

فریدون دهقان، کاوه‌ی آهنگر و ضحاک دیو

حمیدرضا اردستانی‌رستمی*
دانشگاه آزاد اسلامی، واحد دزفول

چکیده

از میان پژوهندگان شاهنامه، علی‌حضور و به‌پیروی از او احمد شاملو بر آن است که ضحاک در پی بازسازی جامعه‌ی اشتراکی و بی‌طبقه، جمشید را که مطابق با یشت‌ها، دارای دیوان (به‌گمان حضور توده‌ی مردم) را ستانده و جامعه‌ای طبقاتی را طرح ریخته است، از پای درمی‌آورد؛ اما فریدون به یاری کاوه، با از میان بردن ضحاک، دوباره جامعه‌ی طبقاتی را بنیان می‌نهد. مطابق با گات‌ها، دیوان کسانی‌اند که کشت نمی‌کنند و دام نمی‌پرورند؛ بنابراین، جمشید دارای کسانی همانند ضحاک که پدر دام‌پرور خویش، آبتین زارع، گاو برمایه را می‌کشد و مرغزار را از بین می‌برد و در یک کلام، سرمایه‌ی کسانی را که مانع تولیدند، متصرف می‌شود؛ نه توده‌ی رنج‌کش جامعه را. نیز به هیچ‌روی، ضحاک جامعه‌ی بی‌طبقه نساخته است؛ بلکه در حکومت او، دو طبقه‌ی ممتاز ارتشدار و موبد، بازسازی می‌شوند؛ به این معنی که پیش از سقوط جمشید، ارتشتاران، هواخواه او می‌شوند و طبقه‌ی موبدان نیز در تعبیر خواب هولناک ضحاک، وارد دربارش می‌شوند. تنها دو طبقه‌ی دهقان و صنعت‌گرند که به دلیل سیاست‌های ضد تولید مرد تازی از میان رفته‌اند که این دو طبقه، در چهره‌ی فریدون و کاوه آشکار می‌شوند. فریدون اگرچه در شاهنامه پادشاه است، مطابق با متن دین‌کرد، فره‌ی کشاورزی دارد و نام پدرش در اوستا آئویه به معنای آب‌یار است و آن را نشانی بر زارع بودن خاندان او انگاشته‌اند. هم‌چنین کاوه‌ی آهنگر در متنی به کشاورزی شناخته شده و نامش با گاو در پیوند است؛ پس می‌توان ستیز فریدون و کاوه با ضحاک را ستیز دهقانان با دشمنان کشت و دام و صنعت دانست.

واژه‌های کلیدی: دهقان، دیو، ضحاک، فریدون، کاوه.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی h_ardestani@ymail.com

۱. مقدمه

اگر به برخی پژوهش‌هایی که درباره‌ی داستان ضحاک شاهنامه انجام شده است، درنگریم، در این میان با پژوهش‌هایی روبه‌رو می‌شویم که در آن، بنابر تأویل پژوهندگان، ضحاک نه تنها چهره‌ای منفور ندارد؛ بلکه یاری‌گر توده‌ی مردم تهنی دست نیز شمرده شده است. مغز سخن این گروه تأویل‌کنندگان داستان این است که جمشید جامعه‌ی بی‌طبقه و اشتراکی را به جامعه‌ای با چهار پیشه، یعنی موبدان (āsronān)، ارتشتاران (artēštārān)، کشاورزان (wāstaryōšān) و صنعت‌گران (hutuxšān) تبدیل می‌سازد؛^۱ اما ضحاک (اژدها/ مارمرد) چهره‌ای مردمی و انقلابی است که علیه نظام طبقاتی جمشید، به یاری دیوان/ توده‌ی مردم (حصوری، ۱۳۸۸: ۳۷، ۷۷) قیام می‌کند و آن نظام را برمی‌آشوبد و دوباره بدان ریخت اشتراکی پیشین بازمی‌گرداند. (شاملو، بی‌تا: ۱۴ و همان، ۱۳۶۹: ۹) از دید این گروه، ضحاک یا همان اژدها، نماد مردمی است که قدرتمندان را از رسیدن به نعمت و ثروت منع می‌کند؛ به همان‌گونه که مار خوابیده بر روی گنج، مردمانی را که قصد دست‌یازی بدان گنج دارند، بازمی‌دارد. این تأویل‌گران روایت ضحاک، برآنند که اگر طبقه‌ی طمع‌ورز، جدال با اژدها را نشانه‌ی پهلوانی و بزرگی دانسته‌اند، این پندار از همین ویژگی بازدارندگی برخاسته است؛ (حصوری، ۱۳۸۸: ۳۷) بر پایه‌ی این سخنان، آنان (شاملو، بی‌تا: ۱۴؛ همان، ۱۳۶۹: ۹؛ حصوری، ۱۳۸۸: ۳۶، ۷۸-۷۹) ضحاک را نماینده‌ی طبقه‌ی توده‌ی مردم پنداشته‌اند که فردوسی یا تدوین‌گران داستان‌ها در روزگاران پیش از او، بر بنیان منافع طبقاتی خود، ماهیت طبقاتی ضحاک را محو کرده‌اند (اگرچه در منابع دیگر، با اشاره به شواهدی چون ستاندن خانه‌ها از مالکان و عمومی کردن اموال و زنان پایه‌ی فکری او که همان علاقه به تشکیل جامعه‌ی اشتراکی است، آشکار گشته است/ بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۴۰ و خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۳۹) و قیام کسی چون کاوه‌ی آهنگر علیه ضحاک که خود از طبقه‌ی زحمت‌کش مردم است، در واقع شورش مردم رها شده از قید و بندهای جامعه‌ی اشرافی، بر ضد منافع خویش دانسته شده است. هم‌چنین، کاوه از جمله‌ی اوپاش تلقی شده که مانند ابزاری در دست «اشراف خلع ید شده» قرار گرفته و علیه ضحاک کودتا کرده است. در تحلیل نهایی نیز کاوه، عنصر ضد مردمی انگاشته شده است (شاملو، بی‌تا: ۱۶، ۱۸ و همان، ۱۳۶۹: ۹) که سبب روی کار آمدن دوباره‌ی

اشراف (فریدون) می‌شود و آن نظام طبقاتی پیشین، آن‌گونه که در کلام فریدون، در ابیات پیش رو می‌بینیم، بازمی‌گردد:

سپاهی نباید که با پیشه‌ور
به یک‌روی جویند هر دو هنر
یکی کارورز و یکی گرزدار
سزاوار هرکس پدید است کار
چو این کار آن جوید، آن کار این
سراسر پُر آشوب گردد زمین
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۸۳)

از دید اینان، فریدون پس از پیروزی، زمین‌هایی را که ضحاک از برگزیدگان گرفته و به توده‌ی مردم داده است، دوباره به برگزیدگان بازمی‌گرداند^۲ و عمومیت اموال و زن را که ویژگی جامعه‌ی اشتراکی است، لغو می‌کند. در تأویل حصوری (۱۳۸۸: ۳۵، ۸۱) توده‌ی مردم که در زمان فریدون دستشان از منافع اقتصادی و سیاسی کوتاه می‌شود، همان خرفستران (xrafstarān)^۳ در متن‌های پهلوی‌اند؛ پس اگر در متن‌های دینی پهلوی، فریدون مجاز به کشتن ضحاک نمی‌شود، از آن روی است که جهان با کشته شدن وی، پُر از خرفستر خواهد شد. (شایست ناشایست، ۱۳۹۰: ۲۴۸؛ مزداپور، ۱۳۷۸: ۲۵۴؛ *Dinkard*، ۱۹۱۱، ج ۲: ۸۱۱) این، بدان معنی است که با کشتن ضحاک، توده‌ی مردم (خرفستر) به دلیل محبوبیت ضحاک، علیه فریدون قیام خواهند کرد.^۴

آنچه گذشت، تأویلاتی است که علی‌حصوری در کتاب *سرنوشت یک شمن و پیروی از او احمد شاملو طی سخنرانی‌ای در دانشگاه برکلی کالیفرنیا*، در آوریل سال ۱۹۹۰ درباره‌ی داستان ضحاک *شاهنامه* بیان کرده‌اند که برخی چون سید عطاالله مهاجرانی، محمد مختاری، محمدرضا باطنی، هوشنگ گلشیری، ابوالفضل خطیبی و محمود امیدسالار، در مقام پاسخ‌گویی بدانان برآمده‌اند. مهاجرانی پس از آن که گزیده‌ای از سخنان شاملو را در آغاز اثر خویش گرد آورده است، ضمن انتقاد از نظر شاملو که تاریخ را سراسر دروغ و فریب می‌خواند و اسطوره‌ی ضحاک را برخاسته از آن و این داستان را دروغ هزار ساله (شاملو، بی تا: ۵-۶، ۲۱ و حصوری، ۱۳۸۸: ۳۰) به تعریف و توضیح درباره‌ی اسطوره و تاریخ می‌پردازد؛ (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۲۵-۳۴) سپس از منابع اسطوره‌ی ضحاک سخن به میان می‌آورد (همان: ۳۵-۵۶) و از پس آن، با ذکر بخشی از سخنان حصوری (بازگرداندن جامعه‌ی طبقاتی به وسیله‌ی فریدون، پس از به بند کشیدن ضحاک در *شاهنامه* و ارجاع به سخنان ابوریحان که خاستگاه مردمی ضحاک را می‌نماید) بیان می‌دارد که نمی‌توان «فارغ از کلیت یک داستان یا اسطوره که

در شاهنامه به عنوان حلقه‌ای از زنجیره‌ی آن حماسه‌ی بزرگ به کار رفته و با صرف‌نظر از تمامی مشخصات و جزئیات اسطوره ... اساس آن اسطوره و حماسه را در هم ریخت.» هم‌چنین نمی‌توان از سویی تاریخ را انکار کرد و از دیگر سو برای انکار خود از تاریخ دلیل آورد. (همان: ۵۸) مهاجرانی در بخش سپسین، وجود اسطوره‌ی ضحاک را در فرهنگ‌های دیگر آشکار کرده (همان: ۷۱-۸۰) و در بخش پایانی نیز به این نتیجه رسیده که شاملو در سخن‌رانی خود «در موضع انکار فردوسی، مردم و مذهب قرار گرفته و برای بیان مدعا و باورهای خود، زبان هتک را برگزیده است.» (همان: ۸۵)

