)

در این مرحله، فریدون همچون نوآموزی است که برای گذر از خامی و بی‌خبری و مبدل شدن به عضوی بالنده، به خرد مادر نیازمند است. مطابق الگوی خدایان اساطیری و افسانه‌ای، زمانی فرد حقیقتاً انسان متناسبی می‌شود که از طبیعی بودن سر بتابد و همسان موجود مافوق طبیعی شود (الیاده، ۱۳۶۸: ۲۰۵). رفتار طبیعی و احساسی فریدون در آغاز باید با رهنمون مادر تعدیل یابد و راه برای دیگرگون شدن خرد و رفتار فرزند گشوده گردد. آن‌گاه، در آخرین گام به سوی کمال باز هم این مادر است که بین قهرمان و خداوند رابطه برقرار می‌کند.

یکی از پژوهشگران با استفاده از دیدگاه روانشناسی یونگ، فرانک را آنیمای فریدون یا به عبارتی، تجسم عنصر زنانه در ناخودآگاه وی دانسته است (مدرسی، ۱۳۸۵: ۲۲۸). یونگ کارکرد آنیما (ناخودآگاه مرد) را چنین بیان می‌کند: «تجسم تمایلات و احساسات و حالات عاطفی، حدس‌های پیشگویانه، پذیرا بودن امور معقول و غیر محسوس با ضمیر ناخودآگاه است. تصادفی نیست که در

زمانهای قدیم از کاهنه‌ها (مانند سیبل یونانی) برای کشف اراده الهی و برقراری ارتباط با خدایان استفاده می شد» (یونگ، ۱۳۵۲: ۲۸۰).

۳- پادشاهی

مطابق روایت شاهنامه، پس از آن که فریدون بر ضحاک پیروز می شود و او را در کوه دماوند به بند می کشد، خود را «کدخدای جهان» می خواند و شهریاری را جز بر خود روا نمی بیند. پس، «به روز خجسته سر مهرماه» جشن مهرگان را برپا می کند و تاج شاهی بر سر می نهد. این در حالی است که هنوز رؤسای دیگر سرزمینها و رهبران قبایل حکومت شاه نو را نپذیرفته‌اند.

در آن سو، فرانک از آن هنگام که فرزند را بدرود گفت و به نبرد با ضحاک فرستاد، از آن چه روی داده بی خبر است تا آن که پیام فریدون درباره پادشاهی اش به مادر می رسد. از این پس، آن چه فرانک انجام می دهد درخور توجه است. او نخست سر و تن می شوید و سر بر آستان کردگار فرود می آورد و برو آفرین می خواند. بعد، یک هفته دهش بر نیازمندان را بر دست می گیرد. هفته ای دیگر، جشنی ترتیب می دهد و مهان را مهمان می کند [تا شاید حکومت فریدون را به آن ها اعلام کند]. اما آخرین و کلیدی ترین کاری که فرانک به انجام می رساند، به پندار نگارنده، انتقال ثروت به فرزند و تأیید حکومت اوست. روایت شاهنامه در این باره چنین است:

از آن پس همه گنج آراسته	فراز آوریدش نهان خواسته
همان گنج ها را گشادن گرفت	نهاده همه رای دادن گرفت
گشادن در گنج را گاه دید	درم خوار شد چون پسر شاه دید
همان جامه و گوهر شاهوار	همان اسپ تازی به زرین فسار
همان جوشن و خود و ژوپین و تیغ	کلاه و کمر هم نبودش دریغ
همه خواسته بر شتر بار کرد	دل پاک سوی جهاندار کرد
فرستاد نزدیک فرزند چیز	زبانی پر از آفرین داشت نیز
چو آن خواسته دید شاه زمین	بپذرفت و بر مام کرد آفرین
بزرگان لشکر چو بشناختند	بر شهریار جهان تاختند
که ای شاه پیروز یزدان شناس	ستایش مرو را و زویت سپاس
چنین روز روزت فزون باد بخت	بدانديشگان را نگون باد بخت

