

گناه فریدون

(بازشناسی یک روایت ایرانی و بررسی علت زدوده شدن آن از متون)

خلیل کهریزی*

چکیده

داستان‌های ملی روایات گوناگونی دارند که برخی از آن‌ها از بین رفته‌اند و فقط نشانه‌هایی به جای نهاده‌اند. درنگ بر این داستان‌ها و بررسی روایات گوناگون آن‌ها ما را در بازشناسی روایات فراموش شده یاری می‌کند. یکی از شخصیت‌های مهم داستان‌های ملی که می‌توان دو دسته روایت کلی درباره او به دست داد، فریدون است. در یک دسته، فریدون شاهی نیکوکار است و در دسته‌ای دیگر، که فقط نشانه‌هایی از آن در بعضی متون به جای مانده، فریدون در کنار جمشید و کاوس در زمره شاهان ناسپاس به یزدان و گناهکار به شمار آمده‌است. چپستی گناه فریدون و علت زدوده شدن روایات آن آشکار نیست.

در این مقاله، با درنگ بر اسناد به‌جای مانده از گناه فریدون، کوشیده‌ایم شواهدی درباره گناه او به دست دهیم که نشان می‌دهد فریدون نیز مانند جمشید و کاوس به آسمان رفته است. در بخش دوم مقاله، درباره علت زدوده شدن روایات گناه فریدون به کوتاهی سخن گفته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: داستان‌های ملی، روایات ایرانی، شاهنامه، فریدون، شاهان گناهکار

تاریخ دریافت: ۹۹/۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۹/۵/۲۸

* دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی / kh.kahrizi@gmail.com

** از استاد محترم، آقای دکتر چنگیز مولایی، که این مقاله را پیش از انتشار خواندند و نکات مهمی متذکر شدند،

سپاسگزارم.

مقدمه

بسیاری از داستان‌های ملی روایات گوناگونی دارند که هر کدام از آن‌ها برخاسته از بنیانی متفاوت هستند و جست‌وجو در آن‌ها می‌تواند ما را در شناخت دقیق‌تر و بازسازی روایات کهن یا از بین رفته یاری کند. اگر منبع اصلی بسیاری از داستان‌های ملی را خدای‌نامه بدانیم، که مهم‌ترین متن درباره حماسه و تاریخ ملی ایران است، اختلاف در روایات ایرانی را می‌توان در درجه نخست برآمده از تحریرهای گوناگون خدای‌نامه دانست. به گزارش تاریخ‌نگاران دوره اسلامی، از خدای‌نامه ترجمه‌هایی چند صورت گرفته و دست‌نویس‌های متعدد و روایات مختلفی از آن در دست بوده است (نک. خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۳۷). همین تحریرها و دست‌نویس‌های گوناگون خدای‌نامه و اختلافات آن‌ها بعدها در کتاب‌های تاریخی دوره اسلامی و شاهنامه فردوسی بازتاب یافته است.

بر همین اساس، با مقابله روایات مختلف یک داستان و تعیین روایات کهن‌تر می‌توان به شناختی دانشورانه از داستان‌های ملی دست یافت و با جست‌وجوی علل شکل‌گیری روایات نو به سیر تحول و علل دگرگونی این داستان‌ها پی برد. از دیگر سو، گاهی ممکن است، با گسترش روایتی خاص از یک داستان یا با دگرگونی آیین‌های یک سرزمین و رواج تدوین‌های نو داستان‌ها، خواه‌ناخواه بعضی روایات کمرنگ یا زدوده شوند و از آن‌ها تنها نشانه‌ای گنگ بر جای بماند. از همین روی، تأمل در این‌گونه نشانه‌ها می‌تواند به بازسازی روایتی کهن و کشف چهره دیگری از یک شخصیت یا یک داستان حماسی یا تاریخی بینجامد.

یکی از شخصیت‌های مهم داستان‌های ملی فریدون است که در یک بررسی اولیه می‌توان به دو دسته روایت درباره او دست یافت؛ دسته نخست همان روایات معروف و شناخته‌شده‌ای است که در آن‌ها فریدون شاهی فرهمند و نیک‌سرشت و عادل است و در شاهنامه و عمده تواریخ دوره اسلامی همین تصویر از او دیده می‌شود. در کنار این مجموعه روایات شناخته‌شده، احتمالاً یک دسته روایت نیز وجود داشته است که در آن‌ها فریدون از چنین چهره و شخصیتی برخوردار نبوده است. ما از این دسته اخیر فقط نشانه‌هایی در دست

داریم که در بعضی متون ایرانی به جای مانده است و بر پایه آن‌ها فریدون، همانند جمشید و کاوس، شاهی ناسپاس و گناهکار دانسته شده است.

چپستی گناه فریدون پرسشی است که ذهن برخی پژوهشگران حوزه مطالعات ایرانی را به خود مشغول کرده است. ما در این جستار، نخست، اسناد گناه فریدون را به دست داده‌ایم که تنها اشاره‌ای به آن گناه کرده‌اند. سپس، با جست‌وجویی در منابع کهن و درنگ بر گناه شاهان گناهکار حماسه ملی که در اسناد مربوط به گناه فریدون نامشان در کنار این شاه آمده و مانند او گناهکار دانسته شده‌اند، کوشیده‌ایم نشان دهیم فریدون نیز مانند جمشید و کاوس به آسمان رفته و، به همین دلیل، ناسپاس و گناهکار دانسته شده است. در بخش دوم مقاله، کوشیده‌ایم علت زدوده‌شدن روایات مربوط به گناه فریدون را، با توجه به گناه او و نقش آن در آیین‌های پیشازردشتی، بیان کنیم.

۱. پیشینه پژوهش

پیش از آن که تحقیق مستقلی درباره گناه فریدون نوشته شود، در حواشی بعضی پژوهش‌ها اشاراتی به این مسئله شده است. ظاهراً نخستین بار وست^۱ در جلد ۲۴ از مجموعه متون مقدس شرقی،^۲ گمراهی فریدون به دست اهریمن را به تقسیم جهان میان پسران و کشته شدن ایرج به دست دو برادر دیگر مربوط دانسته است (نک. West, 1885: 35). پس از او روانشاد تفضلی، در تعلیقاتش بر مینوی خرد، ضمن اشاره به نظر وست گفته است که «در غرالسیر مرغنی آمده است که فریدون مرتکب اشتباه شد و از روی هوی و هوس و نه تدبیر، فرزند کوچک‌تر را بر فرزند بزرگ‌تر ترجیح داد» (تفضلی، ۱۳۹۱: ۹۲). ایشان بعدها در مقاله مستقلی که با عنوان «فریدون» نوشتند، حدس وست را که در تعلیقات مینوی خرد به اشاره‌ای از آن بسنده کرده بودند، پذیرفته و گفته‌اند: «بر اساس روایتی، فریدون نخست بی‌مرگ بود، ولی اهریمن او را میرنده کرد، زیرا هم به اهرمزد ناسپاس شد و هم این‌که ایرز /

1. Edward William West

2. The Sacred Books of The East

ایرج را بر دو پسر بزرگ‌تر برتری داد» (تفصّلی، ۱۳۹۰: ۳۷۴). بعدها خالقی مطلق در مقاله «بیر بیان»، ضمن اشاره به نظر وست، تفسیری دگرگون از سخن ثعالبی مطرح کرد و درباره علّت گناهکار نامیده شدن فریدون گفت: «شاید علّت 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 فرمانروایان ناسزاوار افتاد» (خالقی مطلق، ۱۳۶۶: ۲۰۴). پس از این اشارات، که عمدتاً پیرامون نظر وست شکل گرفته، ابوالفضل خطیبی مقاله‌ای مستقل در این موضوع منتشر کرد و گناه فریدون را به نیروهای جادویی او مربوط دانست. به گمان او، فریدون با کمک همین نیرو توانسته است پاره‌واره را، که داستان او در آبان‌یشت آمده است، به کرکس تبدیل کند و این استفاده از نیروی جادویی بر خلاف خواست ایزدان بوده است (نک. خطیبی، ۱۳۹۰).

