

بازخوانی داستان جمشید بر پایه روابط گفتمان‌های مهری-زردشتی

علیرضا قاسمی^۱

دکتر علیرضا نیکویی^۲

دکتر رضا چراغی^۳

چکیده

جمشید تنها شخصیت اساطیری است که در شاهنامه دارای دو دوره زندگی کاملاً متفاوت است: در دوره نخست زندگی اش با پاک‌دینی و شکوه تمام ظاهر می‌شود و در دوره دوم نیز گرفتار سقوط معنوی و مادی می‌گردد. بررسی متون اوستایی و پهلوی در مقام منابع مستقیم یا غیرمستقیم روایات شاهنامه نیز حاکی از تناقضات و سردرگمی این متون درباره شخصیت جمشید است. مقاله پیش رو درصدد است ضمن اثبات تعلق جمشید به آیین مهری و واسازی روایات زردشتی، به برجسته‌سازی تناقضات موجود در این روایات و آشکار کردن نیروهای هم‌ساز و هم‌سازد و نقش مناسبات ایدئولوژیک و روابط دو گفتمان مهری و زردشتی را در صورت‌بندی این داستان تحلیل کند. از این منظر، تناقضات موجود درباره جمشید بیش از هر چیز ریشه در روابط متغیر سنت زردشتی با سنت مهری دارد؛ بدین معنا که جمشید نیز همانند بسیاری از عناصر کانونی آیین مهری ابتدا مشمول طرد و انکار گفتمان زردشتی واقع می‌گردد اما بعدها در اثر چرخش‌های ایدئولوژیک این گفتمان، در آن جذب می‌شود. رابطه تقابلی-تعاملی گفتمان‌های زردشتی و مهری در خصوص جمشید، در صورت‌بندی نهایی این داستان در شاهنامه و بالطبع در روایات زردشتی آشکار است.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه، جمشید، گفتمان، مهری، زردشتی، تقابل، جذب.

۱- مقدمه

آثاری چون شاهنامه فردوسی که برآیند و ملتقای گفتمان‌های^۴ متعدد همساز و ناسازند، در زمره متون بغرنج هستند. این بغرنجی نه از حیث سبک و بیان است و نه امری است منفی. این

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان (نویسنده مسئول) ghasemi.alireza79@gmail.com

۲- دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان alireza_nikouei@yahoo.com

۳- استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان rcheraghi_54@yahoo.com

4- Discourses

گونه متون، نظام‌های گوناگون معنایی و نشانه‌ای را در خود جای داده‌اند که لزوماً برخاسته از خودآگاه خالق اثر نیست و می‌تواند حاصل موقعیت‌های سیاسی، ساخت قدرت، برآیند اختلافات ایدئولوژیک و حتی عوامل فردی چون سعه صدر یا تنگ‌نظری باشد. یکی از مهم‌ترین دلایل این تعدد گفتمانی و همبودی نظام‌های نشانه‌شناختی در شاهنامه، وجود همزمان عناصر و نشانه‌هایی است که به شکل درزمانی، از آیین‌ها، ایدئولوژی‌ها و اساطیر در سرچشمه‌های روایت شاهنامه و به تبع آن در خود شاهنامه صورت‌بندی شده‌اند. گذشته از این‌ها خود فردوسی نیز به اعتبار شاكلة شخصیتی (اعم از پایگاه اندیشگانی و پایگاه اجتماعی) و خلاقیت خود، به حکم تصرف و ابداع، در روایتگری خود ترکیب پیچیده‌تری از روایت‌ها و گفتمان‌های پیشین را رقم زده است.

از بین روایت‌ها و گفتمان‌های نهادینه‌شده در شاهنامه، حضور دو گفتمان مهرپرستی و زردشتی از بقیه چشمگیرتر است. مهرپرستی/میترائیسم یکی از بزرگ‌ترین آیین‌های اعصار باستان بوده که بنا به نظری حتی روزگاری در بخش بزرگی از جهان به‌ویژه در امپراتوری روم گسترش یافته و رقیب سرسختی برای مسیحیت به شمار می‌رفته است؛ به گونه‌ای که اگرچه نهایتاً مغلوب گفتمان مسیحی می‌شود، بسیاری از عناصر آن در این گفتمان جذب و مصادره می‌گردد.

زادگاه و پایگاه اصلی مهرآیینی، ایران و هند بوده است (دوستخواه، ۱۳۸۴: ۲۴۵). رواج آیین مهری پیش از دین‌آوری زردشت، موضوعی است که نیبرگ آن را مطرح کرد (مولایی، ۱۳۹۰: ۷۰۹) و محققان دیگری نیز آن را تأیید کردند. ابوریحان بیرونی (۱۳۸۰: ۴۰۷) هم بر آن است که زردشت از قومی بوده که مذهب شمسیه/مهر داشته‌اند و زردشتیان برخی امور دینی خود را از این مذهب برگرفته‌اند.

زردشت از همان آغاز در گاهان (یسنا ۳۲) با آیین مهری و عناصر کانونی آن چون قربانی گاو و استعمال هوم به ستیز برمی‌خیزد و حتی از نظر نیبرگ، دشمنی انجمن هواداران گاهان به‌ویژه علیه انجمن هواداران میترا به پیدایش جنبش زردشتی می‌انجامد (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵: ۲۳۹). به باور او، مخالفان زردشت را باید در انجمن میتراپیستی جستجو کرد (نیبرگ،

۱۳۵۹: ۱۹۳). اما محبوبیت مهر در ایران به حدی بود که به رغم حذف نام او در گاهان، در اوستای متأخر سهم مهمی به وی داده شد و مهریشت به عنوان یکی از مهم‌ترین یشت‌های اوستا، تحت تأثیر اهمیت روزافزون مهر در تفکر ایرانی بازتنظیم گشت و این امر خود، «نموداری از کثرت انتشار دین مهری میان مردمان است» (ورمازن، ۱۳۸۶: ۱۸). در واقع، آیین زردشتی ضمن تقابل با آیین مهرپرستی کهن و کوشش برای نشانه‌زدایی و حذف آن، نهایتاً مهر و بسیاری از عناصر مهری را در اوستا جذب کرد. البته مهرپرستی زردشتی نیز به حیات خود ادامه داد و حتی در دوره اشکانی، مهر به جای هرمزد در مرکز قدرت قرار گرفت (نک: بهار، ۱۳۷۶: ۱۷۷) و به روایتی گسترش جهانی آیین مهری نیز در همین دوره روی داد (همان: ۱۷۲).

با توجه به روابط گسترده گفتمان‌های مهری و زردشتی در طول تاریخ، رابطه این دو گفتمان در بخش‌های مختلف شاهنامه مشهود است. با وجود این، با نگاهی به پژوهش‌های شاهنامه‌فردوسی‌شناسی می‌توان دریافت که نسبت‌ها و روابط این دو گفتمان با یکدیگر چندان روشن نیست.

یکی از مهم‌ترین داستان‌های شاهنامه که بر پایه روابط این دو گفتمان صورت‌بندی شده، داستان جمشید است. پیشینه تحقیق نشان می‌دهد برخی پژوهشگران به ارتباط جمشید با مهر اشاراتی داشته‌اند؛ از نظر بهار (۱۳۸۶: ۲۲۷)، جمشید به عنوان شاه و پدر نخستین انسان‌ها در واقع تجسم ایزد مهر بر زمین است که وظایف وی را در خود جمع دارد. زهر (۱۳۸۹: ۱۹۱ و ۱۹۶-۱۹۸) نیز جمشید را همزاد یا جفت میترا و همتای زمینی او می‌داند. ویدن‌گرن (۱۳۷۷: ۴۶-۵۱، ۶۹-۸۳ و ۱۰۳) با اشاره به وجود جامعه مردسالار در ایران پس‌آریایی و ارتباط آن با میترا، جمشید را مرد بزرگ این جامعه می‌داند که نقش شاه کارناوال را به هنگام جشن سال نو (مهرگان) که مرتبط با میتراست، ایفا می‌کند. شمیسا (۱۳۷۶: ۹۹) نیز جمشید را پیامبر پیش از زردشت به شمار می‌آورد و بر آن است که مقصود از آیین جمشید در متون کهن، همان آیین مهر است. اما پژوهشگران مذکور، داستان جمشید را از منظر تحلیل گفتمان و تأثیر رابطه گفتمان‌های مهری و زردشتی در صورت‌بندی آن، مورد بررسی قرار نداده‌اند.

جمشید در شاهنامه و متون تاریخی که متأثر از گفتمان زردشتی بوده‌اند، دارای شخصیتی متناقض و دو دوره متفاوت زندگی است. بیشتر محققان، این مسأله را بازتابی از بن‌مایه اسطوره عصر زرین و سپس هبوط انسان دانسته‌اند. از نظر ایشان، سنت هبوط در ایران با جمشید مرتبط است (به عنوان نمونه نک: کریستن‌سن، ۱۳۸۹: ۳۴۸-۳۴۹؛ یارشاطر، ۱۳۸۳: ۵۳۵-۵۳۶). مقاله حاضر در خوانشی نوین از این داستان، شخصیت و زندگی دوقطبی جمشید را معلول رابطه متغیر دو گفتمان زردشتی و مهری درباره هویت و خویشکاری‌های او می‌داند. بر این اساس، این مقاله می‌کوشد با استفاده از رهیافت‌های انتقادی، به بازخوانی و اساسی‌^۱ داستان جمشید و بررسی بداهت‌های برساخته درباره او بپردازد و علت شکل‌گیری گزاره‌هایی چون گناهکار بودن جمشید و دوقطبی بودن شخصیت وی را در روایات زردشتی و شاهنامه تحلیل کند. بر این باور، همواره مؤلف کمتر یا بیشتر از آنچه را که در نظر دارد، بیان می‌کند و همیشه «مازادی از معنا» وجود دارد که از چنبره قرائت‌های معتبر و مسلط بیرون می‌ماند. هیچ مؤلفی هرگز نمی‌تواند همه راه‌هایی را که متن از خلال آن‌ها خوانده می‌شود، تحت نظارت خود درآورد. این قرائت در پی آن است تا ناگفته‌ها و نهفته‌های پشت گفته‌های متداول را باز نماید (جمادی، ۱۳۸۵: ۵۵۸).

۲- نشانه‌های پیوند جمشید با مهر و الگوی مهری

بررسی منابع موجود درباره جمشید و تطبیق آن‌ها با روایات ودایی و زردشتی درباره مهر و نیز آثار برجای مانده از میترائیسم در غرب، حاکی از شباهت‌های فراوان جمشید با مهر و پیوند عمیق او با الگوی مهری است.