در این میان، مختاری نیز ضمن اشاره به نیت خیر شاملو در نقد استبدادزدگی فرهنگ کهن ایرانی، بر این که شاملو برخورد احساسی واکنشی داشته است، مهر تأیید می‌زند و معتقد است که در بازخوانی شاهنامه، باید «نگرشی ساختی و سیستمی» داشت؛ به این معنی که در داوری خود، تمامیت شاهنامه را به صورت یک مجموعه‌ی واحد بنگریم. او آن‌گونه که مهاجرانی نیز بیان داشته است، می‌نویسد: «استخراج یا تفکیک یک جز از کل این اثر و تعمیم نتایج بررسی مجزای آن به کل اثر و داوری درباره‌ی کل اثر به ازای برداشت از یک جزء، کار غیرعالمانه و غیرمنطقی است. با این‌گونه برخوردها که متأسفانه بعضی‌ها در این سال‌ها داشته‌اند، نه شناخت حماسه متحقق می‌شود، نه قدر و جایگاه فرهنگ ملی ما دانسته می‌شود و نه شأن و اهمیت فردوسی یا درجه‌ی هنری شاهنامه دریافت می‌شود؛ زیرا داوری‌مان بر پایه‌ی منطقی که اثر می‌طلبد، استوار نخواهد بود.» (مختاری، ۱۳۷۹: ۳۳۳) او هم‌چنین معتقد است که شاهنامه اثری «یک‌لایه و یک‌تویه نیست؛ بلکه چند لایه‌ی هماهنگ و هم‌خوان، با هم و روی هم، ساخت اصلی آن را به وجود می‌آورد؛» ظاهری‌ترین لایه، بیان سرگذشت شاهان و دنبال کردن تاریخ ایران است؛ ولی شاهنامه در لایه‌ی دوم خود، سرگذشت پهلوانان و آرمان‌های آنان را پی می‌گیرد که این لایه تکمیلی است بر لایه‌ی نخست که ابعادی از زندگی ایرانیان را ارائه می‌دهد و در واقع نمودی از ژرفای زندگی ایرانی را می‌نماید و سرانجام لایه‌ی سوم که آن را باید لایه‌ی آیینی و بینشی نامید؛ آیین و بینشی که قوم ایرانی در طول سالیان دراز بدان دست یافته است. مختاری در نتیجه‌گیری از این چند لایه، چنین بیان می‌دارد که بینش و گرایشی که در ترکیب کلی شاهنامه گنجانده شده، محافظه‌کارانه و اشرافی است؛ ولی «در اجزای خود، مردمی و فعال است.» (همان: ۳۴۱-۳۴۲) او به این نکته نیز اشاره دارد «که مشخصات یک

فرهنگ کهن را نمی‌توان با مشخصات فرهنگ امروز سنجید و به قضاوت ترجیحی درباره‌ی آن‌ها پرداخت؛ بلکه باید آن را در صفحه‌ی مختصات تاریخی اجتماعی‌اش ارزیابی کرد.» (همان: ۳۴۷)

باطنی نیز معتقد است که شاملو «برای این کشف انقلابی» خود هیچ سندی نشان نمی‌دهد؛ مگر سخنان حصوری که استناد او هم تنها به سه بیت، که پیش از این آمد، از شاهنامه است که از متن مفصل‌تری بیرون کشیده شده است تا نظریه‌ی خود را ثابت کند. او در ادامه می‌گوید: در پیش از این سه بیت، فریدون خطاب به سپاهیان نام‌دار خود گفته است: «نباید که باشید با ساز و برگ/ نه زین باره جوید کسی نام و ننگ» سپس معنی این ابیات را با استناد به سخن سعیدی سیرجانی (۱۳۸۱: ۱۴۲) این‌گونه می‌پندارد: فریدون به خلع سلاح سپاهیان دستور می‌دهد و بازگرداندن نظم و قانون؛ زیرا می‌داند جنگ باعث بی‌نظمی در کشور می‌شود و سران سپاه ممکن است بگویند که «دشمن در برابر است و وطن در خطر» و به بهانه‌ی دفع دشمن، تجاوزهای قانون‌شکنانه‌ای مرتکب شوند. باطنی می‌گوید: شاملو داستان ضحاک را داستانی تاریخی انگاشته که تحریف شده است؛ در حالی که آن روایتی است اسطوره‌ای. شاملو متوجه نیست که اسطوره را نمی‌توان تحریف کرد. اسطوره مانند پیاز است؛ هربار که از سرزمینی به سرزمین دیگر می‌رود و یا از نسلی به نسل دیگر می‌رسد، پوسته‌ی تازه‌ای بر روی پوسته‌ی پیشین می‌روید و ریخت تازه‌ای می‌گیرد. (باطنی، ۱۳۶۹: ۱۲-۱۳)

گلشیری نیز معتقد است که شاملو می‌خواسته با طرح این سخنان به جنگ فضای فکری سلطنت‌طلبان خارج‌نشین برود و البته حرف او هم در نهایت حق است؛ ولی «آنچه شاملو در باب فردوسی و شاهنامه و ضحاک و غیره گفته است سرتا پا مغلوپ و مغلظه است و نشانه‌ی نداشتن احاطه‌ی کامل بر موضوع.» (گلشیری، ۱۳۶۹: ۲۵)

خطیبی هم به امانت‌داری و پای‌بندی فردوسی به منابع اشاره کرده است و بر این باور است که داستان ضحاک در شاهنامه با متن غرر اخبار ملوک‌الفرس و سیرهم که منبع هر دو شاهنامه‌ی ابومنصوری بوده است، مطابقت دارد و این نشانه‌ی آن است که برخلاف نظر حصوری و شاملو که می‌گویند فردوسی بخش نخست ماجرای ضحاک را که برگرداندن جامعه به وضع اشتراکی پیشین و اقدامات اجتماعی او است و در شاهنامه‌ی ابومنصوری بوده، به دلیل وابستگی‌های طبقاتی نادیده نگرفته و مطابق با متن اصلی پیش رفته است. خطیبی در ادامه، این پرسش‌ها را مطرح می‌کند که

حصوری با کدام مدرک، چنین ادعایی را مطرح می‌کند و با چه پشتوانه‌ی علمی خرفستر را توده‌ی مردم می‌پندارد؟ (خطیبی، ۱۳۷۹: ۵۷-۵۸) او در جای دیگر می‌گوید: اگر آن‌گونه که حصوری باور دارد، با کشته شدن ضحاک، توده‌ی مردم قیام می‌کردند، یعنی از چنین قدرتی بهره‌مند بودند که فریدون را به بهانه‌ی کشتن ضحاک به زیر بکشند، حتماً می‌توانستند به دماوندکوه بروند و رهبر خود را نیز آزاد کنند. از این گذشته، چرا این رهبر جامعه‌ی اشتراکی که دوباره این نظام را زنده کرده، خود به آرمان‌های این نظام عمل نکرده و یکی از دو زنی (ارنواز و شهرناز) را که از جمشید غنیمت گرفته، به دیگری نبخشیده است. (همان، ۱۳۹۳: ۳۸۹-۳۹۰)

امیدسالار نیز در جستاری، فرض حصوری و شاملو را درباره‌ی تاریخی بودن داستان فریدون و ضحاک (حصوری، ۱۳۸۸: ۳۰؛ شاملو، بی‌تا: ۷؛ همان، ۱۳۶۹: ۱۰) و تبدیل آن به اسطوره را مطابق با دانش فولکور و اسطوره‌شناسی مدرن نمی‌داند و آن را مردود می‌شمارد. نیز، سخن شاملو را که معتقد است ضحاک از طبقه‌ی عوام‌الناس بوده است، بنابر نص شاهنامه که او را فرزند شاه سرزمین سواران نیزه‌گزار می‌خواند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۵) نادرست می‌انگارد. هم‌چنین او بیان داشته است که ضعف تفسیر شاملو، از «دقیق نبودن شواهد و برداشت‌های غلط از نص منابع جنبی مربوط به شاهنامه» برخاسته است. (امیدسالار، ۱۳۹۰: ۲۳-۲۴)

اما نگارنده در این فرصت بر آن است که با بیان دلایل و استناد به همان منابعی که حصوری و به تبع او شاملو استناد کردند، نادرستی تأویل آنان را از متن بازنماید.

۲. بحث و بررسی

۲.۱. دیو: ناکشت کرده و ناپرووریده دام

یکی از نکات پُررنگ در داستان ضحاک شاهنامه، از دیوان بودن همه‌ی سپاهیان ضحاک است؛ آن‌جا که فردوسی در توصیف سپاه او می‌گوید:

بیامد دمان با سپاهی گران همه نره دیوان جنگ‌آوران
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۸۱)

که حصوری معتقد است این دیوان، همان توده‌ی مردم هستند و ضحاک نماینده‌ی آن‌ها است. آن‌گونه که ابراهیم پورداود گفته است، در بسیاری از بندهای گاهان زردشت که سروده‌ی خود پیامبر است، این نکته به تأکید بیان شده که باید سران

فریدون دهقان، کاوه‌ی آهنگر و ضحاک دیو

و شهریارانی به حکومت رسند که مردمان را به کشت و برز ترغیب کنند. (گات‌ها، ۱۳۸۴: ۵۵۲) زردشت خطاب به اهورامزدا، درباره‌ی اهمّیت گاو و کشت و مذمت دشمنان پرورش دام و کشاورزی، می‌گوید: «این را می‌خواهم از تو پرسم، آیا دیوها از شهریاران خوب بوده‌اند؟ آنان به چشم خود می‌بینند که چگونه کرپان^۵ و اوزیک^۶ برای خشنود ساختن آنان به گاو ظلم و بیداد می‌کنند و کاوی‌ها^۷ به جای آن‌که آن را بپروراند و به رهنمایی اشا به زراعت بیفزایند، آن را همیشه به ناله درمی‌آورند.» (همان: ۲۰۵) بر بنیان این سخنان بیان شده از گاهان، آن‌که به کشت و برز و دام اهمّیت می‌دهد، از جمله‌ی نیکان و آن‌که چون کرپان و اوزیک‌ها و کوی‌ها در تولید دام و کشت نکوشد، از دیوان و دیویسنان است. در بهرام یشت نیز می‌بینیم که از ویژگی‌های دیوان، آسیب زدن به کشاورزی (گیاه و هیزمی را که درخور انداختن در آتش نیست، در آن افکندن) و صدمه رساندن به گاو است.^۸ (دوست‌خواه، ۱۳۷۹، ج ۱: ۴۴۲ و یشت‌ها، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۳۱) بایسته است به این نکته نیز در این‌جا اشاره شود که دیوان خدایان مشترک اقوام هند و ایرانی بودند که ظاهراً بعدها زردشت یا زردشتیان آن‌ها را طرد کردند؛ زیرا این گروه خدایان، بر خلاف اسوراها (اهوراها) که نماد نظم و سامان گیتی بودند، به سبب داشتن نیروی رزمی، اختلال در نظم جهان ایجاد می‌کردند. (آموزگار، ۱۳۸۷: ۳۴۰؛ بنونیست،^۱ ۱۳۸۶: ۲۳؛ آسموسن، ۱۳۸۶: ۱۰۴؛ مولایی، ۱۳۹۰: ۷۰۴) مطابق با نظر ماریژان موله،^۲ از آن‌جا که زندگی ایرانیان وابسته به امنّیت و حفاظت مزارع و چراگاه‌های آنان بوده است، آنان از دیوان که نماد پیام‌آوران جنگ و کشتار و مخرب مراتع و مزارع و دام‌ها بودند، اعلام بیزاری کردند و اهوراها را که مظهر پرورش‌دهنده‌ی گیتی و سامان‌بخش آنند، پرستش کردند؛ (موله، ۱۳۸۶: ۴۴ و بار، ۱۳۸۶: ۹۲-۹۳) پس آشکار است که در دیدگاه ایرانی، هرچه به کشت و دام لطمه می‌زده، دیو و شهریار دروغ‌پرستان نامیده می‌شده است و شاید از همین‌روی است که زردشت از دیوان و دیویسنان اعلام برائت می‌کند (گات‌ها، ۱۳۸۴: ۴۹۲) و اهورامزدا را دوست، برادر و پدر کسی می‌داند که با دیوان دشمنی ورزد. (همان: ۵۲۸)

اما جمشید با این دیوان، یعنی ناکشت‌کنندگان و ناپروریدگان دام چه می‌کند؟ در زامیاد یشت، درباره‌ی جمشید آمده است: «آن‌که دارایی و سود، هر دو را از دیوان

