

مضمون‌شناسی گناه شهریار در اساطیر زرتشتی و متون پهلوی*

شکوه السادات تابش ^{ID} - سعید شفیعیون ^{ID}**

دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

چکیده

مضمون‌شناسی به‌عنوان یکی از رویکردهای جذاب و مهم ادبیات تطبیقی، به واکاوی و بررسی تحول یک الگو یا مضمون در چند متن روایی - ادبی می‌پردازد. یکی از مضامین اساسی در فرهنگ‌های گوناگون، مضمون گناه است که ریشه در باور و اعتقادات فرهنگی ملل مختلف دارد و به‌عنوان یک تجربه شناختی، عاطفی، یک بحران اجتماعی یا دینی، موضوعی دیرینه است که می‌توان نشانه‌های حضور آن را در آثار تمدن بشری یافت. در این پژوهش با روش تحلیلی - تطبیقی به بزه سه شهریار ایرانی - جمشید، فریدون و کاوس - از منظر مضمون‌شناسی پرداخته و تلاش شده توجیهی برای از دست دادن نامیرایی و جاودانگی این شهریاران فراهم شود. این پژوهش مفهوم گناه را در متون زرتشتی و پهلوی در برخورد با هنجارهای اجتماعی و همچنین در تقابل با مفاهیم قدسی و الوهی مورد بررسی قرار داده تا از این طریق لایه‌های پنهان و ناخودآگاه موجود در متون مورد بحث را در حوزه گناه آشکار کند. با توجه به مستندات ارائه‌شده، این مقاله نشان می‌دهد متون پهلوی بیشترین تجلی‌گاه گسترش مضمون گناه است که با توجه به شرایط زمانی و نیازهای جامعه، این مضمون دچار گسترش یا نوزایی شده است. از آنجاکه مفهوم گناه در پژوهش حاضر در تقابل با دو مفهوم هنجار و مفاهیم قدسی تعریف شد، گناه شهریاران اسطوره‌ای مورد بحث در تقابل با این دو تعریف، قرار گرفت و نتیجه‌گیری شد سنت‌های مورد پذیرش جامعه و قوانین قدسی و الوهی در جامعه ایرانی در یک دسته قرار می‌گیرند.

کلیدواژه‌ها: مضمون‌شناسی، گناه شهریار آرمانی، جمشید، فریدون، کاوس.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۱۰/۰۳

*Email: shokouh.tabesh@gmail.com (نویسنده مسئول)

**Email: Saeid.shafieioun@gmail.com

* مقاله حاضر برگرفته از پایان‌نامه دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان است.

مقدمه

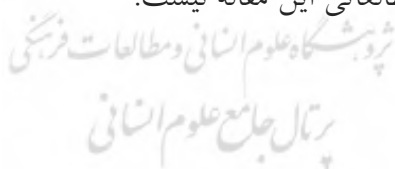
اندیشه، آرمان، کردار و رخدادها پیوسته بارقه‌ای در ذهن انسان بدوی ایجاد کرده که حاصل اندیشه بشر در بستر تاریخی است. مضامین نیز که همان معانی هستند از ذهن فعال انسان در دوران مختلف زاییده شده و با اضافه شدن حوادث و رویدادهای دیگر پیرامون آن، بسط یافته و شکل داستانی به خود گرفته است. در این مسیر برخی از روایت‌های داستانی وارد دنیای اسطوره و حماسه شده و هسته اصلی و اولیه داستان و روایت‌های کهن محسوب شده است. گذر زمان و تمایل جامعه به گسترش شاخ و برگ داستان‌ها، سبب شد ناخواسته تارهای نامریی به دور مضامین اصلی پیچیده شود و داستان‌ها به صرف سرگرم‌کنندگی اهمیت یابد. درنهایت این اتفاق سبب شد مفاهیم و مضامینی که اصل و اساس رویدادها بود، به بوته فراموشی سپرده شود. یکی از مضامین اساسی در فرهنگ‌های گوناگون که ریشه در باور و اعتقادات فرهنگی ملل مختلف دارد، مضمون گناه است. مضمون گناه به عنوان یک تجربه شناختی، عاطفی، یک بحران اجتماعی یا دینی موضوعی دیرینه است که می‌توان نشانه‌های حضور آن را در آثار تمدن بشری یافت. در مسیر مطالعه این مضمون تفاوت‌های فرهنگی و آمیخته شدن مفهوم گناه با مسائل فلسفی و دینی مانند «شر» و «معصیت» سبب پیچیده و چندوجهی شدن موضوع می‌شود.

اهمیت و ضرورت پژوهش

به علت درهم‌تنیدگی اسطوره، دین، افسانه و روان‌شناسی مبحث گناه می‌تواند بسیاری از لایه‌های پنهان و ناخودآگاه موجود در اسطوره و افسانه را آشکار و افزون بر آن چگونگی تکامل و تحول روحی آدمی را روشن سازد. مفهوم گناه در ساختار یک نظام فکری که برای زندگانی مادی و معنوی انسان دارای برنامه و

اهداف است، معنایی گسترده و حیاتی پیدا می‌کند، به‌گونه‌ای که بدون شناخت ارتباط این مفهوم و اثرات انگیزاننده آن، نمی‌توان تحولات و رخداد‌های فرهنگی را درک کرد. مبنای فکری در تعریف گناه برای نگارش این مقاله آن است که گناه ناشی از ناخالصی و انحراف است و از طریق اقدامات عمدی یا غفلت و جهل که موجب آسیب یا صدمه به خود، دیگران و یا حتی جهان است، حاصل می‌شود. انجام چنین پژوهشی جدا از تازه بودن موضوع، به دلیل روش ساختارمند و اسطوره محور، مسیری تازه برای نگاهی کلان‌تر به روایت‌های اسطوره‌ای فراهم می‌کند. هدف از این پژوهش، بررسی مضمون گناه در گذر از تحولات اجتماعی است که سبب می‌شود دستیابی نسبی به برخی زیرساخت‌های فرهنگی حاصل آید.

هدف دیگر تلاش برای جست‌وجو در پیشینه اساطیری، فرهنگی و تاریخی شخصیت‌های مطرح شاهنامه، با تمرکز به موضوع گناه قهرمان است تا از این طریق زمینه برای شناخت اندیشه مسلط بر نویسندگان و فراتر از آن شناخت تفکر حاکم بر جامعه در یک دوره تاریخی فراهم آورد. نکته شایان ذکر این است که در این پژوهش مفهوم گناه با آنچه در ادیان ابراهیمی مطرح می‌شود تفاوت دارد و بررسی این مضمون در حوزه مطالعاتی این مقاله نیست.^(۱)



روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر با روش تحلیلی - تطبیقی و با دیدی توصیفی و بر اساس روش تکرار مضمون مشترک صورت گرفته تا به واکاوی و سیر تحول یک الگو یا مضمون در متون مورد نظر پرداخته شود. برای دستیابی به این هدف جمع‌آوری اطلاعات از طریق کتابخانه‌ای و تحلیل داده‌ها با روش کیفی انجام گرفت. این پژوهش در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱- دلیل وجود بن‌مایه بزه در زندگی شهریان اسطوره و حماسه شاهنامه چیست؟

۲- چرا شهریاران در اسطوره و حماسه دچار بزه می‌شوند؟

۳- آیا بزه قهرمانان با وجود تفاوت‌های ظاهری، شباهت ساختاری به هم دارند یا خیر؟

مضمون‌شناسی در ادبیات تطبیقی

یکی از رویکردهای پژوهشی ادبیات تطبیقی «مضمون‌شناسی»^۱ است که به واکاوی و سیر تحول یک الگو یا مضمون در چند متن روایی - ادبی توجه دارد. برای نخستین بار ژان پیر ریشار (د)^۲ منتقد معروف فرانسوی تعریف به نسبت کاملی از مضمون ارائه کرد و آن را اصل عینی نظام‌مندی دانست که جهان نویسنده پیرامون آن سازمان‌دهی شده و بسط می‌یابد. (معین ۱۳۹۴: ۸۶)

بررسی مضمون‌شناسی در موضوعات مختلف قابل دسته‌بندی است که پراور در *درآمدی بر ادبیات تطبیقی* نمونه و مثال‌هایی از آن را بیان کرده (پراور ۱۳۹۳: ۹۱-۹۳) و شامل موارد زیر است:

الف- بازنمایی ادبی پدیده‌های طبیعی (مثل کوه و دشت) یا حقایق جاودانه حیات آدمی (آرزوها یا مرگ) یا مشکلات همیشگی انسان و الگوهای رفتاری (مثل قدرت تقدیر و اختیار یا موضوع عشق بارگی).

ب- بن‌مایه‌های مکرر در ادبیات و فرهنگ عامه مانند بن‌مایه سه آرزو.^(۲)

ج- بازنمایی انواع تیپ‌ها: نژادها، گروه‌های صنفی یا طبقات اجتماعی.

د- بازنمایی ادبی شخصیت‌های معروف اساطیری که نمونه‌های متعدد دارد مانند هرکول یا جمشید.

پراور به نقل از ریموند تروسن^۱ بیان می‌کند که کشف ارتباطات پنهانی که جهان ادبی را شکل می‌دهد و در متن بسط یافته و به‌طور مکرر تکرار می‌گردد، اساس کار مضمون‌شناسی است. تکرار مضامین گواهی بر دغدغه‌های ذهنی خودآگاه و ناخودآگاه فرهنگی است که اثر در بستر آن تولید می‌شود. در رویکرد مضمون‌شناسی با وجود اینکه مضامین در گستره زمان در حال دگرگونی و تغییر است، می‌تواند پیوسته در زیر نقاب متون مختلف ابدی و محفوظ باشد. (سالمن پراور ۱۳۹۳: ۹۵) به کمک این رویکرد در حوزه اسطوره که از دیدگاه کارکردگرایی به‌عنوان نیرویی فعال در جهت حفظ اخلاقیات و فرهنگ در بستر جوامع انسانی به‌شمار می‌رود، می‌توان دگرگونی، تأثیرپذیری و بقای بن‌مایه‌ها را فارغ از شکل ظاهری و ساختاری متن در دوره‌های مختلف مورد کنکاش قرار داد. موضوع گناه یا بزه را می‌توان مطابق با نظر پراور، در دسته‌بندی «الف» جای می‌گیرد؛ زیرا یکی از حقایق جاودانه حیات آدمی یا از مشکلات همیشگی اوست. هدف از مضمون‌شناسی گناه، شناخت دقیق اصول و قوانین یا معضلات و ناهنجاری‌های ثابت در تمدن و سرشت انسان است که به اشکال مختلف رخ می‌نماید.

پیشینه پژوهش

مبحث گناه یکی از کلید واژگان اصلی در دین‌پژوهی، الهیات و دانش‌هایی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و فلسفه است که در هریک از این شاخه‌ها تحقیقات مفصلی صورت گرفته است؛ برای نمونه پل ریکور (۱۹۱۳-۲۰۰۵) از فیلسوفانی است که در موضوع گناه و شرّ اخلاقی تحقیقات گسترده‌ای انجام داده و اسطوره‌های شر را روایت‌هایی می‌داند که با استفاده از نمادهای آلودگی، معصیت

1. Trousson, Raymond

و گناه به وجود آمده‌اند. وی در فصل اول سمبولیسم سرّ به تفصیل در مورد مفاهیم آلودگی و معصیت و گناه بحث کرده و آن‌ها را به عنوان سه نماد ابتدایی معرفتی و تشریح می‌کند.