از میان ایزدان مهر و از میان قهرمانان اساطیری نیز جمشید عمیق‌ترین پیوند را با خورشید دارد؛ زیرا مهر ایزدی با منشأ خورشیدی است (بهار، ۱۳۸۶: ب: ۲۲۶) و جمشید هم ماهیتی خورشیدی دارد؛ به گونه‌ای که در اساطیر هندی، پدر جمشید (ویوسونت)، خدای خورشید

است (کریستن سن، ۱۳۸۹: ۳۴۲). در متون زردشتی و شاهنامه نیز ارتباط جمشید با خورشید کاملاً آشکار است. همچنین پرواز جمشید با گردونه/تخت از کوه دماوند و خورشیدچهر بودن او در میان آسمان (نک: صدیقیان، ۱۳۷۵: ۹۲-۹۳)، یادآور گردونه‌رانی مهر در آسمان از فراز کوه البرز است (مهریشت، کرده ۱۲، ۱۷، ۳۱، ۳۲ و ۳۴).

پیوند ژرف مهر و جمشید با زندگی دامداری نیز یکی از خویشکاری‌های مشترک آن‌هاست. علاوه بر کاربرد تعبیر «فراخ‌چراگاه» به عنوان یکی از صفات ثابت مهر در متون زردشتی، مهر در این متون به‌صراحت، بخشنده و پاسبان گله (همان، کرده ۱۶، بند ۶۵ و کرده ۲۲، بند ۸۵-۸۶) توصیف شده است. کاربرد صفت ثابت هووَوَ (دارنده رمه خوب) برای جمشید در *اوستا* (پورداد، ۱۳۴۷: ۱۸۰) و درخواست او برای پروردن گله‌های آفریدگان مزدا (گوش‌یشت، کرده ۲، بند ۹) نیز بیانگر ارتباط گسترده وی با گله‌داری است. هنوز در میان قبایل ترک بت‌پرست جنوب سیبری، جمشید در مقام خدای چارپایان بازمانده است (کریستن سن، ۱۳۸۹: ۴۶۷). همچنین در ریگ‌ودا راه جم که همان راه مرگ است، «چراگاه و مرتع یا *gavyūti* نیز خوانده می‌شود که معادل اوستایی این واژه *gaoyaoiti* است که برای مهر دارای چراگاه‌های وسیع به کار می‌رود» (زهر، ۱۳۸۹: ۱۸۹).

نشانه دیگر، ارتباط مهر و جمشید با قربانی گاو است. در مرکز آیین‌های دین مهرپرستی، قربانی شدن گاو به دست مهر قرار داشته است (بهار، ۱۳۸۶: ۲۲۶). جمشید نیز که بنا بر *گاهان* (یسنا، ۳۲، بند ۸) و *ورشت مانسرنسک* (فرگرد ۹)، خوردن گوشت را به مردمان می‌آموزد، با قربانی گاو در ارتباط است.

همچنین مهر، جمشید و آیین هوم از حلقه‌های یک زنجیره به شمار می‌روند. چنان که از یسنا/هوم‌یشت (هات ۹، بند ۴) برمی‌آید، پدر جمشید نخستین کسی است که گیاه هوم را فشرده و به پاداش این عمل، جمشید بدو داده شد. بنابراین، جمشید و پدرش بنیان‌گذار آیین هوم هستند (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۱۸۹ و ۲۸۶). از سوی دیگر، آیین هوم یکی از عناصر کانونی در مهرآیینی است (همان: ۸۳ و ۱۹۰).

عاری بودن جایگاه مهر، ور جمکرد و دوران طلایی پادشاهی جمشید از همه بلایا و پدیده‌های اهریمنی (نک: بهار، ۱۳۸۶: ب: ۲۲۶) و نیز پیوند بنیادین مهر و جمشید با فرّ و پیوستن فرّ جمشید به مهر، از مهم‌ترین نشانه‌های شباهت و ارتباط این دو است؛ زیرا جمشید فره‌مندترین مردمان (یسنا، هات ۹، بند ۴) و مهر نیز فره‌مندترین ایزدان (زامیادیشنت، کرده ۶، بند ۳۵) است. همچنین فرّ جمشید که در سه نوبت از او جدا می‌شود، نخستین بار به مهر می‌رسد (همان).

مهر و جمشید از پیوندی تنگاتنگ با جهان مردگان و نقشی معادی نیز برخوردارند. به عنوان نمونه در منابع پهلوی از جمله خویشکاری‌های مهم مهر، داوری کردار ارواح (مینوی خرد، پرسش ۱، بند ۱۱۸) و ایفای نقشی مؤثر در نبرد معادی با نیروهای اهریمنی (زند وهومن یسن، ۱۳۴۲: ۶۳-۶۵) است. جمشید نیز در اسطوره‌های ودایی، شاه قلمرو مردگان و خدای مرگ است (گزیده سرودهای ریگ‌ودا، ۱۳۷۲: ۱۹۴ و ۲۶۰) و در روایات زردشتی هم پس از توبه، به فرمانروایی برزخ می‌رسد (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۴۳). همچنین در روایات هندی، جمشید داوری ارواح مردگان را بر عهده دارد (ایونس، ۱۳۷۳: ۵۳ و ۱۳۳). نقش معادی جمشید نیز در کارکرد فرجام‌شناختی ور جمکرد تجلی می‌یابد؛ زیرا پس از وقوع زمستان ملکوسان و نابودی مردم جهان، بازسازی مردم و جانوران از ور جمکرد انجام می‌شود (فرن‌بغ-دادگی، ۱۳۹۰: ۱۴۲). از نظر کریستن‌سن (۱۳۸۹: ۳۶۰) و نیز دوشن‌گیمن (۱۳۷۸: ۵۷-۵۸)، اسطوره ور جمکرد در اصل به سنتی غیر از سنت زردشتی تعلق داشته و نقش مهم‌تری در معاد ایرانیان ایفا می‌کرده است.

وظیفه مهم مهر، نظارت بر پیمان‌ها و نگهبانی از نظم و راستی بوده است. در روایتی (مینوی خرد، پرسش ۲۶، بند ۳۳)، این خویشکاری به جمشید نیز نسبت داده شده است؛ زیرا او پیمان گیتی را که اهریمن بلعیده بود، بازمی‌گرداند.

ارتباط مهر و جمشید با مهرگان و نوروز نیز حاکی از پیوند این دو شخصیت است؛ مهرگان علاوه بر ارتباط با مهر، با جمشید هم در پیوند است زیرا به باور ایرانیان، مهرگان جشن به بند کشیدن قاتل جمشید یعنی ضحاک نیز هست. همچنین نوروز ضمن پیوند با جمشید که بنیان‌گذار

آن معرفی شده، از جهاتی با مهر ارتباط دارد؛ نخست آن که این روز مصادف با ورود خورشید/مهر به برج حمل و تجدید قدرت اوست؛ همچنان که جشن نوروز نیز جشن پیروزی و فرمانروایی کامل جمشید است (نک: بهار، ۱۳۸۶: ۲۲۷). دیگر آن که در بسیاری از روایات مربوط به منشأ نوروز، تثلیث جمشید و نوروز و خورشید کاملاً آشکار است.

قرار گرفتن یمه به جای میترا در جفت میترا-ورونا را نیز می‌توان نشانه نزدیکی بسیار میترا و جمشید دانست. در ریگ‌ودا، دو خدای میترا و ورونا چنان به یکدیگر مرتبط‌اند که تقریباً جفتی ناگسستگی را به صورت میترا-ورونا تشکیل می‌دهند (نک: گزیده سرودهای ریگ‌ودا، ۱۳۷۲: ۳۷۸-۳۸۳). از دیدگاه زنر (۱۳۸۹: ۱۹۰) حداقل در دو قطعه از ریگ‌ودا، یمه در جفت میترا-ورونا، جانشین میترا شده است؛ زیرا در این قطعه‌ها برخلاف معمول نه از میترا بلکه از یمه در کنار ورونا نام برده می‌شود (به عنوان نمونه نک: گزیده سرودهای ریگ‌ودا، ۱۳۷۲: ۱۹۷).

همچنین جمشید در میان شخصیت‌های اساطیری ایران بیشترین پیوند را با دیوان دارد. در ریگ‌ودا نیز کاخ او جایگاه دئوه‌هاست (نک: زنر، ۱۳۸۹: ۱۸۹). این ارتباط گسترده، یادآور پیوند میترا با دیوان و دیوپرستان است. از نظر کریستن سن (۱۳۵۵: ۶)، واژه دیو در آغاز به ایزدان فروغ در آیین میترا اطلاق می‌شد؛ به همین سبب در گاهان، دیوان در نقش خدایان دشمن، عمال جهان بدی و ایزدانی که زردشت الوهیت آن‌ها را منکر شده، تصور می‌شوند. مولتون (۱۳۸۴: ۵۹) هم معتقد است نام دیو در آغاز به خدایان روشن طبیعت از جمله میترا تعلق داشت. شباهت‌های مهر با دئوه بزرگ ودایی یعنی ایندرا و قرار داشتن بهرام به عنوان صورتی از ایندرا، جزو ملتزمین مهر در مهریشت (زنر، ۱۳۸۹: ۱۴۵-۱۴۸؛ بهار، ۱۳۷۶: ۴۳-۴۴) نیز حاکی از ارتباط مهر با دیوان است.

۳- رابطه گفتمان‌های مهری-زردشتی در داستان جمشید

با توجه به همانندی‌های فراوان میان مهر و جمشید، می‌توان دریافت که در بین شخصیت‌های اساطیری ایران، جمشید عمیق‌ترین پیوند را با مهر و الگوی مهری داشته و نقش مهمی در رسوم آیینی مهر ایفا می‌کرده است. اشاره شاهنامه مبنی بر شاه-موبد بودن جمشید

«همم شهریاری همم موبدی»، نیز به کارکرد آیینی جمشید تصریح می‌کند. جمشید دین زردشتی را که اهورامزدا پیش از زردشت بر او عرضه می‌کند، نمی‌پذیرد؛ بنابراین شاه-موبد بودن جمشید با الگوی زردشتی ارتباطی ندارد بلکه با توجه به پیوندهای عمیق او با مهر، این شاه-موبدی در الگوی مهری پذیرفتنی است.