^۱ Émile Benveniste

^۲ Marijan Mole

برگرفت. فراوانی و گله، هر دو را از دیوان برگرفت. خشنودی و سرافرازی، هر دو را از دیوان برگرفت.» (دوست‌خواه، ۱۳۷۹، ج ۱: ۴۹۰ و یشت‌ها، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۳۶) این سخنان مطرح شده در یشت هجدهم، از آن‌جا که حصوری دیو را نماد توده‌ی مردم گرفته است، دست‌مایه‌ای شده تا جمشید را ستم‌کننده به طبقه‌ی عادی مردم انگارد؛ در حالی که دیوان مطابق با همین اوستا که حصوری در ستم جمشید بر مردم بدان استناد کرده است، کسانی‌اند که مانع کشت و تولیدند؛ پس در واقع جمشید که مطابق با فرگرد دوم و ندیداد در پی گسترش زمین (زندگی) است و می‌خواهد جهان اهورامزدا را فراخی بخشد (همان، ج ۲: ۶۶۶) چاره‌ای جز این ندارد، طبق دین‌کرد نهم، از آمیزش دیوان با مردمان جلوگیری کند، تا از جهان، نیاز، تنگ‌دستی، گرسنگی، تشنگی، پیری، مرگ و شیون و مویه را (*Dinkard*، ۱۹۱۱، ج ۲: ۸۱۰) که حاصل ضدیت دیوان با کشت و دام است، رفع کند؛ بر این بنیان، جمشید نه تنها بی‌دادی نکرده است؛ بلکه سرمایه‌های اجتماعی را از دست گروهی ناآگاه و کاهل مانند ضحاک، که دو بهره از شبانه‌روز را بر اسب سوار است (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۶) و نقشی در تولید ندارد، به در آورده که مطابق با متون پیش‌نوشته، می‌بینیم عمل او به گسترش زندگی و رفع رنج‌های مردمان انجامیده است. به یاد بیاوریم که جمشید نواده‌ی هوشنگ است و او طبق متن‌های پهلوی و شاهنامه، بانی نخستین کشاورزی و آهنگری است. در دین‌کرد هفتم می‌خوانیم که به هوشنگ و برادرش، ویکرد (*Waykard*) دهقانی القاء شده است: «و به دیگر زمان آمد به ویکرد و هوشنگ پیش داد، برای آراستن اندر جهان، داد دهقانی را، کشت کاری جهان و دهبدی و جهان‌پایی را.» (*Dinkard*، ۱۹۱۱، ج ۲: ۵۹۴) در کتاب پنجم دین‌کرد (۱۳۸۸: ۳۸) نیز به این نکته اشاره شده است که فرزندان هوشنگ و ویکرد، دوده‌ی فرمان‌روایان را در میان تخمه‌ی دهقانان افزایش داده‌اند که این خود نشانی بر اهمیت دهقانی (کشاورزی) در فرهنگ کهن ایرانی است. در شاهنامه نیز هوشنگ، صنعت‌گر، آب‌یار و گسترنده‌ی دام‌داری و کشاورزی تصویر شده است:

چو بشناخت، آهنگری پیشه کرد	گراز و تبر، ارّه و تیشه کرد
چو این کرده شد، چاره‌ی آب ساخت	ز دریا به هامونش اندر بتاخت
به جوی و به کشت آب را راه کرد	به فرکیی رنج کوتاه کرد
چراگاه مردم بدین برفزود	پراگندن تخم و کشت و درود ^۹

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۰)

هرآنچه پدران جمشید در دهقانی و دامداری بنیان نهادند، جمشید تعالی و تکامل بخشید، تا این‌که ضحاک (اژدها) به ظهور رسید. آن‌چنان‌که ابوریحان می‌گوید، «همه‌ی ایرانیان در عهد بیوراسب بی‌خانه و زندگی بودند و سلب مالکیت از ایشان شده بود و شیاطین و شریران به خانه‌های ایشان می‌آمدند و توانا نبودند که از خانه‌ی خود، آنان را دفن کنند.» (بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۴۰) بر بنیان این سخنان، آشکار است که مردمان ایران به پذیرش جامعه‌ی اشتراکی در دوره‌ی حکمرانی ضحاک ناگزیر شده بودند که حصولی و شاملو نیز بدان اشاره کرده‌اند. این گفتار ابوریحان درباره‌ی دوره‌ی ضحاک، یادآور پنج عیب مختص او، یعنی آز، بی‌کارگی، کاهلی، ناپاکی و آمیزش جنسی نامشروع است که در دین‌کرد نهم بدو نسبت داده شده است. (*Dinkar*، ۱۹۱۱، ج ۲: ۷۸۹ و کریستن‌سن، ۱۳۸۳: ۳۰۷) اکنون، اگر بر آن باشیم که تصویری روشن‌تر از گفته‌های ابوریحان و عیوب ضحاک و پیروان او به دست دهیم، باید بگوییم: عصر حکمرانی ضحاک، دوره‌ی چیرگی افراد کاهل و بی‌کاره‌ای است که کشت و برز نمی‌کنند، دام نمی‌پرورند و در کمال آزمندی، دست‌رنج کوشندگان جامعه را می‌بلعند و به ناپاکی، حتی در پی آنند که زنان فعالان اجتماعی را نیز تصاحب کنند؛ به سخنی دیگر، ضحاک و دیوان هواخواه او، کسانی‌اند که دست طمع به اموال دیگران می‌یازند، ناتوان در خردورزی‌اند و از استعداد بهره‌ای ندارند یا اگر مستعد انجام کاری‌اند، به کاهلی دچارند و البته همه‌ی این گناهان در پناه ایجاد جامعه‌ی اشتراکی و عدالت توجیه می‌شود. از یاد نبریم ضحاک پس از کشتن جمشید (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۲) که او را در پیوند تنگاتنگ با «درخت» پنداشته‌اند^۱ (اکبری‌مفاخر، ۱۳۸۶: ۵۵-۶۴) پدرش مرداس را که حیوانات سودمند نظیر گاو دوشا، تازی اسب، بز و میش شیرده می‌پرورد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۵-۴۶) به راه‌نمایی ابلیس (دیو) می‌گشود. (همان، ج ۱: ۴۶-۴۸) او هم‌چنین مرغزار، گاو برمایه و تمام چارپایان موجود در مرغزار را که فریدون در آن پرورش یافته بود، از میان می‌برد (همان، ج ۱: ۶۴) که کردار او کنشی است ضد تولید و یادآور آن دیوان و دیویسنان مندرج در سخنان زردشت که گاو را می‌آزارند و کشت را نابود می‌کنند (گات‌ها، ۱۳۸۴: ۲۰۵) و جمشید، چنان‌که گذشت، به واسطه‌ی آن‌که دیوان سرمایه‌های اجتماعی را ویران می‌کنند، آن سرمایه‌ها را از دست آنان بیرون می‌آورد و مردم را از مصاحبت و آمیزش با این نیروهای مخرب اجتماع بازمی‌دارد. در

^۱ Arthur christensen

دین‌کرد نهم، در سخن مردم به ضحاک، ویران‌گری‌ها و نابسامانی‌هایی که او در زمینه‌ی اقتصادی پدید آورده، برخلاف جمشید که آن را رونق بخشیده، خاطر نشان شده است: «و تو بر جهان، نیاز و تنگ‌دستی و سستی و آز و گرسنگی و تشنگی و خشم خونین‌نیزه و خشک‌سالی نابودکننده و ترس و خطر نهان‌کاری و پیری بد نفس رها کردی و تو دیوپرستی آفریدی و تو گوسفند فراخ‌رونده را از مردمان دور کردی.» (Ibid، ج ۲: ۸۱۱)

دست‌آورد دوره‌ی حکمرانی ضحاک که دیوان را بر صدر نشانده است، چیزی جز از میان رفتن کشت و زمین، دام و چراگاه و هر آنچه باعث رشد اقتصادی مردمان شود، نیست؛ به سخنی دیگر، او هم‌چون اژدهایان دیگر در فرهنگ هند و ایرانی،^{۱۱} نماد خشک‌سالی است (بهار، ۱۳۸۵: ۱۱۱ و توسل‌پناهی، ۱۳۹۱: ۱۴۲) و به گفته‌ی مهرداد بهار، ارنواز و شهرناز، خواهران جمشید که در دست ضحاک گرفتار آمده‌اند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۵) در واقع ابرهای باران‌آوری‌اند که ضحاک آن‌ها را زندانی کرده است (بهار، ۱۳۸۵: ۱۱۱) و البته فریدون، پس از چیرگی بر اژدهای خشک‌سالی، عامل آزادی آب و رونق دوباره‌ی کشاورزی می‌شود. باید افزود که در روایات عامیانه نیز نام ضحاک با خشک‌سالی گره خورده است و دوره‌ی حکمرانی او، عصر خشک‌سالی گفته شده است. (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۱۷-۳۱۸)

بنابر آنچه گذشت، می‌توان بر آن شد که تقابل جمشید و ضحاک، رویارویی دو اندیشه‌ی متفاوت اقتصادی است: یکی اندیشه‌ای که بر آن است تا با فراهم ساختن زمینه‌های رشد مردم و ترغیب آنان به کوشش، رونق اقتصادی و گسترش جهان را بیافریند؛ دیگر اندیشه‌ای که از و کاهلی را می‌جوید و در این راه، جامعه‌ی اشتراکی (بی‌طبقه) و عدالت را بهانه قرار می‌دهد. این گروه در پی آن است که طبقه‌ی در پیوند با خویش را برکشد؛ چنان‌که ضحاک در شاهنامه، همو که نماد مساوات اجتماعی پنداشته شده است، پس از به قدرت رسیدن، تمام مواهب و امکانات کشور را در اختیار تازیان که خود از آنان است، قرار می‌دهد:

به سر بر نهاد افسر تازیان بر ایشان ببخشید سود و زیان
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۸)

باید افزود، احتمالاً از آن‌جا که تازیان با شعارهایی چون عدالت‌خواهی و برابری وارد ایران شدند^{۱۲} و بر ایرانیان چیره گشتند، در منابعی که پس از تازش اعراب به ایران

و در دوره‌ی اسلامی تدوین شده، ضحاک از اعراب انگاشته شده است؛ (همان، ج ۱: ۴۵؛ *مجم‌التواریخ و القصص*، ۱۳۸۳: ۲۵؛ ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۱۱؛ ثعالبی، ۱۳۸۵: ۸؛ جمعی از علمای ماوراءالنهر، ۱۳۸۷: ۳۸؛ مقدسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۰۱)

از آن‌چه دیدیم روشن می‌شود کسانی که دم از جامعه‌ی اشتراکی و بی‌طبقه زده‌اند و هم‌چون میجر (Major) خوک نر پیر قلعه‌ی حیوانات، معتقدند که «همه‌ی ما، ضعیف یا قوی، کودن یا باهوش، همگی با یک‌دیگر برادر هستیم... همه... با هم برابرند»^{۱۳} (اورول، ۱۳۸۶: ۱۵) و با این شعارهای به ظاهر عدالت‌محور و مهرورزانه گوش فلک را کر کرده‌اند، چیزی جز تنگ‌دستی و نابرابری به بار نیاورده‌اند و در بهترین حالت، فقر را به عدالت میان همه تقسیم کرده‌اند. درواقع آنان که شعار عدالت، بدون پیشرفت و توسعه سر می‌دهند و جامعه‌ی بی‌طبقه می‌جویند، به گواهی تاریخ و اسطوره، در پی ساختن طبقاتی در پیوند با خود بوده‌اند تا منافع خویشان را تأمین کنند؛ چنان‌که پس از این، در *شاهنامه* می‌بینیم که ضحاک به بازسازی طبقات اجتماعی، به سود خویش می‌پردازد.