در زمینه اسطوره برای نخستین بار دومزیل، (۱۳۸۳)، در سرنوشت شهریار و سرنوشت جنگجو، موضوع بزه شهریار و جنگجو را مطرح و بررسی می‌نماید. وی درباره سه‌گانگی خویشکاری‌های کیهانی و اجتماعی در ادیان و نظام‌های اسطوره‌ای هندواروپایی اظهار نظر کرده و با جمع‌آوری و تطبیق گناهان شاهان و قهرمانان اسطوره در سنت هندواروپایی، وجوه شباهت و افتراق آن‌ها را نشان داده است.

باقری، (۱۳۸۴)، در مقاله‌ای با عنوان «گناه گرشاسب» و اکبری مفاخر، (۱۳۸۵)، در مقاله‌ای با عنوان «روان گرشاسب»، به‌طور موردی به گناه گرشاسب و خروج روان او از بارگاه اهورا و همچنین خود او از حماسه ملی، شاهنامه، پرداخته‌اند.

ده بزرگی، (۱۳۸۸)، در مضامین حماسی در متن‌های ایران باستان و مقایسه آن با شاهنامه فردوسی، تألیف کرده که در آن مضامین عمده حماسه‌های فارسی را استخراج کرده و در صفحه ۹۲ اشاره‌ای به عنوان مضمون گناه در شرح گناه جمشید داشته است. بررسی مضمون سرکشی و نتیجه آن در شاهنامه فردوسی نیز انجام شده و جعفری، (۱۳۸۹)، به بررسی بن‌مایه داستانی «سرکشی و تباهی» پرداخته و نشان داده نزدیک به ۱۸٪ از داستان‌های شاهنامه دارای مضامین پایه‌ای سرکشی و تباهی

است که شامل آرامش نخستین، طغیان شهریار، تباهی و آرامش نهایی اوست. خوارزمی، (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی بن‌مایه گناه در زندگی قهرمانان اسطوره و حماسه» به بررسی دلایل گناهکار شمردن قهرمانان با عنوان پرداخته و دلیل گناه قهرمان را تکوین و تحول فکری انسان‌های سازنده اسطوره و حماسه دانسته است. او برای نمونه از تغییر و تحولات جامعه مادر سالار به‌سوی جامعه پدرسالار و گذار قهرمان از جهان اسطوره به حماسه و تأثیر در گناهکار شدن قهرمان بحث می‌کند.

جعفری، (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی گناه جمشید و بررسی سرانجام او در مأخذ گوناگون»، مورد بررسی قرار داده تا روایت‌های گوناگون با یکدیگر مقایسه و بررسی شود و ریشه تفاوت‌های داستان جمشید به دست آید. اسماعیل‌پور، (۱۳۹۳)، مقاله‌ای با عنوان «درباره گیسوری و سرکشی پهلوانان»، به بررسی آرای دومزیل درباره سرکشی پهلوانان با تمرکز بر داستان گرشاسب پرداخته است. وی با ارائه شواهد ارتباط گیسوری و سرکشی (به‌عنوان یکی از ویژگی‌های جدایی‌ناپذیر پهلوانان) صفت گیسور بودن را نه به معنای طغیان، بلکه مترادف حفظ استقلال و عدم وابستگی به دیگر کارکردها به‌ویژه شاه و دین مرد می‌داند. مالمیر، (۱۳۹۵)، به بررسی «نقش اسطوره‌ای گناه نخستین در متون ادبی»، پرداخته است.

نجاتی گرانی، (۱۳۹۶)، در پایان‌نامه‌ای با عنوان «گناه در دین زرتشتی: با تأکید بر متون پهلوی»، مطرح می‌کند که مفهوم گناه در متون زرتشتی در تقابل با سیستم مذهبی هندوهاست و به مفاهیم متداول مسیحی نزدیک‌تر است که نظر ایشان مخالف اندیشه حاکم در این تحقیق است.

تابش، (۱۳۹۹)، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل گناهکاری جمشید در آیین زرتشت با رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی»، کمرنگ شدن اندیشه‌های ودایی و توسعه فرهنگ زرتشتی را سبب گناهکاری جمشید در روایات دانسته است.

کاویانی پویا، (۱۳۹۹)، در مقاله‌ای با عنوان «مفهوم گناه و ماهیت گناه نخستین در اساطیر و ادیان باستانی ایران، یونان و میانرودان»، مفهوم گناه را در سه تمدن ایران، یونان و میانرودان وصف کرده و سعی بر چرایی، چگونگی و پیامدهای گناه نخستین دارد.

کهریزی، (۱۳۹۹)، با استناد به اسناد به جای مانده از گناه فریدون، نشان می‌دهد فریدون نیز مانند جمشید و کاوس به آسمان رفته و درباره علت زدوده شدن روایات گناه فریدون بحث کرده است.

احمدی فرد، (۱۴۰۰)، با «بررسی تطبیقی اسطوره‌های گناه در شخصیت‌های اساطیری ایران و یونان»، مطرح می‌کند که در یونان، برخلاف ایران، خدایان در به وجود آمدن گناه نخستین نقش دارند.

خواجeh گیر، (۱۴۰۰)، به بررسی موضوع هبوط انسان بر اثر گناه می‌پردازد و نحوه و شکل گناه در اساطیر یونان و ایران را در ضمن آفرینش انسان مورد بررسی قرار می‌دهد.

با وجود تمامی این تحقیقات تاکنون مفهوم گناه در اساطیر ایرانی از منظر مضمون‌شناسی و بررسی سیر تاریخی در پژوهش‌های علمی کمتر مورد بررسی قرار گرفته، بنابراین، در این جستار سعی بر این است که ریشه‌های بزه سه شهریار برجسته ایرانی (جمشید، فریدون و کاوس) در متون مختلف از مسیر بررسی اندیشه آریایی و اصلاحات زرتشت در ایران باستان و متون پهلوی مورد ردیابی و تبیین قرار گیرد تا از این طریق از منظری جدید به مسئله گناه قهرمان نظاره کرد.

مفهوم بزه یا گناه

در نگاه انسان اساطیری، قوانین و ارزش‌های اخلاقی از فطرت والای مینوی سرچشمه می‌گیرد و گناه نقطه مقابل آن تعریف می‌شود. در این تفکر وحدت ذاتی میان اخلاق و طبیعت مفروض است و زیر پا نهادن قوانین اخلاقی یا اصول طبیعت و به بیان دیگر، "برهم زدن نظم موجود" در نگاه انسان اساطیری، گناه محسوب می‌شود. فلسفه هراکلیتوس (۵۳۵ - ۴۷۵ ق.م) باوجود تأکیدی که بر دگرگونی در گردش جهان داشت، به وجود نظم و سامان در این گردش معتقد بود. از نظر وی در تمامی جنبش، کشاکش و انتخاب‌ها تنها امر ثابت و برقرار، نظم و قانون است که آفریده خدایان یا انسان نیست، بلکه همیشه بوده، هست و خواهد بود. سوفیست‌ها این بحث هراکلیتوس را مورد تأمل قرار داده و یادآور شدند که هرچند انواع خاص قانون بدان گونه که در جوامع مختلف تحقق می‌یابد، امری نسبی است، اما به طور کلی قانون بر خلیات خاصی تأکید دارد که در سرشت همگان به ودیعه نهاده شده است. (ضمیران ۱۳۸۹: ۶۱ - ۶۰) بر این اساس، به افکار غیرقابل قبول یا رفتارهای نامطلوب، گناه اطلاق می‌شود به عبارت دیگر گناه، انحراف از نظم در شرایط، زمان و مکان‌های مختلف یا نقض آیینی یا تعدی از حاکمیت قانون است. به تصویر کشیدن چهره گناه‌آلود قهرمان و معرفی شرارت‌های اخلاقی، بن‌مایه نوشته‌های تراژدی نویسان بزرگ یونان باستان شده و در پی آن مباحث نظری مربوط به گناه قهرمان برای اولین بار در رساله فن شعر، ارسطو در بستر تبیین مفهوم و کارکرد تراژدی دیده می‌شود. ارسطو معتقد است خطا و گناه، کج‌فهمی و یا سرنوشت جبری قهرمان داستان تراژدی، مصیبتی سهمگین و عقوبتی فراتر از معمول در پی خواهد داشت. (زرین‌کوب ۱۳۵۳: ۵۹-۵۸) مبحثی که ارسطو بیان می‌کند در روند زندگی اساطیر ایرانی که در ادامه بیان می‌شود قابل مشاهده است که در متن پژوهش به آن پرداخته می‌شود. لازم به ذکر است که در دوران

متأخر نیز در حوزه ادبیات تطبیقی کیت همبرگر^۱ به زبان آلمانی درباره سرنوشت قهرمانان یونانی در آثار نمایشی از سوفوکلس گرفته تا سارتر متمرکز شده و بر دگرگونی قهرمانان داستانی، جدای از ساختار متفاوت نمایشنامه‌ها، پرداخته است.^(۳) از آنجاکه مفهوم گناه یک مفهوم ذهنی است برای درک بهتر این مفهوم، گناه را در تقابل با دو مفهوم هنجار و مفاهیم قدسی و الوهی قرار داده تا از این طریق بتوان به درک بهتری از مفهوم گناه رسید هرچند که در مواردی این دسته‌بندی با یکدیگر همپوشانی دارند.

بررسی مفهوم بزه در تقابل با هنجار اجتماعی

مفهوم گناه در این دیدگاه از طریق تقابل افکار و اعمال بشری با هنجارها و قوانین اجتماعی حاصل می‌شود. سوفیست‌ها، سقراط و به‌طور کامل‌تر افلاطون بحث‌های نظری زیادی پیرامون اجتماع و هنجارهای اجتماعی حاکم بر آن داشته‌اند. (أرو^۲ ۱۹۵۴: ۱۴) در این مباحث، از سرکشی در مقابل هنجار و زیر پا گذاشتن قوانین جامعه به‌عنوان ناهنجاری، بزه و گناه یاد شده است.

سوفیست‌ها در قرن پنجم پیش از میلاد به‌واسطه رشد اقتصاد و فضای آزاداندیشی حاصل از پیروزی‌های گسترده یونان، برای اولین بار اعلام نمودند که قانون و معیارهای اخلاقی به‌هیچ‌روی منشأ مینوی نداشته و گناه تنها از زیر پا گذاشتن اصول و قوانین خاص اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ناشی و منتج می‌شوند. ایشان رویکرد سابق را نسبت به قانون و همچنین گناه متزلزل کرده و میان انسان و طبیعت، شکافی عمیق پدید آوردند.^(۴) این تفکر تا آنجا پیش رفت که جمله «انسان

1. Käte Hamburger

2. Orru

معیار همه چیز است» به شعار پروتاگوراس (فیلسوف ق.م ۵) تبدیل گردید و دیگر خدایان، پشتوانه و ضامن اصول اخلاقی در جامعه نبوده و اجتماع این مسئولیت را عهده‌دار شد. به این ترتیب با توسعه تمدن، اجتماع اصالت یافته و هر امر ضد اجتماع و هنجار آن به عنوان گناه تفسیر و موضوع گناه از طبیعت و جهان، به ذهنیت شناسنده و جامعه معطوف گشت. بنابراین، گناه به طور کامل، وابسته به ویژگی‌های اختصاصی هر جامعه‌ای شد. با این دیدگاه چه بسا عملی در یک جامعه گناه انگاشته می‌شد، اما اگر از زاویه جامعه‌ای دیگر نگریسته شود، به کلی بی‌ربط و غریب جلوه می‌کند؛ زیرا این باور ذهنی معمولاً زیر نظر فرهنگ، توارث، مذهب و جامعه شکل می‌گیرد.^(۵) در این تحول فکری که سبب کوتاه شدن دست خدایان شد، مفهوم گناه به «جرم» تحول معنایی یافت و در تعارض با قانون قرار گرفت.