ظهور آیین زردشتی و تقابل آن با آیین مهری و عناصر و شخصیت‌های کانونی آن، سبب می‌شود تا جمشید نیز مورد طرد و انکار قرار گیرد. این طرد با انتساب گناه به جمشید و نكوهش وی آغاز می‌شود و با مصادره صفات و کارکردهای او برای کیومرث تداوم می‌یابد. با وجود این، به دلیل نفوذ گفتمان مهری و جذب بسیاری از عناصر آن در آیین زردشتی، بخش عمده‌ای از شخصیت جمشید نیز در آیین زردشتی جذب می‌گردد.

در این بخش به تحلیل روابط گفتمان زردشتی با مهری در داستان جمشید در ذیل دو رابطه تقابل و جذب پرداخته می‌شود و علاوه بر ترسیم نقش تنش و تعامل این دو گفتمان در صورت‌بندی این داستان، تناقضات موجود در سنت زردشتی در باب این شخصیت، برجسته می‌گردد. در واقع، این تناقض‌ها و چندگانگی موضع روایات زردشتی درباره جمشید که به ناسازترین شکل در شخصیت‌پردازی او بروز می‌یابد، این روایات را واسازی می‌کند و بدین ترتیب، طرح ایدئولوژیک مشهود در گفتمان زردشتی یعنی تقییح جمشید را رفتار چندگانه خود این روایات متزلزل می‌سازد. در شاهنامه نیز هرچند نسبت به بسیاری از متون زردشتی، صورت‌بندی منسجم‌تری از داستان جمشید در قالب دو دوره متفاوت از زندگی وی ارائه می‌شود، در سایر بخش‌های آن، گاه از زبان شخصیت‌هایی چون رستم و پیروز، از جمشید به نیکی یاد می‌شود و گاه نیز از زبان کسانی چون کیخسرو، اسفندیار و بهرام گور، از او چهره‌ای گناه‌آلود ارائه می‌گردد؛ به‌ویژه در داستان رستم و اسفندیار که تقابل دو گفتمان مهری و زردشتی در آن مشهود است، شخصیت جمشید محل جدل این دو هم‌آورد قرار می‌گیرد (نک: فردوسی، ۱۳۸۶: ۷۸۸).

۳-۱- تقابل زردشتی‌گری با جمشید و بازتاب آن در شاهنامه

۳-۱-۱- انتساب گناه به جمشید و برجسته‌سازی آن

اگرچه در گفتمان زردشتی درباره ماهیت گناه جمشید، روایات و حتی تناقضات مختلفی وجود دارد اما گناهکار بودن جمشید، به عنوان یک گزاره در مرکز این گفتمان به قطعیت رسید و به گونه‌ای طبیعی‌سازی^۱ شد که هر تشکیکی در آن دشوار به نظر می‌رسد؛ به‌ویژه آن که این امر تحت تأثیر منابع زردشتی، در متون دوره اسلامی چون شاهنامه و منابع تاریخی بازروایت شد. با این حال، بررسی‌ها حاکی از سردرگمی سنت زردشتی درباره گناه جمشید است؛ زیرا گناهی که در یک روایت به او نسبت داده شده، در روایتی دیگر، تعدیل یا حذف و به گناهی دیگر تبدیل می‌شود. آموختن گوشت‌خواری به مردم، دروغ و ادعای خدایی، نپذیرفتن دین و پری‌کامگی عمده‌ترین گناهانی است که در روایت‌سازی زردشتی به جمشید منسوب شده است.

۳-۱-۱-۱- گناه آموختن گوشت‌خواری

جمشید تنها قهرمان اساطیری است که از او در کهن‌ترین بخش اوستا یعنی گاهان، نام برده می‌شود و زردشت او را به عنوان یک گناهکار نکوهش می‌کند؛ همین امر بیانگر اهمیت کارکرد آیینی جمشید و اقتدار گفتمانی است که او به آن تعلق دارد. بنا بر بند هشتم از یسنای ۳۲ گاهان، گناه جمشید آموختن گوشت‌خواری است: «آشکار است که جم پسر ویونگهان از همین گناهکاران است؛ کسی که برای خشنود ساختن مردمان، خوردن گوشت به آنان آموخت. در آینده تو ای مزدا باید میان من و او خود قضاوت کنی».

از نظر تبارشناسی^۲ گفتمانی، این بند و نکوهش زردشت از جمشید، منشأ همه روایاتی است که درباره گناه وی بر ساخته شده‌اند؛ زیرا در این بند، جمشید نخستین بار به عنوان «دیگری» ظاهر می‌شود. همچنین بلافاصله در بندهای بعدی از همین سرود گاهانی، به اجرای

1- Naturalization

2- Genealogy

قربانی‌های خونین که همراه با جشن‌های افراطی هوم بوده است، اشاره و با آن مخالفت می‌شود: «دیرزمانی است که گرهما و نیز کاوی‌ها تمام فکر و قوه خود را برای ستم گماشته‌اند؛ چه می‌پندارند که از این راه دروغ‌پرستان را یاری کنند و می‌گویند که گاو برای قربانی است تا دور دارنده مرگ (هوم) به یاری ما شتابد» (یسنای ۳۲، بند ۱۴).

مراسم فوق، به عمده‌ترین شعایر دینی مهرپرستان یعنی قربانی گاو و هوم اشاره دارد چنان که به باور بسیاری از پژوهشگران (نک: دوستخواه، ۱۳۸۵ ج ۱: ۲۵)، بندهای مختلف یسنای ۳۲ ناظر به مخالفت زردشت با مهرآیینی و پیروان آن است. در واقع، چون هر گفتمانی برای هویت یافتن ضرورتاً نیاز به گفتمان رقیب دیگری دارد (سلطانی، ۱۳۹۲: ۱۱۱)، گفتمان زردشتی از همان آغاز می‌کوشد با غیریت‌سازی^۱ گفتمان مهری، به خود هویت ببخشد. این غیریت‌سازی و تقابل میان دو قطب «آن‌ها» (دیگری) و «ما» (خودی) در کل یسنای ۳۲ آشکار است؛ به گونه‌ای که این یسنا با کاربرد تعبیرات ایدئولوژیکی چون دیویسنان، دروغ و گناه، سعی در به حاشیه راندن «آن‌ها» دارد.

ارتباط جمشید با قربانی گاو و هوم از یک‌سو، و ذکر نام و نکوهش او در یسنای ۳۲ از دیگر سو، پیوند وی را با شعایر مهری مذکور در این قطعه آشکار می‌کند. در واقع، جمشید که به عنوان نماینده زمینی مهر، قربانی آیینی گاو توسط او را تکرار می‌کند، در مرکز شعایر مذکور در یسنای ۳۲ قرار دارد. از مقایسه این شعایر با نگاره‌ها و مراسم رایج در میتراثیسم غربی، می‌توان دریافت که رسم قربانی گاو از اهمیتی کاملاً آیینی در مهرپرستی پیش از زردشت برخوردار بوده و احتمالاً دال مرکزی^۲ گفتمان مهری محسوب می‌شده است. از همین رو زردشت با هدف طرد گفتمان رقیب، سعی در ساختارشکنی و منفی‌سازی این دال داشته است. تعبیر «دور دارنده مرگ» در بند مذکور (بند ۱۴) از یسنای ۳۲، حتی اگر از باب تمسخر از سوی زردشت به کار رفته باشد، باز هم بیانگر آن است که مراسم التقاطی قربانی گاو و هوم،

1- Antagonism

2- Nodal Signifier

برای بی‌مرگی (نک: زنر، ۱۳۸۹: ۱۲۵) برگزار می‌شده است؛ همان‌گونه که قربانی گاو هم در بندهش (فرنغ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۶۵-۶۶) و هم در میتراثیسم غربی (کومون، ۱۳۸۶: ۱۴۶-۱۴۷) با رویش و زایش حیات نوین مرتبط است. با توجه به ذکر نام جمشید در یسنای ۳۲، این بی‌مرگی بیش از هر چیز یادآور بی‌مرگی انسان‌ها در دوران طلایی فرمانروایی اوست.

از نظر مولتون، گناه جمشید آن بوده که «برای تحقق وعده الهی مبنی بر احیا و نوسازی (فرشکرد) پیش‌دستی کرد و گوشت گاوی اسرارآمیز را به مردمان خویش خوراند؛ گوشتی که قرار بود بی‌مرگیشان را به ارمغان آورد» (مولتون، ۱۳۸۴: ۶۲؛ نیز نک: زنر، ۱۳۸۹: ۱۲۵). با تصرف در این نظریه می‌توان آن را به کل دوران طلایی فرمانروایی جمشید تعمیم داد؛ بر این اساس، اگرچه دوران طلایی فرمانروایی جمشید بعدها در آیین زردشتی جذب شد، اما به نظر می‌رسد بی‌مرگی مردم در این دوران، برآیند مراسم قربانی گاو و هوم است که در یسنای ۳۲ اشاره و نکوهیده شده است. در واقع جمشید در مراسمی آیینی با خوردن تکه‌هایی از گوشت گاو قربانی شده همراه با هوم به مردم، بی‌مرگی را که خاص ایزدان است به مردم هدیه کرد و از همین رو مورد غضب و نکوهش قرار گرفت. گناه جمشید از این منظر، به گناه پرومته در اساطیر یونان شبیه است؛ زیرا او هم با فریفتن زئوس و دادن گوشت گاو قربانی شده و آتش به مردم، مسمول خشم و مکافات شد (نک: گریمال، ۱۳۷۸: ۷۸۱).

علاوه بر این، مخالفت زردشت با قربانی جمشید و قربانی‌های خونین پیروان مهر، در زمینه‌های اقتصادی-اجتماعی نیز ریشه دارد. آیین مهری همچنان که از پیوند گسترده مهر و جمشید با گله‌ها و چراگاه‌ها برمی‌آید، بیشتر ریشه در اقتصاد چوپانی آریایی‌ها داشته و طبیعتاً به علت کثرت دام در این جوامع، قربانی‌های آیینی گسترده‌ای در آن‌ها اجرا می‌شده است. اما ظهور زردشت مصادف با تغییر روش زندگی آریایی‌ها به معیشت کشاورزی (گیگر، ۱۳۴۳: ۳۷) بوده است. بنابراین با توجه به تکیه زراعت سنتی بر ورزوا، محدودیت دام در اقتصاد کشاورزی و مضرات قربانی‌های خونین برای این نوع معیشت، این رسم آیینی همراه با بسیاری دیگر از مسایل اجتماعی و اعتقادی مسمول اصلاحات زردشت می‌شود و عناصر مرتبط با آن به‌ویژه جمشید مورد طرد و انکار قرار می‌گیرد.