۲.۲. بازتولید طبقات، در حکومت بی‌طبقه‌ی ضحاک

با کمی دقت در *شاهنامه*، به این نکته دست خواهیم یافت که به هیچ‌روی ادعای جامعه‌ی عاری از طبقه در دوره‌ی ضحاک درست نمی‌نماید. پس از آن‌که جمشید پیش‌دادی مدعی الوهیت می‌شود و ناسپاس یزدان، فره‌ی ایزدی از او جدا می‌گردد، از هر سوی خسروی سر بر می‌آرد و سپاه مهیا می‌کند.^{۱۴} این سپاهیان نزد ضحاک می‌روند و او را شاه ایران می‌خوانند:

یکایک پیامد از ایران سپاه	سوی تازیان برگرفتند راه
شنیدند کان‌جا یکی مهتر است	پر از هول شاه ازدها پیکر است
سواران ایران همه شاه‌جوی	نهادند یک‌سر به ضحاک روی
به شاهی برو آفرین خواندند	وُرا شاه ایران‌زمین خواندند
مران ازدهافش پیامد چو باد	به ایران‌زمین تاج بر سر نهاد
ز ایران و از تازیان لشکری	گزین کرد گردان هر کشوری

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۱)

^۱ George Orwell

آشکار است که صنف ارتشتار به خدمت ضحاک درمی‌آید و در واقع، دومین طبقه از طبقاتی که در زمان جمشید وجود داشته است، در اختیار او قرار می‌گیرد و به سود او بازسازی می‌شود. واژگانی چون «سپاه» و «سواران» به خوبی نشان‌دهنده‌ی این واقعیت است که روندگان نزد ضحاک، همان طبقه‌ی ارتشتارانند. ضحاک به یاری همین نیرو، حکومت جمشید را ساقط می‌کند و بعدها می‌بینیم که به واسطه‌ی همین ارتشتاران، به جنگ با فریدون می‌رود؛ (همان، ج ۱: ۸۱) پس همان طبقه‌ی ارتشتار پیشین، در دولت تازه نیز حضور و بروز دارد؛ اما کار بدین‌جا پایان نمی‌پذیرد و از آن‌جا که به موبدان نیز نیاز است، آن طبقه هم وارد صحنه می‌شود. آن‌گاه که ضحاک در خواب می‌بیند، دارنده‌ی گریزی گاوسار را که بر سر او می‌کوبد و از سر تا پای او را به بند می‌کشد و به دماوندکوه می‌برد، از آن آشفته‌خواب برمی‌خیزد و واقعه را برای ارنواز و شهرناز توصیف می‌کند. ارنواز پیشنهاد می‌دهد که او موبدان را گیرد آورد و از آن‌ها تعبیر خواب را بخواهد؛ پس در هنگام بامداد:

سپهد هر آن‌جا که بُد موبدی سخن‌دان و بی‌داردل بخردی
 ز کشور به نزدیک خویش آورید بگفت آن جگرخسته خوابی که دید...
 (همان، ج ۱: ۵۹-۶۰)

از این سخنان آشکار می‌شود که طبقه‌ی موبدان در کشور، هم‌چون دوره‌ی جمشید حضور دارند و او آنان را به دربار فرامی‌خواند و آنان در کنار ضحاک قرار می‌گیرند و همان نقش پیشین را بازی می‌کنند. اکنون چگونه می‌توان گفت که کشور ایران در عهد ضحاک، ریخت اشتراکی و بی‌طبقه دارد؟ این دو گروه به نفع ضحاک بازسازی می‌گردند و برخلاف پندار حصوری (۱۳۸۸: ۶۲) که گروه کشاورزان را در دوره‌ی جمشید، تحت فشار دو طبقه‌ی روحانیان و ارتشتاران می‌بیند و ضحاک را رهایی‌بخش کشاورزان، این ضحاک است که به گروه کشاورزان و همین‌طور صنعت‌گران بی‌توجه است و هیچ نشانی از آنان در کنار پادشاه نیست و در واقع فریدون (نماینده‌ی دهقانان) و کاوه (نماینده‌ی صنعت‌گران) یعنی دو طبقه‌ای که خود و صنف خود را رو به اضمحلال می‌بینند، بر او می‌شورند. در بسیاری از منابع و همین‌طور شاهنامه، به این‌که کاوه از جمله‌ی آهنگران است و صنعت‌گر، اشاره شده است.^{۱۵} (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۶؛ ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۳۵؛ شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۰۱؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۸۲؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۶۸؛ بلعمی، ۱۳۸۵: ۱۰۰؛ حسینی قزوینی، ۱۳۸۳: ۱۴۲)

لازم است بیفزاییم که بنابر نظر پژوهنده‌ای، احتمالاً نام «کاوه» نیز دربردارنده‌ی معنی در پیوند با آهنگری است. او معتقد است نام کاوه ممکن است از فعل هند و اروپایی *kāu-* به معنی «کوبیدن یا چکش زدن» برآمده باشد. (دریایی، ۱۳۸۲: ۸۲)
 اما چرا باید فریدون را از دهقانان شمرد و او را در پیوند با این طبقه دید؟

۲.۳. فریدون دهقان و مقابله با عدالت دروغین

آن‌گونه که از متن‌ها برمی‌آید، نَسَبِ فریدون^{۱۶} به هوشنگ می‌رسد؛ (ابن اثیر، ۱۳۴۹: ۱۷) همو که در پیشرفتِ صنعت، دام‌پروری و کشاورزی نقش عمده‌ای ایفا می‌کند و جمشید نیز از نوادگان او است؛ جمشیدی که بخشی از فرّ او، پس از جدا شدن از وی به فریدون می‌رسد. (دوست‌خواه، ۱۳۷۹، ج ۱: ۴۹۰-۴۹۱ و یشت‌ها، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۳۷) مطابق با دین‌کرد هفتم، این فرّ، فرّه‌ی واستریوشی است و در همین متن، پیشه‌ی فریدون، دهقانی دانسته شده است: «از پیشه‌ی دین، بهر او دهقانی، به بخشش آن فرّه‌ی جم، و بدان پیروز شد و فریدون به آن پیروز شدن، پاسخ‌گوینده شد دهاک را از رحم حمل‌کننده (مادر) و او را بدرانید و بی‌هوش کرد؛ آن بسیار نیرو و دروج را.» (*Dinkard*, ۱۹۱۱، ج ۲: ۵۹۶)

نیاز است یادآوری شود که یکی از مظاهر ایزد مهر در مهریشت، به مانند فریدون، واستریوشی است؛ (بهار، ۱۳۸۴: ۳۰) به گونه‌ای که او پیوسته با لقب «دارنده‌ی چراگاه فراخ» (*-vouru.gaoyaotay*) یاد می‌شود. (*Reichelt*, ۱۹۱۱: ۱۳ و *Gershevitch*, ۱۹۵۹: ۷۴) نیز به همان‌گونه که فریدون دارنده‌ی گرز است، ایزد مهر نیز «گرزی از فلز زرد بیخته و از زر سخت ساخته» دارد. (دوست‌خواه، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۷۶ و یشت‌ها، ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۷۷) از دیگر سو، در شاهنامه (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۸۹) «پرستیدن مهرگان» که جشنی است در پیوند با آیین مهرپرستی (صفا، بی‌تا: ۳۶ و روح‌الامینی، ۱۳۷۶: ۸۶) و در ارتباط با اقوام دهقان (بهار، ۱۳۸۹: ۴۹۵) به فریدون منسوب گشته و پیروزی او بر ضحاک نیز در همین روزگاری دانسته شده که برای برزگران، روزهای برکت و نعمت به شمار می‌آمده است. به یاد بیاوریم که فریدون در روز خجسته، سرِ مهرماه، کیانی‌گُلاه بر سر می‌نهد و جشنی نو برپا می‌دارد. (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۸۹) پس از به پادشاهی رسیدن فریدون نیز می‌بینیم که مادرش، فرانک، نخست کاری که انجام می‌دهد، شست‌وشوی خود است: «نیایش‌کنان شد، سر و تن

بشست» (همان، ج ۱: ۹۰) که این رسم شست‌وشو را نیز متعلق به جوامعی دانسته‌اند که در آن کشاورزی حاکم بوده است و در کنار رود به سر می‌بردند. (تقی، ۱۳۹۰: ج ۱: ۳۵۱-۳۵۲) این سنت در پیوند با ایزد مهر نیز هست؛ ایزدی که فریدون با آن مناسباتی دارد. مهرپرستان معبد خود را در کنار رودخانه بنا می‌کردند و درون محرابشان مصطبه‌ای می‌ساختند که در آن حوضچه‌ای بود تا در آن غسل تعمید کنند؛ (ورمازن،^۱ ۱۳۸۷: ۴۵، ۵۲ و کومن،^۲ ۱۳۸۶: ۱۶۸) پس گویا فریدون، با هر آنچه در پیوند با کشاورزی است، از جمله ایزد مهر، پیوند می‌یابد. به این نکته نیز باید توجه داشت که نام پدر فریدون در *اوستا* آثویه (*Āθwya-*) معادل سنسکریتِ آپتیه (*Āptya-*) صفت تریته‌ی (*Trita*) و *دایی*، به معنی «آب‌یار» است و این فریدون (*θraētaona-*) و تریته، در ستیزندگی با دیو خشک‌سالی نیز همانندند؛ تریته، ورتره (*Vrtra*) را از پای درمی‌آورد و به همین سبب آن را ورتره‌ن (*Vrtrahn* / کُشنده‌ی دیو) می‌گویند (گرینباوم، ۱۳۷۱: ۹۲) و فریدون، ضحاک را؛^{۱۷} (بهار، ۱۳۸۵: ۱۱۲-۱۱۳ و مختاریان، ۱۳۷۷: ۳۶۰) پس بر بنیان ویژگی‌هایی که درباره‌ی فریدون بیان شد (داشتن فرّی و استریوشی، پیوند او با جشن مهرگان که جشنی است در پیوند با کشاورزان، از خاندانی آب‌یار بودن و ستیز با دیو خشک‌سالی) به خوبی نقش او در کشاورزی آشکار می‌شود. برخی پژوهندگان چون دارمستتر نیز، نام پدر فریدون را که در متن‌های پهلوی اسفیان پُرگاو (*Aspiyān ī purr-gāw*) گفته شده و در متون دوره‌ی اسلامی «آثفیان»؛ نامی که با لقب «گاو» برآمخته است (*Iranian Bundahišn* ۱۹۷۸: ۲۲۹؛ *Zātsparam*، ۱۹۶۴: ۵۳؛ طبری، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۵۳؛ بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۴۶؛ ابن‌اثیر، ۱۳۴۹: ۱۹؛ منهج سراج جوزجانی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۳۷؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۸۳) نشانی بر زارع بودن خاندان او می‌دانند. (صفا، ۱۳۸۴: ۴۶۵ و توسل‌پناهی، ۱۳۹۱: ۱۳۳) در *شاهنامه* نیز می‌بینیم که فریدون دستور می‌دهد تا گرز او را با سری به شکل سر گاو بسازند. (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۷۱) در متون دیگر دوره‌ی اسلامی هم، او به داشتن گرز گاو سر معروف بوده (ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۳۶ و ثعالبی، ۱۳۸۵: ۱۶) و درفش او نیز از پوست گاو بوده است (رضایی‌دشت‌ارژنه، ۱۳۸۸: ۱۱۷) که این خود نشانی بر پیوند او و خاندانش با گاو است. باید افزود، آن‌گونه که محمود رضایی‌دشت‌ارژنه با جست‌وجو در