۲. اسناد گناه فریدون

مهم‌ترین سندی که درباره گناه فریدون در دست داریم، مینوی خرد است که در آن دو بار به گناه فریدون اشاره‌ای کلی شده است. نخست در بندهای ۲۷ و ۲۸ از پرسش هفتم مینوی خرد، در این باره چنین آمده است:

اورمزد جمشید و فریدون و کاووس را بی‌مرگ آفرید. و اهرمن چنان آنان را تغییر داد که معروف است (مینوی خرد، ۱۳۹۱: ۳۲).

در جایی دیگر از همین کتاب، بند ۲۱ از پرسش ۵۶، باز هم از این سه شاه با عنوان کسانی که بهره کمی از خرد به آن‌ها رسیده و در نتیجه به بهشت راه نیافته‌اند، این‌گونه یاد شده است:

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 این‌که نسبت به خدای خویش ناسپاس شدند، به سبب این بود که خرد به آنان کم رسیده بود (مینوی خرد، ۱۳۹۱: ۶۶).

علاوه بر مینوی خرد، در روایت پهلوی نیز این‌گونه به گناهکاری فریدون اشاره شده است: ای گشتاسب کیهان خدا (= فرمانروای جهان) چون هرمزد جمشید را به دین انگیخت، جم هرمزد را تحقیر کرد که استویداد به من نرسد (= ادعای بی‌مرگی کرد)، پس به سبب

این تحقیر، دیوان و مردمان او را دریدند. هر مزد فریدون را به دین انگیخت. او نیز هر مزد 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).

در متون دوره اسلامی نیز اشاره‌ای به گناهکاری فریدون در اخبار الطوال ابوحنیفه دینوری دیده می‌شود. این شاهد که پیش از این پژوهشگران به آن توجه نکرده‌اند، از چند جنبه اهمیت دارد که ما بعداً به آن خواهیم پرداخت. در این کتاب آمده است که: نمرود که ایرانیان او را فریدون می‌نامند در آخر پادشاهی خود سرکشی آغاز و به علم نجوم توجه و منجمان را از گوشه و کنار زمین جمع کرد و با پرداخت اموال، ایشان را به خود نزدیک ساخت (دینوری، ۱۳۹۰: ۳۲).

در اینجا نیز مانند سه سند پیشین مشخص نیست که دقیقاً گناه فریدون چه بوده است. البته توضیح کوتاهی که پس از اشاره به سرکشی فریدون در این کتاب آمده است، می‌تواند در شناخت گناه فریدون به ما کمک کند.

این چهار اشاره کوتاه، تنها اسنادی هستند که درباره گناه فریدون در دست داریم. آن‌گونه که احمد تفضلی در تعلیقاتش بر مینوی خرد گفته است:

در متون پهلوی و متون دوره اسلامی، تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، در جایی به این‌که فریدون در اصل جاودانه بوده و بعد بر اثر ارتکاب گناهی میرنده گشته، اشاره‌ای نشده است (تفضلی، ۱۳۹۱: ۹۱).

گناه فریدون چیست؟ این پرسش تا کنون جست‌وجوها و پژوهش‌هایی را در پی داشته است که نظر وست مبنی بر ارتباط گناه فریدون با تقسیم جهان میان پسران در پژوهش‌های پس از او، مورد توجه و تفسیر قرار گرفته است (نک. همان: ۶۶؛ تفضلی، ۱۳۹۰: ۳۷۴؛ خالقی مطلق، ۱۳۶۶: ۲۰۴).

با این حال، خطیبی با طرح نظر وست و بررسی جوانب آن، احتمال داده که ثعالبی درباره تقسیم جهان میان پسران توسط فریدون، تحلیل عقلانی خود را از این ماجرا به تحریر درآورده است، نه یک روایت مستند را (نک. خطیبی، ۱۳۹۰: ۱۸۵). علاوه بر این، او به درستی گفته 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 مورد جم و کاوس روایت شده، ناسپاسی نسبت به اورمزد و عصیان بر ضد او یا تحقیر او محسوب شود. گذشته از این، درست است که در تاریخ اسطوره‌ای ایران، پادشاهی به پسر بزرگ‌تر منتقل می‌شد، اما آنچه اهمیت بیشتر داشت، این بود که پادشاه جدید باید دارای فره می‌بود و در مورد جانشینی پس از فریدون روایت مهمی در متن پهلوی ابادگار جاماسپیگ آمده است که بنا بر آن، از میان پسران فریدون، ایرج، پسر کهنتر دارای فره کیان بود (همان: ۱۸۵).

بنابراین، تقسیم جهان میان پسران گناهی نیست که بر اساس آن فریدون در شمار شاهان گناهکار قرار بگیرد و باید در پی یافتن گناهی دیگر بود. به اعتقاد خطیبی گناه فریدون باید به نیروهای جادویی او مربوط باشد؛ زیرا جادو و جادوگری، در اوستا و متون دینی زردشتی، در زمره کردارهای اهریمنی نکوهیده است. به اعتقاد خطیبی، گناه فریدون را باید در اوستا جست که مربوط می‌شود به این‌که فریدون از نیروی جادویی نه برای حفظ جان خود استفاده کرده است، نه در برابر دشمنان، هم‌چنان‌که داستان آن در آبان‌یشت آمده است. بر پایه آبان‌یشت، بند ۶۰ تا ۶۶، فریدون، پآوروه، کشتی‌ران ماهر (شاعر کشتی‌شکسته) را به صورت کرکس درآورد و او را وادار به پرواز کرد. پآوروه سه شبانه‌روز در آسمان در پرواز بود و نمی‌توانست فرودآید تا از اردوی سورا اناهید کمک خواست و او فرودش آورد (نک. آبان‌یشت، ۱۳۹۲: ۹۰-۹۵). خطیبی این کار را یکی از موارد استفاده فریدون از نیروی جادویی خود در جهتی غیر از خواست ایزدان می‌داند و همین را موجب ناخشنودی ایزدان از او دانسته که در روایت پهلوی و مینوی خرد به صورت گناه فریدون روی نموده است. با این حال، نباید از یاد برد که نیروی افسون فریدون در اوستا امری نکوهیده نیست و هرگز از آن با لفظ *yātu* یاد نشده است. هم‌چنین تبدیل پآوروه به یک پرنده، حتی اگر گناه هم پنداشته شود، از چنان اهمیتی برخوردار نیست که شاه فرهمندی چون فریدون که مظهر گیتیک اهریمن را می‌کشد / به بند می‌کشد، به خاطر آن گناهکار پنداشته شود و در کنار جمشید و کاوس قرار گیرد. از دیگر سو، آنچه نباید از آن غفلت کرد این است که فریدون و ایزدبانو در ماجرای تغییر شکل و نهایتاً نجات پاروه نقشی مشترک ایفا کرده‌اند و از همین روی اگر فریدون را در این کار گناهکار بدانیم، به همان اندازه باید ایزدبانو را نیز گناهکار دانست. علاوه بر این، نشانی از گناه انگاشته شدن کار فریدون، نه تنها در ماجرای