البته در شاهنامه اثری از رواج گوشت‌خواری به وسیله شخص جمشید دیده نمی‌شود و در قالب سازوکار جابه‌جایی، این کار به اهریمن/ابلیس منسوب می‌گردد. با این حال، گوشت‌خواری در دوره حیات جمشید رواج می‌یابد؛ زیرا نخستین بار در آغاز کار ضحاک و پیش از غلبه او بر جمشید، اهریمن گوشت‌خواری را به ضحاک می‌آموزد و گاو نیز اصلی‌ترین قربانی او برای ضحاک محسوب می‌شود (نک: فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۶-۱۷). در متون پهلوی (فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۵۲) اهریمن قاتل گاو یکتاآفریده است؛ از این رو نخستین قاتل/قربانی‌کننده گاو به شمار می‌آید. در واقع در این متون، قربانی گاو به وسیله میترا در نتیجه محکومیت قربانی خون توسط زردشت، به اهریمن انتقال داده شده است (نک: دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵: ۳۲۵). بنابراین با توجه به قرار داشتن قربانی جمشید در الگوی مهری، انتقال رواج گوشت‌خواری از جمشید به اهریمن در روایت شاهنامه می‌تواند صورت دیگری از انتقال قربانی میترا به اهریمن در متون زردشتی باشد.

علی‌رغم مخالفت زردشت در گاهان با قربانی‌های خونین، نهایتاً این مراسم مهری در آیین زردشتی جذب می‌شود. این امر یعنی نفوذ مهم‌ترین دال گفتمان مهری در گفتمان زردشتی، حاکی از هژمونی^۱ و اقتدار گفتمان مهری است؛ به گونه‌ای که در اوستای متأخر، از قربانی‌های گسترده پادشاهان و شخصیت‌های اساطیری از جمله جمشید برای ایزدان بدون هیچ کراهتی و حتی با احترام سخن می‌رود. با این حال در برخی متون زردشتی کوشیده شده تا روایات مربوط به رواج گوشت‌خواری به وسیله جمشید، تعدیل یا کاملاً دگرگون شود. این روایات برآیند جریان جذب جمشید در آیین زردشتی هستند. به عنوان نمونه، اگرچه در فرگرد نهم ورشت مانسرنسک (نک: کریستن‌سن، ۱۳۸۹: ۳۰۹) نیز همچون گاهان، جمشید خوردن گوشت حیوانات را به مردم می‌آموزد، از آنان می‌خواهد تا آن را مطابق آیین‌ها فراهم آورند. حتی در رساله متأخر روایت پهلوی (۱۳۶۷: ۴۳) برخلاف گاهان و ورشت مانسرنسک، قربانی چارپایان توسط جمشید کاملاً نفی می‌شود.

۳-۱-۱-۲- گناه دروغ، ناسپاسی و ادعای خدایی

به روایت زامیادیش (کرده ۶، بند ۳۳-۳۴)، خطای جمشید دروغ‌گویی اوست که منجر به پایان دوران طلایی فرمانروایی وی و جدایی فرّاز او می‌شود. ماهیت دروغ جمشید در این یشت مشخص نیست اما چنان که از متون پهلوی (نک: روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۴۲-۴۳؛ صد در بندهش، باب ۳۱) برمی‌آید، دروغ جمشید ادعای آفریدگاری و نتیجه غرور و فریب خوردن وی و پیرویش از دیوان بوده است. اگرچه در زامیادیش به صراحت به پیروی جمشید از دیوان اشاره نشده، اما تعبیر ایدئولوژیک دروغ/دروج همین مفهوم را در خود نهفته دارد؛ زیرا دروج در سنت زردشتی کلمه‌ای مترادف دیو است (نک: آموزگار، ۱۳۷۶: ۳۴). در این روایت‌سازی‌ها، یکی از بارزترین نشانه‌های پیوند جمشید با الگوی مهری یعنی ارتباط او با دیوان نمایان می‌شود.

اما انتساب دعوی الوهیت به جمشید در گفتمان زردشتی و به تبعیت از آن در شاهنامه، با قرار داشتن او در الگوی مهری و پیوند عمیقش با مهر در ارتباط است؛ زیرا این مسأله را می‌توان بازتابی از عظمت مهر و رقابت او با اهورامزدا برای مقام ایزد برتر دانست. همچنان که پیشتر اشاره شد، در ریگ‌ودا/ میترا و ورونا در بسیاری از وظایف و جنبه‌های فرمانروایی شریک‌اند و به صورت جفت میترا-ورونا ظاهر می‌شوند. این جفت در ایران در اصطلاح اوستایی «میثره اهوره برزنته» بازمانده است (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵: ۲۳۰). به روایتی ورونا در نزد هندی‌ها و اهورامزدا در ایران، یکی و در واقع یک خدا هستند (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۱۲۳). بنابراین میترا رقیب بزرگی برای اهورامزدا در زمینه فرمانروایی بوده است تا این که به دنبال اصلاحات زردشت، ماهیت شخصی خود را در زمان وی از دست داد (همان: ۳۶؛ نیز دوشن‌گیمن، ۱۳۷۸: ۱۷).

علاوه بر این، چون در آیین مهری، میترا خدای برتر بوده است، رقابت دو آیین مهری و زردشتی، رقابت مهر و اهورامزدا به شمار می‌آمده است. قدرت و حوزه نفوذ مهر و رقابت او با اهورامزدا چنان گسترده بوده که حتی در بندهای آغازین مهریشت که دارای پوششی

زردشتی است و سنت زردشتی کوشیده مهر را آفریده اهورامزدا معرفی کند، به ناچار به برابری او با اهورامزدا اشاره شده است. بنابراین به نظر می‌رسد در متون زردشتی، رقابت مهر و اهورامزدا، به جانسین زمینی مهر یعنی جمشید منتقل گشته است؛ به ویژه آن که در دو قطعه از ریگ‌ودا، یمه جای میترا را در ترکیب میترا-ورونا می‌گیرد و خود مستقیماً در برخی وظایف با ورونا (=هورا) شریک می‌شود.

تحت تأثیر گفتمان زردشتی، عموم متون تاریخی دوره اسلامی نیز گناه جمشید را کفر و ناسپاسی نسبت به خداوند و غرور و دعوی الوهیت دانسته‌اند (نک: صدیقیان، ۱۳۷۵: ۱۱۴-۱۱۸). برخی از این متون (نک: همان: ۸۰-۸۱) تحت تأثیر گفتمان اسلامی و مطرود بودن شدید کفر و ادعای خدایی در این گفتمان، حتی از منابع پهلوی نیز پیشتر رفته‌اند؛ زیرا بت‌پرستی را معلول ادعای خدایی جمشید دانسته و ابداع آن را به او نسبت داده‌اند و بدین ترتیب ناخواسته به تشدید گفتمانی علیه جمشید دست زده‌اند.

فردوسی نیز در این بخش از سرنوشت جمشید، دنباله‌رو گفتمان زردشتی است؛ زیرا خطوط اصلی منابع اوستایی و پهلوی در شاهنامه حفظ شده و شاعر با توصیف‌های متعدد و تکرار مضامین به برجسته‌سازی غرور و ناسپاسی جمشید پرداخته است. در روایت فردوسی، همانند متون زردشتی سقوط جمشید با غرور نشأت گرفته از شکوهش آغاز می‌شود. این غرور در قالب یک کنش غیرکلامی («یکایک به تخت مهی بنگرید») شکل می‌گیرد و با کنش‌های کلامی متعدد ظهور می‌یابد. توصیفات فردوسی از این کنش‌ها با روایات زردشتی تطابق دقیقی دارد. به عنوان نمونه، مصراع «به گیتی جز از خویشان را ندید» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۴) یادآور این عبارت صد در بندهش در توصیف جمشید است: «در جهان در، هیچ کس چون خویشان نشناخت بر ظلمت و حشمت» (باب ۳۱، بند ۱). بیت «چو این گفته شد فر یزدان از اوی/ بگشت و جهان شد پر از گفت و گوی» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۵) نیز یادآور توصیف زامیادیشست و متون پهلوی درباره گسستن فره از جمشید در پی دروغ اوست. حتی تحت تأثیر همین منابع، جمشید در شاهنامه «شاه ناپاک‌دین» خوانده می‌شود:

چو صد سالش اندر جهان کس ندید
بر او نام شاهی و او ناپدید
صدم سال روزی به دریای چین
پدید آمد آن شاه ناپاک‌دین
(همان: ۱۸)

فردوسی به صراحت به ادعای الوهیت جمشید اشاره نمی‌کند اما گزاره‌هایی چون «به گیتی جز از خویشتن را ندید» (همان: ۱۴)، «که جز خویشتن را ندانم جهان»، «هنر در جهان از من آمد پدید» و «خور و خواب و آرامتان از من است» (همان: ۱۵) نشانه‌های مهمی بر اثبات وجود این دعوی در شاهنامه است؛ زیرا در این گزاره‌ها جمشید اعتقاد به قدرت برتر را کنار می‌گذارد و خود را فرمانروای غایی می‌شمارد.

همچنین، اگرچه در شاهنامه در داستان جمشید، به گمراهی او توسط دیوان اشاره نمی‌شود، اما علاوه بر اشاره به این موضوع در دو بخش از داستان کیخسرو (همان: ۶۱۰ و ۶۴۵)، در بخش موسوم به تاریخی شاهنامه نیز که شدیداً تحت تأثیر گزارش‌های برآمده از دستگاه دینی ساسانی است، به تبعیت از منابع زردشتی مستقیماً دو بار سرنوشت جمشید با پیروی او از دیوان پیوند می‌خورد. البته در این مسأله، اغراض ایدئولوژیک خاصی دنبال می‌شود؛ زیرا با هدف منفی‌سازی، سرنوشت دو تن از چهره‌های چالش‌برانگیز عصر ساسانی یعنی یزدگرد اول و بهرام چوبین با سرنوشت جمشید و کاووس و پیروی آن‌ها از دیوان، شبیه‌سازی می‌گردد. بدین ترتیب، در روایت‌سازی منفی گفتمان زردشتی-ساسانی، بهرام چوبین که نژاد به اشکانیان می‌رساند و علیه خسرو پرویز و حکومت ساسانیان قیام می‌کند، خود در پایان کار، پس از مقایسه خویش با جمشید و کاووس، به گناهکاری خود و پیروی از دیوان اعتراف می‌نماید (نک: همان: ۱۳۷۲). همچنین یزدگرد اول که به سبب تضاد با طبقه موبدان و اشراف، از سوی گفتمان زردشتی به عنوان شخصیتی بزه‌گر و منفی معرفی می‌گردد، در روایت‌سازی راویان زردشتی و از زبان پسرش بهرام گور، همچون جمشید و کاووس پیرو دیو خوانده می‌شود:

بینید تا جم و کاوس شاه چه کردند کز دیو جستند راه
 پدر همچنان راه ایشان بجست به آب خرد، جان تیره نشست
 (همان: ۱۰۶۴)

این شبیه‌سازی‌های متوازی که سازوکاری برای طرد و حذف یا بدنام کردن «دیگری» است، در داستان هفتواد نیز دیده می‌شود؛ زیرا فردوسی (همان: ۹۳۳)، تحت‌تأثیر کارنامه اردشیر بابکان (۱۳۸۹: ۱۹۶) هفتواد را در ردیف ضحاک و افراسیاب و اسکندر قرار می‌دهد. نکته مهم دیگر آن است که در ابیات مذکور، جمشید همانند کاووس و یزدگرد، تیره‌جان و بی‌بهره از خرد قلمداد می‌شود. این اندیشه فردوسی نیز برآیند تأثیر منابع زردشتی و بسیار نزدیک به روایت مینوی خرد است؛ چرا که در این رساله پهلوی (پرسش ۵۶، بند ۲۰-۲۲)، دلیل ناسپاسی جمشید نسبت به خداوند و فریب خوردن او از دیوان، کم‌خردی وی بیان شده است؛ در این روایت، پرخردی از جمشید و دیگر شخصیت‌های پیشازردشتی سلب می‌گردد و در رویکردی تقابلی، به مهم‌ترین شخصیت‌های زردشتی یعنی کیومرث (جانشین زردشتی جمشید)، زردشت و گشتاسب نسبت داده می‌شود.