¹ Martin Vermazeren

² Cumont، Franz

فرهنگ‌ها و اساطیر ملل گوناگون دریافته و بیان داشته است، «گاو» نشان و نمادی از آب و ابرهای باران‌زا است؛ چنان‌که در یونان، خدایان رودخانه به شکل گاو نر پدیدار می‌شوند؛ در بین‌النهرین، خدای باران، همواره سوار بر گاو نری نمایان می‌شود؛ در حالی‌که آذرخش به دست دارد و باد و باران به همراه خود می‌آورد. در ریگ ودا نیز آشکارا ابرهای باران‌آور به گاو همانند شده‌اند؛ (همان: ۱۱۵-۱۱۷) پس میان نام پدر فریدون، آثویه (اسفیان/آثفیان) به معنی آبیاری، با لقب گاو که نمادی از آب و ابر باران‌آور است، پیوند تنگاتنگی هست. این را نیز بیفزاییم که بنا بر نظر بهار، گاوهای شیرده در وداها (۱۳۸۵: ۴۲۰-۴۲۱) که نماد ابرهای باران‌آور است، «در ایران به صورت زن ظاهر می‌شود؛ زن‌هایی زیبا و پیرناشدنی» (بهار، ۱۳۸۴: ۲۲۶) که نمونه‌ی آن، چنان‌که پیش‌تر آمد، ارنواز و شهرنازند؛ زانی که دیو خشک‌سالی، ضحاک، در بندشان می‌کند و فریدون آبیاری (دهقان) آن‌ها را آزاد می‌کند و آبادانی را بازمی‌گرداند.

در متون شبه تاریخی دوره‌ی اسلامی نیز به پیوند فریدون، گاو و کشت و دهقانی اشاره شده است. در مجمع‌الانساب، فریدون پرورش‌یافته‌ی شخص دهقانی در هندوستان دانسته شده است. آن‌گاه که ضحاک از متولد شدن فریدون آگاهی یافت، آبتین، از آن روی که ضحاک او را نکشد «پسر را برگرفت و به هندوستان برد و دهقانی سپرد و فریدون در هندوستان بزرگ شد و علم و حکمت تمام آموخت و گویند آن دهقان را گاوی بود. فریدون را به شیر آن گاو پرورد.»^{۱۸} (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۰۲) در نوروژنامه نیز پیوند فریدون و کشت‌کاری را می‌توان دید: «و تخم و درختان میوه‌دار و نهال و آب‌های روان در عمارت و باغ‌ها او آورد؛ چون ترنج و نارنج و بادرنگ و لیمو و گل و بنفشه و نرگس و نیلوفر و مانند این در بوستان آورد.» (خیام، ۱۳۸۵: ۱۰) هم‌چنین در فارس‌نامه به این‌که فرزندان جمشید پس از غلبه‌ی ضحاک بگریختند و «در میان شبانان گاو و گوسفند» به مدت هزار سال حکومت ضحاک زیستند، اشاره شده است. (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۱۱)

بر بنیان آنچه از متون گوناگون بیان شد، به آشکارا، پیوند فریدون، دهقانی و دام‌پروری دیده می‌شود و می‌توان بر این نکته پای فشرد که فریدون، نماد طبقه‌ی دهقان، ستیزنده با نیروی ویران‌گر و مخالف آبادی ضحاک است و با توسعه‌ی کشت‌کاری و دام‌پروری، ضحاک و هواخواهان کاهل، انحصارطلب و آزمند او را از پای درآورده است و البته در این راه، از صنعت‌گران که نماد آنان کاوهی آهنگر است و در

دوره‌ی ضحاک، آن‌گونه که در شاهنامه آمده است: «هنر (مهارت/قابلیت/صنعت)^{۱۹} خوار شد، جادویی ارجمند» (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۵) طبقه‌ی آنان نیز آسیب فراوان دیده است، یاری می‌جوید و علیه ضحاک می‌شورد.

کاوهِ نیز چون فریدون، با گاو و کشاورزی در پیوند است؛ چنان‌که بارتولومه gaoš.drafša- (گاو درفش) را که در یشت دهم، بند چهاردهم آمده است، با درفش کاویانی در پیوند می‌بیند و «می‌گوید که از این عبارت در/وستا، در ارتباط با پیش‌بند چرمی کاوه که آن را هنگام شورش بر ضد ضحاک بر سر نیزه کرد، باید در واقع درفش چرم گاو دریافت شود و احتمالاً این درفش، دارای تصویر گاو یا سر گاو بوده است.» (Bartholomae, ۱۹۶۱: ۷۷۱-۷۷۲؛ خالقی مطلق، ۱۳۹۰ الف: ۸۲۹-۸۳۰؛ کزازی، ۱۳۸۷: ۴۹) بایسته است اشاره شود که برخی پژوهندگان، نام «کاوهِ» را با «cow» به معنی «گاو ماده» در زبان انگلیسی که از زبان‌های هم‌ریشه‌ی هند و ایرانی است، در پیوند دیده‌اند؛ (تسلیمی و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۷۲) پس میان گاو و کاوه نیز پیوند است و باید توجه داشت که جز آهنگری، کشاورزی نیز به کاوه نسبت داده شده است. (خالقی مطلق، ۱۳۹۰ ب: ۳۹۴)

اما در این‌جا، این پرسش را می‌توان پیش کشید که مگر در شاهنامه به صراحت فریدون در مقام پادشاه معرفی نشده است؛ پس چگونه باید او را دهقان شمرد؟ در پاسخ می‌توان به گفتار ماریژان موله بازگشت. او معتقد است که در کشور ایران، دهقانی و شاهی آمیخته به هم است و در توضیح این نکته می‌گوید که شرایط کشت و کار کشاورزی، به دلیل کم‌آبی و نبود زمین‌های مناسب و حاصل‌خیز، آن‌هم در روزگار باستان دشوار بوده است؛ بنابراین، آن‌کسی که به این کار تن می‌داده و ابزار تداوم حیات مردمان را با کشت فراهم می‌کرده، بهترین و بزرگ‌ترین نیکی را انجام می‌داده است؛ از همین‌روی، پادشاه نیز باید در یاری به کشاورز می‌کوشیده است؛ پس می‌توان بر آن بود که شیوه‌ی تفکر دینی در روزگاران کهن در ایران، در میان دو قطب پادشاه و کشاورز در نوسان بوده است؛ یعنی از یک‌سو به طبقه‌ی سوم (کشاورز) وابسته بوده و از سوی دیگر، پادشاه نیکو باید مدافع و پشتیبان کشاورزان می‌شده است؛ (موله، ۱۳۸۶: ۵۸) بر این بنیان، اگر پادشاهانی چون هوشنگ، جمشید و فریدون، پادشاهانی آرمانی پنداشته شده‌اند، از آن روی است که در گسترش جهان به وسیله‌ی کشت و دام کوشیده‌اند. پیش از این، در دین‌کرد پنجم دیدیم که فرزندان هوشنگ و برادرش ویکرد،

افزایش دهنده‌ی دوده‌ی فرمان‌روایان در میان دهقانانند. از انوشیروان نیز عباراتی نقل شده که در آن، ضمن عنایت به دهقانی و دهقانان، هوشنگ، دهقان معرفی شده است: «غالباً کسری انوشیروان می‌گفته: ای سلاطین روی زمین! همان دقتی را که در اعمال قدرت سلطنتی دارید، در کار دولت و دهقان هم داشته باشید که هر دو در عرض همند و جدّ اعلای ما، هوشنگ، در عین سلطنت، دهقانی بیش نبود.» (ثعالبی، ۱۳۸۵: ۴) روشن است که در این سخنان انوشیروان، پیوندِ شاهی و دهقانی، آن‌گونه که موله می‌گوید، دیده می‌شود.

فریدون، شاه‌دهقانی است که ضحاک (آورنده‌ی خشک‌سالی، کُشنده‌ی آثویه‌ی زارع، از میان برنده‌ی مرغزار و گاو درونش) را نابود کرده است. فریدون نه بنیان‌گذار جامعه‌ی بی‌طبقه؛ بلکه کسی را از پای آورده که گاو، یعنی وسیله‌ی کشاورزی را از میان برداشته است. به همین دلیل، آن‌گاه که ضحاک به فریدون می‌گوید: آیا «تو به خاطر جدّت، جم، مرا می‌کُشی؟ فریدون می‌گوید: این‌که برای تو افتخار بزرگی است؛ ولی من تو را به خاطر یک دنده‌ی گاو پرمایه می‌کُشم» (همان: ۱۶ و بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۳۹) که می‌توان در این سخن، به اهمیتِ زراعت و دام‌نزد فریدون، دهقان‌شاهِ اساطیری، پی بُرد.

در پایان شایسته است که به دیدگاه ژرژ دومزیل^۱ اسطوره‌شناس فرانسوی نیز اشاره‌ای کرد. دومزیل با پژوهش در اساطیر جوامع هند و اروپایی، به این نتیجه رسید که «این فرهنگ و اساطیر [جوامع هند و اروپایی] نه‌تنها بدوی نیست؛ بلکه معرفّ جامعه‌ای دارای ساخت‌های مشخص و سازمان‌های سیاسی و متکی بر کشاورزی بوده است.» (بهار، ۱۳۸۹: ۳۶۳) این ساخت‌های معین که در واقع سه کنش را در پی‌دارد، عبارت است از طبقه‌ی شهریاران که کنش جادوگرانه و در عین حال قانونمند و آشتی‌جوینده و سازمان‌دهنده دارند؛ دیگر رزم‌آوران که قدرت‌محورند و کشاورزان که دارنده‌ی کنشی اقتصادی‌اند و آنچه برای آنان مهمّ می‌نماید، کاشتن و خوردن است. البته اگر این هند و اروپاییان در کوچ به سر می‌بُردند، کنش آن‌ها دگرگون می‌شد و به پرورش دام روی می‌آوردند؛ (دومزیل، ۱۳۸۵، ج ۵: ۱۸ و همان، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱-۴۵) اما به گفته‌ی دومزیل، طبقه‌ی سوم هیچ‌گاه از رشد طبقه‌ی دوم خشنود نبود؛ زیرا کنش طبقه‌ی دوم با سوم در تضادّ است؛ «همان‌گونه که صلح و جنگ با هم تضادّ و تباین

¹ George Dumezil

دارند.» (همان، ج ۵: ۱۸) ایرانیان، چنان‌که پیش‌تر دیدیم، برای آن‌که به رشد اقتصادی برسند، هرگونه خدایانی که نماد جنگ و جنگ‌پروری بودند، نفی و طرد کردند؛ بنابراین طبیعی است که از طبقه‌ی دامن‌زننده به جنگ و قتل و غارت نیز تبری جویند. این ضدیتِ عمل‌کردِ رزم‌آوران و تولیدکنندگان اقتصادی، به گونه‌ای در ستیز ضحاک، فریدون و کاوه نیز نمایان است. از یاد نبریم که ضحاک در پی کسب قدرت، پدرِ دام‌دارِ خویش را می‌کُشد و دو بهره از شبانه‌روز را سوار بر اسب است که تصویری از طبقه‌ی دوم، یعنی رزم‌آوران را در ذهن تداعی می‌کند. کنش او دقیقاً در تقابل با کنش صنفِ تولیدکننده است و سرانجام نیز به دست آنان از پای درمی‌آید. نزد کشاورز و دام‌دار، در ساختار طبقاتی جامعه‌ی ایران باستان، «ارتشتار...» یعنی کسی که معاشش از جنگ است و تنها منبع گذران او غارت است، مورد قبول نیست.» (موله، ۱۳۸۶: ۶۱)