همه زرّ و گوهر برآمیختند	به تخت سپهبد فرو ریختند
همان مهتران از همه کشورش	بدان فرخی صف زده بر درش
ز یزدان همی خواستند آفرین	بران تخت و تاج و کلاه و نگین
همه دست برداشته باسمان	همی خواندندش به نیکی گمان
که جاوید باد این چنین شهریار	برومند باد این چنین روزگار

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/ ۹۰-۹۱)

چنان که پیداست، هشت بیت نخست که بظاهر تبریک فرانک به پادشاهی فرزند است، همانا مفهوم انتقال ثروت را به ذهن متبادر می‌کند و ابیات دیگر؛ بویژه چهار بیت آخر، مضمون به رسمیت شناختن حکومت از سوی بزرگان کشور^{۱۱} را نشان می‌دهد. نقش فرانک در تأیید فرمانروایی فریدون از همین جا روشن می‌گردد^{۱۲} زیرا پس از آن که او بر فرزند آفرین می‌گوید: «زبانی پر از آفرین داشت نیز»، بزرگان لشکر و سران کشور نیز متعاقباً حکومت «شاه نو» را با آفرین گویی به رسمیت می‌شناسند: «ز یزدان همی خواستند [نسخه بدل: خواندند] آفرین».

شایان یادآوری است که به سبب پیوند فریدون با عناصری چون گاو، آب، و باران^{۱۳} می‌توان مردمان عهد فریدون را اقوامی کشاورز دانست و از این طریق به اعتبار فرانک و فریدون نزد جامعه کهن ایرانی پیش از عصر زردشت پی برد. برخی بدرستی گفته‌اند «الهه مادر و فرزند کوچکش که نیمه یزدان و نیمه انسان بود، از قدیم‌ترین دوران هرجا که اقوام برزیگر می‌زیستند پرستیده می‌شدند و الهه مادر نمودگار طبیعت و فرزندش معرف میوه طبیعت بارگرفته از عنصر آسمانی؛ یعنی باران یا آب، ضامن بی‌مرگی، بودند» (لوفلر - دلاشو، ۱۳۸۶: ۱۳۹-۱۴۰).

نتیجه‌گیری

در جامعه جادو محور، زنان و بویژه زن (همسر، دختر، مادر) پادشاه کنش فعال و مهمی دارند تا آنجا می‌توانند به نوعی، خویشکاری ایزدبانوان را بر عهده داشته باشند. بی‌شک، ریشه چنین مضمونی برخاسته از عقاید و باورهای اجتماع مادر سالار بوده که در گذر زمان تغییر و تحول یافته و تنها آثاری از آن برج مانده است. در شاهنامه نمونه‌هایی از این مضمون بازتاب یافته است که شاید نخستین آن، داستان فریدون باشد. در این داستان، به نشانه‌های از سروری الهه مادر (فرانک) و نقش او در انتقال

ثروت و قدرت به «شاه نو» که فرزند اوست، بر می خوریم. به رسمیت شناختن حکومت فریدون از سوی بزرگان کشور آن هم پس از آن که فرانک بر فرزند «آفرین» می گوید و در حقیقت، شاه نور را تأیید می کند، نشان دهنده همین موضوع است. به زعم نگارنده، داستان فرانک و فریدون نشانی از جامعه «مادر تباری» در شاهنامه است که در آن قدرت از مادر به ارث می رسد؛ اما این هرگز به معنی «مادرشاهی» نیست.

