Shahid Bahonar University of Kerman

Journal of Comparative Literature

Print ISSN: 2008-6512 Online ISSN: 2821-1006

Homepage: https://jcl.uk.ac.ir

Iranian Society for the Promotion of Persian Language and Literature

Innocence as Sin: A Comparative Analysis of the Myth of Jamshid's Fall in the Indo-Iranian Tradition*

Mahmoud Rezaei Dasht Arzhaneh [1]✉ | **Mohammadali Shiavi** [2] | **Moein Kazemifar**[1]

1. Corresponding author, Professor of Persian Language and Literature, Shiraz University, Iran. mrezaei@shirazu.ac.ir
2. PhD Candidate in Persian Language and Literature, Shiraz University. shiavimohammadali@gmail.com
3. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Shiraz University, Iran.kazemimiein@shirazu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 20 NOvember 2025
Received in revised form: 24 December 2025
Accepted: 4 January 2026
Published online: 1 July 2026

Keywords:
Jamshid,
original sin,
golden age,
comparative mythology,
Yima.

ABSTRACT

The fundamental problem addressed in this research is the explanation of the "confusion" and "plurality" of narratives regarding the nature of Jamshid's sin in Iranian texts. The study aims to uncover the roots of these contradictions and demonstrate how the concept of sin was re-arranged in the transition from the Indo-Iranian to the Zoroastrian tradition. This study employs a comparative-analytical method and examines older layers in Indian mythology (Vedic and Puranic).

Ancient sources offer no single explanation for his fall; reasons vary from "pride and claiming divinity" to "lying," "foolishness," "meat-eating," and even "refusing divine prophethood." Conversely, texts like Kushnameh portray him as a pious monotheist until the end of his life. This study posits that this narrative confusion is not a weakness but a sign of a profound discursive shift.

The study concludes that the roots of these contradictions lie in the transition from the Indo-Iranian to the Zoroastrian tradition, demonstrating how the concept of sin was re-arranged and re-conceptualized during this historical and religious evolution.

*Cite this article: Rezaei Dasht Arzhaneh, M & Shiavi, M. (2026). Innocence as sin: A comparative analysis of the myth of Jamshid's fall in the Indo-Iranian tradition. Journal of Comparative Literature, 18 (34), 95-112. http//doi.org/ 10.22103/jcl.2026.26344.3905

© The Author(s).

Publisher: Shahid Bahonar University of Kerman.

DOI: http//doi.org/ 10.22103/jcl.2026.26344.3905

1. Introduction

Jamshid, in the Iranian mythological and epic tradition, possesses a dual and contradictory nature. On one hand, he is the most charismatic king and the founder of the "Golden Age," a utopia free from death, old age, and disease. On the other hand, he is the first great sinner whose transgression leads to the collapse of this utopia and the return of evil to the world. The fundamental problem addressed in this research is the explanation of the "confusion" and "plurality" of narratives regarding the nature of Jamshid's sin in Iranian texts. Ancient sources offer no single explanation for his fall; reasons vary from "pride and claiming divinity" to "lying," "foolishness," "meat-eating," and even "refusing divine prophethood." Conversely, texts like *Kushnameh* portray him as a pious monotheist until the end of his life. This study posits that this narrative confusion is not a weakness but a sign of a profound discursive shift. It aims to uncover the roots of these contradictions by employing a comparative-analytical method and examining older layers in Indian mythology (Vedic and Puranic), demonstrating how the concept of sin was re-arranged in the transition from the Indo-Iranian to the Zoroastrian tradition.

2. Methodology

This research is based on comparative mythology and discourse analysis. Given the common heritage of Indo-Iranian peoples, it is hypothesized that ancient Indian texts (Rigveda, Mahabharata, and Puranas) can serve as a "key" or "witness" to reconstruct the forgotten layers of the Jamshid (Yima) myth. By examining three narrative layers in India and comparing them with the final Iranian narrative, the paper analyzes the mechanisms of "displacement of the responsibility for evil" and the "redefinition of moral concepts."

3. Discussion

Comparative analysis reveals three distinct narrative logics in the Indian tradition for the end of the Golden Age, each reflecting a specific discourse: A) The Human-Centric Logic (Promethean Model): In this layer, Yima (Jamshid’s counterpart) consciously accepts "death" in exchange for "reproduction" and the continuation of the human race. Here, the fall from immortality is not a "sin" but a "bold choice" and a sacrifice for the realization of humanity. B) The Legalistic Logic (Dharmarāja Model): This layer highlights the inherent conflict between "stasis" (immortality) and "dynamics" (reproduction). The narrative of Yama and Yami suggests that the desire for reproduction is considered a sin because it violates the cosmic order (Dharma). C) The Logic of Divine Envy: In narratives like the story of "Ripunjaya," the absolute perfection of man and the creation of a paradise on earth provoke the "envy" and "fear" of the gods. In this pattern, gods actively lure the pious king into sin through "seduction" and "deceit" to preserve their superiority and restore death to the world.

The analysis shows that the Iranian (Zoroastrian) tradition faced this contradictory heritage. However, since in Zoroastrian theology Ahura Mazda is absolute good and cannot be "envious" or "deceitful" (eliminating the third logic), and human beings must be responsible for their actions, a "theological re-arrangement" took place:

- The "Divine Envy" pattern was purged, removing the responsibility for evil from the gods.
- Yima's bold "choice" (Model A) was redefined in Iran as "pride" (Hubris) and "foolishness" (the Shahnameh model).

- The responsibility for the fall was distributed between "Man" (due to pride) and "Ahriman"

4. Conclusion

The final finding of this research suggests that attributing moral sins (such as pride or claiming divinity) to Jamshid are later theological justifications invented to explain an older ontological crisis. The primary crisis in this myth was not the king's moral error, but the "perfection" and "flawlessness" of his era itself. The world of the Golden Age (deathless and birthless) was a static world, contrary to the dynamic and historical cosmic order. Therefore, in the deep structure of the myth, "innocence" and absolute perfection were themselves perceived as the "sin" or anomaly that had to be shattered to set the cycle of life and death in motion.

References [in Persian]

Asil, H. (2001). From Jamshid to Fereydun, the story of the rise and fall of power in Shahnameh. *Farhang (Literature Special Issue)*, (37 & 38), 321-333. [In Persian]

Christensen, A. (2021). *The History of Kings in Ancient Iranian Traditions*. (J. Amouzegar & A. Tafazzoli, Trans.). Tehran: Cheshmeh. [In Persian]

Dadegi, F. (2001). *Bundahishn*. (M. Bahar, Trans.). Tehran: Toos. [In Persian]

Dhabhar, E. B. N. (Ed.). (1990). *Sad dar-e Nasr and Sad dar-e Bundahishn*. Mumbai: Trustees of the Parsi Punchayet Funds and Properties. [In Persian]

Doustkhah, J. (1992). *Avesta* (Vols. 1 & 2). Tehran: Morvarid. [In Persian]

Dumezil, G. (2004). *The Destiny of the King*. (M. Baghi & S. Mokhtarian, Trans.). Tehran: Ghesseh. [In Persian]

Ferdowsi, A. (2019). *Shahnameh*. (J. Khaleghi-Motlagh, Ed.). Tehran: Sokhan. [In Persian]

Ghaemi, F. (2013). *Mythological analysis of the first man archetype and its examples in the Pishdadian section of Shahnameh. Mystical Literature and Mythology Studies*, 9(31), 169-209. [In Persian]

Habibi, S. M., Arabi Hashemi, S. S., & Torabi Farsani, S. (2020*). Analysis of the myth of Jamshid narrated in the Shahnameh and Islamic histories with an archetypal criticism approach. Historical Researches*, 12(46), 87-104. [In Persian]

Hadi, R., & Rahmani, A. (2011). The myth of Jamshid and the myths of other nations. Comparative Literature, 2(9), 123-144. [In Persian]

Ibn al-Athir, A. (2004). *Al-Kamil fi al-Tarikh (The Complete History)*. Tehran: Asatir. [In Persian]

Iranshah ibn Abi al-Khayr. (1998). *Kush-nameh*. (J. Matini, Ed.). Tehran: Elmi. [In Persian]

Jafari Dehaghi, M., & Dashtban, Z. (2013). Investigating the fate of Jamshid the mythological king in various sources. *Mystical Literature and Mythology Studies*, 9(31), 1-16. [In Persian]

Kaviyani Pouya, H. (2020). The concept of sin and the nature of original sin in the ancient myths and religions of Iran, Greece and Mesopotamia. *Comparative Theology*, 11(23), 127-148. [In Persian]

Khwarizmi, H., Sarfi, M., Modabberi, M., & Sharifpour, E. (2013). A comparative study of the theme of sin in the lives of heroes of myth and epic. *Comparative Literature (Journal of Faculty of Letters and Humanities, Kerman)*, 5(9), 53-74. [In Persian]

Matini, J. (1991). Theism in Jamshid's family. In Y. Mahdavi & I. Afshar (Eds.), *Cultural Gift (Armaghan-e Farhangi)* (pp. 346-355). [In Persian]

Mirfakhraei, M. (1988). *The Pahlavi Narrative*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]

Oryan, S. (1992). *Pahlavi Texts (Translation and Transcription)*. Tehran: National Library of IR Iran. [In Persian]

Pajouhesh, P. (2021). Investigating the sociological causes of the collapse of Jamshid's government based on Ibn Khaldun's theory. *Journal of Epic Literature*, 17(32), 41-57. [In Persian]

Purdavoud, I. (2005). *Gathas*. Tehran: Asatir. [In Persian]

Qazvini, H. M. (2002). *Tarikh-i Guzida (The Select History)*. (A. Navaei, Ed.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]

Quispel, G. (1994). Gnosticism from the beginning to the Middle Ages. In M. Eliade (Ed.), *Gnosticism and Manichaeism* (A. Ismailpour, Trans., pp. 11-54). Tehran: Fekr-e Rooz. [In Persian]
Rashed Mohassel, M. T. (1991). *Zand-i Vohuman Yasn*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
Rashed Mohassel, M. T. (2006). *Selections of Zadspram*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
Razi, H. (1992). *Vendidad* (Vol. 1). Tehran: Fekr-e Rooz. [In Persian]
Rezai Dasht-Arzhaneh, M. (2024). Considerations on the nature of Fereydun's sin. *Epic Knowledge and Wisdom*, 1, 71-98. [In Persian]
Shaked, S. (2002). *From Zoroastrian Iran to Islam: Studies in Religious History and Intercultural Contacts*. (M. Saqebfar, Trans.). Tehran: Ghooghnoos. [In Persian]
Shamisa, S. (1997). *The Main Plot of Rustam and Isfandiyar (With Discussions on Mithraism)*. Tehran: Mitra. [In Persian]
Tabari, M. (2004). *History of the Prophets and Kings*. (A. Payandeh, Trans.). Tehran: Asatir. [In Persian]
Tabesh, S., & Shafieion, S. (2020). Analysis of Jamshid's sinfulness in Zoroastrianism with a cultural semiotics approach. *Literary Criticism*, 13(49), 1-34. [In Persian]
Tafazzoli, A. (1975). *Menog-i Khrad (Spirit of Wisdom)*. Tehran: Iranian Culture Foundation. [In Persian]
Tha'alibi, A. (1989). *History of Tha'alibi (Ghurar Akhbar Muluk al-Furs)*. (M. Fazaeli, Trans.). Tehran: Noghreh. [In Persian]
Yahaghi, M. J., & Ghaemi, F. (2007). Mythical criticism of Jamshid's character from the perspective of Avesta and Shahnameh. *Journal of Faculty of Letters and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman*, (21), 273-305. [In Persian]
Zaehner, R. C. (2005). *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. (T. Ghaderi, Trans.). Tehran: Mahtab. [In Persian]
Zaehner, R. C. (2008). *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*. (T. Ghaderi, Trans.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
Zamani, F., & Darpar, M. (2022). Inter-semiotics of the life-death meta-plot in the myth of Yima-Jam with contemporary Persian novels. *Journal of Narratology*, 6(12), 235-261. [In Persian]

[In English]

Boyce, M. (1975). *A history of Zoroastrianism: The early period* (Vol. 1). Leiden: E.J. Brill.
Doniger O'Flaherty, W. (1988). *The origins of evil in Hindu mythology*. Berkeley: University of California Press.
Lincoln, B. (2012). *Gods and demons, priests and scholars: Critical explorations in the history of religions*. Chicago: University of Chicago Press.
Pattanaik, D. (2003). *Indian mythology: Tales, symbols, and rituals from the heart of the subcontinent*. Rochester, VT: Inner Traditions / Bear & Co.
The Skanda Purana. (2007). (G. V. Tagare, Trans.). Delhi: Motilal Banarsidass.
West, M. L. (2007). *Indo-European poetry and myth*. Oxford: Oxford University Press.