پاُروه، بلکه در کل آبان‌یشت نیز دیده نمی‌شود. حتی در آغاز ماجرای پاُروه به نیکی و با صفاتِ تهم و پیروزگر از فریدون یاد شده است (نک. آبان‌یشت، ۱۳۹۲: ۹۰-۹۵). از دیگرسو، ممکن است فریدون برای کمک به پاُروه او را به پرواز درآورده باشد (نک. مولایی، ۱۳۸۸: ۱۶۳؛ خطیبی، ۱۳۹۶: ۲۳۳؛ همو، ۱۳۹۰: ۱۸۸). هم‌چنان‌که خطیبی (۱۳۹۰: ۱۹۲) خود نیز در برداشتی که از داستانِ پاُروه عرضه کرده، فریدون یاری‌گر و نجات‌دهنده پاُروه است و از همین روی، کار او نه تنها گناه نبوده، بلکه می‌تواند عملی نیک نیز به شمار آید.

به نظر ما، در بحث از گناه فریدون مطلبی که از آن غفلت شده، توجه به شاهانِ دیگری است که نام آن‌ها، به‌عنوان شاهانِ گناهکار، در مینوی خرد و روایت پهلوی در کنار فریدون آمده است. توضیح آن‌که، در سه سند از گناه فریدون، در کنار کاوس و جمشید از فریدون یاد شده و ماجرای گناه آنان «معروف» خوانده شده است (نک. مینوی خرد، ۱۳۹۱: ۳۲). این ماجرا احتمالاً بین سه پادشاه یاد شده مشترک بوده است، اما بعدها نام فریدون از این فهرست سه نفره حذف و در روایات ایرانی تنها از جمشید و کاوس به‌عنوان شاهانِ گناهکار یاد شده است: اتفاقی که شواهد آن در شاهنامه فراوان است (نک. پایین‌تر). از همین روی، نخست باید نگاهی به گناه جم و کاوس بیندازیم و با کمک آن‌ها به دنبال گناه فریدون برویم.

۳. گناه جم و کاوس

گرچه چندین گناه برای جمشید ذکر شده، که در صدر آن‌ها منیت و ادعای خدایی کردن اوست، اما آنچه گناه اصلی وی و مقدمه ناسپاسی و دیگر گناهان او به شمار می‌آید، به آسمان رفتن است. این داستان به گزارش فردوسی چنین است:

همه کردنی‌ها چُن آمد به جای	ز جای مهی برتر آوژد پای
به فرّ کیانی یکی تخت ساخت	چه مایه بدو گوهر اندر نشاخت
که چون خواستی دیو برداشتی	ز هامون به گردون برافراستی
چو خورشید تابان میان هوا	نشسته بر او شاه فرمانروا

جهان انجمن شد بران تخت اوی
 به جمشیدبر گوهر افشانندند
 شگفتی فرومانده از بخت اوی
 مرآن روز را روزِ نو خوانندند

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۲۳/۱)

با دقت در بیت اول می‌توان دریافت که به آسمان رفتن جمشید آغاز طغیان اوست. البته در شاهنامه سخنی از این رویداد نیست و به آسمان رفتن جمشید نه تنها نشان طغیان نبوده، بلکه در پیوند با نوروز دانسته شده است،

ولی جای هیچ گمانی نیست که در اینجا روایات پس و پیش شده است و نوروز را باید با موضوع رخت بستن سرما و گرما و بیماری و پیری و مرگ از میان مردمان در ارتباط دید و پرواز جمشید به آسمان که دیباچه سقوط او و دست یافتن میرندگی بر تن اوست با گسستن فرّ از جمشید ارتباط دارد (خالقی مطلق، ۱۳۶۳: ۶۹۲؛ نیز نک. همو، ۱۳۸۸ ب: ۱۲).

البته نباید از یاد برد که گناه جم طبق گاهان، آموختن خوردن گوشت گاو به مردمان و، بنا بر زامیادیش، راه دادن دروغ به اندیشه دانسته شده است و ماجرای تخت جمشید و پرواز او نه در اوستا سابقه دارد، نه در متون هندی. با این حال، در متن‌های هندی از گردونه بلورین *vasu upariycara*، پادشاه قلمرو آباد سیدی^۱، یاد شده که با این گردونه پهنه آسمان را می‌پیموده است. دومزیل بین روایات جم و این شهریار مشترکات زیادی یافته و برای آن‌ها اصل واحدی در نظر گرفته است (نک. دومزیل، ۱۳۸۳: ۱۰۳ به بعد). به هر روی، گناه بزرگ جمشید که مقدمه گناهان دیگر او و، در نهایت موجب گریز فرّه از او شد، به آسمان رفتن است. اهمیت ارتکاب این گناه را می‌توان به شکلی مشابه، درباره کاوس نیز دید.

به گزارش شاهنامه، پس از جنگ هاماوران، ابلیس با دیوان انجمن می‌کند و می‌گوید اکنون باید با طراحی نقشه‌ای کاوس را گمراه کنیم و او را از راه یزدان بگردانیم. یکی از دیوان داوطلبانه در هیأت جوانی زیبا نزد کاوس می‌رود و او را تشویق می‌کند که به آسمان پرواز کند:

یکی دیو دزخیم بر پای خاست
 غلامی فراساخت از خویشتن
 چنین گفت کین نغزکاری مراست
 سخن‌گوی و شایسته‌ی انجمن
 ز پهلو برون شد ز بهر شکار
 همی بود یکچند تا شهریار

1. Cedi

بیامد به پیشش زمین بوس داد	یکی دسته گل به کاوس داد
چنین گفت کین فرّ زیبای تو	همی چرخ گردان سزد جای تو
به کام تو شد روی گیتی همه	شبانى و گردنکشان چون رمه
یکی کار ماندهست کاندَر جهان	نشان تو هرگز نگردد نهان
چه دارد همی آفتاب از توراز	که چون گردد اندر نشیب و فراز؟
چگونهست ماه و شب و روز چیست؟	برین گردش چرخ سالار کیست؟

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۲۴۹/۱)

چنان که دیده می شود، نخست، به آسمان رفتن به تحریک دیوانجام می شود. دوم، دیو به کاوس می گوید «همی چرخ گردان سزد جای تو». یعنی جایی که خدا در آن نشسته است، جای توست؛ و این همان وضعیتی است که جمشید نیز گرفتار آن شد. سوم، دیو از کاوس می خواهد که راز ماه و آفتاب را بگوید. بنابراین، به آسمان رفتن بی شک کرداری اهریمنی و ناپسند است و کسی که مرتکب آن شود از راه یزدان گشته است (نیز نک. خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۱۲). از همین روی است که پس از این که کاوس از آسمان به بیشه شیرچین می افتد، گودرز او را نکوهش می کند و کار او را جنگ با آسمان و شمردن ستارگان و سرکشیدن از بندگی خداوند می داند:

به جنگ زمین سربسر تاختی	کنون با آسمان نیز پرداختی
نگه کن که تا چندگونه بلا	به پیش آمد و یافتی زورها
پس از تو بدین داستانی کنند	که شاهی برآمد به چرخ بلند
که تا ماه و خورشید را بنگرد	ستاره یکایک همه بشمرد
همان کن که بیدار شاهان کنند	ستوده تن و نیکخواهان کنند
جز از بندگی پیش یزدان مجوی	مزن دست در نیک و بد جز بدوی

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۲۵۱/۱)

پس از این، کاوس چهل روز به عبادت و پوزش از یزدان می پردازد تا بخشوده می شود. دقت در این شواهد نشان می دهد که به آسمان رفتن گناهی بزرگ دانسته شده است. در

بند هش (۱۳۸۵: ۱۴۰) نیز از به آسمان رفتنِ کاوس به عنوانِ کارزارِ کاوس با آسمان تعبیر شده است. سفری که در پی آن، فرّه از او گرفته شد. خالقی مطلق این رویداد را نتیجهٔ آز و زیاده‌جویی می‌داند و معتقد است آن‌گونه که جستنِ رازِ مرگ به نتیجه‌ای نمی‌رسد، جستنِ راز آسمان نیز غیر ممکن است؛ زیرا اینها جزو رازهای آفرینش هستند و «آدمی هرگز به راز آفریدگار پی نخواهد برد و هر کس به دنبال گشودن رازهای ایزد برود، فریب دیو آز را خورده است. در واقع، تنها هدف از روایت پرواز کی کاوس به آسمان نمایش و تأیید همین موضوع است. چنان‌که دیدیم، رهنمون کی کاوس در این کار نیز دیو بود. موضوع سقوط جمشید نیز به گمان ما باید در اصل با موضوع پرواز او به آسمان ارتباط داشته بوده باشد» (خالقی مطلق، ۱۳۸۹، بخش یکم: ۴۸۰).

اهمیت و میزانِ اهریمنی بودنِ گناهِ جمشید و کاوس آن‌چنان است که در بخش‌های دیگر شاهنامه نیز به آن اشاره شده است. در داستان رستم و اسفندیار، آنجا که رستم با سراپرده سخن می‌گوید و با افسوس از روزگاری که جمشید و کاوس و کیخسرو در آن بوده‌اند، یاد می‌کند، اسفندیار صدای او را می‌شنود و از گناهِ جمشید و به آسمان رفتنِ کاوس در کنار هم یاد می‌کند:

سراپرده را گفت: بد روزگار	که جمشید را داشتی در کنار،
که او راه یزدانِ گیهان بهشت	نه خوش‌روز بودش، نه خرم‌بهشت
همان روز کز بهرِ کاوس شاه	بُدی پرده و سایه‌دار سپاه،
کجا رازِ یزدانِ همی بازجُست	همی خواست دید اختران را درست،
زمین زو سراسر پُر آشوب گشت	پُر از غارت و خنجر و چوب گشت

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۱۷۰/۲)

در پادشاهی خسرو پرویز نیز در گفت‌وگوی بهرام چوبین و گردیه این‌گونه به گناه

جمشید و کاوس اشاره شده است:

نبد خسروی برتر از جمشید	کز بود گیتی به بیم و امید،
کجا شد به گفتار دیوان ز راه	جهان کرد بر خویشان بر سیاه،

همان نیز بیدار کاوس کی جهاندار نیک اختر و نیک پی،
تبه شد به گفتار دیو پلید شنیدی بدی ها که او را رسید،
همان باسماں شد که گردان سپهر ببیند، پراگندن ماه و مهر
(همان: ۹۸۳؛ نیز نک. همان: ۸۶۵)

آنچه در این شواهد اهمیت دارد، یادکرد جمشید و کاوس در کنار هم در بخش های دیگر شاهنامه است. به دیگر سخن، همان طور که در اسناد گناه فریدون دیده شد، جمشید و کاوس و فریدون در کنار هم گناهکار خوانده شده بودند و در شواهدی نیز که از شاهنامه ذکر شد، جمشید و کاوس در کنار هم آمده اند. از همین روی، همان طور که پیش تر اشاره کردیم، ممکن است نام فریدون در روایت های متأخر و تحریرهای نو، از این جمع سه نفری حذف شده باشد و گناه او نیز مانند جم و کاوس پرواز باشد.

پرواز فریدون

با جست و جو در متون می توان شواهدی برای پرواز فریدون یافت. ما نخست به بررسی نشانه های لغزانی که از این امر در یشت ها به جای مانده است، می پردازیم. پیش از این، درباره ماجرای پآوروه، شاعر کشتی شکسته مذکور در اوستا، که فریدون او را به شکل کرکسی به پرواز درآورد، سخن گفتیم. این ماجرا در یشت پنجم، آبان یشت، بندهای ۶۰ تا ۶۶ آمده است. نخست ترجمه چنگیز مولایی را از بندهای مورد نظر نقل می کنیم:

(۶۱) او را پرستید، پآوروه، شاعر کشتی شکسته، هنگامی که او را در بالا (= آسمان) به پرواز درآورد، فریدون تهم پیروزگر، به پیکر (= به شکل) مرغ کرکس. (۶۲) او ایدون پرواز همی کرد، سه روز و سه شب، به سوی خانه خویش، فرود آمدن نمی توانست، در پایان شب سوم، فراز آمد به سپیده دم درخشان از سورا؛ در سپیده دم [به یاری] فراخواند، اردوی سورا اناهید را. (۶۳) ای اردوی سورا اناهید، زود به یاری من بیا، هم اینک مرا یاری بده، من برای تو هزار زوهر هوم دار شیردار پاکیزه پالوده، نیاز خواهم آورد، در [کنار] آب (= رودخانه) رنگ ها، اگر زنده برسم، بر زمین اهورا آفریده، بر خانه خویشتن. (۶۴) روان شد [به سوی او]، اردوی سورا اناهید، به پیکر دوشیزه ای زیبا، بسیار توانا، خوش اندام، کمر بند بر میان بسته، راستکار، از تباری توانگر، آزاده، موزه هایی (= کفش هایی) به پا کرده بود که تا قوزک او را پوشانیده بود، با بندهای زرین، درخشان. (۶۵) او (= اردوی سورا

اناهید) بازوان (= بال‌های) او را گرفت، زود بود آن، نه دیر، که تلاش کنان [او را] رسانید، بر زمین اهورا آفریده، بر خانه خویش، تندرست، نه بیمار، نه آزرده، چنان که پیش از آن [بود]. ۶۶) آنگاه این آیت را به او داد، اردوی سورا اناهید، [آن که] همواره به کسی که زوهر نثار می‌کند، به پارسا، به ستاینده، به خواهنده، دهنده آیت [است] (آبان‌یشت، ۱۳۹۲: ۹۰-۹۵).