مفهوم بزه یا گناه در تقابل با مفاهیم قدسی و الوهی

در کتاب نهم قوانین افلاطون، جرائم مذهبی در چهار مورد تقسیم شده و در کتاب دهم به تفصیل آن‌ها مورد بحث قرار می‌گیرد. (افلاطون ۱۳۸۰: ۲۳۰۳) از نظر افلاطون معتقدان به دین ایزدی نه کاری خلاف دین مرتکب می‌شود و نه سخنی کفرآمیز به زبان می‌آورد. این گونه کارها از کسانی سر می‌زند که یا منکر خدایان هستند یا بر این عقیده‌اند که خدایان هستند، اما کاری با آدمیان ندارند و یا می‌پندارند که با دعا و قربانی می‌توان اراده آن‌ها را تغییر داد. در این تعریف گناه به صورت بدعهدی عمدی نسبت به الوهیت تعریف می‌شود و مفاهیم قدسی و الوهی در تقابل با تابو، توتم و ممنوعیت‌های حاصل از تقدس پیرامون این دو مفهوم شکل می‌گیرند. در حقیقت مراعات نکردن منهیات اخلاقی و دینی در سطح اجتماعی و فردی، منجر به گناه می‌شود. گناه و تابو هر دو به عنوان روش تنظیم رفتار به کار گرفته می‌شود و در تقابل با مفاهیم قدسی می‌تواند شامل هر رفتار و گفتاری مانند نوشیدن،

خوردن، کشتن یا روابط جنسی باشد. قانون انسان بدوی، نقض تابو یا تعدی به توتم را ترکیبی از گناه و جرم دانست و بعد مذهب آن را یک گناه محسوب نمود. به واسطه مفهوم گناه، مرگ طبیعی برای ذهن بدوی پذیرفتنی گردید زیرا گناه تخطی از تابو بود و مرگ به عنوان مجازاتی برای آن تفسیر می‌شد. (فریزر ۱۳۹۲: ۲۹۱) برای نمونه در تفکر زرتشتی، انسان کاملاً نیک و به تن و روان بی‌مرگ خلق‌شده و بیماری و گناه که اسباب مرگ و عذاب‌اند ارمان و ره‌آورد اهریمن به این جهان مادی است. در نظر انسان بدوی گناه بیش از آنچه یک امر عقلانی باشد، موضوعی وابسته به رسوم بود. بنابراین، به تابو و توتم (که نقش تقدسی داشت) از فرط آلودگی و پاکی مقدس‌گونه نباید نزدیک شد چون منجر به گناه می‌شود و این گناه منجر به بلایای گوناگون می‌شود^(۶) که نمونه‌های فراوان آن را در شاخه زرّین می‌توان بررسی کرد. (همان ۱۳۹۲: ۲۴۶ به بعد) با نگاهی دیگر نیز می‌توان گناه را در سه دسته‌بندی دیگر قرار داد:

۱) هرگونه اقدامی برخلاف ویژگی‌ها و عواطف انسانی که منجر به خشونت و رفتارهای غیرانسانی می‌شود؛

۲) بی‌توجهی به دستورات و قوانین مذهبی یا خدایان که منجر به کفر و رفتار ناپرهیزکارانه می‌شود؛

۳) ستیز یا بی‌اعتنایی در مقابل سنت‌های موردپذیرش جامعه که منجر به طغیان علیه آداب و رسوم حاکم و عدالت‌گریزی می‌شود. (أرو ۱۹۸۷: ۱۷-۱۶)

پس از بیان این مقدمات به بیان تصور آریایان باستان درباره گناه پرداخته می‌شود تا بعد از آن بتوان از اندیشه ایرانی در باب این موضوع سخن گفت.

مفهوم بزه یا گناه در اندیشه آریایان باستان

از آنجا که فرهنگ ایرانی با فرهنگ هندو ایرانی / آریایی همبستگی‌های بسیار دارد و این موضوع در زبان، اسطوره و مسائل مربوط به آیین‌های آن‌ها دیده می‌شود که

گویای هم‌زیستی طولانی ایرانیان و هندوان آریایی‌نژاد است. بنابراین، لازم است به دلیل مشترکات فرهنگی به بررسی مضمون گناه در فرهنگ هند پرداخته می‌شود. در فرهنگ هندوئیسم اهمیت مفهوم گناه در ایجاد نظم جهان و اجرای حکومت از طریق یک‌روند اصلاح و مجازات است. در این فرهنگ از برخی "گناهان سنگین و خطرناک" یاد می‌شود که مرتکب آن به‌هیچ وجه، پاک و منزّه نشده و از عواقبش در امان نخواهد بود. این گناهان مهلک پنج‌گانه در اوپانیشاد (از کهن‌ترین متون دینی هند) شامل تصرف در اموال دیگری، خوردن مشروبات سکرآور، بی‌احترامی به استاد، کشتن برهمن/ دین‌مرد و معاونت در ارتکاب به هر یک چهار گناه قبلی می‌شود. برای جلوگیری از این گناهان مهلک به سازمان‌دهی حیات انسانی و نوعی آیین و نظام اجتماعی نیاز است که منجر به نظم اجتماعی شود.

مفهومی که برای مشخص شدن معنای گناه در اندیشه آریایی می‌تواند کمک‌رسان باشد اصطلاح نظم کیهانی^۱ است که ریشه در اعتقاد آریاییان درباره حفاظت نظم و سامان اجرام آسمانی و راهنمای گردش و تعادل آن‌ها در آسمان دارد و تخطی از نظم کیهانی باعث آشوب و تباهی در کائنات می‌شود. نظم کیهانی در طول زمان به‌تدریج از آسمان به زمین فرود آمد و تبدیل به مفهومی اخلاقی و ذهنی شد. این مفهوم گسترده به‌عنوان الگویی شامل تمامی هنجارهای اجتماعی و اخلاقی است که جامعه بر مبنای آن‌ها بنا می‌شود و تخطی از آن گناه، آشوب و بلا است. اهمیت آن در اندیشه آریایی به حدی است که به نظر می‌رسد بررسی تاریخ اندیشه‌های مذهبی در هند را باید با این مفهوم آغاز کرد.^(۷)

نمونه‌هایی از مفهوم قانون کیهانی در سانسکریت در واژه رته و در فارسی باستان به‌صورت آرته به معنای نظم کیهانی، قانون و نظم جهانی است که بر جهان طبیعی یا جریان امور تسلط دارد و دارای حرمت و قداست است. در این پژوهش

اهمیت رته در این است که چون نظام‌های مذهبی و اخلاقی تغییرناپذیر و دارای تقدس است، مفهوم ذهنی رته به‌طور مستقیم با آن نظام‌ها ارتباط دارد و زیر پا گذاشتن آن منجر به گناهی بزرگ می‌شود. مری بویس در کتاب جستاری در فلسفه زرتشتی (بویس ۱۳۸۸: ۸۷-۸۶) بیان می‌کند که رته به‌عنوان گسترده‌ترین اصل حاکم بر تمام حوزه‌ها، علاوه بر نظم کیهانی، با تنظیم اعمال انسانی بر رفتارهای اخلاقی حکومت می‌کند تا جایی که توسط رته کیفیت اخلاقی اعمال آدمی مشخص و ارزش‌گذاری می‌شود. بنابراین، سرچشمه اخلاق در میان اقوام آریایی تصور نظم و انضباط کیهانی است در نتیجه رته نه‌فقط قانون جاودانه اشیای عالم بلکه اصل حاکم بر رفتار انسانی نیز هست. این نظام منسجم، از نظر اقوام آریایی، ازلی - ابدی و تغییرناپذیر است و آن‌رته به معنی اشتباه، گناه و تخطی از قانون و مطابق با واقع نبودن و عدم تائید و صحت درونی بود. با این تعریف رته در نظم بشری قوانینی است که اساس و پایه‌ی جامعه بر آن بنیان شده و بزه و گناه درواقع انحراف از این اصول است. (هلدریگ^۱: ۲۰۴: ۲۱۸-۲۱۳) درنهایت گناه منجر به عقوبت و جزای سختی است و حتی سبب می‌شود جهان به دست نیروهای شرّ و تاریکی بیفتد. از آنجا که گناه نقض قانون جامعه و تخطی در مقابل خدایان‌اند، پس مفاهیم عدالت و مجازات اهمیت زیادی پیدا می‌کرد که بر عهده روحانیون - نمایندگان قدرت‌های الهی برای حفظ نظم - بود. بررسی برخی خدایان هندواروپایی، رابطه بین عالم الهی و وظایف اجتماعی و اخلاقیات را بیشتر نشان می‌دهد برای مثال میتره - ورونه که حافظ نظم و تعهد و سوگند بوده، منعکس‌کننده توجه فرهنگ هندواروپایی به قوانین حاکم بر جامعه بوده و بیان‌کننده ترس آن‌ها از گناه تخطی از اصول است.^(۸)

مفهوم بزه در ایران باستان

منشأ گناه در ایران باستان (منظور از جامعه ایران باستان دسته جداشده از جامعه هند است که تحت تعالیم زرتشت قرار می‌گیرد) در تقابل با هنجار، نظم اجتماعی و همچنین در تقابل با مفاهیم قدسی و الوهی است. در ایران باستان راستی، هماهنگی با نظام اخلاقی / اجتماعی تعریف می‌شد و ظلم و دروغ که از مصادیق بارز گناه بودند، باعث شکستن و برهم زدن هنجار به شمار می‌رفت. با تکیه بر تحلیل‌های دومی‌زیل و نظریه انشعاب اقوام هندو ایرانی، دریافت می‌شود که در بین ایرانیان کهن نیز این تصور وجود داشت که قانون منشأ الوهی داشته و به تبع آن گناه، ناشی از تمرد در برابر قوانین مقدس است. پیش‌تر اشاره شد تعدی به توتم یک فرهنگ از مصادیق گناه است و برای نمونه می‌توان به توتم گاو در فرهنگ هندواروپایی اشاره کرد که نوعی نماد حیات است و موجودی مقدس به شمار می‌رود و در فرهنگ زرتشتی کشتن گاو به عنوان نخستین آفریده اهورامزدا، تابو و گناه است. (دوستخواه، یسنا ۳۲، بند ۱۲-۱۴) همچنین در ایران باستان آسیب رساندن به موجودات و آلودن عناصر چهارگانه، گناه و جرم محسوب می‌شده و در برخی از موارد مجازاتی نیز برای خطاکار تعیین شده است. در پُنت خرده/وستا آمده:

«از هرگونه گناهی که من به روان به بهمن امشاسپند و به تن به جانداران گوناگون کرده‌ام، چارپایانی را زده و آزرده‌ام و یا با شکنجه و سختی کشتم یا خوراک و آب به گاه خود به او ندادم و یا استخوان او را شکستم و یا از دزد و گرگ و راهزن نگاه نداشتم و یا از سرما و گرمای بی‌اندازه دور نگاه نداشتم، اگر جاندار ماده جوان را کشتم و یا گاو ورزا و اسب کارزاری و بره و بزغاله و مرغ کرچ را کشتم تا بهمن امشاسپند از من آزرده و ناخشنود گردید، به اندیشه و گفتار و کردار، از آن گناهان پشیمان شده و پُنت می‌کنم.» (آذرگشسب ۱۳۸۰: ۱۶۹)

در ایران نظم کیهانی (ارته / رته) را آشا یا آشه گویند که به معنی حقیقت، درستی و در برابر درّوج است، اما معنی ژرف‌تر اشا، قانونی است ازلی و ابدی که

اهورامزدا وضع نموده و بر اساس آن هر گُشتی، واکنشی در برداشته و هر کار نیک یا بدی پاداش یا پادافره خود را در پی دارد. در دین زردشتی اِشه به عنوان سنجه اخلاق و ضابطه تشخیص نیک از بد، حائز اهمیت بسیاری است. اِشه ارزش‌های اخلاقی را مطلق و کلی بیان می‌کند که اگر این قانون شناخته نشود یا بدان عمل نگردد، نظم زندگی و جامعه و جهان بر هم خواهد خورد که نه تنها در این جهان کیفری در پی دارد، بلکه پس از مرگ نیز باعث محروم ماندن از رستگاری خواهد شد. بنابراین دروغ، نقض پیمان و دزدی، نادیده گرفتن اِشه است که سبب خشم ایزدانی مانند میتره و ورونه می‌شود که پاسدار آن هستند.^(۹) از جنبه‌های مهم تفکر هند و ایرانی این است که کلمات، افکار و اعمال گناه‌آلود، اِشه و نیروهای خیر را تضعیف می‌نماید، بدین ترتیب الزام انسان‌ها به ایفای نقششان (خویش کاری) در جامعه نوعی وظیفه اخلاقی به شمار می‌رود. نقش انسان در این جهان، زیستنی هماهنگ با طبیعت و در سطح اخلاقی تطابق با آیین اِشه است. بنابراین، کسی که اعمال حیاتی، کنش‌های رفتاری و ذهنی خود را با چنین نیروی الوهی هم‌راستا ننماید، به گناه‌آلود شده و دچار تباهی خواهد گشت و پس از مرگ هم از عواقب گناه مصون نخواهد بود؛ البته در کیش زرتشت این مسئله را مسلم فرض کرده‌اند که نیکوکاری/ گناه‌کاری شخص همیشه با موفقیت/عقوبت او در این زندگی پاداش/عذاب داده نمی‌شود، اما پس از مرگ مورد حسابرسی قرار می‌گیرد. (تفضلی ۱۳۶۴: ۱۴ به بعد) اصل اعتدال و پیمان در رعایت «اِشه» قاعده‌ای است که پیوسته باید لحاظ شده و در مقابل اِشه، دروج یا همان بی‌نظمی است که گناه و خواست اهریمنان است که باید از آن پرهیز شود. در کتاب سوم دینکرد (فضیلت ۱۳۸۱: ۹۷، کرده ۵۸) هرج و مرج را دین بد و دین بد را هرج و مرج دانسته است. فلسفه فره در مزدیسنا، کمک اهورامزدا به انسان برای برقراری اِشه است که در ادامه مقاله درباره از دست دادن فره و گناه‌کاری شهریاران اسطوره‌ای بحث می‌شود. در تفکر زرتشتی

اگر اشه در میان مردم و جامعه رسوخ پیدا کند، افراد جامعه همه از حاکم گرفته تا رعیت مطیع قانون گشته و اخلاق نیز رو به کمال خواهد رفت و در این صورت جامعه تبدیل به شهر آرمانی زرتشت می‌شود. اصولی که برای حفظ اشه و پرهیز از هرج و مرج یا همان گناه بیان شده می‌تواند منعکس‌کننده نگرانی‌های یک تشکیلات اجتماعی باشد که در مقاله دیگر به آن پرداخته می‌شود.

نمود مفهوم بزه در اسطوره‌های شهریاران ایرانی

اگر اسطوره را جنبه تئوریک یا باور گونه دین به شمار آوریم، بحث گناه و بزه از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ زیرا که روایات اساطیری بهترین وسیله درونی سازی الگوهای دینی و اجتماعی در ذهن و روان افراد جامعه است و اسباب سازگاری ایشان را با شرایط جدید مهیا می‌کند. بنابراین، هنگامی که از ساختاری دینی بهره‌مند شوند، می‌تواند در خدمت دین و آیین‌های جدید قرار گیرد. از آنجاکه آفرینش کیهان در اندیشه آریایی الگو و نمونه هر نوع کار و عمل است، یافتن و شناختن این نخستین انسان که آفرینشش، نسخه بدلی از نظم کیهانی است اهمیت پیدا می‌کند. اگر بر این اعتقاد باشیم که آن اساطیری بر جای می‌ماند که با قانون جامعه مطابقت دارند، داستان‌های اساطیری مربوط به آفرینش نخستین انسان/ شاه و مسئله بزه و گناه مشخص می‌شود؛ زیرا وجود یک آرمان‌شهر یا دوران طلایی در تفکر زرتشتی بسیار به شهریار و قهرمان و دوری از گناه بستگی دارد. در این فرهنگ اگر شاه از حدود وظایف خویش نسبت به امور دینی و کشوری عبور کند، بلافاصله فره از او جدا شده و به سرنوشتی هولناک مبتلا خواهد شد و در پی آن کشور نیز نابود می‌شود. در ساختار سه‌گانه‌ای که دومزیل از جامعه آریایی ارائه می‌دهد. (دومزیل (الف) ۱۳۸۳: ۱۵۴) از آنجاکه شهریار برقرارکننده نظم سه‌طبقه و ناظر بر حسن کارکرد نظم کیهانی بر روی زمین است، باید از فضائل همه کارکردها

بهره‌مند و از نقایص ایشان برکنار و پاک از گناه باشد. علاوه بر این باید توانایی انجام صحیح مراسم دینی و عبادی طبقه برهمن/شاهی، شجاعت و دلاوری طبقه جنگجو و سخاوتمندی طبقه پیشه‌ور/کشاورز را نیز داشته باشد. شاه - پهلوانان به دلیل راندن آشوب و مستقر کردن نظم تا حدی به ایزدان شبیه هستند که باعث مشروعیت قدرت سیاسی ایشان می‌شوند. در کتاب سوم دینکرد ذکر شده شهریاران با ساماندهی، رواج نظم و روش درست شهریاری بر کیهان، در فرجام به رستگاری روان می‌رسند. (فضیلت ۱۳۸۱: ۹۵، کرده ۵۴) با این تعاریف گناه در ساحت شهریاری زیر پا نهادن ساختار نظم و ترتیب است و در یک کلام پیروی از دروج است.

پیوند دو مفهوم «فره» و «خویش کاری» که در نقش خاص رهبران جامعه و شهریاران نیز دیده می‌شود آن‌چنان عمیق است که این دو واژه در متون پهلوی مترادف یکدیگر به کار می‌روند و از کارکردی یکسان برخوردارند به طوری که هرکس وظیفه خود را در جامعه و در طبقه خود به بهترین شکل به انجام نرساند، فره خویش را از دست داده و گناه‌آلود می‌شود. (سنگاری و کرباسی ۱۳۹۶: ۱۳۲) در کتاب شاخه زرین (فریزر ۱۳۹۷: ۲۹۵) تأکید می‌شود که نخستین قهرمان یا نخستین شاه بر اساس اسطوره در آرامش آغازین، آرمانی و بی‌مرگی به سر می‌برد، اما پیوسته در معرض دو گونه خطر بزرگ بوده است: نخست آنکه ممکن بود بر ضد گوهر نهادهایی که در طی روزگاران ستوده بود، عمل کند و در نتیجه شخصیت برتر خود را ازدست داده و این‌گونه مردمش را گرفتار قحطی و دیگر بلایا کند و دوم آنکه امکان داشت به سبب کهن‌سالی، بیماری یا ناتوانی قدرتش کاهش یافته و در نتیجه شوربختی بر فرمان‌برداران به فشار وارد آورد و یا به القای نیروی اهریمنی یا جادو دچار بزه شود و این سرکشی او را طرد ساخته و از حمایت ایزدی خارج می‌شود و در نهایت با مجازات سختی که همراه با از دست دادن حیات و جاودانگی است، از میان رود. شهریار باید الگو قهرمانی کم‌نظیر باشد تا اهورامزدا دین را به

او عرضه کرده و سرزمین، رمه و مردمان در پناه او بیارامند. او باید سرزمین را بگستراند و با دشمنان مبارزه کند و از آنجا که تحقق آموزه‌های زرتشت برای سامان اجتماعی با مانع بزرگی چون شهریاران مخالف زرتشت روبرو گشت، سبب شد تا نقد و نفی شیوه فرمانروایی و نیاز به شهریاری از نوع دیگر که بر طبق اشا رفتار و جامعه را از وضع بحرانی رها کند موضوع کلیدی می‌شود. همچنین در فرهنگ زرتشتی تک‌تک افراد موظف به رعایت و شناخت نقش اشه در زندگی فردی خویش هستند، با این‌وجود به نقش‌هایی برای مدیریت و نظارت احتیاج است که دارای شایستگی لازم جهت نظارت بر حسن اجرای اشه در زندگی اجتماعی و سیاسی باشند پس ایشان فراتر از دیگر طبقات قرار می‌گیرند تا «شاه آرمانی» مطلوب زرتشت شود (دیللم صالحی ۱۳۸۴: ۴۷) بزرگ‌ترین شهریار در جهان کسی است که آرمان زرتشت؛ یعنی اجرای تمامی آموزه‌های زندگی‌بخش او (اشا) را جامعه‌ی عمل می‌پوشد و شاه بد و گنه‌کار مایه آشوب و تخریب و گسترش گناه است. نمونه انسانی شهریار آرمانی در فرهنگ زرتشتی تنها کسی است که شایستگی به دست‌گیری قدرت و رسیدن به مقام شهریاری آرمانی - که دو وجه موبدی/دین یاری و حکمت/ قدرت را داشته باشد که گویا زرتشت تنها خود را شایسته این مقام می‌دانسته، اما واقعیت اجتماعی و شرایط موجود این امکان را به او نمی‌داد بنابراین او در این راستا به‌منظور جدا کردن شهریار آرمانی با دیگر شهریاری‌ها، تحقق آرمان خود را به زمانی در آینده موکول می‌کند. (همان: ۴۸-۴۹) داستان‌های جمشید، فریدون و کیکاووس نسخه‌هایی از بیان مضمون گناه بودند که باوجود داشتن ریشه‌ای هندی به‌تدریج در زمینه ایرانی شکل گرفت. وجه شبه این پادشاهان در این است که هر سه ایشان، شاه ایزدانی بی‌مرگ بوده‌اند. در پاسخ به پرسش هفتم مینوی خرد که دانا از مینوی خرد می‌پرسد که آیا چیزی را که اورمزد درباره (هر یک) از آفریدگانش مقدر ساخته، آیا اهریمن می‌تواند برگرداند (= تغییر دهد)

یا نه مینوی خرد وضع و حال جمشید و کاووس و فریدون را ذکر می‌کند که او (هرمزد) آنان را نخست بی‌مرگ آفریده بود، اما اهریمن آن را چنان تغییر داد که معروف است. (تفضلی ۱۳۶۴: ف ۷، بند ۲۷ و ۲۸ همچنین: ف ۵۴، بند ۲۱) این شهریاران به دلیل خطا، گناه و یا کرداری برخلاف باورهای زرتشتی ویژگی انوشکی خویش را ازدست‌داده‌اند. در ادامه به بیان ویژگی این شهریاران پرداخته تا چگونگی و دلیل گناه ایشان در بستر فرهنگ زرتشتی توضیح داده شود.