ادبیات تطبیقی
شاپا چاپی: ۶۵۱۲ - ۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی: ۱۰۰۶ - ۲۸۲۱
Homepage: https://jcl.uk.ac.ir

بی‌گناهی به‌مثابه گناه: بررسی تطبیقی اسطورهٔ سقوط جمشید در سنت هندوایرانی*

محمود رضایی دشت ارژنه[۱] ✉ | محمدعلی شیعاوی[۲] | معین کاظمی‌فر[۳]

۱. نویسندهٔ مسئول، استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. mrezaei@shirazu.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری، بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. shiavimohammadali@gmail.com
۳. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. kazemimiein@shirazu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۹
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۰۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۴
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۱۰

کلیدواژه‌ها:
جمشید،
گناه نخستین،
عصر زرین،
اسطوره‌شناسی تطبیقی،
یمه.

چکیده

جمشید، فرهمندترین شهریار اساطیری ایران و بنیان‌گذار عصر زرین، در عین حال عامل فروپاشی این دوران به‌شمار می‌آید. در روایت‌های مختلف، تبیین‌های گوناگونی از سقوط جشمید و عصر زرین ارائه شده‌است. این جستار به این تناقض بنیادین پرداخته‌است که چرا سنت ایرانی در تبیین گناه جمشید، روایتی واحد نداشته و آن را به شکل‌های متفاوتی چون غرور، گوشت‌خواری، بی‌خردی و رد رسالت بازگو کرده‌است.

این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی_تطبیقی، به بررسی روایات موازی هندوایرانی در متون کهن هندی دست یازیده‌است.

یافته‌ها نشان می‌دهد که روایات هندی، حامل سه منطق روایی متفاوت برای سقوط هستند: ۱. انتخاب انسان‌محور (پذیرش مرگ در ازای زاد و ولد)؛ ۲. تقبیح زاهدانه (رد زاد و ولد برای حفظ نظم)؛ ۳. رشک ایزدی (اغوای شهریار پارسا توسط ایزدان).

تطبیق این روایات نشان می‌دهد که درواقع گناهکاردانستن جمشید، پیامد یک بازآرایی الهیاتی در سنت ایرانی است. ضمن این‌که فراتراز جمشید، اغلب گناه اصلی پادشاهان عصر زرین، چه در روایات ایرانی، چه ودایی، ایجاد ناهماهنگی در نظم کیهانی، از طریقِ ایجاد آرمان‌شهر است. به‌عبارتی کمال، گناهِ بنیادین شهریاران عصر زرین است.

*استناد: رضایی دشت‌ارژنه، محمود؛ شیعاوی، محمدعلی، کاظمی‌فر، معین (۱۴۰۵). بی‌گناهی به‌مثابه گناه: بررسی تطبیقی اسطورهٔ سقوط جمشید در سنت هندوایرانی. *ادبیات تطبیقی*، ۱۸ (۳۴)، ۱۱۲-۹۵.

http//doi.org/ 10.22103/jcl.2026.26344.3905

ناشر: دانشگاه شهید باهنر کرمان.

© نویسندگان.

۱. مقدمه

جمشید مهم‌ترین پادشاهِ اسطوره‌ای ایران است که پیشینهٔ او به دوران هم‌زیستی اقوام هندوایرانی بازمی‌گردد. تعدد نقش‌های جمشید و نیز روایت‌های مختلفی که از او وجود دارد، باعث شده، جمشید شخصیتی چندوجهی باشد. بخشی از چندوجهی بودنِ نقش این شهریار، به‌دلیل سابقهٔ طولانی و ارائهٔ روایت‌های مختلف از سرگذشت اوست که از دوران هندواروپایی آغاز می‌شود و تا دوران پس از اسلام ادامه پیدا می‌کند. عامل دیگر نیز، کارکردهای بنیادین او به‌عنوان شهریار آرمانی است. جمشید در متون ایرانی، صرفاً یک پادشاه نیست؛ او فرهمندترین مردمان (یسنا، ۹: ۴–۵)، نخستین شهریار و نماد پادشاهی شکوهمند است که نقشی فراتر از شهریار دارد. او در جایگاه معمار تمدن، با نرم‌کردن آهن، موفق به ساخت زره و جنگ‌افزار می‌شود، همچنین اوست که از پوست حیوانات، پوشش‌هایی از خز و ابریشم، به ارمغان می‌آورد، از سنگ جواهر می‌سازد و پزشکی را به میان مردم می‌آورد؛ و درنهایت با ایجاد طبقات اجتماعی، جهان را به‌سامان می‌کند (ر.ک: فردوسی، ۱۳۹۸،ج۱: ۲۲–۲۳).

اما مهم‌ترین کارکرد جمشید که اوج شهریاری اوست، فراتر از تمدن‌سازی، ایجاد عصر زرین و ساختن ور جَمکَرد است؛ آرمان‌شهری که تجسم کمال اهورایی بر زمین به‌شمار می‌رود. در این «بهشت زمینی»، مرگ، پیری، بیماری، رنج و هرگونه نقص بدنی (چون گوژپشتی یا پیسی) راه ندارد. دوران او، دوران کمال مطلق، سکون و تحقق آرمان‌شهر است. (وندیداد: ۲: ۲۵–۴۲) این تصویر کمال مطلق، اما با یک تضاد بنیادین همراه است. شهریار بی‌نقص، با لغزش، فرهمندی خود را از دست می‌دهد و آلوده به گناه می‌شود. نقطهٔ عطف داستان جمشید در اینجاست که سازندهٔ بهشت، خود به ویران‌گر آن تبدیل می‌شود. با لغزش جمشید، فرّه از او می‌گریزد، عصر زرین فرومی‌پاشد و میرایی، نقص و رنج بر جهان مسلط می‌شود (ر.ک: یشت‌ها، ۱۹: ۳۴–۳۶). این شخصیت‌پردازی دوگانه، جمشید را به پیچیده‌ترین چهرهٔ اساطیر ایران بدل می‌سازد؛ او در آن واحد هم نماد «کمال و خدای‌گونگی» و هم نماد «نقص و لغزش» انسانی است. مسئلهٔ این پژوهش، تحلیل همین لغزش است که باعث فروپاشی عصر زرین می‌شود. در بیش‌تر روایت‌های ایرانی (به‌ویژه در متون پهلوی و حماسهٔ شاهنامه)، علت این سقوط، درونی و اخلاقی شده‌است؛ و گناه جمشید، خطایی فردی و اخلاقی تلقی می‌شود. این گناه غرور و هم‌چشمی با خدایان و ناتوانی در شناخت جایگاه و ظرفیت خود است.

اما قدمت هندوایرانی این اسطوره، ما را ملزم به بررسی روایات موازی می‌کند. در متون کهن هندی، چون ریگ‌ودا، مهابهارات و پوراناها، ما با الگوهای داستانی مشابهی از شهریاران عصر زرین روبرو هستیم. پادشاهانی آرمانی مانند ریپونجایا[i] و دیوداسا[ii] و نیز همتای ودایی جمشید«یمه[iii]»، که آن‌ها نیز عصر زرین برپا می‌کنند، و دوران آرمانی آن‌ها نیز به‌شکلی تراژیک پایان می‌پذیرد. نقطهٔ کانونی «مسئله» اینجاست که اگرچه طرح داستانی سقوط عصر زرین، در این داستان‌ها مشترک است، اما عامل و علت و چرایی فروپاشی متفاوت است. این تفاوت بازتاب‌دهندهٔ جهان‌بینی نهفته در این اسطوره‌هاست. این پژوهش در پی آن است که ضمن بررسی روایت‌های مختلف فروپاشی عصرِ زرین در اساطیر هندی و ایرانی، به پرسش‌های زیر بپردازد:

- چرا در اساطیر ایران و هند بار شر و مسئولیت سقوط آرمان‌شهر، به‌گونه‌ای متفاوت توزیع می‌شود؟
- این اختلاف در روایت، بازتاب‌دهندهٔ چه تفاوتی در جهان‌بینی این دو فرهنگ، در مواجهه با مسئلهٔ کمال، نقص و جایگاه انسان در برابر امر قدسی است؟

۱-۱. پیشینهٔ پژوهش

موضوع جمشید، عصر زرین او و معمای سقوطش همواره مورد توجه پژوهش‌گران بوده‌است. این پژوهش‌ها را می‌توان در چند حوزه دسته‌بندی کرد که هر یک، زاویه‌ای از این اسطورهٔ پیچیده را روشن می‌سازند: اصیل (۱۳۸۰) سقوط جمشید را از منظر حکمت عملی و جامعه‌شناسی قدرت بررسی می‌کند. او استدلال می‌کند که دوران تمدن‌سازی، آسایش و تجمل، منجر به فسادآوری قدرت و سستی روح دلیری در جامعهٔ شهرنشین می‌شود. ادعای خدایی جمشید، اوج این فساد و منی است که منجر به خلاء قدرت و

i . Ripunjaya ii . Divodasa iii . Yama

هرج‌ومرج شده و زمینه را برای هجوم ضحاک فراهم می‌آورد. یاحقی و قائمی (۱۳۸۶) با رویکرد نقد کهن‌الگویی یونگ، مکانیسم روان‌شناختی گناه «غرور» را تحلیل می‌کنند. آن‌ها جمشید را کهن‌الگوی «شاه_پریستار» و دارندهٔ فره (معادل مانای یونگی) می‌دانند که دچار تورم روانی می‌شود. در این تحلیل، جمشید، من (Ego) خود را با کهن‌الگوی فراشخصی همسان پنداشته و به توهم خداگونگی می‌رسد که منجر به سقوط او می‌شود.

درهمین‌راستا، متینی (۱۳۷۰) براساس کوش‌نامه، به روایتی دیگرگونه از جمشید اشاره می‌کند که جمشید را نه‌تنها از گناه مبرا می‌داند، بلکه جمشید را شهریاری یزدان‌پردست می‌شمارد. خوارزمی و همکاران (۱۳۹۲) نیز لغزش پادشاهانی چون جمشید را نه خطایی تصادفی، بلکه بن‌مایه‌ای ساختاری می‌دانند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که قهرمانان حماسی در فرهنگ‌های مختلف تقریباً همگی مرتکب گناه می‌شوند. این گناه ناشی از شکستن تقدسِ مطلق خدایان پیشین و تبدیل‌شدن به انسان‌های جایزالخطا است. چنین است که ماهیت گناه در گذار از اسطوره به حماسه، از ناهماهنگی کیهانی به فساد اخلاقی و خودکامگی دگردیسی یافته‌است. براین‌اساس گناه شهریارانی چون جمشید، تمهیدی برای انسان‌وارکردن آن‌هاست. جعفری دهقی و دشتبان (۱۳۹۲) نیز به تناقض در سرانجام جمشید پرداخته‌اند. آن‌ها نشان می‌دهند که در مقابل روایت غالب منابعی چون شاهنامه و تاریخ طبری که جمشید را گناهکار و مدعی خدایی می‌دانند، روایتی منحصربه‌فرد در کوش‌نامه وجود دارد که در آن جمشید تا پایان عمر یزدان‌پرست معرفی شده‌است. این مقاله آشفتگی روایی را که مقالهٔ حاضر به‌دنبال تبیین ریشه‌های آن است، نشان داده و ثابت می‌کند که روایت بی‌گناهی جمشید در سنت روایی فارسی نیز بازتاب داشته‌است.