نخست باید هویت پآوروه را روشن کرد. نام این شخصیت در یشت پنجم pāuruuō yō vifrō nauuāzō است. ترجمه سنتی این نام «کشتی‌ران ماهر»، برگرفته از نظر بارتولومه، است. بارتولومه vifra را صفت به معنای «هوشیار، خبره و مطلع» و nauuāza را اسم مذکر و به معنای «ملاح و کشتی‌بان و ناخدا» می‌داند (نک. مولایی، ۱۳۹۲ الف: ۲۲۸). با وجود این، پل تیمه در تحلیل جدیدی از این داستان، پآوروه اوستایی را با شخصیتی هندی مقایسه کرده و از این راه pāuruuō yō vifrō nauuāzō را به «شاعر کشتی شکسته» ترجمه کرده، که مولایی نیز آن را پذیرفته است (نک. همان: ۲۲۷). توجه به این بخش از آبان‌یشت می‌تواند سرنخ‌هایی درباره پرواز فریدون به ما بدهد.

پل تیمه معتقد است که «داستان پآوروه بر ساختاری کهن و باستانی استوار است که مضمون و محتوای آن به نجات معجزه‌آسای این شخصیت از یک کشتی در هم شکسته و غرق در امواج دریای دور مربوط می‌شود و روایتی مشابه آن در ریگ‌ودا هم آمده است. قهرمان قصه در ریگ‌ودا شخصیتی است به نام paura که نامی مشابه با نام اوستایی دارد. پآوروه که شناور در آب‌ها و امواج دریا است، نیازمند کمک و یاری است. ایندرا او را یاری می‌کند و هر دو ناستیه‌ها به او یاری می‌رسانند» (همان: ۲۲۹-۲۳۰).

به گمان تیمه، چهارچوب کلی داستان ریگ‌ودا همان است که در یشت پنجم درباره پآوروه می‌بینیم، با این تفاوت که در آبان‌یشت فریدون و اردوی سورا اناهیتا جای ایندرا و ناستیه‌ها را می‌گیرند. علاوه بر این، تیمه واژه vifra را معادل vipra ودایی به معنای سرودخوان می‌گیرد و nauuāza را با nau-vāza ودایی یکسان و آن را مشتق از هند و اروپایی vaz به معنای شکستن می‌داند و کل واژه را که در یشت پنجم آمده و بارتولومه آن را به کشتی‌بان ترجمه کرده، گونه‌ای از na-vāza در ایرانی باستان گرفته که به معنی «کشتی شکسته» است (نک. مولایی، ۱۳۸۸: ۱۶۳؛ خطیبی، ۱۳۹۰: ۱۸۸؛ زرشناس و حسینی، ۱۳۹۱: ۴۴).

بر پایه این تحلیل و «با عنایت به داستان هندی در مورد paūrā، تیمه یادآوری می‌کند که در روایت ایرانی نیز این فریدون است که خود را به شکل کرکس درمی‌آورد و به یاری شاعر (-vifra) کشتی شکسته (navāza) یعنی pāurva می‌شتابد» (مولایی، ۱۳۸۸: ۱۶۳). زرشناس و حسینی (۱۳۹۱: ۵۰) برداشت و تحلیل تیمه را پذیرفته‌اند و خطیبی به شدت با آن مخالفت کرده است (نک. خطیبی، ۱۳۹۰: ۱۹۰). مولایی (۱۳۸۸: ۱۶۳؛ ۱۳۹۲ الف: ۲۳۲) با بخشی از برداشت و تحلیل تیمه که vifrō nauuāzō را به معنای شاعر کشتی شکسته می‌داند، همداستان است، اما این سخن او را که فریدون خود را به شکل کرکس درمی‌آورد و پآوروه را در آسمان به طرف خانه‌اش می‌برد، چندان پذیرفتنی نمی‌داند (نک. مولایی، ۱۳۹۲ الف: ۲۳۳). سرکاراتی (۱۳۹۳: ۲۴۳) نیز معتقد است که «فریدون نوبانی را به صورت کرکسی درمی‌آورد».

چه به پیروی از تیمه بپذیریم که فریدون خود را به شکل کرکس درآورده، چه با نظر او مخالفت کنیم و معتقد باشیم که فریدون پآوروه، را به شکل کرکس درآورده است، نمی‌توانیم نادیده بگیریم که عنصر اصلی و بن‌مایه این داستان پرواز است. مطابق برداشت تیمه، این فریدون است که به پرواز درآمده است و گرنه باید پذیرفت که وی قادر بوده دیگری را به پرواز درآورد. علاوه بر این، خطیبی (۱۳۹۰: ۱۹۲) گزارشی از ژینیو و کرواتین درباره داستان پآوروه می‌گوید که این داستان در آبان‌یشت به پرواز جادویی شمنان شبیه است و یادآور روایتی در سنت زردشتی است که در آن، روح پس از مرگ سه روز در پرواز است و روز چهارم سفر او پایان می‌یابد. ژینیو معتقد است در داستان پآوروه «هیئت پرنده‌گون ثرنتونه، هنگام به یاری خواندن آنهایتا با نقش شمن، آنگاه که پس از نجات روح، خود را به هیئت پرنده درمی‌آورد، قابل مقایسه است» (همان‌جا؛ نیز نک. Gignoux, 2001: 74). بنابراین، در هر دو حالت، نشانی از پرواز در این داستان مبهم آمده که یادآور پرواز فریدون است.

علاوه بر این نشانه که می‌توان رنگی از پرواز فریدون در آن دید، شاهد دیگری نیز در البلدان ابن‌فقیه داریم که پس از این نقل می‌شود. ابن‌فقیه گفته است:

در تاریخ ایرانیان است که چون فریدون، بیوراسب (ضحاک) را از مغرب به مشرق

می آورد تا بندیش کند، به خوره اصفهان گذر کرد. در آنجا از کسانی خواست که تا او چاشت خورد، بیوراسب را نگاه دارند و نیافت. پس گروه بسیاری از مردم گرد کرد، باز نگهداری او نیارستند. آنگاه فریدون او را به چندین ستون و زنجیر بست و زنجیرها را به دور کوهی بیاورد و بر آن استوار بکرد و بنشست تا چاشت خورد. بیوراسب زنجیرها بکشید و ستون‌ها و کوه از جای برکند و با همان کوه به آسمان پرواز کرد. فریدون او را دنبال کرد و در شهر بهر زیر که همان ری است به او رسید (ابن‌فقیه، ۱۳۴۹: ۱۱۳).

در این شاهد دیده می‌شود که ضحاک به راحتی می‌تواند پرواز کند. در منابع دیگر نیز (نک. گردیزی، ۱۳۸۴: ۶۹) به این توان ضحاک اشاره شده است؛ زیرا پرواز کاری اهریمنی است. پرواز فریدون نیز در این شاهد آشکارتر از شاهد پیشین که از آبان‌یشت نقل شد، دیده می‌شود؛ گرچه در اینجا نیز به دلیل اهریمنی بودن پرواز از انتساب مستقیم آن به فریدون سخنی نرفته است؛ اما ناگفته پیداست که وقتی ضحاک پرواز می‌کند و می‌گریزد، فریدون نیز باید پرواز کند و به او دست یابد. این نکته در اصلی عربی البلدان که می‌گوید: فریدون در پی او رفت تا به او دست یافت، بهتر دیده می‌شود:

اجتذب البيوراسف سلاسله مع تلك الأساطين و السكك و احتمال الجبل بجره بسحره ثم طار به في الهواء، فتبعه افریدون فما لحقه إلا بالمدينة المعروفة ببزورند و هي الري (ابن‌الفيقيه، ۱۴۱۶: ۵۴۹).