جمشید

جمشید نخستین انسان و پادشاه بزهکار اسطوره‌های هندو ایرانی است که نمودش در اسطوره‌های ایرانی جامع صفت‌های متضاد و دوگانه می‌شود؛ از یکسو فرهمندترین با بیشترین نیکبختی برای مردمان و از سوی دیگر بی‌فروهرترین شاه همراه با زوال هولناک است. نمود برجسته گناه، ترک خویش‌کاری و از دست دادن فره در اسطوره جمشید است. در روایات دوران ابتدایی زندگانی جمشید، وی شاهی دارای ارزش‌های مثبت است که در دوران فرمانروایی او، بخش زندگی و زندگی‌بخشی پررنگ‌تر می‌نماید، اما تمام این اوصاف نیک و کردارهای تحسین‌برانگیز جمشید در اسطوره تا جایی ادامه می‌یابد که ناگهان به نقطه عطفی برسد که ارزش‌گذاری و سرنوشت او را به کلی مقلوب می‌کند. این نقطه عطف در شاخه هندی کم‌رنگ‌تر و در شاخه ایرانی پررنگ‌تر است. معادل هندی جمشید را در ود/ها موجودی ایزد گونه به نام «یم» دانسته‌اند که جاویدان و نامیرا آفریده شد و توانست راه ورود به جهان مردگان را بیابد. ارتباط یم با راه سرزمین مردگان چندان محکم است که چون او شاه مردگان بود، مرگ را «راه یمه» دانسته‌اند، (ایونس ۱۳۸۱: ۵۲) اما در ایران تحت تأثیر آیین زرتشتی و یکتاپرستی سرسختانه، نخستین انسان، به آفریده‌ای در میان سایر آفریده‌ها تبدیل شد و به جای وی کیومرث در

جایگاه نخستین انسان در اساطیر ایرانی منصوب شد. به موازات تخریب چهره جمشید در گذار از جامعه هند به ایران، داستان‌هایی در مقابله با این تخریب نیز وجود داشته که دنباله همان چهره جاویدان و نامیرای جمشید در هند است با این تفاوت که رنگ و بوی دینی یافته که در دفتر دوم دینکرد سوم به این شکل بیان می‌شود:

«جم در انجمنی که متشکل از مردمان و دیوان بود، در جایگاه دفاع از دین و ایزدان، با مناظره و مجادله با دیوان، مردم را به آگاهی و نامیرایی رساند. دیوان برای فریب مردم، با طرح سؤال، قصد داشتند تا مردم و درویشان را به بدترین دروغ یعنی بدی از آفریدگاری که بن همه نیکی‌هاست، بفریبند و اخلاق آن‌ها را تباه کنند جم در انجمنی که از دیوان ترتیب داد، خواست تا بگویند آفریننده و تباه‌کننده جهان کیست؟ دیوان هر دو را به خود نسبت دادند. جم با سخن منطقی پاسخ آن‌ها را داد و گفت: من این سخن را باور ندارم. ای دیوان نادان؛ زیرا نمی‌توان این هر دو سخن را باهم گفت: کسانی که آفریدگار جهان هستند، هم آنان تباه‌کننده‌اند؛» یعنی آفریدگاری و تباه‌کنندگی از یک بن نباشد. او با این سخن، فریب دیوان را از بین برد و «بی‌مرگی و نامیرایی آفریدگان را فراهم آورد».

(فضیلت ۱۳۸۱: بند ۲۲۷)

در فرگرد دوم *وندیداد* هم آمده در شهریاری جمشید باد سرد، باد گرم، بیماری و مرگ وجود ندارد. (دوستخواه ۱۳۹۶: بند ۵) گناهانی منسوب به جمشید را می‌توان در موارد ذیل دسته‌بندی کرد:

۱- دروغ‌گویی: از ماهیت این دروغ سخنی به میان نیامده و تنها ذکر شده: «پیش از آنکه او دهان به دروغ بیالاید». (دوستخواه ۱۳۹۶، زامیادشت، بند ۳۳) این گناه در *روایت پهلوی* و دیگر متون میانه کفر و نسبت دادن آفرینش به خود تعبیر شده است. در بخش ۳۱ *روایت پهلوی* آمده:

«{جمشید} گفت که: آب را من آفریدم، زمین را من آفریدم، گوسفند را من آفریدم، مردم را من آفریدم، همه آفریدگان گیتی را من آفریدم. چنین دروغ گفت

که: این را رها کن که او = (هرمزد) آفرید؛ اما این را چگونه آفریده‌شده بود، ندانست و به سبب آن دروغ‌گویی، پس فره‌خدایی از او جدا شد و تنش به آشفته‌گی، به دست دیوان رسید. پس هرکس نیز که خویشتن را بدان هنر بستاید که او را نیست، آنگاه، آنچه هست، از او دور شود همان‌گونه که از جم شد.» (میرفخرایی ۱۳۶۷: ب ۱۰)

۲- گوشت‌خواری: در یسن ۳۲ گاهان، جم آموزگار بدی معرفی می‌شود؛ زیرا «جم پسر ویوهونت از شمار آن گناهکارانی است که برای خشنود کردن مردمان تکه‌های گوشت را به کسان ما داد که بخورند.»^(۱۰) (دوستخواه ۱۳۹۶، بند ۸)

به نظر می‌رسد جمشید با گناه دروغ یا تعدی به گوشت قربانی مخصوص خدایان - که هر دو در تضاد با کارکرد شهریاری قرار دارد - فلسفه وجود شهریاری را که همان حمایت از نظم کیهانی است، تباه می‌سازد. در بخش ۳۱ روایت پهلوی گناهی را که موجب سقوط جمشید می‌شود، نپذیرفتن دین از جانب وی و علت رفتن جمشید به دوزخ را ادعای خدایی می‌داند. در این بند جمشید با جامه‌ای دریده و سوراخ و با پوششی بزه‌آلوده به گونه‌ای تصویر شده که افتاده و خمیده، به‌زانو و نیز ارش (ساعد) نزد اورمزد می‌رود. درنهایت در آن انجمن پس از برشمردن گناهان وی، از نیکی‌های وی سخن می‌رود و درنهایت اورمزد و امشاسپندان و دیگر ایزدان او را بیامرزیدند. (میرفخرایی ۱۳۶۹: بند ۱ و ۸) در متون پهلوی به جمشید نسبت «بی‌خردی» نیز داده‌شده است. (تفضلی ۱۳۶۴: ۷۴ و ۱۱۴-۱۱۵) تقسیم فره جمشید میان ایزد مهر، گرشاسب و فریدون است که در مورد ایزد مهر یا میترا نکته جالب‌توجه این است که میترا کسی است که به انسان وضع او را در روابط مشترک با دیگران می‌نمایاند. (جلالی نائینی ۱۳۷۲: ۵۹) در منابع متأخر مثل ز/میادیش (که در داستان کاووس بیان می‌شود) به جای ایزد مهر، خاندان کیانیان هستند که صاحب فره جمشید می‌شوند.

فریدون

فریدون به عنوان پادشاهی آرمانی، جنگجو و پزشک/ جادوگر، گردآورنده خویش کاری سه طبقه مطرح در اندیشه دومزیل است.^(۱۱) در مورد جمشید چنین برآیندی سه گانه (شاه، پهلوان و کشاورز/ صنعت گر) به کمال نمی‌رسد؛ زیرا اگرچه جمشید با دیوان مبارزه می‌کند، سرشت ستیزنده ندارد و در مواجهه با ضحاک می‌گریزد. در مقابل فره شاهی که از جمشید گسسته بود به فریدون می‌رسد و ضحاک را توسط آن شکست می‌دهد. (دوستخواه ۱۳۹۶: ۴۹۱) نسخه هندی شخصیت فریدون تریته از خدایان پهلوان صفت است که در کشتن اژدهای سه سر و شش چشم به نام ویشوه روبه نقش مهمی ایفا می‌کند و در *اوستا* به صورت ثراتءونه آمده است. (دومزیل (ب) ۱۳۸۳: ۳۳ به بعد) فریدون در *اوستا* قهرمانی است که شخصیتی نیمه خدایی دارد و لقب او اژدها کش است. در متون پهلوی اطلاعات بیشتری درباره این قهرمان وجود دارد و برای نمونه کتاب دینکرد هفتم، تقریباً حاوی تمام کارهای برجسته فریدون در اسطوره و حماسه است. گناه منسوب به نسخه هندی داستان فریدون^(۱۲)، کشتار و قتل خویشاوند و یک دین مرد است که ویشوروپه (اژدهای سه سر) نام دارد که قتل او لکه‌ای می‌شود که آئینه‌ها آن لکه را برمی‌گیرند و با برگزاری آیین‌های قربانی خونین، آن لکه را پاک می‌کنند. (همان ۱۳۸۳: ۴۵-۴۹) در باب بزه فریدون در *اوستا* بحثی نشده و گویا داستان ثریت به طور کامل در روایت ایرانی منتقل نشده است. درباره جاودانگی و میرندگی فریدون تنها در پرسش هفتم کتاب مینوی خرد اشاره شده (تفضلی ۱۳۶۴: ۲۳) و به طور کلی سه دلیل زیر برای بزه فریدون در متون پهلوی ذکر می‌شود که سبب شده فریدون نیز مانند جمشید برای همیشه با جاودانگی و نامیرایی وداع می‌کند:

(۱) عدم قبول پیام‌آوری: در روایت پهلوی ذکر شده که اورمزد برای گسترش دین، افراد برجسته‌ای را انتخاب می‌کند که یکی از آنان فریدون است که حاضر به قبول پیامبری نمی‌شود. (میرفخرایی ۱۳۶۷، فصل ۴۷، بند ۱۵)

(۲) کم‌خردی: فرمانروایان گنه‌کار (جم، فریدون و کاووس) به سبب کمی خرد به خدای خویش ناسپاسی کردند و قدرت ایزدی یا فره را از دست دادند. آنان تنها از نعمت و رفاه دنیوی دور نماندند، بلکه اجازه ورود به بهشت را ندارند. (تفضلی ۱۳۶۴، ۷۴ و ۱۱۴-۱۱۵)