حبیبی، اعرابی هاشمی و ترابی فارسانی (۱۳۹۹) در مقالهٔ خود، با رویکرد نقد کهن‌الگویی، به تحلیل اسطورهٔ جمشید در شاهنامه و تاریخ‌های اسلامی پرداخته‌اند. آن‌ها کهن‌الگوهای متعددی چون آرمان‌شهر، پرواز، و نبرد خیر و شر را شناسایی کرده و در نتیجه کهن‌الگوی گناه را نتیجهٔ فریب‌خوردن از نیروهای اهریمنی دانسته‌اند. این دیدگاه، نمایندهٔ تفسیر رایج و سنتی از سقوط جمشید است. در تحقیقی دیگر تابش و شفیعیون (۱۳۹۹) با استفاده از نشانه‌شناسی فرهنگی لوتمان، مفهوم «گناه» جمشید را واسازی کرده‌اند. آن‌ها استدلال می‌کنند که جمشید در اصل یک ایزدشاه آیین مهری بوده‌است؛ که با ظهور سپهر نشانه‌ای زرتشتی، این شخصیت، به‌عنوان دیگریِ فرهنگی نیاز به مشروعیت‌زدایی داشته‌است. در نتیجه، اعمال آیینی او مانند قربانی گاو و آموزش گوشت‌خواری در سپهر جدید به‌عنوان گناه بازتعریف شدند. همچنین، کاویانی پویا (۱۳۹۹) با بررسی تطبیقی گناه نخستین در ایران، یونان و میان‌رودان، مفهوم گناه را بررسی می‌کند. این مقاله نشان می‌دهد که در اندیشهٔ ایرانی، اهورامزدا خیر مطلق است و اغواگران و نیروهای اهریمنی مسئول گناه انسان هستند. در مقابل، در اساطیر یونان و میان‌رودان، این خود ایزدان هستند که از روی کینه و حسادت، فعالانه اسباب سقوط انسان (مانند خلق پاندورا توسط زئوس یا فریب دادن آدپا توسط ائا) را فراهم می‌کنند.

از منظری متفاوت، پژوهش (۱۴۰۰) علل سقوط جمشید را نه از دیدگاه اسطوره‌شناختی، بلکه با رویکرد جامعه‌شناختی و براساس «نظریهٔ ابن خلدون» بررسی کرده‌است. این مقاله، مراحل پنج‌گانهٔ سیر حکومت‌ها (از عصبیت تا فروپاشی) را با سلطنت جمشید تطبیق می‌دهد. در این تحلیل، ادعای خداییِ جمشید، معادل مرحلهٔ خودکامگی و روی‌آوردن او به تجملات در نظریهٔ ابن خلدون است که به‌طور جبری منجر به سستی فره و فروپاشی نهایی می‌شود. این شکاف میان روایت ایرانی و سنت کهن‌تر، در پژوهش زمانی و درپر (۱۴۰۱) برجسته می‌شود. آن‌ها با تحلیل «ابرپی‌رنگ مرگ_زندگی» ، دو الگوی متضاد را شناسایی می‌کنند: ۱. الگوی هندی (یمه) که در آن، یمه با «کنش تسلیم و پذیرش مرگ» و انتخاب فعالانهٔ میرایی، به زندگی جاودانه دست می‌یابد. ۲. الگوی ایرانی (جم) که با کنشی ضدمرگ و تلاش برای فرار از آن، در نهایت مقهور مرگ می‌شود.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. روایت‌های مختلف از گناه جمشید در سنت ایرانی

۲-۱-۱. شهریار عصر زرین

در تاریخ‌نگاری اسطوره‌ای، دوره‌های جهان اغلب شامل چرخه‌های زمانی است که در آن آفرینش با توالی چهار عصر جهانی دنبال می‌شود که هر یک از نظر اخلاقی و زیستی بدتر از دورهٔ قبل است. این الگو، روایتی از هبوط تدریجی است؛ حرکتی از یک کمال نخستین آرمانی به سوی دوران تباهی که در نهایت به یک فاجعهٔ کیهانی (آتش‌سوزی، سیل یا زلزله) ختم می‌شود، تا آفرینش

دوباره آغاز شود. این الگوی تقسیم‌بندی مبتنی بر سقوط تدریجی، یک مضمون رایج هندواروپایی است (WEST, 2007: 420). سقوط انسان درواقع عبارت است از خروج از ابدیت و ورود به چرخهٔ زمان. عصر زرین، نقطهٔ آغازین این چرخه و تجسم آرمان‌شهری است که در آن، حیات انسانی در کمال، معصومیت و وفور نعمت، و عاری از هرگونه رنج، بیماری و مرگ آغاز می‌شود (Lincoln, 2012: 36) .

در این الگوی جهانی، پادشاه عصر زرین اغلب به‌دلیل فضایل شخصی و عنایت ویژهٔ ایزدان، مسئولیت برپایی و نگاهبانی این بهشت زمینی را بر عهده دارد. از آن‌جاکه این دوران، نقطهٔ آغاز تاریخ است، شهریار این عصر در بسیاری از روایت‌ها، همزمان «نخستین انسان» نیز شناخته می‌شود؛ و تجسمی از انسان کامل و آرمانی به‌شمار می‌رود، همچنان‌که عصری که بر آن حکم می‌راند نیز تجسم آرمان‌شهر است. اما این وضعیّتِ کمال، ایستا و ابدی نیست؛ با رخدادی بحرانی، عصر زرین فرومی‌پاشد، معصومیت نخستین ازدست‌می‌رود و انسان نقص، رنج و میرایی را تجربه می‌کند. این آغاز ورود انسان به چرخه‌ای رو به افول است که سرانجام به دورهٔ آخرالزمانی آهنین می‌رسد، و با طی‌کردن این دورانِ ضدآرمان‌شهریِ آشوبناک، چرخهٔ جهان به پایان می‌رسد (ر.ک: زادسپرم، ۱۳۸۵: ۱–۱۰).

در اساطیر ایران، جمشید، به‌عنوان شخصیتی که ریشه در دوران پیشازرتشتی و هم‌زیستی اقوام هندوایرانی دارد، نماد کمال و ایجادکنندهٔ عصر زرین به‌شمار می‌آید. او فرهمندترین شهریار و به‌عبارتی از تبار خدایان است. جمشید در قلمرو کوشانی با نام ایامشو (Iamšo) بر روی سکه‌های پادشاه کوشانی، نمایان شده‌است و یک ایزد است. در اساطیر ساکنان هند و ایرانی نورستان (Nuristān) و دَرِدستان(Dardestān) نیز یک شخصیت به نام ایم‌ــرو (Im-rō) یا ایمرا وجود دارد که با یَمَه (جمشید) یکسان است و مقام الوهی دارد؛ ایمرا نه‌فقط یک ایزد، بلکه خدای خالق است (Shekar, 2015: 167). همچنین بعضی پژوهش‌گران جمشید را تجسم شهریاری ایزد مهر می‌دانند. از دید زنر جمشید در حقیقت همزاد زمینی مهر یا حتی فراتر از آن همزادِ مهر است (زنر، ۱۳۸۴: ۱۹۶)، هرچند بویس این دیدگاه زنر و دیگران را نقد کرده و آن را فرضیه‌ای «کاملاً بی‌اساس» می‌داند که عمدتاً ناشی از سوءتفاهم در متون پهلوی و فارسی است (Boyce,1975: 93).

البته در متون زردشتی نیز جمشید چهره‌ای ارجمند است (ر.ک: شمیسا، ۱۳۷۶: ۹۰). در فصل ۱۷۹ دینکرد سوم، جایگاه جمشید در میان مردمان به جایگاه خورشید میان ستارگان تشبیه می‌شود. تشبیه جمشید به خورشید، نه‌تنها یک تشبیه، بلکه اشارهٔ روشنی است به پیوندِ جمشید با ایزد خورشید (ویوسنت)؛ همچنین نشان‌دهندهٔ ارتباط جمشید با ایزد مهر است. چنان‌که زنر معتقد است: «میترا و جم احتمالاً بسیار بهم نزدیک بوده‌اند... یکی پادشاهی است که تنش خورشید است (مهر) و دیگری پادشاهِ بر روی زمین که چون سال نو فرامی‌رسد، خود را چونان خورشید، میان مردم آشکار می‌سازد» (زنر، ۱۳۸۷: ۱۹۹–۲۰۰). البته نکتهٔ شایستهٔ توجه این است که در کیش مهر، از ایدهٔ گناه نخستین و چرخهٔ زمان، سخنی نیست. زنر افسانهٔ ییمه را در پرتو محکومیت او توسط زرتشت بررسی کرده و این فرضیه را مطرح می‌کند که داستان گناه ییمه (قربانی حیوان) در سنت عامیانه و مستقل از اصلاحات زرتشتی توسعه یافته‌است (ر.ک: زنر ۱۳۸۴، فصل ۵).

همچنین جمشید پادشاهی است هم‌پایهٔ پیامبران که نخست اهورامزدا با او هم‌پُرسگی می‌کند و رسالت پیامبری و گسترش دین را به او پیشنهاد می‌دهد؛ اما جمشید از پذیرش پیامبری اجتناب کرده و شهریاری را برای آبادانی جهان و نگاهداری از آفریدگان برمی‌گزیند. در پی این انتخاب، او به یاری فرّه ایزدی، خویش‌کاری اصلی خود را که همانا بنیان‌گذاری عصر زرین است، به‌انجام می‌رساند. براین‌اساس جمشید آرمان‌شهر خود، ور جمکرد، را بنیان می‌گذارد؛ که در آن، انسان‌ها و دام‌ها از گزندِ پیری، مرگ و بلایای طبیعی در امان هستند. این دورانِ عاری از مرگ، به چنان فزونیِ جمعیتی منجر می‌شود که جمشید به یاری اهورامزدا، سه نوبت زمین را فراخ‌تر می‌سازد تا گنجایشِ موجودات را داشته‌باشد (وندیداد، ۲: ۲۵–۴۲). مطابق این روایت، جمشید نه‌فقط یک شهریار تمدن‌ساز، بلکه در جایگاه بنیان‌گذار یک بهشت زمینی و متوقف‌کنندهٔ چرخهٔ طبیعی زندگی و مرگ قرار می‌گیرد.

این کمال، اما پایدار نیست و به نقطهٔ آغاز سقوط بدل می‌شود. گویی این خودِ جمشید است که با لغزش، باعث فروپاشی این دوران آرمانی شده و موجبات بازگشت شرور، رنج و میرایی به جهان را فراهم می‌آورد. در روایت‌های مختلف ایرانی، تبیین‌های گوناگونی برای این لغزش ارائه شده‌است. درحالی‌که اشاراتی به گناهان دیگر وجود دارد، معتبرترین و پربسامدترین گناهی که به جمشید

نسبت داده می‌شود، غرور است (فردوسی، ۱۳۹۸، ج۱: ۴۴). گویی جمشید پس از بناکردن بهشت زمینی، دچار کِبر شده و این‌گونه می‌پندارد که خود او، و نه عنایت ایزدی (فرّه)، آفرینندهٔ این کمال بوده‌است. این غرور، به‌مثابه نقض پیمان، منجر به گسستن فرّه از او و درنتیجه، فروپاشی آرمان‌شهر و گذار به دوران تباهی می‌شود؛ اما روایت‌های دیگری نیز از گناه جمشید وجود دارد.