پی نوشت‌ها

۱- محققان درباره چند و چون شخصیت زن در فرهنگ اساطیری و حماسی ایران؛ بویژه در شاهنامه، کمتر سخن گفته‌اند. در برخی دانشنامه‌ها و کتب دایرة المعارف‌ها پیرامون تاریخ و فرهنگ ایران مانند ایرانیکا و در آثاری چون «زنان در شاهنامه» از طلعت بصری، «سخنان سزاوار زنان در شاهنامه» از خجسته کیا و در نامنامه‌هایی چون «فرهنگ نامهای اوستا» تألیف هاشم رضی، «فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه متون پهلوی» گردآورده خسرو قلی زاده، «فرهنگ نامهای شاهنامه» اثر منصور رستگار فسایی و نیز در مقالاتی مانند «آناهیتا» از مری بویس مندرج در سروش پیر مغان، «زیبایی کمال مطلوب زن در فرهنگ ایران» از جلال خالقی مطلق در مجله ایران شناسی، «درباره جایگاه زن و زبان پهلوی» و «نشانه‌های زن-سروری در چند ازدواج داستانی در شاهنامه» از کتابیون مزدپور در مجموعه مقالات وی با نام داغ گل سرخ، به اجمال اشاراتی به این موضوع هست. البته سهم تحقیقات مستشرقان، به هر زبانی که باشد، در این باره اندک است. از این روی، شاید بررسی دقیقی درباره طبقات گوناگون زنان و کنش‌ها و دگرگونی‌های آنان در اساطیر و حماسه‌های ایران ضروری باشد.

۲- اشاره بدین ابیات است:

ز ماهی به جام اندرون تا بره	نگاریده پیکر همه یکسره
چو کیوان و بهرام و هرمزد و شیر	چو ناهید و تیر از بر و ماه زیر
همه بودنی‌ها بدوی اندرا	بدیدی جهاندار افسونگرا

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳/ ۳۴۵-۳۴۶)

۳- ژرژ دومزیل، اسطوره شناس فرانسوی، معتقد است هم چنان که در تقسیم بندی اجتماعی جامعه هند و اروپایی طبقات سه گانه‌ای وجود دارد، در طبقه بندی خدایان نیز این سه گانگی هست. برای اطلاع از نظر وی، ← دومزیل، ژرژ (۱۳۷۹) «خدایان سه کنش»، در: جهان اسطوره شناسی ۴ (IV)، ترجمه جلال ستاری، تهران: نشر مرکز، ص ۴۵-۱.

۴- درباره شاه آرمانی یا شاه نمونه و ویژگی های آن، ← کریستن سن، آرتور (۱۳۵۰) کارنامه شاهان در روایات ایران باستان، ترجمه بهمن سرکاراتی و باقر امیرخانی، تبریز: انتشارات دانشگاه آذربایجان، ص ۵۶ به بعد.

۵- تعبیری است که حمزه اصفهانی درباره فریدون روایت کرده است. ← حمزه بن الحسن الاصفهانی (۱۹۶۱) سنی ملوک الارض و الانبیاء، بیروت، ص ۳۴.

۶- بحث در این باره از حوصله این مقاله بیرون است. برای اطلاع دقیق و گسترده از این موضوع، ← رویانی، وحید (۱۳۸۵)؛ «فریدون و جادو» (گفتاری پیرامون اعمال جادوگری فریدون)، در: شاهنامه پژوهی، دفتر نخست، زیر نظر محمدرضا راشد محصل، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، ص ۱۲۹-۱۴۰؛ مولائی، چنگیز (۱۳۸۷) «نیروی سه گانه فریدون در روایات اساطیری و سنت های حماسی ایران»، در: جشن نامه دکتر بدرالزمان قریب، به کوشش زهره زرشناس، تهران: طهوری، ص ۱۵۹-۱۸۵؛ آموزگار، ژاله (۱۳۷۶) تاریخ اساطیری ایران، تهران: سمت، چاپ دوم، ص ۵۳-۵۴. قلی زاده، خسرو (۱۳۸۷) فرهنگ اساطیر ایرانی، تهران: کتاب پارسه، مدخل «فریدون».

- Taffazoli, Ahmad (1958) "Fereydu", *Encyclopaedia of Iranica*, edited by Ehsan Yarshater, Boston: Rutledge.

۷- زردشت در سروده های خود، گاهان، آیین قربانی را ناپسند شمرده و اجرای قربانی های خونین در برگزاری نیایش «هوم» را بشدت نفی کرده است: اوستا (۱۳۸۷) گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران: ص ۲۵ به بعد.