پیش از این در بحث از اسناد گناه فریدون به روایتی از اخبار الطوال ابوحنیفه دینوری اشاره کردیم که بر اساس آن فریدون با نمرود یکسان انگاشته شده و در پایان پادشاهی سرکشی آغازیده بود. همچنین او (فریدون) به علم نجوم پرداخته و منجمان را از سراسر زمین در اطراف خود گرد آورده و با پرداخت اموال به آنها به خود نزدیکشان کرده بود (نک. دینوری، ۱۳۹۰: ۳۲).

این شاهد از دو جنبه می‌تواند نشان‌دهنده پرواز فریدون باشد. نخست این‌که در آن فریدون با نمرود یکسان دانسته شده است و همان‌طور که می‌دانیم نمرود، پادشاه روزگار حضرت ابراهیم، در برجی که ساخته بود و سرش به آسمان برافرازیده بود، به سوی آسمان تیر انداخت و در واقع به جنگ خدای آسمان رفت (نک. محجوب، ۱۳۶۳: ۵۶۴). بنابراین یکسان‌انگاری فریدون با نمرود می‌تواند به دلیل اشتراک آنها در «رفتن به آسمان» باشد.

بخش دوم سخن دینوری نیز که می‌گوید فریدون به نجوم پرداخت و منجمان را گرد آورد، می‌تواند این حدس را نیرو دهد و نشان دهد که یکسان‌نگاری فریدون و نمرود به دلیل شباهت آن دو در «رفتن به آسمان» بوده است. ناگفته نماند که در متون دیگر نیز از پیوند فریدون و نجوم سخن رفته است؛ چنان‌که در کوش‌نامه، دستور دانا نجوم و راز و رمز ستارگان را به فریدون می‌آموزد (نک، ایرانشان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۳۹۸).

شاهدی که از دینوری نقل شد، نخست، نشان می‌دهد که تا قرن‌های اولیّه اسلامی نشان‌های مبهم و پراکنده‌ای از گناه فریدون در دست بوده که در تواریخ دوره اسلامی بازتاب یافته است؛ اما نخست به دلیل زدوده‌شدن روایت گناه فریدون از متون و دودیکر به دلیل معروف بودن پرواز کاوس، روایات نمرود و کاوس به هم نزدیک شده‌اند و در بعضی از دست‌نویس‌های شاهنامه نیز نفوذ کرده‌اند؛ چنان‌که در تعدادی از این دست‌نویس‌ها تیراندازی نمرود به سوی آسمان به کاوس نسبت داده شده است:

شنیدم که کاوس شد بر فلک همی رفت تا برسد از ملک
دگر^۳ گفت از آن رفت بر آسمان که تا جنگ سازد به تیر و کمان
ز هر گونه^۵ هست آواز این^۶ ندانند بجز پُرخرد راز این^۷

(فردوسی، ۱۳۸۹: ۹۷/۲)

این مسئله، یعنی درآمیختن فریدون و کاوس با نمرود و سپس حذف فریدون، در سخن مؤلف مجمل‌التواریخ، به این شکل، آشکارا، دیده می‌شود: «گویند: فریدون نمرود بود و باز کی کاوس را هم نمرود گویند، یعنی که هم به آسمان رفت» (مجمّل التواریخ، ۱۳۸۹: ۳۸).

۱. آ: در.

۲. ل، ق، پ، آ: بر؛ و: تا باز پرسد.

۳. پ: یکی.

۴. ل: زان.

۵. ق: دگرگونه‌تر.

۶. آ: ازین.

۷. پ: ندانند کسی جز جهان‌آفرین.

بر پایه آنچه گذشت، باید گناه اصلی فریدون مانند جمشید و کاوس به آسمان رفتن بوده باشد که روایات آن از متون ایرانی زدوده شده است. در ادامه علت این زدوده شدن بررسی خواهد شد.

دگرگونی آیین‌ها و زدودن گناه فریدون

درنگی بر داستان‌های ملی نشان می‌دهد که نه تنها برخی از روایات مربوط به فریدون حذف شده‌اند، بلکه روایاتی نیز به او نسبت داده شده که در اصل مربوط به دیگر شخصیت‌های حماسی ایران است. مثلاً بر پایه دینکرد، فریدون پس از پیروزی بر ضحاک، به جنگ مازندرها می‌رود و «آنها را به سُم‌های (تحت اللفظی: پاهای) گاو برمایون می‌بندد» (تفضلی، ۱۳۹۰: ۳۷۰). این در حالی است که ما به کمک شاهنامه به یک دسته از روایات می‌رسیم حاکی از این که فریدون در شمار شاهانی است که با مازندران کاری نداشته است. هنگامی که دیو کاوس را از راه می‌گرداند، بزرگان ایران انجمن می‌کنند و می‌گویند:

اگر شهریار این سخن‌ها که گفت	به می خوردن اندر نخواهد نهفت
ز ما و از ایران برآمد هلاک	نماند بر این بوم و بر آب و خاک
که جمشید با تاج و انگشتری	به فرمان او مرغ و دیو و پیری،
ز مازندران یاد هرگز نکرد	نجسست از دلیران دیوان نبرد
فریدون پُردانش پُرفسون	همین را روانش بُد رهنمون

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۲۰۱/۱)

از دیگر سو، مطابق روایات اوستایی و بعضی متون پهلوی، این هوشنگ است که به جنگ دیوان مازنی و بدکاران ورنی می‌رود؛ از جمله در بندهای ۲۱ و ۲۲ از آبان‌یشت آمده است:

برای او (= اردوی سورا اناهید) قربانی کرد هوشنگ پیشداد بر دامنه [کوه] هرا صد اسب
 نر، هزار گاو، ده هزار گوسفند. آنگاه از او درخواست کرد: این آیفت را به من بده ای نیکو،
 ای تواناترین، ای اردوی سورا اناهید که من برترین شهریاری را داشته باشم بر همه کشورهای،
 دیوان و مردمان، جادوان و پریان، فرمانروایان ستمگر، کوی‌ها و کرب‌ها، که من بیوژنم
 (= بکشم) دو سوم از دیوان بزرگ و دروندان (= دروغ‌پرستان) پرشهوت را (آبان‌یشت، ۱۳۹۲:
 ۶۰-۵۹).

در اینجا «دیوان بزرگ» ترجمه عبارت اوستایی *māzaniianam daēuuanam* (دیوان مازنی) است (نیز نک. مولایی، ۱۳۹۲ الف: ۱۸۳). برای شواهدی دیگر از نبرد هوشنگ با دیوان مازنی (نک. مولایی، ۱۳۹۲ ب: ۸۱ و ۱۱۳ و ۲۹۴؛ مینوی خرد، ۱۳۹۱: ۴۵ و ۹۶؛ دینکرد هفتم، ۱۳۸۹: ۲۰۰). بر همین اساس، کریستن سن (۱۳۸۳: ۱۷۵) اسطوره نبرد فریدون با دیوان مازنی را افسانه‌ای ثانویه می‌داند «که در آن پیروزی‌های هوشنگ به فریدون، قهرمان مورد توجه عامه، منتقل شده است».