(۳) گمراهی و تکبر ورزی: فریدون از فرمانروایانی بود که ابتدا بی‌مرگ آفریده شد، اما بر اثر فریب اهریمن فانی و میرا شد. (همان، پرسش ۷ بند ۲۸-۲۷ و پرسش ۵۶، ب ۲۱) در روایت پهلوی دلیل میرا شدن فریدون، تحقیر اورمزد است. (میرفخرایی ۱۳۶۷، بخش ۴۷، ب ۱۵)

به نظر می‌رسد گناه فریدون برای روحانیون زرتشتی دوره ساسانی نیز مبهم بوده و مجبور به ارائه اطلاعات مبهم و عجیب شده‌اند. ادامه این ابهام در نوشته‌های تاریخ‌نویسان اسلامی مانند تاریخ بلعمی و غرر الاخبار ثعالبی دیده می‌شود^(۱۳) که منسوب کردن گناه جدید «تقسیم سرزمین» به فریدون است که سبب پدید آمدن تخم‌کینه و برادرکشی در میان فرزندان فریدون شد^(۱۴) که باوجود قراینی که دومزیل (دومزیل (الف) ۱۳۸۳: ۱۶۳) دربارهٔ سنت تقسیم زمین در میان اقوام هندواروپایی و ارث بردن بهترین قسمت زمین، توسط کوچک‌ترین فرزند ارائه می‌دهد، تقسیم زمین نمی‌تواند دلیل درستی بر گناه فریدون به شمار آید. لازم به ذکر است تقسیم جهان در عام‌ترین مفهوم آن یا در زمین مشخص در مفهوم خاص آن میان برادرانی از یک نسل یا پسران آن‌ها یکی از آشناترین روایت‌های اسطوره‌ای است که نمونه‌ای از آن در نزد هر یک از اقوام هندواروپایی و شاید قوم‌های دیگر قابل‌پیگیری باشد. ابوالفضل خطیبی در مجموعه مقالات همایش هزاره شاهنامه

(یاحقى ۱۳۹۰: ۱۸۳) با توجه به کرده ۱۶ *ونديداد*، گناه جادوگرى مى‌داند. استدلال اين پژوهشگر اين است كه فریدون طلسم كاخ ضحاک را شكسته و در مقابل پسران خود به شكل ازدها صورت گردانى مى‌كند و يا با توجه به کرده ۱۶ *ونديداد* بيان مى‌كند تبديل كردن پاورو^۱ كشتراں به شكل كركس از مصاديق گناه كارى فریدون است. (دوستخواه، ۱۳۹۶، بند ۶۱)^(۱۵) كه به نظر مى‌رسد باوجود منفور بودن جادوگرى در مذهب زرتشت، اين گناه اصلى فریدون نبوده باشد؛ زيرا يكي از كاركردهاى شاهان ابتدایى پيوسته جادوگرى بوده است. به نظر مى‌رسد روايت هندی تريته بتواند مشكل گناه فریدون را تا حدى برطرف كند كه كشتن يك برهمن يا خويشاوند است كه در روايت ايرانى مانند *اخبار الباقيه* و *زين الاخبار* نيز گاهى بازتاب داشته است. (بيرونى ۱۳۸۰: ۲۱۸ و گردیزی ۱۳۶۳: ۳۴، حاشيه ۲) شواهدى وجود دارد كه ضحاک/ ویشوروپه در دوره هندو ايرانى نسبت خويشاوندی با خاندان جم و فریدون داشته و از برهمنان نيز بوده است. (دومزيل ب ۱۳۸۳: ۴۴)

كاووس

چهره كاووس در روايت‌هاى هندی با نام *كاويه* / *اوشنس* معرفى مى‌شود و در هند نيز شخصيتى تاريخى و گناه‌آلود دارد (سرکاراتى ۱۳۸۵: ۲۱۲) وى در روايات هندی شخصيتى ايزد- انسان دارد كه در نبرد ميان ديوان و خدايان، ياور سپاه ديوان است، اما در عصر اوستايى و پهلوى يك شاه روحانى ستوده به شمار مى‌رود و در *شاهنامه* با ديوان مى‌جنگد. (همان: ۲۲۰ - ۲۱۹) اين ويژگي‌هاى همسان در دو روايت هندی و ايرانى معلوم مى‌سازد كه اهریمن‌خويى كاووس به دوره هندو ايرانى تعلق دارد

و هر دو قوم در پهنه اساطیر، داستان کاووس را با اندک تفاوتی پرورده‌اند. سرنوشت سومین بهره از فره جمشید برخلاف دو بهره دیگر - که به فریدون و گرشاسپ پیوست - سرنوشت ساده‌ای نیافت که در *زامیادیش* به تفصیل شرح داستان قسمت سوم فره جمشید آمده و (دوستخواه، ۱۳۹۶، کرده ۷ و ۸) بیان شده که برخلاف دو بهره دیگر که به فریدون و گرشاسپ پیوست، سومین بخش فره سرنوشت ساده‌ای نیافت و ایزد آذر و آژیدهاک هر دو برای گرفتن آن خیز برداشتند، اما به ظاهر هردو همزور بودند و هرگاه یکی از آنها برای گرفتن فره دست پیش می‌برد، دیگری او را به مرگ تهدید می‌کرد. بنابراین، هردو از دسترسی به فره بازماندند تا آن‌که ایزد اپام نپات که همان آبان است و بر آب‌ها حکومت دارد، فره را گرفت و در دل خود پنهان کرد. پس از آن، افراسیاب تورانی با تمام زورمندی خویش لباس از تن درآورد و به درون دریای فراخکرت که گرداگرد کل زمین‌ها را فراگرفته بود، جست تا فره را به چنگ آورد، اما هر سه باری که در این راه کوشید، ناکام ماند و به ناچار زبان به دشنام گشود. (زامیاد یشت، ۷ و ۸، ۴۵-۵۵) فره در نهایت در نی‌های کنار دریاچه کیسانیه حلول کرد و چون گاوی مقدس از آن خورد، به شیر آن گاو منتقل شد و به بدن دختری به نام فرانک وارد شد. این فرانک پدری داشت که گاو را به سودای آن‌که فره به خاندانش منتقل شود، به چریدن در کنار دریاچه واداشته بود و انتظار داشت یکی از سه پسرش که از شیر گاو می‌خوردند، صاحب فره شوند، اما وقتی دریافت دخترش فره را تصاحب کرده، کوشید تا با او درآمیزد تا فرزندی از پشت خودش با فره کیانی داشته باشد، اما فرانک از او گریخت و به این ترتیب فره از فرانک به فرزندش از کیقباد منتقل شد و فرهمندی دودمان پیشدادیان بار دیگر در دودمان کیانیان تداوم یافت. در *اوستا* به نام کیقباد، کی اپیوه و کیکاووس اشاره شده و ایشان به همراه سایر کیانیان صاحب فره ایزدی و از این‌رو زورمند، چالاک و پرهیزگار دانسته شده‌اند. (دوستخواه، ۱۳۹۶، *زامیادیش*، ۱۰، ۷۱ و ۷۲) بر تخت

نشستن کیکاووس به سادگی در قالب جانشینی کیقباد بیان شده در حالی که در روایت اوستایی کی آپیوه - که در شاهنامه برادر کیکاووس دانسته شده - پیش از او شهریار بوده و داستان‌هایی داشته که به روزگار ما نرسیده است. (میرفخرایی ۱۳۶۹: ۲۰۰) و به این ترتیب، کیکاووس وارث بخشی از فره جمشیدی بود. کاووس خواستار دستیابی بر کشورها و شهریاری بر مردمان، دیوان و جادوان است و برای برآوردن این خواست، ایزد مهر را نیاز می‌برد. (دوستخواه ۱۳۹۶: یشت ۱۴، بند ۳۲)

کاووس نیز مانند جمشید، نامیرا و جاودانه است، اما در اثر فریب اهریمن فناپذیر می‌شود. (مینوی خرد، پرسش ۷ بند ۲۷) به احتمال هسته مرکزی گناه کاوس در اوستا، پرواز به آسمان و چیرگی بر قلمرو خدایان است که ریشه در گناه غرور و خودبینی دارد که برای برکنار کردن خدایان از تخت سلطنت به آسمان لشکر کشیده است. در انگمدئچا از متن‌های متأخر اوستا، به طور غیرمستقیم به پرواز کاوس به آسمان اشاره شده و در آن آمده «نه آنکه به بری برگزید که به تگ آسمان اندر شد چون کاوس که این اندازه نیرو و فر و توان و کرداری که داشت از دیو مرگ رهایی نتوانست.» (عفیفی ۱۳۷۴: ۱۷۱) نکته جالب در مورد کاوس این است که برخلاف جمشید، پس از جدا شدن فره از او آسیبی به اقتدار سلطنتش وارد نشده و زمامداری‌اش بی اختلال خاصی همچنان ادامه یافت، اما شهریاری او دیگر به قوت سابق نبود تا آنجا که در شاهنامه، زال و رستم به سادگی او را مورد سرزنش و تحقیر قرار می‌دهند، برای نمونه زال در خطاب با پیک بزرگان، کاووس را خودکامه و بی تجربه می‌داند:

و رستم با این بیان کاووس را سرزنش می‌کند:

تہمتن برآشفست با شهریار	که چندین مدار آتش اندر کنار
همه کارت از یکدگر بدتر است	ترا شهریاری نه اندر خور است

(همان: ۱۴۶، ابیات ۳۵۱-۳۵۰)

در متن‌های پهلوی برخلاف اوستا که سراسر توصیف مثبت از کیکاووس است^(۱۶)، برخی جنبه‌های نامطلوب و منفی شخصیت و اعمال کاووس نیز دیده می‌شود که شامل کشتن اوشنر^(۱۷) و وزیر خردمندش به فریب دیوان یا به دلیل مخالفت با کارهای نابخردانه کاووس است. در بخش ۱۸ بندهش (بهار ۱۴۰۲، بند ۲۱۲) از تباه شدن اندیشه کاوس توسط دیوان بحث شده است: «(کاووس) تا به کارزار آسمانیان رود و پس از رفتن به آسمان، سرنگون‌شده و فره از او دور می‌شود».