۸- روایت فردوسی درباره تولد فریدون، اگرچه نقش فرانک را نادیده گرفته؛ اما دو نکته مهم را دربردارد: یکی هم زمانی اعجاب آمیز تولد فریدون و گاو برمایه [در این باره بنگرید به: «برمایه یا پرمایه»، جلال خالقی مطلق، ایران نامه، سال ۵، ش ۲، ۱۳۶۵، ص ۳۷۶-۳۷۷]؛ و دیگری تاییدن فرّ شاهنشاهی از فریدون که از جمشید بدو می رسد و اصل موروثی بودن پادشاهی را در سنت حکومتی ایران پیش از اسلام بازگو می کند. جمشید در اوستا (زامیاد یشت، بندهای ۳۵-۳۸) دارای سه فره یا فره ای با سه جلوه است که در سه نوبت از او جدا می شود. یکی از آنها که فره خدایی - موبدی است به مهر [ایزد مهر] می رسد، فره شاهنشاهی به فریدون می پیوندد و فره پهلوانی و جنگاوری را گرشاسپ به دست می آورد (بهار، ۱۳۷۸: ۲۲۶). آنچه در این جا اهمیت دارد، این است که آن فره شاهنشاهی یا کیانی چگونه به فریدون می رسد؟ در شاهنامه نژاد فریدون از سوی پدرش آبتین به طهمورث می رسد. بنا بر روایت بندهش نسب فریدون از اسفیان پرگاو پس از ده نسل به جم می رسد (فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۴۹-۱۵۰). روایت کوش نامه نیز تاحدی به این داستان شبیه است (متینی، ۱۳۶۴: ۸۷ به بعد). روایت دیگری هم هست که فرانک را همسر جم شمرده است. مطابق این روایت پس از مرگ جمشید زن او، ملکه فرانک، پسرش فریدون را از دست ضحاک نجات می دهد و او را پنهان می کند تا لحظه کین خواهی فرا برسد (کریستن سن، ۱۳۷۷: ۴۵۳). داستان مبهم و پرسش برانگیز دیگری هم هست، مربوط به زنی با نام فرانک

(۴)، مادر کی اپیوه، که فرّۀ فریدون با خوردن شیر گاوی جادویی به بدنش وارد می شود و او آن را به فرزند خویش منتقل می کند (فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۵۱). چون پرداختن به این موضوع سبب اطالۀ کلام می شود، آن را در جایی دیگر پی خواهیم گرفت.

۹- درباره این مضمون و چند و چون آن، دیدگاه های گوناگونی از سوی پژوهشگران مطرح شده است. برخی آن را آیین پاگشایی دانسته (اسماعیلی، ۱۳۸۱: ۱۷۷-۲۲۴)، برخی از مقولۀ داستان های پهلوانی کهن شمرده (کریستن سن، ۱۳۵۰: ۱۵۵) و برخی مبارزه علیه تقدیر و رسیدن به سرنوشتی شکوهمند دانسته اند (الیاده، ۱۳۷۶: ۲۴۵-۲۴۶). برای آگاهی از یک تفسیر دقیق اسطوره شناختی ← کمپبل، جوزف (۱۳۸۶) «کودکی قهرمان انسانی»، قهرمان هزارچهره، برگردان شادی خسروپناه، مشهد: نشر گل آفتاب، ص ۳۲۴-۳۳۷.

۱۰- روایتی است که گردیزی آن را نقل کرده است: گردیزی، عبدالحی بن ضحاک (۱۳۶۳) زین الاخبار (تاریخ گردیزی)، به تصحیح و مقابله عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب، ص ۳۶.

۱۱- در شاهنامه مراسم احراز قدرت و ارائه برنامه حکومت شاهان اغلب در ابتدای فرمانروایی هر پادشاهی منعکس می شود. این مراسم که معمولاً در جمع مهان (و گاهی کهان) برپا می گردد، جنبه آیینی دارد. در چنین مراسمی بزرگان کشور، پس از تاج گذاری شاه و استماع برنامه حکومتی وی، متعاقباً و متقابلاً حکومت شاه جدید را با «آفرین گویی» به رسمیت می شناسند. در این باره ← رستگار، نصرت الله (۱۳۸۴) «مشروعیت حکومت از دیدگاه فردوسی»، در: آینه میراث، دوره جدید، ش ۲۹، ص ۹-۴۰ (بویژه ۳۲-۳۳).