۲-۱-۲. واسازی لغزش جمشید

اگرچه از جمشید به‌عنوان شخصیتی گناهکار یاد می‌شود، اما توافق کلی در مورد این‌که گناه جمشید، دقیقاً چه بوده‌است، وجود ندارد. بررسی اوستا و متون پهلوی، پاسخی واحد به این پرسش نمی‌دهد. درعوض، ما با طیفی از لغزش‌ها روبرو هستیم؛ تبیین‌های گوناگونی که هر یک در سنت روایی متفاوتی پدید آمده و بر جنبه‌ای متمایز از لغزش جمشید تأکید می‌کنند. به‌طورکلی«رواج گوشت‌خواری»، «بی‌خردی»، «دروغ»، «رد رسالت» و «غرور» از جمله لغزش‌هایی هستند که متون به آن‌ها پرداخته‌اند.

قدیمی‌ترین گناهی که در متون مقدس زرتشتی به جمشید نسبت داده‌شده، مربوط به نحوهٔ برخورد او با گاو و قربانی حیوانات و گوشت‌خواری است. گناه مشخصی که برای جمشید در این متون برشمرده‌شده، این است که او نخستین کسی بود که به مردمان خوردن گوشت را می‌آموزد تا آنان را خشنود سازد. در این خوانش، گناه او نادیده‌گرفتن آیین اهورایی و خشنودساختن مردم به بهای ازدست‌دادن رستگاری است. در این بخش زرتشت از اهورامزدا می‌خواهد که «در آینده تو ای مزدا، باید میان من و او (جمشید)، خود قضاوت کنی» (یسنا، ۳۲: بند ۸). این نشان می‌دهد که عمل جمشید در توزیع و آموزش گوشت‌خواری، در تضاد مستقیم با آموزه‌های نوظهور زرتشتی قرار داشته و گناه محسوب می‌شده‌است. این تضاد، بازتابِ تفاوتِ ارزش‌های دینی در آیین زردشت و پیشازردشت (غالباً مهرپرستی) است. زنر معتقد بود که براساس تفسیر یسنا زرتشت، ییمه را به‌دلیل گناه قربانی حیوان، محکوم کرده‌است. بنابراین این نکته شگفت می‌نماید که گناهی که زرتشت به‌خاطر آن ییمه را محکوم کرده‌بود (یعنی قربانی خونین و گوشت‌خواری)، در سنت‌های بعدی زرتشتی (مانند متون پهلوی) ذکر نشده‌است و در این روایت‌ها گناه او را بیش‌تر به «دروغ» یا «ادعای خدایی» نسبت داده‌اند (زنر، ۱۳۸۴: ۱۹۱–۱۹۶). همچنین در زامیادیشت، از «دروغ» به‌عنوانِ گناهِ جمشید یاد می‌شود (یشت‌ها، ۱۹: ۳۳). در اوستا اگرچه به لغزش جمشید اشاره می‌شود، اما به صراحت و تأکید در مورد چیستی این لغزش سخنی نیست.

در متون پهلوی، در مورد گناه جمشید صراحت بیش‌تر است. به عبارت مینوی خرد، گناه جمشید، یک «گناه شناختی» (بی‌خردی) است. در این روایت جمشید در کنار کیکاووس و فریدون، از معدود کسانی به‌شمار می‌آیند که بی‌مرگ آفریده شدند، اما اهریمن با استفاده از کم‌خردی آنان، آن‌ها را فریب می‌دهد و وادار به گناهشان می‌کند. (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۲۳، ۷۴) در این خوانش، بی‌خردی خود یک لغزش است. روایات پهلوی ذکر می‌کنند که جمشید در پاسخ به پیشنهاد پیامبری در راهی قدم گذاشت که «داناتر می‌بایست بود و او نبود و به راه اهرمن و دیوان ایستاد» (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۴۲). در این تفسیر، گناه جمشید «رد رسالت» است. در فرگرد دوم وندیداد آمده‌است، اهورامزدا پیش از زرتشت، نخست با جمشید سخن می‌گوید و از او می‌خواهد که «نگاهدار و پیامبر» دین باشد. اما جمشید از پذیرش این رسالت اجتناب می‌کند و «شهریاری» را برمی‌گزیند. خودِ این نه‌گفتن به اهورامزدا گناه است؛ زیرا به‌مثابه مخالفت و غرور است؛ و می‌تواند نخستین لغزش و زمینهٔ سقوط او تلقی شود. گویی ترجیح جایگاه فروتر (شهریاری) به جایگاه فراتر (پیامبری) یک تصمیم بی‌خردانه است. ضمن‌این‌که شهریاری به‌دلیل پیوندی که با قدرت دارد و ملاحظه و تعارض نهفته در «قدرت»، بیش‌تر در معرضِ لغزش است، چنان‌که کیخسرو برای گریز از این لغزش از شهریاری کناره‌گیری می‌کند (فردوسی، ۱۳۹۸: ۸۸۶). درحالی‌که پیامبری این نسبت با قدرت را ندارد. در این تفسیر جمشید حتی پیش از تولد، پیش‌زمینهٔ گناه را دارد، چون روان او پیش از ورود به گیتی، پیشنهاد یا به‌عبارتی فرمانِ اهورمزدا را نپذیرفته‌است (دوست‌خواه، ۱۳۷۱: ۲۵)؛ و این نه‌تنها نابخردی، بلکه ناسپاسی است (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۷۴). همین موضوع باعث دوزخی‌شدن جمشید می‌شود؛ زردشت با دیدن او در دوزخ زمانی که علت سقوط او را می‌پرسد، جمشید، علت را غرور و رد رسالت اهورامزدا عنوان می‌کند (صد در نثر و صد در بندهش، ۱۹۰۹: ۹۹–۱۰۰) اینجا رد رسالت، پیامد غرور است.

اما مشهورترین و پربسامدترین گناهی که به جمشید نسبت داده می‌شود، غرور است. در متون پهلوی و تاریخیِ پسااسلام، آنچه موجب سقوط جمشید می‌شود، غرور و خودستایی است. در این روایت، جمشید پس از بناکردن بهشت زمینی و رسیدن به اوج کمال، دچار منی و خودپرستی می‌شود (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۱۷). این غرور تا ادعای خدایی پیش می‌رود؛ او به پروردگار خود ناسپاس شده

(طبری، ۱۳۸۳، ج۱: ۱۱۸؛ ابن اثیر، ۱۳۸۳، ج۱ : ۶۹) و چنان‌که برخی منابع تاریخی نقل می‌کنند، تمثالی از خود ساخته و از مردم می‌خواهد او را بپرستند و بدین‌گونه نسبت به پرودگار ناسپاسی و طغیان می‌کند (قزوینی، ۱۳۸۱: ۸۱). این غرور باعث گسستن فرّه از او و غلبهٔ ضحاک می‌شود. در شاهنامه نیز آنچه سبب می‌شود، فرّه از جمشید گسسته شود، غرور و ناسپاسی است:

ز گیتی سرِ شاهِ یزدان‌شناس ز یزدان بپیچید و شد ناسپاس
گران‌مایگان را زِ لشکر بخواند چه مایه سخن پیش ایشان براند
چنین گفت با سال‌خورده مهان که جز خویشتن را ندانم جهان

(فردوسی، ۱۳۹۸، ج۱: ۲۳)

در این رویکرد جمشید خود را عامل و صاحب عصر زرین می‌داند. گویی ورجمکرد تجسمی از کمال است و جمشید خود را تجسم انسانی آن می‌انگارد. این در حالی است که در باور مزدیسنا، شهریار کارگزار اهورمزدا است و جمشید با تکیه به فرّهی که به او داده شده، توانسته آرمان‌شهر را بنا کند. در حقیقت رد رسالت و نابخردی نیز نمودی از غرور است؛ زیرا در این انتخاب‌ها نیز، یک خودبینی توأم با نابخردی نهفته است. به‌عبارتی اگر جمشید از خرد کافی برخوردار بود، راه رستگاری را می‌شناخت و پیشنهاد اهورامزدا را بی‌چون‌وچرا می‌پذیرفت. در روایت پهلوی تمام گناهان منتسب به جمشید بازتاب یافته‌است: جمشید نخست به هم‌بستری با پریان و جمک، خواهرش، مشغول می‌شود (روایات پهلوی، ۱۳۶۷: ۷)، سپس به دروغ‌گویی متهم است(همان: ۴۲)، همچنین رسالت را رد می‌کند و مغرور می‌شود (همان: ۴۳).

این آشفتگی در تبیین گناه، تنها به متون پهلوی و اوستایی محدود نمی‌شود، بلکه در حماسه‌ها نیز بازتاب یافته‌است. درحالی‌که منابعی چون شاهنامه بر دعوی خدایی جمشید به‌عنوان گناه اصلی او تأکید دارند، «ایرانشان ابن ابی الخیر» در منظومهٔ کوش‌نامه، روایتی کاملاً متفاوت را حفظ کرده‌است. در این منظومه، جمشید تا پایان دوران پادشاهی‌اش، یزدان‌پرست و آشنا به دین‌های گوناگون و دانش‌پرست بوده‌است. کوش‌نامه صراحتاً جمشید را بی‌گناه می‌داند و عامل سقوط او را نه یک لغزش اخلاقی، بلکه بی‌مهری سپهر گردون و غلبهٔ ضحاک دیو معرفی می‌کند. این تفاوت بنیادین در روایات، نشان می‌دهد که این دو منظومه (شاهنامه و کوش‌نامه) مآخذ یا برداشت متفاوتی از روایت جمشید دارند و این موضوع این احتمال را نشان می‌دهد که در روایت دیگری جمشید بی‌گناه بوده‌است (ر.ک: جعفری دهقی و دشتبان: ۱۳۹۲).

این کثرت و تناقض در تبیین گناه، خود به یک مسئلهٔ اصلی بدل می‌شود. چرا اسطوره برای سقوط شهریار آرمانیِ خود به یک لغزش واحد بسنده نکرده‌است، نیز چرا سنت اوستایی بر خطاهای آیینی و کلامی (رد رسالت) تأکید می‌کند، درحالی‌که متون پهلوی و پسااسلامی روی بی‌خردی و به‌ویژه بر خطای اخلاقیِ غرور تأکید دارند؟ این آشفتگی در علت، این گمان را به‌شدت تقویت می‌کند که معلول، یعنی سقوط اجتناب‌ناپذیر جمشید، واقعیتی کهن‌تر، تثبیت‌شده‌تر و بنیادی‌تر از هر علت منفردی بوده‌است که برای آن ذکر کرده‌اند. این ما را به پرسش بنیادی‌تری رهنمون می‌کند: اگر این گناهان، همگی دگردیسی یا توجیه‌های متأخرند، آن بحران یا گناه نخستین چه بوده که تمام این سنت‌های روایی، ناگزیر از بازآرایی و اخلاقی‌سازی آن بوده‌اند؟

۲-۲. سیمای متناقض شهریار نخستین در روایت‌های ودایی

در کنار روایت‌های ایرانی جمشید، لایه‌های کهن‌تر و کلیدی اسطورهٔ سقوط شهریار عصر زرین، در سنت مشترک هندوایرانی قابل ردیابی است. در حالی که در سنت ایرانی، جمشید همواره یک انسان (شهریار) است، در متون هندی، یمه(YAMA) ، همتای ودایی جمشید، اغلب تبار از خدایان دارد، همین وجه خدا–انسان باعث تناقض و چندلایگی شخصیت او شده‌است. در بعضی روایات وجه انسانی جمشید غلبه پیدا می‌کند و گاه وجه خداگون او.