آن‌چه در تضادِ طبقه‌ی دهقان و جنگاور در دوره‌ی باستان می‌بینیم، به گونه‌ای در عصر فردوسی و زمان حکومت محمود غزنوی، هم‌چنان ادامه دارد. آن‌چنان‌که از تاریخ برمی‌آید، دهقانان از جنگ‌طلبی‌های محمود که به اسم اسلام و برای گردآوری ثروت و به تبع آن بقای قدرت خود و خلیفه‌ی عباسی انجام می‌شد، بیزار بودند. آنان، آن‌گونه که یعقوب‌فسکی (۱۳۹۰: ۹۲) می‌گوید، در غزوات محمود شرکت نمی‌کردند و طبعاً از این بابت بهره‌ای هم نمی‌بردند. از سوی دیگر، اغلب زارعان که زیر نظر دهقانان و در زمین‌های آنان کشت می‌کردند، به دلیل سنگینی بار مالیات که به دوش آن‌ها نهاده شده بود، زمین‌ها را رها کرده بودند. از این گذشته، یافتن زارعان با کفایت نیز برای دهقانان کار آسانی نبود؛ زیرا بیش‌تر آنان داوطلب شرکت در غزوات شده بودند و چشم به غنایم جنگی‌ای که از این راه فراهم می‌شد، دوخته بودند؛ بنابراین سخنان، تقابلِ دهقانان که فردوسی نیز از آنان است و هواداران جنگ و غارت آشکار می‌شود و می‌توان چنین پنداشت که داستان ستیز فریدون و ضحاک، به گونه‌ای تداعی‌کننده‌ی ستیز دهقانان اهل تولید در عصر فردوسی، با محمود جنگ‌طلب نیز هست. شاید یکی از عواملی که باعث می‌شود شاه غزنوی دستِ ردّ به سینه‌ی شاعرِ دهقان‌نسب بزند، همین بوده باشد.

۳. نتیجه‌گیری

بنابر آن‌چه گذشت، مطابق با گاهان، دیوان دشمنانِ گاو و کشت هستند؛ یعنی کسانی که سهمی در تولید و رونق اقتصادی جامعه ندارند، دیو شمرده می‌شوند؛ از همین‌روی،

جمشید منطبق با یشت‌ها، سرمایه‌های بلااستفاده در دست آنان را از کفشان بیرون می‌آورد و در اختیار آن کسانی می‌نهد که موجبات رشد جامعه را فراهم می‌آورند. اگر هوشنگ بنیان‌گذار کشت، آبیاری و صنعت است، جمشید تعالی‌بخش آن است؛ اما ضحاک که از جمله‌ی همان دیوان آزمند، کاهل، بی‌کاره و ناپاک است، پدر دام‌پرور خویش، پدر زارع و آبیاری فریدون و گاو مرغزار را می‌کشد. او دیو خشک‌سالی، دربندکننده‌ی آب‌ها (ارنواز و شهرناز) و از میان‌برنده‌ی هر آبادی است. او به هیچ‌روی، آن‌گونه که برخی مدعی شده‌اند، جامعه‌ی بی‌طبقه نساخته است؛ بلکه طبقه‌ی موبدان و جنگ‌آوران را به سود خود بازسازی کرده است؛ زیرا پیش از به پادشاهی رسیدن ضحاک، رزم‌آوران ایرانی به استقبال او می‌روند و پس از به قدرت رسیدنش، آن‌گاه که در خواب می‌بیند کسی با گرز گاوسر بر سر او می‌کوبد، از موبدان تقاضای تعبیر خواب خود می‌کند که این نه تنها نشان‌دهنده‌ی طبقه‌ی موبدان در جامعه است، نشان‌دهنده‌ی راه‌یابی موبدان به دربار او نیز هست. تنها دو طبقه‌ی پایین‌دستی جامعه، یعنی دهقانان و صنعت‌گرانند که از او آسیب می‌بینند که در شاهنامه در قالب فریدون و کاوه علیه او قیام می‌کنند. فریدون هم‌تا و همانند تریته‌ی ودایی است که لقب او آئویه (آبیاری) است و مانند تریته، دیو خشک‌سالی (ضحاک) را از میان می‌برد و آب‌ها (ارنواز و شهرناز) را آزاد می‌کند و از آن‌جا که از خاندانی زارع است، مقدمات کشت و پرورش دام را فراهم می‌آرد و تولید را به جامعه باز می‌گرداند. افزودنی است در جامعه‌ی هند و اروپایی که اقتصادی بر بنیان کشاورزی داشته است، دیدگاه خوبی به طبقه‌ی رزم‌آور وجود ندارد. می‌توان فریدون و کاوه را نماد طبقه‌ی تولیدکننده دانست و ضحاک را که کُشنده‌ی مردمان و غارت‌کننده‌ی ثروت دیگران است و دو بهره از شبانه‌روز را بر اسب می‌نشیند، نماد طبقه‌ی جنگ‌آور انگاشت که در فرهنگ هند و اروپایی کاملاً در تقابل با همند و چون کنش ضحاک در مقابل کنش طبقه‌ی تولیدکننده است، سرانجام او را از پای در می‌آورند. تقابل فریدون و ضحاک، تداعی‌کننده‌ی جدال دهقانان و محمود غزنوی در دوره‌ی فردوسی نیز هست؛ زیرا محمود نیز چون ضحاک، بر طبل جنگ می‌کوبد و با ترغیب زارعان بر گرفتن غنایم، به کشت لطمه می‌زند که این موضوع مطلوب دهقانان نبوده است.

یادداشت‌ها

۱. درباره‌ی طبقات اجتماعی عصر جمشید بنگرید: (Dinkard, ۱۹۱۱, ج ۲: ۵۹۵; Mardan Farrox, ۱۸۸۷: ۵؛ نامه‌ی تنسر به گشنسب، ۱۳۸۹: ۵۵؛ دوستخواه، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۵۱، ۱۵۸، ۱۷۶؛ ج ۲: ۸۱۲؛ ویسپرد، ۱۳۸۱: ۳۸؛ خرده اوستا، ۱۳۸۶: ۱۶۷؛ خالقی مطلق، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۱) برای آگاهی بیش‌تر درباره‌ی طبقات اجتماعی در جوامع هند و اروپایی بنگرید: (دومزیل، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱-۴۵)
۲. در برخی متون، خلاف نظر حضوری و شاملو، این ضحاک است که اموال و زمین «ضعفای رعیت» را تسخیر کرده است. بنگرید: (حسینی قزوینی، ۱۳۸۳: ۱۴۷)
۳. خرفستر به معنی حشره‌ی زیان‌رسان است. در این باره بنگرید: (Nyberg, ۱۹۷۴, ج ۲: ۲۱۹ و Mackenzie, ۱۹۷۱: ۹۴)
۴. گفتنی است در دین‌کرد نهم، نشانی از محبوبیت ضحاک نزد مردم دیده می‌شود. هنگامی که دیوان مازندران به ایران تاخت می‌آورند: «مردم به گله، به سوی فریدون آمدند و گفتند که چرا تو بزدی اژی‌دهاک را که خوب‌پادشاه بود در پادشاهی که او بیم [از بیگانگان را] بازمی‌داشت و رسیدگی‌کننده [بود ما را] و این کشور را بپایید از شهرهای مازندران.» (Dinkard, ۱۹۱۱, ج ۲: ۸۱۳) مورخ ارمنی، موسی خورنی نیز ویژگی‌هایی به ضحاک نسبت داده است که این خصلت‌ها می‌توانسته سبب محبوبیت او نزد عوام شده باشد: «و این اژدهاک می‌خواست تا همه‌ی مردم یک‌سان زندگی کنند و می‌گفت هیچ چیز نباید به کسی تعلق داشته باشد؛ بلکه همه چیز باید همگانی باشد و گفته‌ها و کرده‌ها باید آشکار باشند و او خود نیز هیچ اندیشه‌ای را مخفی نمی‌داشت و مکنونات قلبی خود را آشکار به زبان می‌آورد و به نیک‌منشان اجازه می‌داد هر وقت بخواهند، چه روز و چه شب، پیش او بروند.» (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۳۹) نشانه‌های محبوبیت ضحاک را در روایات عامیانه نیز می‌توان دید. در یک روایت عامیانه، پس از آن‌که کاوه بر ضحاک چیره می‌شود «می‌خواهد ضحاک را گردن بزند؛ ولی مردم راضی نمی‌شوند و کاوه که می‌بیند ملت با این همه ظلمی که دیده‌اند باز او را دوست دارند و ممکن است شلوغ پلوغ کنند، قول می‌دهد ضحاک را نخواهد کشت...» (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۰۵) سجاد آیدنلو (۱۳۸۸: ۱۴) نیز صفت «با رای داد» برای ضحاک را در بیتتی از غازان‌نامه‌ی منظوم نوری اژدری، اشاره‌ای به خشنودی عوام از ضحاک دانسته است.
۵. کرپان (karapan- در اوستا و karb در پهلوی) در گاهان گروهی از پیشوایان دیوپرستانند و در اوستای نو، در گروه دیوان و جادوان و ستم‌کارانند. بنگرید: (دوستخواه، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۰۳۱؛ بهار، ۱۳۸۹: ۲۶۰؛ کریستن‌سن، ۱۳۸۷: ۳۸؛ Justi, ۱۸۹۵: ۱۵۶)
۶. اوزیک/ اوسبخش (usig- در اوستا و در پهلوی usixš) نام گروهی از آموزگاران دیویسنا است که با زردشت دشمنی می‌ورزیدند. (بهار، ۱۳۸۹: ۲۶۰)
۷. کوی (kavi- در اوستا) به معنی شاه‌زاده و فرمان‌روایان غیرمذهبی و دشمن زردشت و دین اویند. (کریستن‌سن، ۱۳۸۷: ۳۸؛ قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۳۳۲؛ Justi, ۱۸۹۵: ۱۶۰)

۸. نیاز است یادآوری شود که آرش اکبری مفاخر (۱۳۸۹: ۱۵۱-۱۵۸) دیوان را در *اوستای نو* به پنج گروه تقسیم کرده است که عبارتند از: خدایان کهن، دشمنان و مهاجمین، ویژگی‌های زشت انسانی، انسان‌های ناهنجار و عناصر ویرانگر طبیعت.