۱۲- مضمون اعطای قدرت الهه ها را در کتیبه ها و سنگ نیشته های عهد باستان هم می توان یافت. «تصویر انوبانی نی شاه لولویان در سرپل ذهاب، در مدرسه بنت الهدی، یکی از قدیمی ترین نقش هایی است که در آن، الهه قدرت را به شاه می بخشد. این پنداشته با گونه های متفاوت و رنگارنگ، در گوشه و کنار برجای مانده است و یکی از آنها، دیدار مارامو با واخس خراسان و زنان مزده گر در کارنامه اردشیر بابکان است و دیگری، داستان زیارت نامه پیربانو» (مزداپور، ۱۳۸۷: ۴۰۸).

۱۳- در تولد فریدون بی بی آمده که گویای همین مطلب است، آن جا که فردوسی او را چنین وصف می کند:

جهان را چو باران به بایستگی روان را چو دانش به شایستگی

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/ ۶۲)

برای آگاهی دقیق از خویشکاری فریدون و پیوند او با عناصر طبیعت ← مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۱) «فریدون فرّخ»، در: چند گفتار در فرهنگ ایران، تهران: نشر زنده رود، ص ۲۵-۸۲ (بویژه ۲۹-۵۸).

منابع

- ۱- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۴۸). *زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه*، تهران: انجمن آثار ملی.
- ۲- اسماعیلی، حسین. (۱۳۸۱). «داستان زال از دیدگاه قوم شناسی»، *شاهرخ مسکوب، تن پهلوان و روان خردمند*، تهران: طرح نو، ص ۱۷۷-۲۲۴.
- ۳- الیاده، میرچا. (۱۳۶۸). *آیین ها و نمادهای آشناسازی*، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران: آگاه.
- ۴- _____ (۱۳۷۶). *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش، چاپ دوم.
- ۵- *اوستا*. (۱۳۸۷). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران: مروارید، چاپ دوازدهم.
- ۶- بهار، مهرداد. (۱۳۷۸). *پژوهشی در اساطیر ایران*، ویرایش کتیون مزدپور، تهران: آگاه، چاپ سوم.
- ۷- _____ (۱۳۸۶). *ادیان آسیایی*، ویرایش ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: چشمه، چاپ ششم.
- ۸- دبیرسیاقی، محمد. (۱۳۸۰). *برگردان روایت گونه ی شاهنامه ی فردوسی به نثر*، تهران: قطره، چاپ چهارم.
- ۹- دومزیل، ژرژ. (۱۳۷۹). «خدایان سه کنش»، ترجمه و تألیف جلال ستاری، *جهان اسطوره شناسی*، تهران: نشر مرکز، ص ۴۰-۱.
- ۱۰- _____ (۱۳۸۴). *بررسی اسطوره کاووس در اساطیر ایرانی و هندی*، ترجمه شیرین مختاریان و مهدی باقی، تهران: قصه.
- ۱۱- دیکسون کندی، مایک. (۱۳۸۵). *دانشنامه اساطیر یونان و روم*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: طهوری.
- ۱۲- رستگار، نصرت الله. (۱۳۸۴). «مشروعیت حکومت از دیدگاه فردوسی»، *آینه میراث*، دوره جدید، شماره ۲۹، ص ۹-۴۰.
- ۱۳- رضایی، عبدالعظیم. (۱۳۷۲). *اصل و نسب دینهای ایران باستان*، تهران: موج، چاپ دوم.
- ۱۴- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۵). *سایه های شکار شده*، تهران: طهوری.
- ۱۵- صدیقیان، مهین دخت (۱۳۷۵) *فرهنگ اساطیری- حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- ۱۶- صفا، ذبیح الله. (۱۳۶۹). *حماسه سرایی در ایران*، تهران: امیر کبیر، چاپ پنجم.
- ۱۷- طیبیان، سعید. (۱۳۷۶). «اساطیر ایران به روایت ابن خلدون»، *یاد بهار* [یادنامه مهرداد بهار]، به ویراستاری علی محمد حق شناس، کتابون مزداپور و مهشید میر فخرایی، تهران: آگاه.
- ۱۸- فاطمی، سعید. (۱۳۷۵). *مبانی فلسفی اساطیر یونان و رُم*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۹- فرنیغ دادگی. (۱۳۸۰). *بندهش*، گزارنده: مهرداد بهار، تهران: توس، چاپ دوم.
- ۲۰- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ۲۱- قرشی، امان الله. (۱۳۸۰). *آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی*، تهران: هرمس.
- ۲۲- قلی زاده، خسرو. (۱۳۷۸). *فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه متون پهلوی*، تهران: کتاب پارسه.
- ۲۳- کیا، خجسته. (۱۳۷۱). *سخنان سزاوار زنان در شاهنامه پهلوانی*، تهران: فاخته.
- ۲۴- کرین، هنری (۱۳۵۸) *أرض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی*، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، تهران: مرکز مطالعه ایرانی فرهنگ ها.
- ۲۵- کریستن سن، آرتور. (۱۳۵۰). *کیانیان*، ترجمه ذبیح الله صفا، تهران: ترجمه و نشر کتاب.
- ۲۶- _____ (۱۳۷۷). *نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.
- ۲۷- کمپبل، جوزف. (۱۳۸۶). *قهرمان هزار چهره*، برگردان شادی خسروپناه، مشهد: نشر گل آفتاب.
- ۲۸- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک. (۱۳۶۳). *زین الأخبار*، به تصحیح و مقابله عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- ۲۹- لوفلر- دلاشو، م. (۱۳۸۶). *زبان رمزی قصه های پریوار*، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس، چاپ دوم.
- ۳۰- متینی، جلال. (۱۳۶۴). «روایات مختلف درباره کودکی و جوانی فریدون»، *ایران نامه*، سال ۴، شماره ۱، ص ۱۳۲-۸۷.