۲-۲-۱. انتخاب زادن و پذیرش مرگ

به روایت ودایی یمه فرزند ویوسونت (ویونگهان)، ایزد خورشید است (ر.ک: یسنا، ۹: ۲-). مطابق ریگ‌ودا «ویوَسونت، پدر یمه، کسی است که آتش را برایِ انسان تهیه کرد، آگنی (ایزد آتش) را از جهان دیگر برای آنان فرستاد، تا رابطهٔ نزدیک‌تری میان انسان‌ها و خدایان ایجاد شود» (کریستن‌سن، ۱۴۰۰: ۲۸۶). این بن‌مایه، یادآورِ اسطورهٔ پرومته و سپردن آتش (نماد تمدن) به انسان

است؛ که حاوی یک نگاه انسان‌محورانه و نشان‌دهندهٔ کوشش پرومته برای نزدیک‌کردن انسان به خدایان است. این کاهش فاصله همراه با بَرکشیدن انسان است. به‌نظر می‌رسد برخی روایات در مورد یمه این بن‌مایه را دارند.

مطابقِ این منطقِ انسان‌محورانه، در روایتی یمه به‌عنوان یک موجود دورگه، ناگزیر می‌شود بین جاودانگی و داشتن فرزند، یکی را انتخاب کند. او در مواجهه با دوگانگی ذات خود (خدا_انسان)، برای آن‌که بتواند فرزندانی داشته‌باشد، آگاهانه وجه انسانی را برمی‌گزیند و با انتخاب انسانیت، «میرا» می‌شود (West, 2007: 388). در این روایت، مرگ پیامد گناه یمه نیست، بلکه بهای انتخاب اوست؛ انتخابی که ستودنی تلقی می‌شود و یمه را به نخستین میرا و شهریار قلمرو مردگان بدل می‌کند. در این خوانش، یمه نه‌تنها گناهکار نیست، بلکه با انصرافِ آگاهانه از جاودانگی و پذیرش مرگ، به جایگاهی والا دست‌می‌یابد. در این روایت، انتخاب آن‌چنان ارزشمند تلقی می‌شود که باارزش‌تر از نامیرایی است. اینجا جمشید شمایل یک قهرمان انسانی را دارد، قهرمانی که قدرتش در جسارت انتخاب‌کردن است.

۲-۲-۲. قانون‌مداری زاهدانه و تقبیح زاد و ولد

در نقطهٔ مقابل این روایت، در متون هندی روایتی دیگر وجود دارد که در آن، زاد و ولد و انتخاب‌گری نه‌تنها مورد ستایش قرارنمی‌گیرد، بلکه گناه شمرده می‌شود. این تضاد، ریشه در یک بحران بنیادین اسطوره‌ای دارد: «تعارض ذاتی میان جاودانگی و تولیدمثل» (O'flaherty, 1976: 212). عصر زرین، جهانی ایستا، کامل و جاودان است. در چنین نظامی، تولیدمثل که ذاتاً تغییر، پویایی و جایگزینی نسل‌ها را ایجاب می‌کند، یک عنصر آشوب‌گر و برهم‌زنندهٔ نظم محسوب می‌شود. ازهمین‌رو جاودانگی و تولیدمثل نمی‌توانند همزمان در یک جهان وجود داشته‌باشند.

این بحران، در یکی از گفت‌وگوهای مشهور ریگ‌ودا (سرود ۱۰.۱۰)، میان «یمه و یمی» نمود می‌یابد. یمه و یمی نخستین آفریده‌ها هستند و بیش از چهار هزار سال بدون مرگ و در آرامش زندگی می‌کنند. تا این‌که یمی با این استدلال که آن‌ها تنها موجودات هستند و باید نسل بشر را ادامه دهند، به یمه پیشنهاد هم‌خوابگی (گناه محارم) می‌دهد، اما یمه این پیشنهاد را رد می‌کند؛ زیرا آن را نقض دارمه (قانون کیهانی و اخلاقی) می‌داند؛ و ترجیح می‌دهد راه وارستگی را در پیش بگیرد (Ibid:27). انتخابِ پرهیزکارانه، او را به‌عنوان دارماراجا [i] (شاه قانون) تثبیت می‌کند، اما هم‌زمان او را به نخستین فانی تبدیل می‌کند و مرگ را به‌عنوان یک واقعیت وارد جهان می‌کند (Pattanaik,2003: 110). در این داستان، مرگ از یک انتخاب مبتنی بر فضیلت و قانون‌مداری زاده می‌شود. این‌جا هم علت ورود مرگ به جهان، گناه نیست و یمه گناهکار انگاشته نمی‌شود و برعکس زاهد است؛ اما هم‌چنان مرگ به‌وجود می‌آید؛ زیرا دوران عصر زرین به‌پایان رسیده و جهان باید مطابق چرخهٔ زمانی وارد دورهٔ بعد شود. برخلاف بن‌مایهٔ انسان‌محورانه در این الگو، یمه انسانی است که با پرهیزکاری و خدمت‌گزاری خدایان، از وجه انسانی خود فراتر می‌رود و به مقام ایزدان می‌رسد؛ که این برخلاف الگوی قبل، ترجیح خداگونگی بر وجه انسانی است.

البته در روایتی دیگر به‌نظر می‌رسد درنهایت یمه هم‌بستری را پذیرفته و همین آمیزش سرآغاز توالد می‌شود؛ آمیزشی که گناه است (ر.ک: کریستن‌سن، ۱۴۰۰: ۲۶۸). البته گاه نیز این هم‌بستری مطلوب تصویر شده‌است (ر.ک: روایت پهلوی،۱۳۶۷: ۷)؛ اما در تصویر کلی، پیش از این رخداد، شهوت و مرگ وجود ندارد، آن‌چه باعث می‌شود مرگ، شهوت و حتی چرخهٔ قاعدگی زنانه ایجاد شود، تولیدمثل است. اگرچه گناه یمه، هم‌بستری با خواهر معرفی می‌شود، اما در سطحی ژرف‌تر، فراتر از هم‌بستری، این خودِ تولیدمثل است که لغزش است؛ زیرا با جاودانگی در تعارض است و آن را ناممکن می‌کند. یعنی گناه نه همبستری، بلکه تولید مثل است. در دیدگاه هندویی، به‌ویژه در متون ودایی، آلودگی و گناه به هم گره خورده‌اند. اعمال جنسی، به‌ویژه در چارچوب شهوت مهارنشدنی، حامل این آلودگی هستند(O'flaherty, 1985: 165). درواقع تسلیم شهوت شدن، یکی از اصلی‌ترین علت‌هایی است که موجبِ فروپاشی عصر زرین می‌شود.

مذموم‌بودن رابطهٔ جنسی از سوی جمشید به‌شکلی ضمنی در بندهش نیز نشان داده می‌شود. در بندهش آمده‌است که «جمشید در پی ازدست‌دادن فرهمندی، از بیم دیوان، دیوی را به زنی می‌گیرد و خواهرش را نیز به زنی دیوی می‌دهد و بعضی از سرده‌های تباه‌کننده، حاصل پیوند جمگ و این دیو هستند» (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۸۰: ۸۴). اهریمنی‌بودن رابطهٔ جنسی در دیدگاه مانویان، بیش‌ترین

i. Dharmarāja

صراحت را دارد. مانی معتقد بود سرچشمهٔ بدی از جهان تیرهٔ مادی و آزی‌گری است. این آموزه، حاکی از آن بود که که غریزهٔ جنسی آفریدهٔ خدا نیست، بلکه نیرویی اهریمنی و پیامد هبوط آدمی است و بخشی از خوی اصیل انسانی محسوب نمی‌شود (ر.ک: کیسپل، ۱۳۷۳: ۳۸-۳۷).

۲-۲-۳. کمال آرمانی به‌مثابه گناه و رشک ایزدان

سومین روایت موجود در متون هندی، با یک چرخش گفتمانی کامل همراه است. در این روایت، تمرکز از «گناه» انسان به «انگیزهٔ» ایجاد گناه منتقل می‌شود. در روایتی حفظ‌شده در *مهابهارات* که هم‌تای داستان جمشید و فراخ‌شدن جهان است؛ زمانی در دوران کرته یوگا (عصر زرین) فرامی‌رسد که خدای قدیم جاودان، آدی دِوا[i]، وظایف یمه (پادشاه جهان مردگان) را برعهده می‌گیرد. برهمین‌اساس، مرگ متوقف می‌شود. توقف مرگ و ادامهٔ زاد و ولد، باعث می‌شود، زمین از حیوانات و انسان‌ها آکنده شود و همین موضوع باعث آزردگی زمین و گلایه به ناراجنه (ویشنو[ii]) می‌شود. پس ویشنو اطمینان می‌دهد که بار زمین را سبک می‌کند. او به شکل یک گراز درمی‌آید، زمین را با عاج‌های خود می‌گیرد و بالا می‌برد. این تغییرات باعث آشفتگی جهان و حتی خدایان می‌شود (ر.ک: کریستن‌سن، ۱۴۰۰: ۲۹۲-۲۹۴).

روایتی دیگر هست که داستان مشابهی را نقل می‌کند: «زمانی، خدایان داشتند یک قربانی را آماده می‌کردند، و یمه را ذبح‌کنندهٔ حیوانات قربانی قرار دادند. اما یمه هیچ مخلوقی را نکشت، و بنابراین انسان‌ها زیاد شدند. به‌همین‌دلیل، خدایان نزد پراجاپاتی[iii] رفتند و گفتند: «ما از ازدیاد انسان‌ها وحشت‌زده‌ایم و برای پناه نزد شما آمده‌ایم». پراجاپاتی گفت: «چون شما نامیرا هستید، چه ترسی از انسان‌ها دارید؟ یک فانی نمی‌تواند خطری برای شما داشته‌باشد». خدایان گفتند: «فانیان نامیرا شده‌اند، و هیچ تمایزی (بین ما و آن‌ها) نیست؛ زیرا مرگ از بین رفته‌است (O'flaherty, 1988: 236). در این روایت نیز با همان سازوکار مواجهیم: «توقف مرگ، به‌ستوه‌آمدن زمین، شکایت خدایان و بازگشت مرگ». در افسانه‌ای دیگر، زمین نزد ایندرا می‌رود و می‌گوید: «بدون قتل‌عام، من زیر فشار بار سنگین (جمعیت) هستم. به یمه بگو مخلوقات را نابود کند». سپس ایندرا وحشت می‌کند که مبادا یمه در حال ریاضت‌کشیدن است تا جایگاه او را در آسمان غصب کند، بنابراین سعی می‌کند ریاضت او را با فرستادن زنان اغواگر برهم بزند (Ibid:222).

این روایت‌ها، برداشتِ کاملاً متفاوتی از دلیل فروپاشی عصر زرین دارند. در این برداشت اولین بحران بزرگ کیهانی که خدایان با آن روبرو می‌شوند، نه شر، بلکه کمال اولیه، یعنی جاودانگی همگانی است. برای حل این بحران، خدایانی چون برهما و شیوا، مرگ (Mrityu) را به‌عنوان یک راه‌حل ابداع می‌کنند، تا جهان مطابق چرخهٔ زمانی ادامه یابد. در *مهابهارات*، مرگ به‌عنوان یک الههٔ هولناک توصیف می‌شود که خود از پذیرش این وظیفهٔ کریه (کشتن موجودات) اِکراه دارد و می‌گرید. اما خدایان او را وادار به پذیرش این نقش می‌کنند (Pattanaik, 2003: 110). بنابراین عصر زرین و بی‌مرگی فرومی‌پاشد؛ زیرا اساساً مرگ باید باشد و چرخهٔ زمان و سقوط تدریجیِ جهان، مبنای نظم کیهانی است. در این الگو مرگ، نباید شر و گناه تلقی شود، تا جهان طبق تقویم کیهانی خود، در مسیر انحطاط حرکت کند. برهمین‌اساس خدایان مجاز و حتی موظفند شر را برای جلوگیری از یک فاجعهٔ کیهانی بزرگ‌تر (ازدیاد جمعیت) تحمیل کنند. پس ایندرا برای شکستنِ ریاضت یمه و بازگرداندن مرگ، به حربهٔ اغوا متوسل می‌شود. اغوا و فساد، در این دیدگاه، نه اعمالی شرورانه، بلکه ابزارهای مدیریت کیهانی هستند.