با این توضیحات ممکن است ما با دگرگونی‌ای در شخصیت فریدون روبه‌رو باشیم و به همین سبب هم روایات مربوط به گناه او حذف شده است؛ مخصوصاً که، مهم‌ترین سند بازمانده از گناه فریدون در مینوی خرد آمده است که «متعلق به فرقه زروانیه است» (کریستن سن، ۱۳۷۸: ۱۰۸). زروانی آیینی کهن است که پیشینه آن را عمدتاً به دوازده تا سیزده قرن پیش از میلاد می‌رسانند (نک. widengren, 1938: 310). در کانون این آیین، سیستم نجومی و کیهانی کهنی وجود دارد، به شکلی که «یونانیان این آیین را بیش از یک نظام مذهبی به صورت یک دستگاه و شارستان نجومی فرض کرده‌اند» (بنونیست، ۱۳۹۳: ۶۶؛ نیز نک. هنینگ، ۱۳۹۰: ۱۲۲؛ کومن، ۱۳۹۳: ۳۲؛ باقری، ۱۳۹۵: ۷۸).

از دیگر سو، در کانون بسیاری از ادیان ایرانی پیشازردشتی نیز عقاید نجومی دیده می‌شود که در روزگار ما عمدتاً با عنوان کلی «آیین مهر» شناسانده می‌شود (نک. کریستن سن، ۱۳۸۸: ۴۸؛ کومن، ۱۳۹۳: ۲۴؛ کویاجی، ۱۳۷۱: ۱۲) و تأثیر زروانی بر آیین‌های کهن نجومی ایران نیز مسئله‌ای مورد اتفاق است (نک. کریستن سن، ۱۳۷۸: ۱۸؛ همان: ۱۰۶؛ باقری، ۱۳۹۵: ۷۹؛ زهر، ۱۳۷۵: ۵۰؛ بنونیست، ۱۳۹۳: ۷۵). با این اوصاف، ممکن است، با ظهور زردشت و دگرگونی آیین‌های ایرانی، در شخصیت برخی شاهان کهن در سنت روایی ایران نیز دگرگونی‌هایی رخ داده باشد؛ زیرا «نویسندگان خداینامک در تحت تأثیر سنن زردشتی به نگارش آنها پرداخته‌اند» (معین، ۱۳۸۸، ۵۸/۱) و از همین روی، «به روایت فردوسی کلیه پادشاهانی که پیش از زردشت می‌زیستند، یزدان‌پرست بوده‌اند» (همان‌جا). بر همین اساس، می‌توان گناهکاری فریدون و روایات آن را متعلق به سنت‌های

بسیار کهن ایرانی و مربوط به آیین‌هایی پیشازردشتی دانست که با نیرو گرفتن آیین زردشتی و تدوین داستان‌های ملی، حذف شده و در دوره‌های بعدی نیز این روند ادامه یافته است؛ زیرا «مؤلفان کتب پهلوی که در زمان اسلام روایات دینی را گزارش کرده‌اند، در محو کردن آثار زروانیه سعی بلیغ نموده‌اند» (کریستن سن، ۱۳۷۸: ۱۱۰). بدین گونه، فریدون که شاهی فرهنگمند و پیروزمند بوده است، احتمالاً به علت پرواز و تجاوز به حریم آسمان، در ادیان و روایات کهن گناهکار دانسته شده ولی در دوره‌های بعد، آن روایات از بین برده شده است.

نتیجه

در باره فریدون دو دسته روایت کلی موجود است؛ دسته نخست روایاتی است که فریدون را شاهی فرهنگمند، پیروزمند و صاحب چهره و شخصیتی نیکو معرفی می‌کند. احتمالاً روایات دیگری نیز داشته‌ایم که در آن‌ها فریدون چهره نیکی نداشته است. نشان‌های مبهمی از این دسته روایات در بعضی متون به جای مانده است که بر اساس آن‌ها فریدون، مانند جمشید و کاوس، به یزدان ناسپاس شده است. چپستی این ناسپاسی به درستی روشن نیست و گرنه می‌توانست آگاهی‌های تازه‌ای درباره فریدون به ما دهد.

از گناه فریدون چهار سند به جای مانده است که سه سند آن مربوط به متون فارسی میانه، یعنی مینوی خرد و روایت پهلوی، و یک سند نیز در یکی از تواریخ دوره اسلامی، یعنی اخبار الطوال، دیده شد. در هر سه سند پهلوی، از فریدون در کنار جمشید و کاوس یاد شده، و در یک مورد از دو سندی که در مینوی خرد آمده است، به معروف بودن گمراهی جمشید و کاوس و فریدون اشاره شده است. پس، باید گناه فریدون با دو شاه دیگر مشترک بوده باشد.

شرح ماجراهای مربوط به جمشید و کاوس نشان می‌دهد که گناه اصلی آن‌ها به آسمان رفتن بوده است. در متون، به سه شاهد بر پرواز فریدون دست یافتیم که یکی از آن‌ها به ماجرای پآوروه در آبان پشت مربوط می‌شود که فریدون او را به سان کرکسی به پرواز درآورده است. دیگری به ماجرای به بند کشیدن ضحاک برمی‌گردد که، طبق البلدان ابن فقیه، در راه دماوند به پرواز درمی‌آید و از فریدون می‌گریزد که فریدون او را تعقیب و دستگیر می‌کند.

شاهد سوم در اخبار الطوال آمده که نشان می‌دهد فریدون با نمرود یکسان شمرده شده و سرکش و علاقه‌مند به نجوم معرفی شده است. گزارش اخبار الطوال تنها شاهدهی است که می‌گوید فریدون را ناسپاس دانسته‌اند، اما در این ناسپاسی نام کاوس و جمشید در کنار او نیامده، اما از گرایش فریدون به نجوم سخن رفته است. این خود می‌تواند مؤید دیگری برای اشتراک جمشید و کاوس و فریدون در گناه پرواز باشد؛ به ویژه که در مجمل‌التواریخ نیز به همسان‌انگاری فریدون و کاوس با نمرود و اشاره به رفتن به آسمان شده است.

با این شواهد، به نظر می‌رسد که باید ناسپاسی فریدون را نیز مانند کاوس و جمشید به آسمان رفتن بدانیم. اما چرا روایات مربوط به این گناه زدوده شده است؟ در بخش دوم مقاله، نشان دادیم که فریدون در روایات کهن و آیین‌های نجومی پیشازردشتی به دلیل رفتن به آسمان گناهکار دانسته شده و با رواج آیین زردشتی و تدوین‌های نهایی داستان‌های ملی، داغ گناه از چهره او زدوده شده و روایات مربوط به آن نیز از بین رفته است. مؤید این نظر، علاوه بر چرخشی که در شخصیت فریدون دیده می‌شود، مهم‌ترین سند گناه فریدون، یعنی مینوی خرد، است که متنی با اشارات زُروانی است و زُروانی نیز از آیین‌های نجومی است که با ادیان ایرانی پیشازردشتی مرتبط بوده و بر آن‌ها تأثیر نهاده است.