۹. نیز بنگرید: (ابن اثیر، ۱۳۴۹: ۱۳؛ ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۲۷؛ خیام، ۱۳۸۵: ۷)

۱۰. آرش اکبری مفاخر (۱۳۸۶: ۵۵-۶۴) در جستاری، جمشید را اساساً درخت می‌داند و بر این باور است که چون در همه‌ی متن‌ها، ضحاک با اژه، جمشید را می‌کشد، باید میان جمشید و درخت پیوندی باشد. او با آوردن شواهدی از شاهنامه نشان داده است که شاهان و شاهزادگان بارها به درخت مانند شده‌اند و از این بیت نظامی گنجوی (۱۳۷۶، ج ۲: ۱۳۲۴) یاد می‌کند که در آن جمشید، آشکارا درخت گفته شده است: «مزن اژه بر سال خورده درخت/ که ضحاک از این گشت بی تاج و تخت.» (اکبری مفاخر، ۱۳۸۶: ۵۹)

۱۱. دقت داشته باشیم که فردوسی بارها به جای نام ضحاک، واژه‌ی اژدها را به کار برده است. (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۶، ۶۷)

۱۲. ظاهراً اعراب در تبلیغ این شعارها، تحت تأثیر مزدکیان بودند. در زمان قباد ساسانی، مبلغان مزدکی (باورمندان به ایجاد نظام مساوات‌جویانه) تا مناطقی دور هم‌چون شبه‌جزیره‌ی عربستان نیز رفته بودند. پس از قتل‌عام آنان در زمان انوشیروان نیز این هجرت به عربستان فزونی می‌گیرد که احتمالاً اعراب شعارهای مساوات‌جویانه را از آنان آموخته بوده‌اند. بنگرید: (دریایی، ۱۳۹۲ الف: ۸۶ و همان، ۱۳۸۷: ۸۷ نیز درباره‌ی مزدک بنگرید: (دریایی، ۱۳۹۲: ۹۵-۱۰۰؛ نولدکه، ۱۳۸۸: ۴۸۴-۴۹۶؛ بهار، ۱۳۸۵: ۳۰۷-۳۵۱؛ کلیما، ۱۳۷۱؛ همان، ۱۳۸۶)

۱۳. همان‌گونه که آمد، این سخن برگرفته از داستان نمادین *قلعه‌ی حیوانات*، نوشته‌ی جورج اورول است که در *دُم نظام‌های کمونیستی*، به ویژه شوروی نگارش یافته است.

۱۴. در متن مینوی خرد، یکی از عیوب ارتشتاران، پیمان‌شکنی (*mihrodruzih*) گفته شده است (*Danak-u Mainyō-ī Khard*: ۱۹۱۳: ۱۵۹) که درباره‌ی جمشید، به خوبی، این ویژگی جنگ-آورانش نمایان است. در طوماری از نَقَلان، خیانت ارتشتاران جمشید این گونه توصیف شده است: «آن جماعت که در خدمت او [جمشید] بودند، همه گفتند بخت از جمشید برگشته است، جهان‌دار امروز ضحاک است. در خدمت جمشید استادان از عقل دور است. بسی از جمشید برگشته، به بیت-المقدس رفتند، بر ضحاک پیوستند.» (*طومار نقالی شاهنامه*، ۱۳۹۱: ۱۶۶)

۱۵. آن‌گونه که کریستن‌سن می‌گوید، کاوه ویژگی‌های مشابهی با ایزد صنعت‌گر *وَدایی*، یعنی توشتر (*Tvastr*) دارد؛ همان‌گونه که توشتر گرز برای ایندرا و تریته می‌سازد تا ورتره را بکشد، کاوه نیز برای فریدون چنین کاری انجام می‌دهد تا ضحاک را نابود کند. (کریستن‌سن، ۱۳۸۷: ۵۳ و مختاریان، ۱۳۸۹: ۲۴۶) واژه‌ی توشتر از فعل *tvaks* به معنی «ساختن و بردن» است. (دریایی، ۱۳۸۲: ۷۹) افزودنی است برخی پژوهندگان، جدال کاوه با ضحاک را در *شاهنامه* با ستیز آذر و اژی در *اوستا* سنجیده‌اند و گفته‌اند که کاوه، از آن‌جا که آهنگر است، با آذر (آتش) که ابزار آهنگری است، تطبیق می‌یابد. آنان برخی دیگر از همانندی‌های داستان آذر و اژی را در *شاهنامه* و *اوستا* یادآوری کرده‌اند و گفته‌اند:

همان‌گونه که در *اوستا*، اثری به دلیل سهمگین بودن آذر، از به چنگ آوردن فرّ پاپس می‌کشد، در *شاهنامه* نیز ضحاک از کشتن فرزندِ کاوه دست برمی‌دارد. نویسندگان معتقدند که کاوه در *شاهنامه*، دست‌آوردِ پیکرگردانی ایزدان آتش و فلز است که در فرایند اسطوره‌زدایی، از مقام ایزدی فرود آمده و تبدیل به آهنگری شده است. (موسوی و دیگری، ۱۳۸۸: ۱۴۷-۱۶۰)

۱۶. مطابق سخن طبری (۱۳۹۰، ج ۱: ۱۵۲) فریدون نهمین نسل جمشید است.

۱۷. لازم است یادآوری شود که ورتره، اهی (Ahi) به معنی افعی نیز نامیده شده است که همان اثری (Aži) در لفظ ازدهاکه (ضحاک) است. بنگرید: (خطیبی، ۱۳۹۰: ۳۸۶ و مختاریان، ۱۳۸۹: ۲۳۱)

۱۸. به این نکته باید اشاره کرد که گاو رنگین بودن دایه‌ی فریدون، در اسطوره‌های هند و اروپایی همتایانی دارد. ظاهراً ترتیبه که برابر *ودایی* فریدون (نرتونه) است، در گروه ماروت‌ها جای می‌گیرد که ایزدانی گروهی‌اند. در *وداها*، ماروت‌ها پسران رودرا (Rudra) و گاو - مادر پرشنی (Pršni) هستند. اگر بپذیریم که فریدون نیز به پیروی از همتای *ودایی* اش در گروه ماروت‌ها جای دارد، مادر دایه‌ی او نیز در واقع گاوی است رنگین. بنگرید: (مختاریان، ۱۳۸۹: ۲۳۱-۲۳۲) گفتنی است که در روایات مردمی نیز به تغذیه‌ی فریدون از گاو؛ «گاو زردزنگ» و یا «گاو طاووس‌رنگ» اشاره شده است. (طومار *تقالی شاهنامه*، ۱۳۹۱: ۱۹۶ و دوستخواه، ۱۳۸۹: ۱۶۴) گویا از همین روی بوده است که مادر فریدون، او را «فریدون گاودایه» می‌نامد (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۳۴)

۱۹. «هنر» در زبان پهلوی به معنای «قابلیت و مهارت» به کار رفته است. (Mackenzie, ۱۹۷۱: ۴۴ و Nyberg, ۱۹۷۴، ج ۲: ۱۰۲) فردوسی، به قدرت رسیدن ضحاک و از میان رفتن حکومت جمشید را خوار شمردن هنر و گرامی‌داشت جادویی می‌خواند. در دوره‌ی جمشید می‌بینیم که صنعت (مهارت) خانه‌سازی، بیرون کردن گوهر از خارا، پزشکی و درمان‌گری رشد می‌یابد و به گفته‌ی فردوسی، جمشید «ندید از هنر بر خرد بسته چیز» (همان، ج ۱: ۴۳) و جمشید، خود نیز می‌گوید که: «هنر در جهان از من آمد پدید» (همان، ج ۱: ۴۵) که به نظر می‌رسد در این مصراع‌ها، هنر به معنای «صنعت» یا همان مهارت‌هایی است که جمشید در گسترش آن کوشیده است و بعدها ضحاک آن‌ها را از بین برده است. فردوسی درباره‌ی تهمورت نیز آورده است: «جهان‌دار سی‌سال از این بیش‌تر / چگونه برون آوردی هنر» (همان، ج ۱: ۳۷) که آشکار است در این‌جا مقصود از هنر، همه‌ی کارهای تهمورت در زمینه‌ی فراهم کردن لباس، گستردنی، رام کردن حیوانات و پرورش آن‌ها برای شکار کردن و در نهایت، آموزش خط است.

فهرست منابع

- آسموسن، ج. پ. (۱۳۸۶). «اصول عقاید و اعتقادات دیانت زردشتی». *دیانت زردشتی*، برگردان فریدون وهمن، تهران: جامی، صص ۹۹-۱۲۷.
- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۷). *زبان، فرهنگ، اسطوره*. تهران: معین.

فریدون دهقان، کاوه‌ی آهنگر و ضحاک دیو _____ ۲۳

آیدنلو، سجّاد. (۱۳۸۸). «نکته‌هایی از روایات پایان کار ضحاک». *کاوش‌نامه‌ی زبان و ادبیات فارسی*، دانشگاه یزد، سال ۱۰، شماره‌ی ۱۸، صص ۹-۴۷.
ابن‌اثیر، الکامل. (۱۳۴۹). *اخبار ایران*. برگردان محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: دانشگاه تهران.

ابن‌بلخی. (۱۳۸۵). *فارس‌نامه*. تصحیح گای لیسترانج و رینولد نیکلسون، تهران: اساطیر.
اکبری‌مفاخر، آرشن. (۱۳۸۶). «به ارّه‌اش سراسر به دو نیم کرد». *شاهنامه‌پژوهی*، دفتر دوم، با نظارت محمدرضا راشد محصل، مشهد: آهنگ قلم، صص ۵۵-۶۴.
_____ (۱۳۸۹). *درآمدی بر اهریمن‌شناسی ایرانی*. تهران: ترفند.

امیدسالار، محمود. (۱۳۹۰). «آشفته بازار ادبیات فارسی». *تجربه*، شماره‌ی پیاپی ۷۹، صص ۲۳-۲۴.
انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم. (۱۳۶۳). *فردوسی‌نامه (مردم و قهرمانان شاهنامه)*. تهران: علمی.

اورول، جورج. (۱۳۸۶). *قلعه‌ی حیوانات*. برگردان حمیدرضا بلوچ، تهران: گهید.
بار، کای. (۱۳۸۶). *دیانت زردشتی*. برگردان فریدون وهمن، تهران: جامی.
باطنی، محمدرضا. (۱۳۶۹). «سخنی با آقای احمد شاملو». *آدینه*، شماره‌ی ۴۷، صص ۱۲-۱۳.

بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد. (۱۳۸۵). *تاریخ بلعمی*. تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران: زوار.
بنونیست، امیل. (۱۳۸۶). *دین ایرانی بر پایه‌ی متن‌های معتبر یونانی*. برگردان بهمن سرکاراتی، تهران: قطره.

بهار، مهرداد. (۱۳۸۴). *از اسطوره تا تاریخ*. گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: چشمه.
_____ (۱۳۸۹). *پژوهشی در اساطیر ایران*. ویراستاری کتیون مزدپور، تهران: آگاه.

_____ (۱۳۸۵). *جستاری در فرهنگ ایران*. ویراست جدید به کوشش ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
بیرونی، ابوریحان. (۱۳۸۹). *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*. برگردان اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.

تسلیمی، علی و نیکویی، علی‌رضا و بخشی، اختیار. (۱۳۸۴). «نگاهی اسطوره‌شناختی به داستان ضحاک و فریدون بر مبنای تحلیل عناصر ساختاری آن». مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۳۸، شماره‌ی ۳. تقی، شکوفه. (۱۳۹۰). «نمادهای جانوری بخت در شاهنامه». ویژه‌نامه‌ی همایش بین‌المللی هزارمین سال سرایش شاهنامه‌ی فردوسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن، صص ۳۴۹-۳۶۵.

توسل‌پناهی، فاطمه. (۱۳۹۱). توت‌م و تابو در شاهنامه. تهران: ثالث.

ثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد. (۱۳۸۵). شاهنامه‌ی ثعالبی. تهران: اساطیر. جمعی از علمای ماوراءالنهر. (۱۳۸۷). ترجمه‌ی تفسیر طبری. ویرایش جعفر مدرس صادقی، تهران: مرکز.