اگرچه نخست به‌نظر می‌رسد که حفظ نظم، انگیزهٔ اصلی خدایان برای حفظ شرارت و مرگ در جهان است، اما در پسِ آن انگیزهٔ دیگری نهفته‌است: «رقابت و انحصارطلبی». در این منطق روایی، انسان برای ایزدان رقیبی است که نباید باور کند، می‌تواند به بی‌مرگی دست یابد، تا فاصله‌اش با خدایان حفظ شود و جاودانگی و بهشت در انحصار خدایان بماند. این‌جا دیگر رقابت خدایان با دیگر موجودات، نبرد خیر علیه شر نیست؛ چون تلقی از خیر و شر و نیز منبع خیربودن خدایان، دگرگون شده، درحقیقت این رقابت، تلاشی برای حفظ ساختار و سلسله مراتب هستی است؛ که در آن جاودانگی در انحصار خدایان و مرگ، بهرهٔ انسان است. نظم کیهانی حفظ همین فاصله‌هاست و کوشش برای شکستن این انحصار، بی‌نظمی و هم‌چشمی با خدایان تلقی می‌شود.

---

i. Ādideva ii. Visnu iii. Prajapati

این رقابت تنها بین ایزدان و انسان‌ها نیست. خودِ ایزدان که به دو گروهِ دئوها و اسوره‌ها تقسیم می‌شوند نیز با هم ستیز می‌کنند. دئوها پیوسته می‌خواهند انحصار خود را روی سه منبع اصلی حفظ کنند. نخست قربانی که خوراک آن‌هاست، دوماً که به آن‌ها جاودانگی می‌بخشد، و درنهایت جایگاه الهی (O'flaherty, 1988: 89). این حسادت، تنها متوجه رقبای سنتی آن‌ها (اسوره‌ها) نیست، بلکه به‌شکلی شدیدتر متوجه انسان‌ها (پادشاهان و زاهدان) نیز می‌شود. هرگاه یک زاهد از طریق ریاضت، به چنان قدرتی دست یابد که نظم جهان را تهدید کند، یا پادشاهی آنچنان عادل باشد که قلمرو خود را به کمال برساند، خدایان این امر را به‌عنوان یک تهدید مستقیم برای جایگاه خود تلقی کرده و برای خنثی‌کردن آن وارد عمل می‌شوند.

نمونه‌های متعددی همچون یمه وجود دارند که با وضوح بیش‌تری، حسادت و دسیسه‌چینی خدایان برای متوقف‌کردن کمال انسانی را نشان می‌دهند. بنا بر متون ودایی پادشاه دیوداسا[i] چنان پارسا و عادل بود که شهر او، بنارس، به معنای واقعی کلمه به بهشتی زمینی تبدیل شده‌بود. در دوران حکومت او، هیچ‌کس گناه نمی‌کرد و همهٔ مردمانش پس از مرگ مستقیماً به رهایی می‌رسیدند. این وضعیت کمال، نظم کیهانی، قانون کارما را مختل می‌کرد. بنابراین شیوا دست‌به‌کار می‌شود؛ اما ازآن‌جاکه نمی‌تواند به پادشاهیِ چنین پارسایی حمله کند، می‌کوشد او را دچار بدعت کند. او ابتدا گانشا[ii] و سپس ویشنو را می‌فرستد. آن‌ها در چهره‌های مبدل، مانند یک منجم یا راهب، ظاهر می‌شوند و با ایجاد توهم و آموزش آموزه‌های بدعت‌آمیز، دیوداسا و مردمانش را فاسد می‌کنند. آن‌ها فضیلت پادشاه را می‌شکنند تا او دیگر کامل نباشد و به‌این‌ترتیب شیوا می‌تواند دوباره بر شهر مقدس خود (بنارس) مسلط شود (Skanda Purana 4.1.39.26-70).

در اسطورهٔ دیگری که نسخه‌ای کهن‌تر از همین مضمون را نشان‌می‌دهد، ترس ایندرا، پادشاه خدایان، از قدرت‌گیری انسان‌ها نشان داده می‌شود. پسران راجی، به‌دلیل قدرت نظامی و پارسایی، تاج و تخت ایندرا و سهم او از قربانی‌ها را مورد تهدید قرارمی‌دهند. ایندرا که توان مقابلهٔ مستقیم با آن‌ها را ندارد، از پیشوای خود، برهاسپاتی[iii]، می‌خواهد تا آموزه‌ای ملحدانه ابداع کند و این بدعت را به پسران راجی[iv] آموزش دهد. با فریب‌خوردن پسران راجی، منبع قدرتشان، دارمای ودایی، از بین می‌رود و به‌سرعت سقوط می‌کنند. در اسطوره‌ای دیگر ، ویشوروپه، اژدهای سه‌سر، سه‌پوزه و شش‌چشم، در *مهابهارات*، برهمنی عابد و دین‌پیشه است که با یک سرش پیوسته ودا می‌خواند و ایندرا از ترس این‌که مبادا جای او را بین خدایان بگیرد، او را می‌کشد و به پادافره این بزه، فرمان‌روایی آسمان را از دست می‌دهد و نیرویش کاستی می‌گیرد (ر.ک: رضایی دشت‌ارژنه،۱۴۰۳: ۷۱).

در اسطورهٔ پورانیک ریپونجایا[v] نیز همین بن‌مایه تکرار می‌شود. مطابق این اسطوره جهان در ابتدا در هرج‌ومرج بود. برهما که در جست‌وجوی یک فرمان‌روای مناسب بود، ریپونجایا را در حال انجام ریاضت مشاهده کرد. برهما[vi] از او خواست تا به ریاضت پایان دهد و جهان را حفاظت کند؛ زیرا هیچ دارمایی بزرگ‌تر از این نیست. ریپونجایا این مسئولیت را پذیرفت، اما دو شرط اساسی تعیین کرد: نخست آن‌که شهر آوانتی[vii] را دریافت کند، و دوم آن‌که تمام خدایان خارج از مرزهای او، در شهر آسمانی خود، آماراوَتی، ساکن بمانند و همیشه از فرمان او اطاعت کنند. برهما این شروط را پذیرفت و به او قول داد که ارباب خدایان نامیده شود. ریپونجایا حکومت خود را براساس دارما پایه‌ریزی کرد. در نتیجهٔ حکومت بافضیلت او، کمال مطلق بر زمین حاکم شد و مردم بدون پیری یا مرگ بودند و زمین، مانند جهان خدایان شده‌بود.

این وضعیت کمال زمینی، حسادت خدایان آسمانی (دِئوها) را برانگیخت. زیرا می‌دیدند آوانتی در حال رقابت تهدیدآمیز با آماراوَتی[viii] است. پس نخست، ایندرا یک خشک‌سالی بزرگ به زمین فرستاد، اما ریپونجایا در پاسخ، خود تبدیل به ابر شد و باران فرستاد. سپس ایندرا تبدیل به سیلاب‌های روز رستاخیز شد، اما ریپونجایا تبدیل به باد شد و ابرها را پراکنده کرد. هنگامی که آتش از زمین ناپدید شد، ریپونجایا خود تبدیل به آتش شد تا قربانی‌های خدایان را حفظ کند. خدایان دریافتند که مبارزهٔ مستقیم با فضیلت ریپونجایا بیهوده است. درنهایت، شیوا به شهر آوانتی آمد. ریپونجایا در برابر او تعظیم کرد و پاداش خواست. شیوا آرزوی او مبنی بر شکست‌ناپذیری توسط خدایان را برآورده کرد؛ اما ریپونجایا درخواست مهم‌تری نیز مطرح کرد: او از شیوا خواست که آوانتی

i. Divodasa
ii. Ganesha
iii. Brhaspati
iv. Raji
v. Ripunjaya
vi. Brahmā
vii. Avanti
viii. Amarāvatī

را به یک مکان زیارتی تبدیل کند تا همهٔ خدایان برای همیشه در آنجا ساکن شوند. شیوا این خواسته را برآورده کرد، ریپونجایا را ارباب لشکریان خود ساخت و او را به بهشت منتقل کرد. این پاداش درواقع هدف خدایان را ساده‌تر از دشمنی محقق ساخت. با انتقال ریپونجایا به آسمان، او دیگر یک ناهنجاریِ آزاردهنده برای نظم کیهانی نبود، بلکه تبدیل به خدمت‌کار نظم الهی شد و بدین‌ترتیب، کمال زمینی او پایان یافت (Skanda Purana 5.2.74.1-55).

در اسطورهٔدیگری، همتای هندی جمشید، وسی‌اوپَری‌چَره، فرمان‌روای سرزمین آبادان، سدی در مهابهارات است. این شهریار نکوکار و زاهد، چون جمشید مردم را متمدن می‌کند و دوران پادشاهیش، عصری زرین است، اما چون زهد پیشه می‌کند و کاربرد جنگ‌افزار را می‌نکوهد، ایندرا برای این که زهدپیشگی او تهدیدی برای خدایان به‌وجود نیاورد، به شکلی غیر مستقیم او را تبعید می‌کند و او را حلقهٔ گلی، عصای خیزرانی و گردونه‌ای می‌بخشد تا به پرواز درآید و به قلمرو بس آبادان سدی برود و آن‌جا خوش بخرامد و سپس هر سال جشنی برای بزرگ‌داشت ایندرا برپا کند (ر.ک: دومزیل،۱۳۸۳: ۹۶–۱۰۸).

در این روایت‌ها خدایان، کمال، جاودانگی و بهشت را در انحصار خود می‌خواهند و برای حفظ این انحصار، از شکل‌گیری آرمان‌شهر جلوگیری می‌کنند. این الگوها نشان می‌دهند که چگونه کمال و بی‌گناهی شهریار، خود به عامل بحران تبدیل می‌شود. آن‌ها برای پایان‌دادن به کمال از «توهم، اغوا، فریب، پاداش و مهم‌تر از همه ایجاد بدعت» استفاده می‌کنند تا بتوانند با فاسدکردن شهریار، دارما را که عامل اصلی والایش است، درهم بشکنند و با این حربه کمال زمینی را از بین ببرند. در این بین اگر شهریاری مثل ریپونجایا بینِ «منتقل‌شدن به بهشت و خدمت‌گزار خدایان شدن» و «حفظ بهشتِ زمینی»، حفظ بهشتِ زمینی را انتخاب کند، متهم می‌شود که نظم کیهانی را مختل کرده و در نتیجه گناهکار است. بنابراین ادامهٔ طرح بهشت زمینی و تأکید روی بی‌مرگی، درنهایت به گناهکاری شهریار منتهی می‌شود.

درحقیقت در این الگو، بحران صرفاً ازدیاد جمعیت روی زمین نیست، بلکه بحران ناشی از فزونی مردمان پارسا نیز هست. اگر همه بتوانند به‌سادگی خدا شوند، دیگر خدابودن معنا و ارزشی ندارد؛ و تمایزِ وجودی بین انسان‌ها، شیاطین و خدایان از بین می‌رود. این روایت‌ها، جهانی را به‌تصویر می‌کشند که در آن گویی خدایان این حق را برای خود قائل هستندکه پارسایان را آلوده کنند تا این تمایزات ساختاری حفظ شود. زیرا اگر همه پارسا باشند و مستقیماً به بهشت بروند، دوزخ خالی می‌ماند؛ و خدایانی مانندی یَمه، پادشاه مردگان، بیکار می‌شوند. مهم‌تر از آن، کل چرخهٔ جهان متوقف می‌شود. گویی گناه و مرگ باید باشند، تا چرخهٔ زمان حرکت کند. براساس این منطق، خدایان به‌عنوان مدیران کیهان، موظف هستند که از کمال همگانی جلوگیری کنند. آن‌ها باید به‌طور فعالانه در جهان مداخله کنند تا راه‌های رسیدن به بهشت را محدود، دشوار و تنظیم‌شده نگه دارند.