البته بررسی متون زردشتی تناقضات آشکاری را نیز درباره این جنبه از شخصیت جمشید نشان می‌دهد؛ زیرا انتساب تعبیرات ایدئولوژیکی چون فریب خوردن و پیروی از دیوان، خودبینی و ادعای الوهیت به جمشید در حالی است که در فرگرد چهارم از سوتگرنسک (نک: صفا، ۱۳۸۳: ۴۲۷)، برانداختن عیب‌هایی چون بدکیشی و خودپرستی به او نسبت داده شده بود. همچنین در دینکرد سوم (فصل ۲۲۷)، جمشید درهم‌شکننده فریب دیوان معرفی شده است. بر اساس همین دینکرد (فصل ۲۸۷)، باور داشتن خداوند به عنوان تنها آفریدگار جهان و روی نیابردن به دیوان، اندرز اول و دوم از اندرزهای ده‌گانه جمشید به مردم بوده است (نک: کریستن‌سن، ۱۳۸۹: ۳۱۸-۳۱۹). این دو اندرز دقیقاً در تقابل با گناهان بر ساخته برای جمشید قرار دارند. همچنین اگرچه مینوی خرد جمشید را کم‌بهره از خرد می‌داند، باز بنا بر دینکرد

سوم (فصل ۲۸۶)، جمشید، آسن خرد (=خرد غریزی) را که بر اثر غارت دیوان، در میان مردم ناتوان شده بود، از افراط و تفریط می‌رهاند (نک: تفضلی، ۱۳۸۵: ۱۰۱).

۳-۱-۳- گناه نپذیرفتن دین

در متون متأخر زردشتی، یکی دیگر از گناهان منسوب به جمشید نپذیرفتن دین از سوی اوست؛ به عنوان نمونه بنا بر روایت پهلوی (۱۳۶۷: ۵۷)، چون اهورامزدا جمشید را به دین برانگیخت، او اهورامزدا را تحقیر و ادعای بی‌مرگی کرد. در روایت دیگری از همین متن (همان: ۴۳)، عدم پذیرش دین یکی از بدترین کارهای جمشید توصیف شده است. این در حالی است که در *وندیداد* که منشأ اصلی این پنداشت است، جمشید از این بابت نکوهش نمی‌شود. بنا به فرگرد دوم *وندیداد*، جمشید نخستین کسی است که اهورامزدا با او سخن می‌گوید و دین را به وی عرضه می‌کند. اگرچه در این روایت، جمشید مراقبت دین را نمی‌پذیرد، هیچ نکوهشی از او در این منبع وجود ندارد و حتی اهورامزدا در عوض، وی را نخستین پادشاه جهان قرار می‌دهد و پیوسته با او در گفت‌وگوست. بر همین اساس، در تفسیر فرگرد دوم *وندیداد* (نک: صفا، ۱۳۸۳: ۴۲۷) نیز آمده که جمشید علی‌رغم نپذیرفتن پاسداری دین، مردی پاک‌دین بود.

نکته مهم آن است که جمشید در متون پیش و پس از *وندیداد*، یعنی به ترتیب در *گاهان* و منابع پهلوی، مورد نکوهش است اما در *وندیداد* که از نظر زمانی در میانه این دو دسته از متون قرار دارد و مفصل‌ترین روایت اوستایی را درباره جمشید در خود گنجانده، از چهره‌ای کاملاً باشکوه و «خودی» برخوردار است. حتی در بند ۳۹ از فرگرد نوزدهم، فرّ جمشید از زبان زردشت ستوده می‌شود در حالی که زردشت پیشتر در *گاهان* با او به ستیز برخاسته بود.

کریستن سن (۱۳۸۸: ۱۱۶) تاریخ نگارش *وندیداد* را در دوره مهرداد اول اشکانی می‌داند. با توجه به رواج گسترده آیین مهری در دوره اشکانی و انتساب پادشاهان این سلسله به این آیین (بهار، ۱۳۸۶ الف: ۶۵؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۷۴ به بعد)، نفوذ گفتمان مهری در تنظیم *وندیداد* پذیرفتنی است؛ همچنان که آدابی چون تطهیرهای وندیدادی (به عنوان نمونه نک: فرگرد ۸ و

۹) را می‌توان صورت جذب‌شده‌ای از مراسم تطهیر میتراپی دانست که هم در مهریشت (کرده ۳۰، بند ۱۲۲) به آن اشاره شده و هم در میترائیسم غربی وجود داشته است. همچنین بنا به اشاره تاوادیا، در فرگرد سوم *وندیداد* که با توصیف اولین منزلگاه سعادت آغاز می‌شود، مخاطب مناسک این منزلگاه به شکل شگفت‌آوری مهر و دستیارش رامه است و نه اهورامزدا (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵: ۳۲۱). بنابراین نفوذ اندیشه‌های مهری در *وندیداد* و تعلق جمشید به گفتمان مهری، سبب شده تا در این متن اوستایی، روایات مربوط به جمشید بیشتر تحت‌تأثیر گفتمان مهری صورت‌بندی شود و رابطه گفتمان‌های مهری و زردشتی در *وندیداد* درباره جمشید، بیشتر رابطه‌ای تعاملی باشد.

در مقابل، اگرچه در متون پهلوی راویان به توبه و نیک‌فرجامی جمشید اشاره می‌کنند، اما این روایات برای دستیابی به اغراض ایدئولوژیک خاصی صورت‌بندی شده‌اند؛ گفتمان زردشتی که در دوره ساسانیان توسط گفتمان‌های رقیبی چون مزدکی، مانوی و مسیحی به‌شدت تهدید شده و حتی شروع به واگرایی کرده بود، نهایتاً با ورود و گسترش اسلام در سطح جامعه ایران، هژمونی خود را از دست می‌دهد و دچار فروپاشی می‌شود و بدین ترتیب بحران عظیمی در ساختار قدرت زردشتیان شکل می‌گیرد. در این میان، متون پهلوی که بسیاری از آن‌ها در سده‌های اسلامی و به منظور ترمیم بافت آسیب‌دیده دین مزدیسنايي و حفظ موجودیت و دفاع از آن تدوین شده‌اند، کوشیده‌اند تا با روایت‌سازی و بازتولید برخی روایات، بر اهمیت توجه و پایبندی به دین زردشتی و تبلیغ آن تأکید کنند. بنابراین با توجه به نفوذ شخصیت جمشید در سنت کتبی و شفاهی و اثربخشی کارکردهای او بر مردم، روایات مربوط به وی درباره عدم پذیرش دین مورد توجه ویژه قرار می‌گیرند. در این روایات، جمشید به خاطر نپذیرفتن و عدم تبلیغ دین، دچار عواقب دردناکی می‌شود و در مقابل، با توبه از این کار به رستگاری می‌رسد. حتی بخشی از این روایات با هدف افزایش حقیقت‌نمایی، به صورت اقرارنامه‌ای از زبان خود جمشید/اول شخص بازروایت می‌شود (به عنوان نمونه نک: روایت پهلوی، ۱۳۷۶: ۴۲-۴۳؛ صد در بندهش، باب ۳۱).

۳-۱-۱-۴- گناه پری کامگی

روایت دیگری که در بنیان خود در راستای تقابل زردشتی‌گری با جمشید بر ساخته شده، گناه آمیزش او با پری است؛ زیرا «اعمال جنسی غیرعادی، یعنی نامنطبق با طرز عمل گروه غالب، موجب طرد فرد می‌شود» (استنوی، ۱۳۸۳: ۷۲). البته این روایت در منابعی چون بندهش (فرنیغ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۸۴)، روایت پهلوی (۱۳۶۷: ۷) و روایات داراب هرمزدیار (میرفخرایی، ۱۳۶۷: ۹۶-۹۷) که از متون متأخر زردشتی هستند، به گونه‌ای تعدیل شده که گناه جمشید کمتر به چشم می‌آید؛ چرا که در این منابع، جمشید یا از ترس دیوان و یا بی‌خبر از هویت آنان، خود با یک پری و خواهرش نیز با یک دیو درمی‌آمیزد. دلیل این تعدیل نیز اعمال تصرفاتی در اصل این روایت در پی جذب جمشید در زردشتی متأخر است؛ وگرنه هدف اصلی این روایت، انتساب تعبیر ایدئولوژیک پری‌کامگی به جمشید برای طرد او بوده است.

دو نشانه مهم مؤید نظر فوق است؛ نخست آن که حاصل ازدواج جمشید و پری، پیدایش انواع جانوران موزی و خرفستران است. بنابراین، این جانوران اهریمنی، هدفمندانه به جمشید منتسب شده‌اند. نشانه دیگر، جایگاه منفی پری و صفت پری‌کامگی در متون زردشتی است؛ زیرا پریان که در زمان‌های پیشازردشتی به عنوان زن‌آیزدان کامکاری و باروری ستایش می‌شدند، بعدها در اثر دگرگونی‌های اجتماعی و اخلاقی و به‌ویژه دین‌آوری زردشت، در آیین مزدیسنا به صورت موجودات اهریمنی درآمدند (نک: سرکاراتی، ۱۳۵۰: ۱-۲، ۷ و ۳۰-۳۲).