حسینی قزوینی، شرف‌الدین فضل‌الله. (۱۳۸۳). المعجم فی آثار ملوک‌العجم. به کوشش احمد فتوحی‌نسب، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

گزیده‌ی ریگ ود. (۱۳۸۵). تحقیق، برگردان و مقدمه‌ی سید محمدرضا جلالی‌نایینی، با پیش‌گفتار تارا چند، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.

حصوری، علی. (۱۳۸۸). سرنوشت یک شمن (از ضحاک به اودن). تهران: چشمه. خالقی‌مطلق، جلال. (۱۳۹۰ الف). «درفش کاویان». فردوسی و شاهنامه‌سرایی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

_____ (۱۳۹۰ ب). «کاوه». فردوسی و شاهنامه‌سرایی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

_____ (۱۳۸۶). سخن‌های دیرینه. به کوشش علی‌دهباشی، تهران: افکار.

_____ (۱۳۸۰). یادداشت‌های شاهنامه. نیویورک: بنیاد میراث ایران.

خرده‌اوستا. (۱۳۸۶). تألیف و تفسیر ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر. خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۷۹). «بازهم ماجرای ضحاک ماردوش». کتاب ماه هنر، شماره‌ی مهر و آبان، صص ۵۶-۵۸.

_____ (۱۳۹۳). «چرا فریدون ضحاک را نکشت؟». جشن‌نامه‌ی دکتر فتح‌الله مجتبابی، به کوشش علی‌اشرف صادقی و ابوالفضل خطیبی، تهران: هرمس، صص ۳۸۵-۳۹۸.

فریدون دهقان، کاوه‌ی آهنگر و ضحاک دیو ————— ۲۵

————— (۱۳۹۰). «فریدون در شاهنامه». فردوسی و شاهنامه‌سرایی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

خیام، عمر بن ابراهیم. (۱۳۸۵). نوروزنامه. تصحیح و تحشیه‌ی مجتبی مینوی، تهران: اساطیر.

دریایی، تورج. (۱۳۸۷). شاهنشاهی ساسانی. برگردان مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس. ————— (۱۳۹۲ الف). ساسانیان. برگردان شهرناز اعتمادی، ویراسته‌ی کامیار عبدی، تهران: توس.

————— (۱۳۹۲ ب). امپراتوری ساسانی. برگردان خشایار بهاری، تهران: توس. ————— (۱۳۸۲). «کاوه‌ی آهنگر: صنعت‌گری هند و ایرانی». برگردان عسگر بهرامی، معارف، شماره‌ی ۵۸، صص ۷۴-۸۴.

دوبوئیسون، دانیل. (۱۳۸۵). «گواهی روشن‌روش تطبیقی». برگردان جلال ستّاری، جهان اسطوره‌شناسی ۵، تهران: مرکز، صص ۶۵-۷۷.

دوست‌خواه، جلیل. (۱۳۷۹). اوستا کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی. تهران: مروارید. ————— (۱۳۸۹). «کاوه‌ی آهنگر به روایت نقّالان». تن پهلوان و روان خردمند، به کوشش شاهرخ مسکوب، تهران: طرح نو، صص ۱۴۹-۱۷۶.

دومزیل، ژرژ. (۱۳۸۵). «پیک خدایان». برگردان جلال ستّاری، جهان اسطوره‌شناسی ۵، تهران: مرکز، صص ۱۰-۴۴.

————— (۱۳۸۶). «خدایان سه کنش». برگردان جلال ستّاری، جهان اسطوره‌شناسی ۴، تهران: مرکز، صص ۱-۴۵.

روح‌الامینی، محمود. (۱۳۷۶). آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز. تهران: آگاه. رضایی‌دشت‌ارژنه، محمود. (۱۳۸۸). «بازتاب نمادین آب در گستره‌ی اساطیر». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۵، شماره‌ی ۱۶، صص ۱۱۱-۱۳۷.

سعیدی‌سیرجانی، علی‌اکبر. (۱۳۸۱). ضحاک ماردوش. تهران: پیکان. شاملو، احمد. (۱۳۶۹). «حقیقت چقدر آسیب‌پذیر است». آدینه، شماره‌ی ۴۷، صص ۶-۱۱.

————— (بی‌تا). «نگرانی‌های یک شاعر». تاریخ و ادبیات مارکسیستی ۱، بی‌جا. صص ۱-۳۸.

۲۶ _____ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۷، شماره‌ی ۱، بهار ۱۳۹۴ (پیاپی ۲۳)

شایست ناشایست. (۱۳۹۰). آوانویسی و برگردان کتابیون مزداپور، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شبانکاره‌ای، محمد بن علی. (۱۳۸۱). مجمع‌الانساب. تصحیح میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۴). حماسه‌سرایی در ایران. تهران: امیرکبیر.

_____ (بی‌تا). گاه‌شماری و جشن‌های ملی ایرانیان. تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی.

طبری، محمد بن جریر. (۱۳۹۰). تاریخ‌الرسل و الملوک. برگردان ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.

طومار نعلی شاهنامه. (۱۳۹۱). مقدمه، ویرایش و توضیحات سجاد آیدنلو، تهران: به‌نگار.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). شاهنامه. تصحیح جلال خالقی مطلق و همکاران (محمود امیدسالار ج ۶ و ابوالفضل خطیبی ج ۷)، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.

قلی‌زاده، خسرو. (۱۳۸۷). فرهنگ اساطیر ایرانی. تهران: کتاب پارسه.

کتاب پنجم دین‌کرد. (۱۳۸۸). آوانویسی، ترجمه، تعلیقات ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: معین.

کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۸۳). نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان. برگردان ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.

_____ (۱۳۸۷). کاوه‌ی آهنگر و درفش کاویانی. برگردان منیژه احدزادگان آهنی، تهران: طهوری.

کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۸۷). در آسمان جان. تهران: معین.

کلیما، اوتاگو. (۱۳۷۱). تاریخچه‌ی مکتب مزدک. برگردان جهانگیر فکری‌ارشاد، تهران: توس.

_____ (۱۳۸۶). تاریخ جنبش مزدکیان. برگردان جهانگیر فکری‌ارشاد، تهران: توس.

کومن، فرانتس. (۱۳۸۶). دین مهری. برگردان احمد آجودانی، تهران: ثالث.

گات‌ها. (۱۳۸۴). گزارش ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.

- فریدون دهقان، کاوه‌ی آهنگر و ضحاک دیو _____ ۲۷
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی. (۱۳۸۴). *زین الاخبار*. به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- گرینباوم، ا.س. (۱۳۷۱). «اسطوره‌های اژدهاکشی در هند و ایران». برگردان فضل‌الله پاکزاد، فرهنگ، شماره‌ی ۴، صص ۹۰-۹۴.
- گلشیری، هوشنگ. (۱۳۶۹). «تلقی غلط از ادبیات و تاریخ». *دنیای سخن*، شماره‌ی ۳۳، صص ۲۳-۲۵.
- مجمّل‌التواریخ و القصص. (۱۳۸۳). *تصحیح محمدتقی بهار*، تهران: دنیای کتاب.
- مختاری، محمد. (۱۳۷۹). *حماسه در رمز و راز مکی*. تهران: توس.
- مختاریان، بهار. (۱۳۷۷). «اسطوره‌ی فریدون و ضحاک». *ایران‌شناسی*، سال ۱۰، شماره‌ی ۲، صص ۳۶۰-۳۷۱.
- _____ (۱۳۸۹). *درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه*. تهران: آگاه.
- مزدپور، کنایون. (۱۳۷۸). *داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گل‌شاه و متن‌های دیگر* (بررسی دست‌نویس م. او ۲۹). آوانویسی و برگردان از متن پهلوی، تهران: آگاه.
- مستوفی، حمدالله. (۱۳۸۷). *تاریخ گزیده*. به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- مقدسی، طاهر بن مطهر. (۱۳۸۶). *آفرینش و تاریخ*. مقدمه، ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- منهاج سراج جوزجانی، عثمان بن محمد. (۱۳۸۹). *طبقات ناصری*. تصحیح، مقابله و تحشیته‌ی عبدالحی حبیبی، تهران: اساطیر.
- موسوی، سیدکاظم و خسروی، اشرف. (۱۳۸۸). «کاوه، آهنگری فرودست یا خدایی فرود آمده». *شعریژوهی (بوستان ادب)*، دانشگاه شیراز، دوره‌ی ۱، شماره‌ی ۱، صص ۱۴۷-۱۶۰.
- مولایی، چنگیز. (۱۳۹۰). «دیو». *فردوسی و شاهنامه‌سرایی*، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- موله، ماریژان. (۱۳۸۶). *ایران باستان*. برگردان ژاله آموزگار، تهران: توس.
- مهاجرانی، سید عطالله. (۱۳۸۲). *گزندباد*. تهران: اطلاعات.
- نامه‌ی تنسر به گشنسپ. (۱۳۸۹). *تصحیح مجتبی مینوی، تعلیقات مجتبی مینوی و اسماعیل رضوانی*، تهران: دنیای کتاب.

نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۷۶). کلیات. تصحیح حسن وحیددستگردی، تهران: علم.

نولدکه، تئودور. (۱۳۸۴). حماسه‌ی ملی ایران. برگردان بزرگ علوی، با مقدمه‌ی سعید نفیسی، تهران: نگاه.

ورمازن، مارتین. (۱۳۸۷). آیین میترا. برگردان بزرگ نادرزاد، ویرایش ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: چشمه.

ویسپرد. (۱۳۸۱). تألیف و تفسیر ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.

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

یعقوبفسکی، آیو. (۱۳۹۰). «محمود غزنوی؛ خاست‌گاه و ماهیت حکومت غزنویان». برگردان نازلی اصغرزاده، فردوسی از نگاه خاورشناسان روسیه، تهران: شباهنگ، صص ۵۷-۹۷.

Bartholomae, C. (1961). *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin: Walter De Gruyten.

Dānāk-u Mainyō-ī Khrad; Pahlavi, Pazand and Sanskrit Texts. (1913) ed Behramgore Tehmurasp Anklesaria, Bombay.

Gershevitch, I. (1959). *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge: At The University.

Iranian Bundahišn. (1978). Rivāyat-ī Ēmēt-ī Ašavahištān, Part 1, ed K.M.Jamasp Asa, Y.Mahyar Nawabi, M.Tavousi, Shiraz: Pahlavi University.

Justi, F. (1895). *Iranische Namenbuch*, Marburg: Gedruckt Mit Unterstützung Der Königlighichen Akademie Der Wissenschaften.

Mackenzie, D. N. (1971). *A Concise Pahlavi Dictionary*, London: Oxford University.

Mardān Farrox ī Ohrmazd-dād. (1887). *Shikand-Gūmānīk Vijār*, The Pāzand-Sanskrit Text Together with A Fragment of the Pahlavi, By Hōshang Dastūr Jāmāspji Jāmāsp-Āsānā and E.W.West, Bombay.

Nyberg, H. S. (1974). *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden.

Pahlavi Dinkard. (1911). ed Madan, D. N., Bombay.

Reichelt, H. (1968). *Avesta Reader*; Texts, Notes, Glossary and Index, Berlin.

Zātsparam. (1964). *Vichitakiha-ī Zātsparam*, By Behramgore Tehmurasp Anklesaria, Bombay.