- ۳۱- مدرّسی، فاطمه. (۱۳۸۵). «فریدون اژدرکش از ایران مزدایی تا ایران اسلامی»، زیر نظر محمدرضا راشد محصل، شاهنامه پژوهی، دفتر نخست، مشهد: فرهنگسرای فردوسی، ص ۲۳۵-۲۱۷.
- ۳۲- مزدایور، کتایون. (۱۳۸۳). داغ گل سرخ و چهارده گفتار دیگر درباره اسطوره، تهران: اساطیر.
- ۳۳- _____ (۱۳۸۷). «غار شاپور و بانوی مرزها»، به کوشش علیرضا مظفری و سجّاد آیدنلو، آفتابی در میان سایه‌ای [جشن نامه استاد دکتر بهمن سرکارارتی]، تهران: قطره، ص ۴۰۴-۴۲۴.
- ۳۴- مسکوب، شاهرخ. (۱۳۷۱). چند گفتار در فرهنگ ایران، تهران: زنده رود.
- ۳۵- مولائی، چنگیز. (۱۳۸۷). «نیروی سه گانه فریدون در روایات اساطیری و سنت های حماسی ایران»، به کوشش زهره زرشناس و ویدا ندّاف، جشن نامه دکتر بدرالزمان قریب، تهران: طهوری، ص ۱۵۹-۱۸۵.
- ۳۶- نیبرگ، ه.س. (۱۳۵۹). دین های ایران باستان، ترجمه سیف الدین نجم آبادی، تهران: انتشارات مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ ها.
- ۳۷- وارنر، رکس. (۱۳۷۸). دانشنامه اساطیر جهان، برگردان ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره، چاپ دوم.
- ۳۸- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۵۲). انسان و سمبله‌ایش، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران: امیر کبیر.
- 39- Frazer, J.G (1971) *the Golden Bough*, Macmillan Press, Ltd.