۲-۳. تحلیل الگوها: توزیع مسئولیت شر

فروپاشی عصر زرین، صرفاً یک رخداد داستانی نیست، بلکه نشان‌دهندهٔ شیوهٔ درک و برخورد شر است؛ زیرا سقوط شهریار، درحقیقت تبیین چگونگی سقوط انسان و شیوع شر است. هر جهان‌بینی که این اسطورهٔ محوری را روایت می‌کند، ناگزیر است به این پرسش پاسخ دهد: «چه‌کسی مقصر بود؟» بررسی شواهد تطبیقی نشان داد که در مورد چیستی این لغزش و نیز مسئولیت این سقوط، دیدگاه ثابتی وجود ندارد و در هر خوانش از این داستان، همراه با تغییر منطق روایی، منظور از گناه و گناهکار دگرگون می‌شود. به‌طورکلی سه عامل اصلی که مسئولیت شر بین آن‌ها توزیع می‌شود: «ایزدان، انسان، اهریمن» هستند. این بخش به تحلیل این سه الگو از توزیع مسئولیت می‌پردازد.

نخستین الگو، بار مسئولیت را بر دوش «انسان» می‌نهد. در این الگو، ایزدان منفعل هستند و سقوط، از درون و در نتیجهٔ یک انتخاب انسانی آغاز می‌شود؛ اما چنان‌که در شواهد هندی دیدیم، این مسئولیت انسانی، خود دارای دو چهرهٔ کاملاً متضاد در دو گفتمان رقیب است. در یک روایت، یمه آگاهانه مرگ را در ازای زاد و ولد می‌پذیرد. در این‌جا مسئولیت سقوط عصر زرین و ازدست‌دادن جاودانگی با انسان است، اما این یک مسئولیت تراژیک است. مرگ در این‌جا نه مجازات، که بهای تحقق انسانیت است. بنابراین، سقوط اگرچه برعهدهٔ انسان است، اما بار گناه را به دوش او نمی‌گذارد. در مقابل، در روایت یمه و یمی، میل به زاد و ولد، گناه محسوب می‌شود؛ زیرا دارما را نقض کرده‌است. مسئولیت باز هم با انسان است، اما این‌بار ناشی از یک هم‌بستریِ

گناه‌آلود است و یمی و یمه گناهکار هستند. اینجا مسئولیت باز هم با انسان است، اما این‌بار یک مسئولیت گناه‌آلود و قانون‌شکنانه است. مرگ در این روایت، پیامد مستقیم عصیان انسان در برابر نظم کیهانی و سقوط، پیامد ناتوانی در پرهیزکاری و هم‌بستریِ گناه‌آلود است.

الگوی دوم، توزیع مسئولیت را به سطحی کیهانی‌تر ارتقا می‌دهد. در روایت‌های هندی، اسوره‌ها و دئوها مطلقاً خیر و شر نیستند و مفهوم خیر و شر، تثبیت‌شده نیست. به‌عبارتی مرز مشخصی بین خدایان و اهریمن وجود ندارد. در این روایت‌ها، بار گناه بین انسان و خدایان تقسیم می‌شود. اگرچه چنان‌که نشان داده‌شد، یمی (به‌عنوان نماد زن) در بعضی نقل‌ها با وسوسهٔ یمه به هم‌بستری، موجبِ فروپاشی بهشت می‌شود، اما در بیش‌تر روایت‌ها (مانند ریپونجایا و دیوداسا) این خدایان هستند که عامل اصلی فروپاشی کمال انسانی‌اند. آن‌ها با توسل به اغوا و فریب، پادشاهان را آگاهانه به تلهٔ لغزش می‌اندازند. بنابراین انسان اگرچه مرتکب لغزش می‌شود و تاوان آن را می‌دهد، اما مسئول حقیقی آن نیست. در این الگو، مرگ و شر جزئی از قواعد جهان هستند و کوشش برای ازبین‌بردن آن‌ها، گویی به‌معنای تخطی از این قانون است و این خطا، لغزش است. این‌جا گناه (اغوا، بدعت) نه علت سقوط، بلکه ابزار استراتژیک ایزدان برای درهم‌شکستن کمال انسانی است.

الگوی سوم، در سنت ایرانی، به‌ویژه در دوران زرتشتی، برجسته می‌شود. در این سنت، نقش شر به دو عامل دیگر، یعنی اهریمن و انسان سپرده می‌شود. در این الگو، اهریمن به‌دلیل نسبتی که با شر دارد، اغلب عامل اصلی فروپاشی عصر زرین معرفی می‌شود. منابع زرتشتی در این مورد دو تصویر متفاوت ارائه می‌دهند: در یک الگو، اهریمن عامل فعال و آغازگر تخریب بهشت نخستین است (ر.ک: زند بهمن یسن، ۱۳۷۰: ۴). در این دوران، ستارگان، ماه، خورشید و انوار بی‌پایان، برای مدتی طولانی در یک مکان ثابت ایستاده‌اند و به جلو حرکت نمی‌کنند (ر.ک: فرنبغ دادگی، ۱۳۸۰: ۳۵–۴۵). اهریمن به‌دلیل حسادت ذاتی به آفرینش اهورامزدا، به آفریده‌های او هجوم می‌برد. در همان لحظه‌ای که تهاجم اهریمنی باعث می‌شود اجرام آسمانی شروع به چرخش کنند، تاریخ به‌معنای واقعی آغاز می‌شود. پس از حمله، اهریمن که عقب‌نشینی کرده، برخی از ستارگان پایین‌تر را با خود به خلاء می‌کشاند. این خلاء که دیگر یک مرز خنثی نیست، تبدیل به فضای نبرد و آمیختگی می‌شود (ر.ک: زند بهمن یسن، ۱۳۷۰: ۳۵). در این وضعیت جدید، هیچ‌چیز خالص نیست و انسان‌ها بیمار، میرا و آمیخته با شرهایی مانند شهوت و حرص هستند. در این الگو، انسان نقشی در ایجاد شر ندارد، بلکه خودِ اهریمن تمامِ بار شر را به‌عهده می‌گیرد و انسان نیز یک قربانی است. گویی یکی از مهم‌ترین کارکردهای ایدهٔ ثنویت‌گرایانه، سپردن شر مطلق به اهریمن و از این طریق، آزادی انسان از بار گناه نخستین است. همچنین در این سنت نشان داده‌می‌شود که چرخهٔ زمان، آغاز ازبین‌رفتن سکون و کمال است.

در الگوی دوم ایرانی، که بیش‌تر در داستان جمشید دیده‌می‌شود، اهریمن در نقش وسوسه‌گر ظاهر می‌شود و مسئولیت سقوط، بین انسان و اهریمن تقسیم می‌شود. اهریمن با القاکردنِ باورهای نادرست، موجبِ نابخردی جمشید و خطای شناختی او می‌شود. در بیش‌تر روایت‌های متون پهلوی، اهریمن در این نقش، زمینه‌ساز لغزش است و فراتر از آن نمی‌رود؛ یعنی نقشهٔ خود را نه با کنش مستقیم، بلکه با استفاده از انسان به‌عنوان ابزار، به انجام می‌رساند (ر.ک: عریان، ۱۳۷۱: ۹۲). در این الگو، بی‌خردی و غرور جمشید تبدیل به دروازه‌ای می‌شود که اهریمن به‌عنوان عامل خارجی شر، از طریق آن می‌تواند به جهان کمال‌یافته نفوذ کند. بدین‌ترتیب، در سنت ایرانی، ساحت ایزدیِ اهورامزدا به‌طور کامل از هرگونه مسئولیت در قبال سقوط، مبرا شده و مسئولیت یا کاملاً بر دوش اهریمن است، یا چنان‌که در اسطورهٔ جمشید دیده‌می‌شود، بین انسان و اهریمن توزیع می‌شود.

همچنین وارونگی جایگاه «دئوها» و «اسوراها» در سنت زرتشتی در بازآرایی شخصیت جمشید بی‌تأثیر نیست. درحالی‌که یمه در هند همنشین دئوها (خدایان خیر) و راه‌گشای مرگ است، با اهریمنی‌شدن دئوها در آیین زرتشت، جمشید که مجری آیین‌های کهن پیشازرتشتی (مانند قربانی گاو) بود، از جایگاه قدسی ساقط و به‌عنوان گناهکار معرفی می‌شود. این سقوط، ضرورتی الهیاتی برای تثبیت نظم جدید اهورایی بود تا هرگونه پیوند با سنت‌های دئوپرستی گذشته، تحت عناوینی چون دروغ یا خوردن گوشت، مایهٔ لغزش و جدایی فرّه ایزدی تلقی گردد. بنابراین همچنان که دئوها از جایگاه خود سقوط کردند و نقش مطلق شر را پذیرفتند، جمشید نیز که هم‌نشین دئوهاست، در آیین نو، سقوط می‌کند.

۳. نتیجه‌گیری

این پژوهش با طرح یک معمای بنیادین در اساطیر ایران آغاز شد: چگونه جمشید، فرهمندترین شهریار و بنیان‌گذار عصر زرین، به نخستین گناهکار بدل می‌شود؟ و مهم‌تر آن‌که، چرا سنت ایرانی در تبیین این سقوط، روایت‌های مختلفی ارائه کرده‌است، به‌طوری‌که «غرور، گوشت‌خواری، بی‌خردی و رد رسالت» همگی به‌عنوان گناه جمشید مطرح می‌شوند؟ یافتهٔ نهایی این پژوهش نشان می‌دهد که این آشفتگی، ناشی از ضعف اسطوره نیست، بلکه خود، یافتهٔ کلیدی است. کثرت گناهان، آشکار می‌سازد که گناه جمشید، یک رخداد واحد و تثبیت‌شده نیست، بلکه یک مفهوم متغیر است که در هر سنت روایی، برای خدمت به یک جهان‌بینی خاص، بازآرایی شده است.

تحلیل تطبیقی روایات هندی و ایرانی آشکار ساخت که این بازآرایی‌ها، حول پنج مفهوم کلیدی در نوسان هستند: «انتخاب، غرور، زاد و ولد، نظم و مرگ». این مفاهیم، متغیرهایی هستند که ارزش آن‌ها در الگوهای روایی مختلف تغییر می‌کند. بررسی شواهد نشان داد که ما با دو گفتمان یا الگوی تبیینی متفاوت روبرو هستیم که بر سر ارزش‌گذاری همین مفاهیم، از یکدیگر جدا می‌شوند:

نخست، گفتمان انسان‌محور یا الگوی پرومته‌ای است. در این الگو، که در روایت نخست یمه تجلی می‌یابد، «انتخابِ» آگاهانهٔ انسانیت، که شامل پذیرش زاد و ولد و مرگ می‌شود، نماد جسارت است. این گفتمان، ماهیتی «تراژیک، قهرمانانه و آرمان‌گرایانه» دارد؛ زیرا قهرمان با پذیرش مرگ، تجسم آرمانِ انسانی می‌شود و جسورانه می‌کوشد تا مرزها را به نفع انسان جابه‌جا کند. در این‌جا، انسانیت بر خداگونگی ترجیح داده‌می‌شود؛ و نقص انسان بر کمال برتری دارد. دیگر، گفتمان قانون‌مدار یا الگوی دارماراجا است. این الگو بازتاب‌دهندهٔ قانون‌مداری است؛ قانونی که مبتنی بر محدودیت‌های جهان و واقعیت ناخوشایند اما گریزناپذیر است؛ این‌که در منطق سخت‌گیرانهٔ کیهانی، نمی‌توان هم‌زمان بی‌مرگی (ایستایی) و تولیدمثل (پویایی) را خواست. در این گفتمان، نظم و زهد، ارزش‌های متعالی هستند و انتخاب انسانی، عصیان علیه نظم و گناه تلقی می‌شود.