علاوه بر درآمیختن جمشید با پری، در *وندیداد* (فرگرد ۱، بند ۱۰) به همراهی گرشاسب با پری‌ای به نام خناتیتی اشاره شده است. بنا بر نظری، گناه گرشاسب در بی‌احترامی به آتش، با پیوستن او به خناتیتی و پری‌کامگی وی مرتبط است (بهار، ۱۳۸۶: ۲۳۹). بنابراین پری‌کامگی به دو تن از شخصیت‌های بزرگ پیشازردشتی یعنی جمشید و گرشاسب نسبت داده می‌شود. نکته قابل تعمق آن است که ویکاندر (نک: مختاریان، ۱۳۸۵: ۹۰ و ۹۵) گرشاسب را یکی از همتایان زمینی مهر می‌داند و همانند ویدن‌گرن (۱۳۷۷: ۴۷)، او را از پهلوانان نمونه

انجمن جنگجویان مرتبط با میترا (میریه‌ها) به شمار می‌آورد. البته گرشاسب نیز همچون جمشید علی‌رغم تلاش زردشتیان متقدم، نهایتاً در زردشتی‌گری متأخر جذب می‌شود.

۳-۱-۲- رویکرد ایدئولوژیک به فناپذیری جمشید

چنان که از ریگ‌ودا/ برمی‌آید، یمه در اصل نامیرا (کریستن‌سن، ۱۳۸۹: ۲۸۹) و در میان اقوام هندوایرانی، نخستین انسان جاودانه بوده است (یارشاطر، ۱۳۸۳: ۵۳۴). در برخی متون زردشتی نیز به بی‌مرگ آفریده‌شدن جمشید اشاره شده است. با وجود این که در ریگ‌ودا، یمه به اختیار خود بی‌مرگی را رها می‌کند و سرور جهان مردگان می‌شود (زهر، ۱۳۸۹: ۱۸۸-۱۸۹)، در متون زردشتی چون مینوی خرد (پرسش ۷، بند ۲۷-۲۸) و تفسیر فرگرد دوم ونیدیداد (صفا، ۱۳۸۳: ۴۲۷ و ۴۸۷) مرگ جمشید به گونه‌ای متفاوت گفتمان‌سازی می‌گردد؛ زیرا بر اساس این متون، اگرچه جمشید بی‌مرگ آفریده شد، فناپذیری او به اختیار خود وی صورت نمی‌پذیرد بلکه مکافات ارتکاب گناه دانسته می‌شود.

۳-۱-۳- مصادره خویشکاری‌ها و صفات جمشید برای کیومرث

جمشید همچنان که در روایات هندوایرانی نخستین انسان بوده (کریستن‌سن، ۱۳۸۹: ۲۸۶)، از نظر نیبرگ برای انجمن میترا نیز نقش انسان نخستین را به عهده داشته است (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۸۴). به دلیل تقابل زردشتی‌گری با آیین مهری و عناصر کانونی آن، جمشید این خویشکاری خود را در متون زردشتی از دست می‌دهد و کیومرث جای او را می‌گیرد. علاوه بر این، در روایات زردشتی (نک: بهار، ۱۳۸۶: ب: ۲۲۷)، افسانه‌مشی و مشیانه نیز جانشین داستان جم و خواهرش جمگ می‌شود.

اگرچه در داستان کیومرث، فردوسی او را نخستین پادشاه دانسته نه نخستین انسان، اما در بیتی از داستان خسرو پرویز، کیومرث نخستین انسان به شمار آمده است:

چو از خاک مر جانور بنده کرد نخستین کیومرث را زنده کرد

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۳۲۹)

چون عنوان نخستین انسان در همه اقوام، کارکردی ایدئولوژیک و هستی‌شناسانه دارد، اطلاق آن به کیومرث در دوره موسوم به تاریخی شاهنامه که تأثیر گفتمان زردشتی-ساسانی کاملاً در آن آشکار است، شایان توجه است. مقایسه شخصیت جمشید و کیومرث نیز حاکی از قرار گرفتن کیومرث در جایگاه جمشید در مقام نخستین انسان و انتقال بسیاری از خویشکاری‌ها و صفات جمشید به او در متون زردشتی است. این که برخی کیومرث را با میترا یکی دانسته یا او را برادر میترا خوانده‌اند (نک: یارشاطر، ۱۳۸۳: ۵۲۸)، می‌تواند ریشه در همین جابه‌جایی داشته باشد. پژوهشگرانی چون دوشن‌گیمن (۱۳۸۵: ۲۶۴)، بهار (۱۳۷۶: ۸۶؛ همو، ۱۳۸۶: ۴۹) و یارشاطر (۱۳۸۳: ۵۲۹ و ۵۳۵) اشاراتی هرچند محدود به این جابه‌جایی داشته‌اند؛ البته یارشاطر علت این امر را تغییر تصور بت‌پرستان از یمه در نتیجه اصلاحات زردشت و بهار نیز دلیل آن را نوعی تحوّل شبه‌منطقی در اساطیر ایران دانسته است. اما زهر (۱۳۸۹: ۱۹۵) علت این امر را عناد و تقابل زردشتی‌گری نخستین با جمشید می‌پندارد.

بدین ترتیب، گفتمان زردشتی با مصادره بسیاری از عناصر و نشانه‌های مرتبط با جمشید برای کیومرث، آن‌ها را در سیستم خود بازتولید می‌کند. این امر معنایی تنشی را در خود نهفته دارد؛ زیرا اگرچه گفتمان زردشتی به‌ظاهر در حال مغلوب کردن گفتمان مهری و جمشید است، در واقع خود مغلوبه به شمار می‌آید؛ چرا که مصادره یک نشانه، بیانگر سلطه آن نشانه و عظمت آن در نظر گفتمان رقیب است.

تبار خورشیدی جمشید یکی از مشخص‌ترین خصیصه‌هایی است که کیومرث آن را از وی به ارث برده است (همان: ۱۹۵). پیوند گسترده کیومرث با خورشید در متون زردشتی، مؤید همین نظر است (نک: فرنیغ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۴۰، ۶۹-۷۰، ۸۱ و ۱۴۶؛ گزیده‌های زادسپرم، فصل ۲، بند ۱۰). در شاهنامه علاوه بر تشبیه کیومرث به خورشید، نشستن وی بر تخت شاهی نیز مقارن با ورود خورشید به برج حمل است (فردوسی، ۱۳۸۶: ۸).

یکی دیگر از عناصر مهم مرتبط با جمشید که در روایات زردشتی به کیومرث منتقل شده، پیوند با سگ پاسبان مردگان است. بنا بر ریگ‌ودا، دو سگ چهار چشم یمه، نگهبان راه مردگان‌اند و آن‌ها را هدایت می‌کنند تا به انجمن پدران نیکوکار که در محضر یمه هستند،

برسند (گزیده سرودهای ریگ‌ودا، ۱۳۷۲: ۱۹۷-۱۹۸). بند سی‌ام از فرگرد نوزدهم *وندیداد* شباهت چشمگیری با این بخش از ریگ‌ودا دارد؛ زیرا در روایت *وندیداد*، سگ‌ها در گذراندن روان نیکوکار از البرزکوه و چینودپل و هدایت آن به انجمن ایزدان نقش مهمی دارند.

این شباهت چنان گسترده است که به نظر می‌رسد روایات زردشتی با جذب این اسطوره، نام یمه را حتی در *وندیداد* که تأثیر اندیشه‌های مهری در بخش‌هایی از آن مشهود است، بنا به ملاحظات ایدئولوژیک حذف کرده‌اند. اما در این روایات تنها به حذف نام یمه از این اسطوره اکتفا نشده بلکه پیوند عمیق میان یمه و سگ پاسبان مردگان، به جایگزین زردشتی جمشید یعنی کیومرث نسبت داده و برای او صادره می‌شود. بر این اساس، کیومرث از خداوند چهار چیز خواست که نخستین آن‌ها سگ برای پاسبانی جسد از هجوم دیوان بود: «نخستین، سگ زربین‌گوش که آنان را همراه رشنِ راست همه امشاسپندان خواند که پیش پل چینود، در جایگاه مهر ایزد می‌ماند» (*داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر*، ۱۳۷۸: ۲۳۴). با توجه به قرار داشتن جمشید در الگوی مهری و پیوند او با سگ پاسبان مردگان، در روایت فوق همراهی سگ با مهر در کنار پل چینود قابل توجه است.

همچنین سگ پاسبان نه تنها از روان نیکوکاران بلکه از روان گناهکاران نیز در برابر ستم دیوان محافظت می‌کند (همان: ۲۳۹-۲۴۰). کارکرد اخیر سگ، یادآور خویشکاری مهر در بازداشتن دیوان از عذاب بیش از حد گناهکاران (نک: هینلز، ۱۳۸۳: ۲۱۷) است. سگ‌های چهارچشم در تشییع مردگان و مراسمی موسوم به سگ‌دید (بهار، ۱۳۸۶: ۲۲۶ و ۴۸۶) وظیفه‌ای به عهده دارند که در اصل با اسطوره سگ‌های جمشید مربوط است ولی در این مراسم زردشتی نیز ارتباط خود را با جمشید از دست داده‌اند.

آسودگی جهان از مرگ و بلایا در دوره کیومرث، یکی دیگر از نشانه‌های تلاش برای مصادره خویشکاری‌های جمشید به نفع کیومرث است. با وجود تصریح متون زردشتی، *شاهنامه* و منابع تاریخی به خویشکاری جمشید در دور کردن مرگ و پیری و بلایا از مردم، در متن اوستایی *اوگمائنچا* (نک: کریستن‌سن، ۱۳۸۹: ۳۹) این ویژگی علاوه بر جمشید، برای کیومرث نیز بازآورده می‌شود.

همسانی مرگ جمشید و کیومرث و نقش معادی کیومرث نیز حاکی از شبیه‌سازی او با جمشید است. در ریگ‌ودا/ یمه نخستین انسانی است که مُرد (گزیدهٔ سرودهای ریگ‌ودا، ۱۳۷۲: ۱۹۴) و بی‌مرگی‌اش را به اختیار خود رها کرد. کیومرث نیز به عنوان نخستین نمونهٔ انسان در سنت زردشتی (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۴۰-۴۱)، نخستین انسان میرنده در پی تازش اهریمن است. ضمن آن که او نیز تن خویش را به اختیار و از روی مصلحت به اهریمن و مرگ سپرد (مینوی خرد، پرسش ۲۶، بند ۱۵). قرینهٔ واضح‌تر مبنی بر مرگ اختیاری کیومرث را در آثارالباقیه (بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۴۱) می‌توان یافت. همچنین کیومرث در سنت زردشتی «باید با سر برآوردن از خاک زودتر از مردگان دیگر، نقشی معادشناختی ایفا کند؛ سیمایی که یادآور یمهٔ ودایی... است» (یارشاطر، ۱۳۸۳: ۵۲۹). به نقش معادی کیومرث در متونی چون بندهش (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۱۴۶) و دادستان دینیک (فصل ۳۶، بند ۲) اشاره شده است.