منابع

- آبان‌یشت (۱۳۹۲). سرود اوستایی در ستایش اردوی سورا اناهید. ترجمه و بررسی چنگیز مولایی، چاپ اول، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ابن‌فقیه، احمد بن محمد بن اسحاق همدانی (۱۳۴۹). البلدان (بخش مربوط به ایران). ترجمه ح. مسعود. چاپ اول، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- _____ (۱۴۱۶). البلدان. تحقیق یوسف الهادی. الطبعة الأولى، بیروت: عالم‌الکتب.
- ایرانشان بن ابی‌الخیر (۱۳۷۷). کوش‌نامه. به کوشش جلال متینی. چاپ اول، تهران: علمی.
- باقری، مهری (۱۳۹۵). دین‌های ایران باستان. چاپ هشتم، تهران: قطره.
- بندش (۱۳۸۵). ترجمه مهرداد بهار. چاپ سوم، تهران: توس.
- بنونیست، امیل (۱۳۹۳). دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی. ترجمه بهمن سرکاراتی. چاپ چهارم، تهران: قطره.

- تفصیلی، احمد (۱۳۹۰). «فریدون». ترجمه ابوالفضل خطیبی. در: فردوسی و شاهنامه سرایی (برگزیده مقالات دانشنامه زبان و ادب فارسی). چاپ اول، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- _____ (۱۳۹۱). تعلیقات ← مینوی خرد
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۶۳). «نامه‌ها و اظهار نظرها». ایران‌نامه. ش ۸، تابستان: ۶۹۰-۶۹۴.
- _____ (۱۳۶۶). «ببر بیان (رویین تنی و گونه‌های آن) ۱». ایران‌نامه، س ۶، ش ۲، زمستان: ۲۰۰-۲۲۷.
- _____ (۱۳۸۶). «از شاهنامه تا خداینامه، جستاری درباره‌ی مآخذ مستقیم و غیرمستقیم شاهنامه (با یک پیوست: فهرست برخی متون از دست رفته به زبان پهلوی)». نامه ایران باستان، ش ۱۳ و ۱۴، بهار و تابستان: ۳-۱۲۰.
- _____ (۱۳۸۸). «جای رستم، آرش، اسفندیار، گشتاسپ، جاماسپ و اسکندر در خداینامه». نامه ایران باستان، ش ۱۷ و ۱۸، بهار و تابستان: ۳-۲۴.
- خطیبی، ابوالفضل (۱۳۹۰). «آیا فریدون به یزدان ناسپاس شد؟». مجموعه مقالات همایش هزاره شاهنامه. تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی: ۱۸۳-۲۰۰.
- _____ (۱۳۹۶). «فریدون». دانشنامه زبان و ادب فارسی. به سرپرستی اسماعیل سعادت. چاپ اول، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی: ۷۲/۵-۷۶.
- دومزیل، ژرژ (۱۳۸۳). سرنوشت شهریار. ترجمه مهدی باقی و شیرین مختاریان. تهران: نشر قصه.
- دینکرد هفتم (۱۳۸۹). تصحیح و ترجمه محمدتقی راشد محصل. چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دینوری، احمد بن داود (۱۳۹۰). اخبار الطوال. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. چاپ هشتم، تهران: نی.
- روایت پهلوی (۱۳۶۷). متنی به زبان فارسی میانه. ترجمه مهشید میرفخرایی. چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زرشناس، زهره و نغمه حسینی (۱۳۹۱). «قصه پائورو در آبان‌یشت». ویژه‌نامه نامه فرهنگستان (زبان‌ها و گویش‌های ایرانی)، دوره جدید، ش ۱، بهار و تابستان: ۳۹-۵۲.
- زرن، آر. سی (۱۳۷۵). زروان (معمای زرتشتی‌گری). ترجمه تیمور قادری. چاپ دوم، تهران: فکر روز.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۹۳). «پهلوان اژدرکش در اساطیر و حماسه ایران». سایه‌های شکارشده. چاپ سوم، تهران: طهوری.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۹). شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق (ج ۶ با همکاری

- ابوالفضل خطیبی، ج ۷ با همکاری محمود امیدسالار). چاپ سوم، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- _____ (۱۳۹۳). شاهنامه. پیرایش جلال خالقی مطلق. چاپ اول، تهران: سخن.
- فروردین‌یشت (۱۳۹۲). سرود اوستایی در ستایش فروهرها. ترجمه و بررسی چنگیز مولایی. چاپ دوم، تبریز: دانشگاه تبریز.
- کریستن سن، آرتور امانوئل (۱۳۷۸). ایران در زمان ساسانیان. ترجمه رشید یاسمی. چاپ اول، تهران: صدای معاصر.
- _____ (۱۳۸۳). نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چاپ دوم، تهران: چشمه.
- _____ (۱۳۸۸). مزدپرستی در ایران قدیم. ترجمه ذبیح‌الله صفا. تهران: هیرمند.
- کومن، فرانتس (۱۳۹۳). آیین پر رمز و راز میتراپی. ترجمه و پژوهش هاشم رضی. چاپ سوم، تهران: بهجت.
- کویاجی، جهانگیر (۱۳۷۱). پژوهش‌هایی در شاهنامه. گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه. چاپ اول، اصفهان: زنده‌رود.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود (۱۳۸۴). زین‌الخبار. به اهتمام رحیم رضازاده ملک. چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- مجمل‌التواریخ و القصص (۱۳۸۹). تصحیح و تحشیه ملک‌الشعرای بهار. چاپ اول. تهران: اساطیر.
- محجوب، محمدجعفر (۱۳۶۳). «بویه پرواز (سوابق پرواز آدمیان در اعتقادهای دینی و مذهبی و داستان‌های عوام و آداب و رسوم ایرانیان، یهودیان و مسلمانان)». ایران‌نامه، س ۲، ش ۴، تابستان: ۵۴۳-۵۷۴.
- معین، محمد (۱۳۸۸). مزدیسنا و ادب پارسی. چاپ پنجم، تهران: دانشگاه تهران.
- مولایی، چنگیز (۱۳۸۸). «معنی نام فریدون و ارتباط آن با سه نیروی او در سنت‌های اساطیری و حماسی ایران». جستارهای ادبی، ش ۶۷، زمستان: ۱۵۱-۱۷۵.
- _____ (۱۳۹۲ الف). تعلیقات ← آبان‌یشت
- _____ (۱۳۹۲ ب). تعلیقات ← فروردین‌یشت
- مینوی خرد (۱۳۹۱). ترجمه احمد تفضلی. چاپ پنجم، تهران: توس.
- هنینگ، والتر برونو (۱۳۹۰). زرتشت سیاستمدار یا جادوگر. ترجمه کامران فانی. چاپ اول، تهران: معین.

- Gignoux, Philippe (2001). *Man and Cosmos in Ancient Iran*, Roma.
- West, E. W. (1885). *The Sacred Books of East*, Vol 24. Edited by Max Muller, Oxford University Press.
- Widengren, G. (1938). *Hochgottglaube im alten iran*, Uppsala and Leipzig.