روایت جمشید، این تضادهای به‌ارث‌برده از الگوی هندوایرانی را به شیوه‌ای منسجم و در راستای الهیات زرتشتی، بازآرایی و حل‌وفصل کرده‌است. سنت ایرانی، گفتمان قانون‌مدار را که مبتنی بر حفظ نظم و سلسله‌مراتب بود برگزیده، اما آن را با جهان‌بینی ثنوی خود سازگار کرده‌است. برجسته‌ترین اقدام این بازآرایی، بازتعریف انتخاب به‌مثابه غرور است. درحالی‌که در گفتمان انسان‌محور، انتخاب یمه نماد جسارت بود، در روایت ایرانی، انتخاب جمشید، چه در رد رسالت و چه در کمال، دیگر جسارت تلقی نمی‌شد، بلکه غرور تعبیر شد؛ گناهی که نه ستودنی، بلکه نشانه‌ای از بی‌خردی بود. هم‌زمان، سنت ایرانی بار مسئولیت شر را نیز بازتوزیع کرد. الگوی سوم هندی، یعنی «رشک ایزدی» که در آن ایزدان، خود عامل سقوط کمال انسانی بودند، با جهان‌بینی زرتشتی که اهورامزدا در آن خیر مطلق است، در تضاد بود. ازاین‌رو، این منطق کاملاً پاک‌سازی شد و بارِ شر از دوش ایزدان برداشته‌شد و میان انسان (با گناه غرور) و اهریمن (به‌عنوان وسوسه‌گر) توزیع گردید.

بنابراین، پاسخ نهایی این پژوهش اتخاذ یک حکم و نتیجهٔ نهایی در مورد این‌که گناه اصلی جمشید چه بوده، نیست؛ زیرا در این اسطوره گناه یک مفهوم سیال است که در هر گفتمان، برای خدمت به یک جهان‌بینی خاص، بازآرایی می‌شود. یافتهٔ نهایی این پژوهش آن است که بحران اصلی در تمام این روایات، یک چیز است: «کمال آرمانی، ذاتاً ناپایدار و بحران‌زاست». عصر زرین جمشید، کمال آرمانی ریپونجایا و زهد دیوداسا، همگی یک گناه مشترک داشتند: آن‌ها نظم کیهانی را که مبتنی بر تفاوت «ایزد/انسان» و «چرخهٔ مرگ/زندگی» بود، به چالش کشیدند. در این اسطوره‌ها، کمال و بی‌نقصی، بزرگ‌ترین ناهنجاری و تهدید برای نظم مستقر محسوب می‌شود. ازهمین‌رو بی‌گناهی و کمال مطلق، خود، گناه است؛ و گناهان اخلاقی، مانند غرور جمشید یا دسیسه‌های ایزدی، مانند بدعت دیوداسا، صرفاً ابزارهای داستانی و توجیه‌های الهیاتی هستند که اسطوره ابداع می‌کند تا آن کمال تحمل‌ناپذیر نخستین را درهم بشکند و چرخهٔ زمان را به حرکت درآورد و مرگ و نقص را به جهان بازگرداند.

کتابنامه

الف. منابع فارسی

ابن اثیر، علی‌بن‌محمد. (۱۳۸۳). *تاریخ کامل*. تهران: اساطیر.

اصیل، حجت الله. (۱۳۸۰). «از جمشید تا فریدون، داستان فراز و فرود قدرت در شاهنامه». *فرهنگ (ویژه‌نامهٔ ادبیات)*. (۳۷ و ۳۸). ۳۲۱-۳۳۳.

ایرانشان بن ابی‌الخیر. (۱۳۷۷). *کوش‌نامه*. (جلال متینی، مصحح). تهران: انتشارات علمی.

پژوهش، پرنوش. (۱۴۰۰). «*بررسی علل جامعه شناختی فروپاشی حکومت جمشید بر اساس نظریه ابن خلدون*». *پژوهش‌نامهٔ ادب حماسی*. ۱۷ (۳۲). ۴۱-۵۷. dorl.net/dor/20.1001.1.23225793.1400.17.2.2.5

پورداوود، ابراهیم. (۱۳۸۴). *گاتاها*. تهران: اساطیر.

تابش، شکوه السادات و شفیعیون، سعید. (۱۳۹۹). «تحلیل گناهکاری جمشید در آیین زرتشت با رویکرد نشانه‌شناسی‌فرهنگی». *فصل‌نامهٔ علمی_پژوهشی نقد ادبی*. ۱۳(۴۹). ۱-۳۴. dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20080360.1399.13.49.4.0

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

ثعالبی، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل. (۱۳۶۸). *تاریخ ثعالبی (غرر اخبار الملوک فرس و سیرهم)*. ترجمهٔ محمد فضائلی. تهران: نشر نقره.

جعفری دهقی، محمود و دشتبان، زهرا. (۱۳۹۲). «بررسی سرانجام جمشید پادشاه اساطیری در مآخذ گوناگون». *ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*. ۹ (۳۱). ۱-۱۶. dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1392.9.31.3.3

حبیبی، سید مهدی؛ اعرابی هاشمی، شکوه السادات و ترابی فارسانی، سهیلا. (۱۳۹۹). «تحلیل اسطورهٔ جمشید نقل شده در شاهنامه و تاریخ‌های اسلامی با رویکرد نقد کهن‌الگویی». *پژوهش‌های تاریخی*. ۱۲(۴۶). ۸۷-۱۰۴. doi.org/10.22108/jhr.2020.123747.2016

خوارزمی، حمیدرضا؛ صرفی، محمدرضا؛ مدبری، محمود؛ شریف‌پور، عنایت‌الله. (۱۳۹۲). «*بررسی تطبیقی بن‌مایهٔ گناه در زندگی قهرمانان اسطوره و حماسه*». *ادبیات تطبیقی (ادب و زبان نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی کرمان)*. ۵ (۹). ۷۴-۵۳ . doi.org/10.22103/jcl.2013.829

دادگی، فرنبغ. (۱۳۸۰). *بندهش*. ترجمهٔ مهرداد بهار. تهران: توس.

دوستخواه، جلیل. (۱۳۷۱). *اوستا* (ج ۱ و ۲). تهران: مروارید.

دومزیل،ژ. (۱۳۸۳)، *سرنوشت شهریار*. ترجمهٔ مهدی باقی، شیرین مختاریان. تهران: قصه.چ

راشد محصل، محمدتقی. (۱۳۷۰). *زند بهمن یسن*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

راشد محصل، محمدتقی. (۱۳۸۵). *وزیدگیهای زادسپرم*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

رضایی دشت‌ارژنه، محمود. (۱۴۰۳). «ملاحظاتی دربارهٔ ماهیت گناه فریدون». *دانش و خرد حماسی*. ش۱. ۷۱-۹۸. doi.org/10.22067/jmels.2024.83656.1007

رضی، هاشم. (۱۳۷۱). *وندیداد*. (ج ۱). تهران: فکر روز.

زمانی، فاطمه؛ درپر، مریم. (۱۴۰۱). «بینانشانه‌شناسی ابر پی‌رنگ مرگ_زندگی در اسطورهٔ یمه جم با رمان‌های معاصر فارسی». *دو فصل‌نامهٔ روایت شناسی*. ۶ (۱۲). ۲۳۵-۲۶۱.

زنر، آر. سی. (۱۳۸۷). *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*. ترجمهٔ تیمور قادری. تهران: امیرکبیر.

زنر، آر. سی. (۱۳۸۴). *طلوع و غروب زردشتی‌گری* .ترجمهٔ تیمور قادری. تهران: مهتاب.

شاکد، شائول. (۱۳۸۱). *از ایران زرتشتی تا اسلام: مطالعاتی دربارهٔ تاریخ دین و تماس‌های میان‌فرهنگی*. ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس.

شمیسا، سیروس. (۱۳۷۶). *طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار (همراه با مباحثی در آیین مهر)*. تهران: میترا.

صد در نثر و صد در بندهش. (۱۹۹۰). به‌کوشش ارواد بامن‌جی نسرون‌جی دهابر. بمبئی: امنای صندوق‌ها و املاک پنچایت پارسی.

طبری، محمدبن‌جریر. (۱۳۸۳). *تاریخ طبری*. ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.

عریان، سعید. (۱۳۷۱). *متون پهلوی*. ترجمهٔ آوانوشت. تهران: کتاب‌خانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۸). *شاهنامه* (تصحیح جلال خالقی مطلق). تهران: نشر سخن

قائمی، فرزاد. (۱۳۹۲). «تحلیل اسطوره شناختی کهن الگوی نخستین انسان و نمونه‌های آن در بخش پیشدادیان شاهنامه». *ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*. ۹ (۳۱). ۱۶۹-۲۰۹. dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1392.9.31.6.6

قزوینی، حمدالله مستو فی. (۱۳۸۱). *تاریخ گزیده*. به‌کوشش عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر.

کاویانی پویا، حمید. (۱۳۹۹). «مفهوم گناه و ماهیت گناه نخستین در اساطیر و ادیان باستانی ایران، یونان و میان‌رودان». *الهیات تطبیقی*. ۱۱(۲۳). ۱۲۷-۱۴۸. doi.org/10.22111/jrm.2024.47333.1152

کریستن‌سن، آرتور. (۱۴۰۰). *کارنامهٔ شاهان در روایات ایران باستان*. (ژاله آموزگار، احمد تفضلی، ترجمه). تهران: چشمه.

کیسپل، گ. (۱۳۷۳). *آیین گنوسی از آغاز تا سده‌های میانه*. م. الیاده (ویراستار). *آیین گنوسی و مانوی* (ا. اسماعیل‌پور، مترجم، صص ۵۴-۱۱). تهران: فکر روز.

متینی،جلال. (۱۳۷۰)، «یزدان‌پرستی در خانوادهٔ جمشید». ارمغان فرهنگی. به‌کوشش یحیی مهدوی و ایرج افشار. ۳۴۶-۳۵۵.

میرفخرایی، مهشید. (۱۳۶۷). *روایت پهلوی*. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

هادی، روح‌الله؛ رحمانی، عادله. (۱۳۹۰). «*اسطورهٔ جمشید و اساطیر دیگر ملل*». *ادبیات تطبیقی*. ۲ (۹). ۱۲۳-۱۴۴.

یاحقی، محمدجعفر؛ قائمی، فرزاد. (۱۳۸۶). «نقد اساطیری شخصیت جمشید از منظر اوستا و شاهنامه». *نشریهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*. (۲۱). ۲۷۳-۳۰۵.

ب: منابع لاتین

Boyce, M. (1975). *A History of Zoroastrianism: The Early Period* (Vol. 1). Leiden: E.J. Brill.

O'Flaherty, Doniger, W. (1988). *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Berkeley: University of California Press.

Lincoln, B. (2012). *Gods and Demons, Priests and Scholars: Critical Explorations in the History of Religions*. University of Chicago Press.

Pattanaik, Devdutt. (2003). *Indian Mythology: Tales, Symbols, and Rituals from the Heart of the Subcontinent*. Rochester, VT: Inner Traditions / Bear & Co.

The Skanda Purana. (2007). (G. V. Tagare, Trans.). Delhi: Motilal Banarsidass.

West, M. L. (2007**).** *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.