پیوند کیومرث با نوروز از دیگر نشانه‌های قرار گرفتن او در جایگاه جمشید است. بیرونی در آثارالباقیه اگرچه در چند روایت، منشأ نوروز را به جمشید می‌رساند اما در روایتی، نوروز را روز به شاهی رسیدن کیومرث و جشن او می‌داند (بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۲۵). در نوروزنامه نیز خیام (۱۳۸۵: ۲) پس از انتساب نوروز به جمشید، بلافاصله کیومرث را به عنوان واضع و آغازگر تاریخ، با اسطورهٔ پیدایش نوروز پیوند می‌دهد.^(۱)

۳-۲- جذب جمشید در الگوی زردشتی

علی‌رغم تقابل گفتمان زردشتی با جمشید، طرد و حذف کامل او برای این گفتمان کار ساده‌ای نبود و فرایند طرد او که در زردشتی‌گری اولیه آغاز شده بود، نیمه‌کاره ماند. بنابراین نهایتاً جنبه‌های مهمی از خویشکاری‌ها و شخصیت جمشید در این گفتمان جذب شد. عوامل مهمی در این جذب اثرگذار بوده‌اند؛ نخست آن که به دلیل اقتدار گفتمان مهری، دو عنصر از کانونی‌ترین عناصر آن یعنی آیین قربانی و هوم در سنت زردشتی وارد می‌شود و جمشید نیز به دلیل پیوند آیینی عمیق با این دو عنصر، مشمول همین جذب می‌گردد. عامل دیگر این جذب،

نفوذ و اهمیت فراوان ایزد مهر (نک: بهار، ۱۳۷۶: ۱۷۶-۱۸۰) و جمشید در میان توده مردم و تأثیرات سنت شفاهی بر سنت مکتوب زردشتی بوده است.

در تشریح عامل اخیر باید افزود که در برخی گزارش‌ها هیچ اشاره‌ای به گناه جمشید دیده نمی‌شود و این باید نشانگر نظر حقیقی توده مردم باشد؛ یعنی سنت معتبری که مستقل از اصلاحات زردشت بسط و تحوّل یافت (نک: زرنر، ۱۳۸۹: ۱۹۲). تحت تأثیر همین سنت، در حالی که برای زردشت در زادگاهش اعتبار چندانی باقی نمانده، جمشید که زمانی هدف لعن او بوده است، با سیمایی رمانتیک و محبوب در پهنه داستان‌های عامیانه ایرانی باقی می‌ماند. بدین ترتیب باشکوه‌ترین بنای پادشاهی ایران، توسط عوام تخت جمشید خوانده می‌شود (همان: ۱۸۱-۱۸۲)؛ افتخار بنیان‌گذاری بزرگ‌ترین عید مردمی ایران به او تعلق می‌گیرد و پاره‌ای از مهم‌ترین موتیف‌های فرهنگ عامه چون جام جم و آیین جم نیز به وی منتسب می‌شود. علاوه بر این، روایت بیرونی (۱۳۸۹: ۳۴۵) درباره حزن عمومی در روز چهاردهم ماه دی (سیرسور) برای قتل جمشید، بیانگر جایگاه عمیق جمشید در میان توده مردم است.

بنابراین در روایات ایرانی دو تصوّر درباره جمشید وجود داشته است؛ نخست، تصوّر التقاطی (منفی - مثبت) که برآیند روایت‌سازی گفتمان زردشتی و رابطه تقابلی - تعاملی آن با گفتمان مهری درباره شخصیت جمشید است و بازتاب آن را در شاهنامه و متون تاریخی بعد از اسلام می‌توان دید. دیگر، تصویری مثبت که برآیند شکوه و تقدس جمشید در آیین مهری است. با توجه به نفوذ آیین مهری در میان توده مردم، تصوّر اخیر را باید بازمانده سنتی شفاهی دانست که خود را تا حدّ زیادی از تأثیرات گفتمان زردشتی دور نگه داشت. نکته شایان توجه آن است که در اشعار غنایی و تعلیمی فارسی، جمشید مظهر شکوه است و ظاهراً اثری از گناهکاری او در این اشعار دیده نمی‌شود. اگرچه این دو نوع ادبی در بسیاری از اشارات اساطیری و حماسی خود تحت تأثیر شاهنامه بوده‌اند، گویا در داستان جمشید بیشتر به گفتمانی غیر از گفتمان صورت‌بندی‌شده در شاهنامه و منابع آن، نظر داشته‌اند.

نشانه‌هایی نظیر پذیرش دوران طلایی فرمانروایی جمشید، خویشکاری حفاظت از پیمان، نقش معادی و فرمند بودن او در روایات زردشتی، همچنین کوشش برخی منابع زردشتی در

نفی گناه از جمشید و نیز توبه و نیک‌فرجامی او و رسیدن وی به سروری برزخ که بنا به ضرورت در مباحث پیشین بررسی شده‌اند، همه از جذب جمشید در گفتمان زردشتی حکایت دارند. بازتاب برخی از آن‌ها چون فره‌مندی و شکوه جمشید، ابداع بسیاری از هنرها توسط او و دوران طلایی پادشاهی‌اش، در شاهنامه نیز دیده می‌شود. با وجود این، در روایات زردشتی نشانه‌های دیگری هم برای این مسأله وجود دارد.

در دینکرد سوم (فصل ۱۷۹)، جمشید هم‌ردیف گشتاسب، بهترین شاهان و معیار پادشاهی شایسته به شمار آمده است. در متن پهلوی *داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر* (۱۳۷۸: ۳۳۹-۳۴۰) نیز جمشید هم‌ردیف زردشت قرار می‌گیرد و برترین فرمانروایان در ادوار گذشته به شمار می‌رود. همچنین در رساله *روایت پهلوی* (۱۳۶۷: ۱۵)، اهورامزدا تن پرفره جمشید را یکی از پنج آفریده نیکوی خویش می‌خواند. نکته مهم در این روایت، هم‌آیندی مهم‌ترین عناصر مهری یعنی خورشید، جمشید و مهر است: «این پنج چیز را نیکوتر آفریدم: خورشید که بالا آید، تن جم که پر فره باشد، هنگامی که باران شده باشد... مهر دارنده چراگاه‌های فراخ... و آتش سرخ سوزان که در گاهنبار زوهر بر آن دارند».

انتساب صفات ثابت خَشَئِت (درخشان)، هَوَرْدَرَس (خورشیدچهر) و سَرِیَر (زیبا) (دوستخواه، ۱۳۸۵ ج ۲: ۹۶۸) به جمشید در *اوستا*، رساندن نسب زردشت به جمشید و برتر دانستن جمشید در میان جهانیان (*گزیده‌های زادسپرم*، فصل ۷) از دیگر نشانه‌های جذب او در الگوی زردشتی است. همچنین بنا به دینکرد هفتم (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶: ۶۹)، جمشید یکی از ورجاوندانی است که از معجزه زایش زردشت خبر داده بود.

علاوه بر این، موبدان با انتساب بسیاری از عناصر و آیین‌های زردشتی به جمشید، کوشیدند از محبوبیت وی در میان توده مردم برای مشروعیت بخشی به گفتمان زردشتی و تثبیت آن سود جویند؛ بر این اساس، برقراری آیین‌های زردشتی‌ای چون نهادن اجساد در استودان (*داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر*، ۱۳۷۸: ۱۸۹-۱۹۰)، استفاده از گمیز گاو برای تطهیر (همان: ۱۹۰-۱۹۲)، جشن‌های فصلی موسوم به گاهنبارها (آموزگار، ۱۳۹۰: ۳۴۳) و رسم بستن کستی (صد در نثر، باب ۱۰، بند ۳) و پوشیدن صدره (کریستن‌سن، ۱۳۸۹:

(۳۷۱) به جمشید نسبت داده شده و اهمّیت و فواید رسم خوبدوده نیز در قالب ماجرای همبستری جم با جمگ بیان گردیده است (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۷). همچنین یکی از مهم ترین مسایل دینی مزدیسنايان یعنی بزرگداشت آتش با جمشید آغاز می شود (مسعودی، ۱۳۷۰: ۵۸۸) و وضع یکی از سه آتش بزرگ آنها یعنی آذرفرنبغ/آذرخره نیز به او منسوب است (فرنیغ دادگی، ۱۳۹۰: ۹۱). چون آذرفرنبغ برترین آتش دوره ساسانی و خاص موبدان و اشراف بوده است (بهار، ۱۳۸۶: ۱۱۶)، انتساب آن به جمشید حاکی از جذب قطعی او در زردشتی گری متأخر است.

۴- نتیجه

دو گفتمان مهری و زردشتی در طول تاریخ و به تبع آن در منابع شاهنامه و خود شاهنامه، دارای روابط متنوع و متغیری با یکدیگر در زمینه ها و زمان های مختلف بوده اند؛ یکی از بارزترین نوع این روابط که بر دو پایه تقابل و تعامل استوار است، در داستان جمشید ظهور می یابد.

واسازی روایات زردشتی بیانگر آن است که این گفتمان با تناقضات فراوانی درباره جمشید مواجه بوده است؛ زیرا از یک سو به سبب تعلق جمشید به گفتمان مهری، تقابل زردشتی گری نخستین با آیین مهری و نکوهش جمشید توسط زردشت، گفتمان زردشتی رویکردی تقابلی را نسبت به جمشید در پیش گرفته و کوشیده بود تا ضمن دگرسانی نشانه های مربوط به جمشید، منفی سازی او و مصادره نشانه های وی برای کیومرث، به طرد و حذف او اقدام کند. از سوی دیگر، به سبب نفوذ گفتمان مهری و شخص جمشید در میان توده مردم و جذب بسیاری از عناصر مهری در دین زردشتی، این گفتمان خواسته یا ناخواسته به جذب جمشید و خویشکاری های او در درون خود پرداخت و حتی بسیاری از عناصر و آیین های خود را به او منسوب کرد.