به‌طور کلی گناهان کاوس را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد که در ادامه به آن اشاره می‌شود:

- ۱) نبرد با امشاسپندان و آرزوی فرمانروایی بر آسمان: آسمان‌پیمایی کاوس در نهم دینکرد به تفصیل آمده (تفضلی ۱۳۹۷، فصل ۲۲، بند ۷-۱۲) و در زندوهومن یسن به نبرد کاووس با امشاسپندان اشاره شده است. (هدایت ۱۳۲۳: ۵۴)
- ۲) طمع برای افزودن قلمرو پادشاهی و کشتن گاو مرزیاب ورجاوند: در گزیده زادسپرم (راشد محصل ۱۳۶۶، فصل ۴، بند ۱۰-۱۲) و دینکرد هفتم (راشد محصل ۱۳۸۹، فصل ۲، بند ۶۳ و ۶۴) شرح آن ذکر شده که کاووس با وجود مخالفت اطرافیان امر به کشتن گاو هر مزدآفریده می‌دهد که نقش تعیین‌کننده مرز ایران و توران را داشت.^(۱۸)
- ۳) کم‌خردی: مینوی خرد دلیل محروم شدن کاووس از بهشت را کم‌خردی و ناسپاسی بیان می‌کند (تفضلی ۱۳۶۴، پرسش ۷، بند ۲۷) که یکی از مصادیق آن کشتن اوشنر و وزیر خردمندش بوده است. (بهار ۱۳۹۵، بخش ۱۸، ب ۲۱۲)

نتیجه

«مضمون‌شناسی» از رویکردهای پژوهشی ادبیات تطبیقی است که به واکاوی و سیر تحول یک الگو یا مضمون در چند متن روایی - ادبی می‌پردازد. از آنجاکه مضامین، هسته اصلی روایت‌های کهن به شمار می‌روند و موضوع گناه نیز از

مضامین اصلی مطرح در اندیشه بشری است، به بیان اهمیت بررسی این مضمون پرداخته شد. در این بررسی گناه شهریار در هر سه فرهنگ هند و ایرانی (هند قبل از جدایی ایرانیان)، جامعه ایران باستان مقارن با ظهور زرتشت و متون پهلوی پس از زرتشت مورد بررسی قرار گرفت. با توجه به مستندات، با وجود اینکه مضمون گناه در سه دوره مورد نظر با اختلافاتی قابل مشاهده است، این مضمون در متون پهلوی مورد گسترش یا نوزایی قرار گرفت و بیان شد جمشید، فریدون و کاوس در متون پهلوی دارای چهره‌ای آمیخته از نیکی و بدی هستند که بازتاب این آمیختگی بعدها در داستان‌های حماسی و شاهنامه هم نفوذ پیدا می‌کند و هیچ قهرمانی از گناه آلودگی مبرا نیست. در اسطوره‌های ایرانی، جمشید، کاوس و فریدون هر سه بر اثر انگیزه شورش و آسمان‌پیمایی و از بین بردن نظم موجود یا همان نظم کیهانی، فره خویش را ازدست داده و گناه کار شده‌اند. کردارهایی مانند کشتن گاو و خوردن گوشت، حمله به آسمان، ادعای خدایی کردن و دروغ گفتن، زیر پا گذاشتن عهد و پیمان و برهم زدن خویشتن/خویشاوند کشی به احتمال، نمودهای گوناگونی از یک گناه منحصر به فرد است که در روایت‌های مختلف ظهور پیدا کرده و در واقع این داستان‌ها روایت‌های مختلفی از یک مضمون واحد هستند. سه شهریار نام‌برده، در مسیر ایجاد نظم، ایجاد طبقات اجتماعی و احداث مرزهای زمینی بودند که با بازتعریف شدن در دین زرتشتی، در قالبی نو گناهکار تلقی شدند که دلیل این موضوع به تفسیرهای موبدان پایبند به موازین اخلاقی زرتشتی بازمی‌گردد تا علاوه بر توجیه مفهوم مرگ، نشانگر برتری زرتشت پیامبر، به مثابه انسان کامل باشد.

پی‌نوشت

(۱) گناه اولیه (Origin Sin) از اختصاصات آیین‌های الهی است که به‌ویژه در آیین مسیح با ذات مخلوقات عجین شده اما در بررسی‌های متون هندی و یونان باستان و ایرانی مورد مطالعه این تحقیق، این مضمون جایگاهی ندارد زیرا در متون اخیر به نقش اختیار آدمی تأکید شده است.

(۲) کتاب استیت تامپسن با عنوان «نمایه بن‌مایه‌های ادبیات عامه» منبع مهمی در موضوع ویژگی بن‌مایه و موقعیت‌ها در فرهنگ و قصه‌های عامیانه است.

Stith Thompson, *Motif-index of Folk-Literature*, 6 vols, 2nd. Copenhagen 1955-8.

(3) Käte Hamburger. *Von Sophokles zu Saratre: Griechische Dramenfiguren antic und modern*, Stuttgart 1962.

(۴) در این دیدگاه انسان استقلالی نوین به دست آورد که باعث شد میان قانون و طبیعت (نوموس و فوژیس) تمایزی به وجود آید (ضمیران ۱۳۸۹: ۶۳) افزون بر این فوژیس ماهیت و منش قدسی خود را از دست داد و از این دوره به بعد اسطوره نیز از طبیعت تفکیک گردید و به ساختاری فرهنگی که به طبیعت اضافه شده بود، بدل گشت و در مقوله جداگانه «فرهنگ» مورد بررسی قرار گرفت.

(۵) برای مثال در جهان باستان (همچون کنعانی‌ها و آرتک‌ها در مقام نمونه‌هایی شرقی و غربی) اگر کسی فرزندش را برای قربانی کردن در راه خدایان به دست کاهنان نمی‌سپرد، احساس گناه می‌کرد (ویل دورانت ۱۳۷۶: ۸۲)، درحالی‌که امروز نوادگان همان مردم اگر کودکی را برای کشته شدن در مراسمی مذهبی به دست کسی بسپارند حس گناه خواهند کرد.

(۶) مری داگلاس (۲۰۰۷ - ۱۹۲۱) از نظریه‌پردازان مهم انسان‌شناسی نمادین و تفسیری در *Purity and Danger* به دنبال دلایل شکل‌گیری تابوهایی است که می‌تواند منتج به بزه یا گناه گردد. در نظریات داگلاس ناپاکی از آنجاکه برهم زننده نظم است، به تحقق خطر و ترس می‌انجامد که به تدریج به تابو تبدیل می‌شود. بی‌نظمی از راه تخطی و قطع مرزهای الوهی و معنوی که در اطراف یک ساختار اجتماعی کشیده شده، ظاهر شده و ایجاد رعب و وحشت می‌نماید. وی هراس از ناپاکی را به عنوان هراس از بی‌نظمی معرفی می‌کند و بی‌نظمی را به عنوان امری معرفی می‌نماید که عامل تحقق رفتارهای بحرانی یا همان گناه است که بایستی از آن اجتناب ورزید. (دوگلاس ۲۰۰۱: ۴۴)

(۷) ر.ک. به کتاب موریس بلومفیلد با عنوان

Religion of the Veda: The Ancient Religion of India, from Rig-Veda to Upanishads. Bloomfield, Maurice (1908), New York: G. P. Putnam's Sons, p: 12-13.

(۸) البته ایندرد نیز ایزد غیراخلاقی و جنگ‌طلب که مقید به قوانین اشه نیست، نیز در سنت‌های هند و ایران نیز وجود دارد که در مقایسه با میتره و ورونه ایزدی متأخر است و احتمالاً نشان‌دهنده اوضاع اجتماعی جدید است. (برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به مقاله اخلاق و جامعه در فلسفه زرتشتی از فلیپ کرین بروک در جستاری در فلسفه زرتشتی از مری بویس و دیگران ۱۳۸۸: ۹۰)

(۹) برای بررسی بیشتر مفهوم کلیدی اشه از نظرگاه زرتشت و نقش آن در سرودها رجوع کنید به دین‌های ایران باستان. (نیرگ ۱۳۵۹: ۱۳۱)

(۱۰) برای بررسی دیدگاه‌های مختلف در مورد ترجمه این بند به مقاله اکبری مفاخر مراجعه نمایید. (اکبری مفاخر ۱۳۸۸: ۸۵-۸۸)

(۱۱) فریدون نیز مانند جمشید، جمیع سه طبقه است و خود نیز کارکرد سه طبقه را دارد. برای بررسی نظریات مختلف درباره طبقه فریدون رجوع کنید به مقاله «نگرشی نو به داستان گریختن فره جم و نقش کارکردی فریدون بنا بر ساختار سه گانه دومیلی». (پوراحمد ۱۳۹۳: ۱۳۲-۱۱۷)

(۱۲) برای بررسی ریشه‌شناختی واژه تریته آپتیه رجوع کنید به سرنوشت جنگجو. (دومیل الف، ۱۳۸۳: ۳۵-۳۴)

(۱۳) نویسنده تاریخ بلعمی در جلد اول، فریدون را شهریار نیکی می‌داند؛ زیرا که انتقام جمشید را از ضحاک می‌گیرد، (بلعمی ۱۳۵۳: ۱۵۳) اما او هم معتقد است فریدون با تقسیم نادرست سرزمین‌های زیر فرمان و برانگیختن رشک و حسد در میان پسرانش شد. (ثعالبی ۱۳۶۸: ۱۹) در غرر/السیر ثعالبی آمده اینکه فریدون در تقسیم جهان فرزند کوچک‌تر را بر فرزند بزرگ‌تر ترجیح داده از روی تدبیر نبوده و از روی هوا و هوس بوده است. (همان: ۴۲) و همین بی‌خردی فریدون و گناهکار شدن او را می‌رساند.

(۱۴) البته تنها در بندهشن، اختیار تقسیم سرزمین‌ها را بر عهده ارومزد بیان می‌کند. (بهار ۱۳۹۵: بخش ۹، بند ۷۵)

(۱۵) این موارد در شاهنامه به‌نوعی جلوه‌گر می‌شود. ر.ک فردوسی (خالقی مطلق ج ۱، ۱۳۸۰: ۷۵، ب ۳۲۳ و صص ۱۰۳-۱۰۶)

(۱۶) تا جایی که زرتشت در اوستا آرزو کرده کی گشتاسب چون کاووس نیرومند و زورمند شود. (پورداوود ۱۳۸۳: ۸۱)

س ۲۱- ش ۷۸- بهار ۱۴۰۴- مضمون‌شناسی گناه شهریار در اساطیر زرتشتی و متون پهلوی / ۱۴۷

(۱۷) شرح مقام و اعمال اوشنر در *اوستا* معلوم نیست. خوارزمی احتمال می‌دهد اوشنر تبدیل یافته همان گاو مرزیاب باشد به سان اغریث که تبدیل یافته گویت شاه است که انسان-گاو بوده و هردوی این افراد به شکل فردگرایانه در روایی کار پادشاه شریک بوده‌اند. ممکن است گناهی که نصیب کاوس شده بر اثر دخول اسطوره دیگر در زندگی‌اش او را به‌سوی کشتن وزیر خود کشانده باشد. (خوارزمی ۱۳۹۶: ۲۴۶)

(۱۸) این گاو می‌تواند یادآور گاو اساطیری اوگ داد و گاو برمایون باشد و نیز اغریث انسان-گاو باشد که به دست اهریمن، ضحاک و افراسیاب نابود می‌گردد.