تناقضات موجود در منابع زردشتی درباره جمشید حاکی از آن است که این گفتمان تا دیرزمانی نتوانست صورت بندی منسجمی از داستان جمشید ارائه دهد. بررسی شاهنامه، متون

تاریخی دوره اسلامی و بالطبع منابع پهلوی نشان می‌دهد که داستان جمشید نهایتاً با قایل شدن دو قطب روشن و تاریک برای شخصیت او در دو دوره متفاوت از زندگی وی، در گفتمان زردشتی صورت‌بندی شد: قطب روشن شخصیت جمشید در واقع نتیجه جذب قطعی عناصری از گفتمان مهری در زردشتی‌گری پس از زردشت است و قطب تاریک شخصیت او نیز در اصل برآیند تقابل زردشتی‌گری نخستین با گفتمان مهری به شمار می‌آید؛ تقابلی که تحت تأثیر نکوهش زردشت از جمشید، اثرات آن در متون متأخر زردشتی نیز بازتاب یافت و در داستان سقوط جمشید متجلی شد.

یادداشت

۱- علاوه بر روابط گفتمان‌های مهری و زردشتی، گفتمان‌های دیگر از جمله دو گفتمان آریایی و پیشاآریایی نیز در دگردیسی شخصیت جمشید یا شکل‌گیری اسطوره کیومرث تأثیر داشته‌اند و در واقع، در این اسطوره‌ها گاه با تعدد و تداخل گفتمان‌ها مواجهیم. این تداخل، نتیجه جذب برخی رسوم و اساطیر بومیان نجد ایران و آسیای غربی به وسیله آریایی‌هاست. به عنوان نمونه، این‌همانی جمشید با درخت یعنی دونیم شدن او با ارّه یا ارّه شدن وی با درختی که در آن پنهان شده بود (نک: اکبری مفاخر، ۱۳۸۸: ۹۹-۱۰۵)، می‌تواند متأثر از اسطوره خدای گیاهی باشد که در فرهنگ کشاورزی بومیان نجد ایران و ملل آسیای غربی ریشه داشته است؛ به‌ویژه آن که حزن عمومی برای جمشید در روایت بیرونی (۱۳۸۹: ۳۴۵) یادآور سوگ عمومی برای خدایان گیاهی شهیدشونده‌ای چون آدونیس، تموز و سیاوش است. رویدن گیاه ریواس پس از مرگ کیومرث از نطفه ریخته‌شده او بر زمین نیز می‌تواند متأثر از همین اسطوره یعنی مرگ و بازگشت خدای گیاهی و حتی متأثر از الگوی آفرینش مبتنی بر فرهنگ کشاورزی یعنی پنداشتن زمین به عنوان زهدان و رویدن انسان از آن (نک: آرمسترانگ، ۱۳۹۲: ۲۹ به بعد) باشد که نتیجه تعامل فرهنگ دامداری آریایی با فرهنگ بومی و جوامع کشاورزی آسیای غربی بوده است. انتساب جشن بزرگ بومیان نجد ایران یعنی نوروز به جمشید را هم می‌توان برآیند روابط گفتمان‌های آریایی و پیشاآریایی و مشمول فرآیند جذب و مصادره دانست. نگارندگان مقاله حاضر، در جستاری مستقل در حال بررسی این حوزه گفتمانی در شاهنامه هستند.

کتابنامه

- آرمسترانگ، کارن. (۱۳۹۲). *تاریخ مختصر اسطوره*. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز. آموزگار، ژاله. (۱۳۷۶). *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سمت.
- _____ . (۱۳۹۰). «جم»، *فردوسی و شاهنامه سرایی*. به سرپرستی اسماعیل سعادت. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی. صص ۳۳۷-۳۴۹.
- آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد. (۱۳۸۶). *اسطوره زندگی زردشت*. تهران: چشمه.
- استنو، کاترینا. (۱۳۸۳). *تصویر دیگری: تفاوت از اسطوره تا پیش‌داوری*. ترجمه گیتی دیهیم. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۸). «کردارشناسی اهریمن در پادشاهی جمشید». *جستارهای ادبی*. سال چهل و دوم. شماره اول (پیاپی ۱۶۴). صص ۸۳-۱۱۳.
- اوستا. (۱۳۸۵). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. ۲ جلد. تهران: مروارید.
- ایونس، ورونیکا. (۱۳۷۳). *شناخت اساطیر هند*. ترجمه محمدحسین باجلان فرّخی. تهران: اساطیر.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۶). *جستاری چند در فرهنگ ایران*. تهران: فکر روز.
- _____ . (۱۳۸۶الف). *ادیان آسیایی*. تهران: چشمه.
- _____ . (۱۳۸۶ب). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگه.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۸۰). *الآثار الباقیه عن القرون الخالیه*. تصحیح و تعلیق پرویز اذکائی. تهران: میراث مکتوب.
- _____ . (۱۳۸۹). *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*. ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: امیرکبیر.
- پورداود، ابراهیم. (۱۳۴۷). *یشت‌ها*. جلد اول. تهران: طهوری.
- تفضلی، احمد. (۱۳۸۵). «تعلیقات مترجم». *مینوی خرد*. تهران: توس.
- جمادی، سیاوش. (۱۳۸۵). *زمینه و زمانه پدیدارشناسی؛ جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر*. تهران: ققنوس.
- خیام، عمر بن ابراهیم. (۱۳۸۵). *نوروزنامه*. تصحیح مجتبی مینوی. تهران: اساطیر.
- داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر. (۱۳۷۸). ترجمه کتابیون مزداپور. تهران: آگه.

دوستخواه، جلیل. (۱۳۸۴). «یادداشت‌های مترجم». *ایران‌شناخت (بیست گفتار پژوهشی ایران‌شناختی)*. تهران: آگه.

_____ . (۱۳۸۵). «یادداشت‌های مترجم». *اوستا*. ۲ جلد. تهران: مروارید.

دوشن‌گیمن، ژاک. (۱۳۷۸). *اورمزد و اهریمن (ماجرای دوگانه‌باوری در عهد باستان)*. ترجمه عباس باقری. تهران: فرزانه روز.

_____ . (۱۳۸۵). *دین ایران باستان*. ترجمه رؤیا منجم. تهران: علم.

روایت پهلوی. (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میرفخرایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

زند و هومن یسن و کارنامه اردشیر بابکان. (۱۳۴۲). ترجمه صادق هدایت. تهران: امیرکبیر.

زنگنه، آر. سی. (۱۳۸۹). *طلوع و غروب زردشتی‌گری*. ترجمه تیمور قادری. تهران: امیرکبیر.

سرکاراتی، بهمن. (۱۳۵۰). «پری: تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی». *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*. شماره‌های ۹۷-۱۰۰. صص ۱-۳۲.

سلطانی، علی اصغر. (۱۳۹۲). *قدرت، گفتمان و زبان (سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران)*. تهران: نی.

شمیسا، سیروس. (۱۳۷۶). *طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار*. تهران: میترا.

صد در نشر و صد در بندهش. (۱۹۰۹). به کوشش دابار. بمبئی.

صدیقیان، مهین دخت. (۱۳۷۵). *فرهنگ اساطیری - حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام*. جلد اول: پیشدادیان. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۳). *حماسه‌سرایی در ایران*. تهران: فردوس.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه (بر اساس نسخه چاپ مسکو)*. تهران: علم.

فرنیغ‌دادگی. (۱۳۹۰). *بندهش*. ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.

کارنامه اردشیر بابکان. (۱۳۸۹). به اهتمام محمدجواد مشکور. تهران: دنیای کتاب.

کتاب سوم دینکرد. (۱۳۸۴). ترجمه فریدون فضیلت. دفتر دوم. تهران: مهرآیین.

کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۵۵). *آفرینش زیانکار در روایات ایرانی*. ترجمه احمد طباطبایی. تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.

_____ . (۱۳۸۸). *مزدپرستی در ایران قدیم*. ترجمه ذبیح‌الله صفا. تهران: هیرمند.

_____ . (۱۳۸۹). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*.

ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.

- کومون، فرانتس. (۱۳۸۶). دین مهری. ترجمه احمد آجودانی. تهران: ثالث.
- گات‌ها. (۱۳۸۴). تألیف و ترجمه ابراهیم پورداود. تهران: اساطیر.
- گرمال، پیر. (۱۳۷۸). فرهنگ اساطیر یونان و رم. ترجمه احمد بهمنش. جلد دوم. تهران: امیرکبیر.
- گزیده سرودهای ریگ‌ودا. (۱۳۷۲). ترجمه سید محمدرضا جلالی نایینی. تهران: نقره.
- گزیده‌های زادسپرم. (۱۳۶۶). ترجمه محمدتقی راشد محصل. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- گیگر، ویلهلم. (۱۳۴۳). «زرتشت در گاتاها». عصر اوستا. ترجمه مجید رضی. [تهران]: آسیا. صص ۹۷-۱۶.
- مختاریان، بهار. (۱۳۸۵). «میره و پیوند آن با جوانمردان و عیاران». نامه فرهنگستان. شماره ۲۹. صص ۹۸-۸۸.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۷۰). مروج الذهب و معادن الجواهر. ترجمه ابوالقاسم پاینده. جلد اول. تهران: علمی و فرهنگی.
- مولایی، چنگیز. (۱۳۹۰). «دیو». فردوسی و شاهنامه‌سرایی. به سرپرستی اسماعیل سعادت. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی. صص ۷۰۳-۷۲۱.
- مولتون، جیمز هوپ. (۱۳۸۴). گنجینه مغان. ترجمه تیمور قادری. تهران: امیرکبیر.
- میرفخرایی، مهشید. (۱۳۶۷). «یادداشت‌های مترجم». روایت پهلوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مینوی خرد. (۱۳۸۵). ترجمه احمد تفضلی. تهران: توس.
- نیبرگ، هنریک ساموئل. (۱۳۵۹). دین‌های ایران باستان. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- ورمازرن، مارتین. (۱۳۸۶). آیین میترا. ترجمه بزرگ نادرزاد. تهران: چشمه.
- ویدن‌گرن، گنو. (۱۳۷۷). دین‌های ایران. ترجمه منوچهر فرهنگ. تهران: آگاهان ایده.
- هینلز، جان راسل. (۱۳۸۳). شناخت اساطیر ایران. ترجمه و تألیف محمدحسین باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- یارشاطر، احسان. (۱۳۸۳). «تاریخ ملی ایران». تاریخ ایران (پژوهش دانشگاه کیمبریج). گردآوری احسان یارشاطر. ترجمه حسن انوشه. جلد سوم-قسمت اول. تهران: امیرکبیر. صص ۵۸۷-۴۷۱.