کتابنامه

- آذرگشسب، اردشیر. ۱۳۸۰. *خرده اوستا*. تهران: فروهر.
- احمدی فرد، نصرت‌الله و حیدری، علی و مسعود، سپهوندی. ۱۴۹۰. «بررسی تطبیقی اسطوره‌های گناه در شخصیت‌های اساطیری ایران و یونان». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*، س ۱۷، ش ۶۲، صص ۴۸-۱۵.
- ارسطو. ۱۳۵۳. *فن شعر*. ترجمه عبدالحسین زرین‌کوب. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اسماعیل‌پور، علی‌رضا. ۱۳۹۳. «درباره گیسوری و سرکشی پهلوانان» (ذیلی بر آراء ژرژ دومزیل در باب کارکرد جنگاوری). *پژوهش‌های ایران‌شناسی*. دوره ۴. ش ۱، ۱۵-۱.
- افلاطون. ۱۳۸۰. *دوره آثار افلاطون*. ترجمه حسن لطفی، رضا کاویانی. تهران: خوارزمی.
- اکبری مفاخر، آرش. ۱۳۸۸. «کردارشناسی اهریمن در پادشاهی جمشید». *جستارهای ادبی*، دوره ۴۲، ش ۱، (۸۳-۱۱۳).
- اکبری مفاخر، صفدر (آرش). ۱۳۸۵. «روان‌گرشاسپ». *دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، ش ۲۰، صص ۲۶-۱.
- ایونس، ورونیکا. ۱۳۸۱. *شناخت اساطیر هند*. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- بابک معین، مرتضی. ۱۳۹۴. «مفهوم مضمون و آسیب‌شناسی نقد مضمونی». *پژوهش‌های ادب و زبان فرانسه*، ش ۴، (۷۷-۹۲).
- باقری حسن کیاده، معصومه. «گناه گرشاسپ». *مجله مطالعات ایرانی*، دوره ۴. ش ۷، صص ۹۷-۱۱۴.

۱۴۸ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ شکوه السادات تابش - سعید شفیعیون

بلعمی، ابوعلی. ۱۳۵۳. تاریخ بلعمی. به تصحیح محمدتقی بهار و محمد پروین گنابادی. تهران: کتاب‌فروشی زوار.

بهار، مهرداد. ۱۴۰۲. بندهش (فرنغ دادگی). تهران: توس.

بویس، مری و دیگران. ۱۳۸۸. جستاری در فلسفه زرتشتی (مجموعه مقالات). ترجمه سعید زارع، سعید رضا منتظری، نیلوفر السادات نواب. دانشگاه ادیان و مذاهب.

بیرونی، ابوریحان. ۱۳۸۰. آثار الباقیه عن القرون الخالیه. تحقیق و تعلیق پرویز اذکائی. تهران: میراث مکتوب.

پراور، زیگبرت سالمن. ۱۳۹۷. درآمدی بر مطالعات ادبی تطبیقی. ترجمه علی‌رضا انوشیروانی، مصطفی حسینی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

پوراحمد، مجید. ۱۳۹۳. «نگرشی نو به داستان گریختن فره جم و نقش کارکردی فریدون بنا بر ساختار سه‌گانه دومزلی»، نشریه بهارستان (مجله بین‌المللی مطالعات و تحقیقات ایرانی). ش ۲، صص ۱۱۷-۱۳۲.

پورداد، ابراهیم. ۱۳۸۳. ویسپرد (آفرین پیغمبر زرتشت - آتش - هفت کشور - سوگندنامه). به‌کوشش بهرام فره‌وشی. تهران: دنیای کتاب.

تابش، شکوه السادات. شفیعیون، سعید. ۱۳۹۹. تحلیل گناهکاری جمشید در آیین زرتشت با رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی. نقد ادبی. س ۱۳، ش ۴۹، صص ۳۴-۱.

تفضلی، احمد. ۱۳۶۴. مینوی خرد. تهران: توس.

تفضلی، احمد. ۱۳۹۷. تصحیح و ترجمه سوتکرنسک و ورشت مانسرنسک از دینکرد ۹. تهران (شمیرانات): مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

ثعالبی نیشابوری، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل. ۱۳۶۸. تاریخ ثعالبی: مشهور به غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم؛ همراه با ترجمه مقدمه زتنبرگ و دیباچه مجتبی مینوی؛ پیشگفتار و ترجمه محمد فضالی.

جعفری دهقی، محمود و دشتیان زهرا. ۱۳۹۲. «بررسی سرانجام جمشید، پادشاه اساطیری در مأخذ گوناگون». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ش ۳۱، (۷۳-۹۸).

جعفری، اسدالله. ۱۳۸۸. «بررسی بن‌مایه داستانی «سرکشی و تباهی» در شاهنامه فردوسی». جستارهای ادبی، دوره ۴۲، ش ۴، صص ۱۲۵-۱۰۵.

س ۲۱ - ش ۷۸ - بهار ۱۴۰۴ - مضمون‌شناسی گناه شهریار در اساطیر زرتشتی و متون پهلوی / ۱۴۹

جلالی نائینی، محمدرضا. ۱۳۷۲. *گزیده ریگ ودا، قدیمی‌ترین سند زنده مذهب و جامعه هندو*. تهران: نقره.

خالقی مطلق، جلال. ۱۳۹۱. *شاهنامه*. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

خواجه گیر، علیرضا. اسکندری، سارا. نادر خانی، حکیمه. ۱۴۰۰. «واکاوی الگوی آفرینش، در اساطیر ایران و یونان باستان». *جستارهای باستان‌شناسی ایران*. دوره ۶، ش ۱۲، صص ۱۰۹-۱۲۲. خوارزمی، حمیدرضا و صرفی، محمدرضا؛ مدبری، محمود؛ شریف پور، عنایت‌الله. ۱۳۹۲. «بررسی تطبیقی بن‌مایه گناه در زندگی قهرمانان حماسه و اسطوره». *ادبیات تطبیقی دانشگاه باهنر کرمان*، س ۵، ش ۹، صص ۷۴-۵۳.

خوارزمی، حمیدرضا. ۱۳۹۶. *تکوین و تحول چهره قهرمان در اسطوره‌ها و حماسه ملی ایران*. تهران: اطلاعات.

ده بزرگی، ژیلا. ۱۳۸۸. *مضامین حماسی در متن‌های ایران باستان و مقایسه آن با شاهنامه فردوسی*. تهران: امیرکبیر.

دورانت، ویلیام جیمز. ۱۳۷۶. *تاریخ تمدن*. مترجمان احمد آرام [و دیگران]. تهران: علمی و فرهنگی.

دوستخواه، جلیل. ۱۳۹۶. *اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی*. گزارش و پژوهش تهران: مروارید.

دومزیل، ژرژ. (الف)، ۱۳۸۳ *سرنوشت شهریار*. ترجمه مهدی باقی، شیرین مختاریان. تهران: قصه. _____ (ب)، ۱۳۸۳. *سرنوشت جنگجو*. ترجمه مهدی باقی، شیرین مختاریان. تهران: قصه. دومزیل، ژرژ. ۱۳۸۴. *بررسی اسطوره کاوس در اساطیر ایرانی و هندی*. ترجمه مهدی باقی، شیرین مختاریان تهران: قصه.

دیلیم صالحی، بهروز. ۱۳۸۴. *از نظم سیاسی تا نظم کیهانی در اندیشه ایرانی*. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (باز).

راشد محصل، محمدتقی. (مصحح). ۱۳۶۶. *گزیده‌های زادسپرم*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

راشد محصل، محمدتقی. (مصحح). ۱۳۸۹. *دینکرد هفتم*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سرکاراتی، بهمن. ۱۳۸۵. *سایه‌های شکار شده: گزیده مقالات فارسی*. تهران: طهوری.

سنگاری، اسماعیل و کرباسی، علیرضا. ۱۳۹۶. «رابطه مفاهیم فره و خویشکاری بر اساس متون پهلوی و کارکرد اجتماعی آن‌ها در اندیشه سیاسی ایران باستان»، فصلنامه مطالعات ایرانی، ش ۳۱، صص ۱۳۹-۱۲۷.

ضمیران، محمد. ۱۳۸۹. گذار از جهان اسطوره به فلسفه. تهران: هرمس.

عفیفی، رحیم. ۱۳۷۴. اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی. تهران: توس.

فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۰. شاهنامه. بکوشش جلال خالقی مطلق؛ زیر نظر احسان یارشاطر. کالیفرنیا: بنیاد میراث ایران.

فریزر، جیمز جورج. ۱۳۹۷. شاخه زرین: پژوهشی در جادو و دین. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.

فضیلت، فریدون. ۱۳۸۱. کتاب سوم دینکرد: متنی به زبان پهلوی. تهران: فرهنگ دهخدا.

کاویانی پویا، حمید. ۱۳۹۹. «مفهوم گناه و ماهیت گناه نخستین در اساطیر و ادیان باستانی ایران، یونان و میانرودان»، الهیات تطبیقی. س ۱۱. ش ۲۳، صص ۱۶۸-۱۲۷.

کهریزی، خلیل. ۱۳۹۹. گناه فریدون (بازشناسی یک روایت ایرانی و بررسی علت زدوده شدن آن از متون). آینه میراث، دوره ۱۸. ش ۲. صص ۵۴-۳۳.

گردیزی، عبدالحی. ۱۳۶۳. تاریخ گردیزی معروف به زین الاخبار. تصحیح و تحشیه عبدالحی حبیبی. تهران: انتشارات دنیای کتاب.

مالمیر، تیمور. ۱۳۹۵. نقش اسطوره‌ای گناه نخستین در متون ادبی. تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا). دوره ۸. ش ۳۰، صص ۲۹-۱۱.

مختاریان، بهار. ۱۳۹۲. درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه. تهران: آگه.

میرفخرائی، مهشید. ۱۳۶۷. روایت پهلوی: متنی به زبان فارسی میانه (پهلوی ساسانی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

میرفخرایی، مهشید. ۱۳۶۹. «اسطوره کاووس در گذر زمان». فرهنگ، ش ۷، صص ۲۱۶-۱۹۷.

نیبرگ، ه. س. ۱۳۵۹. دین‌های ایران باستان. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش.

هدایت، صادق. ۱۳۲۳. زند و هوومن یسن (بهمن یشت) و کارنامه اردشیر پاپکان. تهران: امیرکبیر.

یاحقی، پرویز. ۱۳۹۶. مجموعه مقالات همایش هزاره شاهنامه ۲۴ و ۲۵. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

English courses

Bloomfield, Maurice. *Religion of the Veda: The Ancient Religion of India from Rig-Veda to Upanishads*. New York: G. P. Putnam's Sons: 1908.

Douglas, Mary. *Purity and Danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London: Routledge: 2001.

Holdrege, Barbara. *Dharma In The Hindu World*, eds. Sušil Mittal and Gene Thursby. New York: Routledge: 2004.

Müller, Max. *The sacred Books of East, The UPANISHAD*. Vol 1, 15, Clarendon Press. 1880.

Orru, Marco. *Anomie: History and Meanings*. Edition, illustrated. Publisher A Alen & Unwin: 1987.

Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*. Trans. E. Buchanam: Harper and Row Publisher: 1967.



References (In Persian)

- zz ar-gošasbA Ade..r. *Xordeh Avestā*. (2001/1380SH). 3rd edT TbrTn: Forūharū
- ff ,, , ahīm. 555555555555. *Asātīr va Farhange Īrān dar Neveštehā-ye PahlavīT Tbrān*: ..s.
- Ahmadī-fard, Nosrato al-Ilāh and Heydar,, īlī & Mas,,d, , epah-vand.. (2021/1400SH). *Barrasī-ye Tatbīqī-ye Ostūrehā-ye Gonāh dar Šaxsīyyathā-ye Asātīrī-ye Īrān va Yūnān (A Comparative Study of Sin Myths in Irānian and Greek Mythological čaracters)*. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch. 17th Year. No. 62. Pp. 15-48.
- Akbarī Maāāxer, Āra.. 999999999999. “Kerdār-šenāsī-ye Ahrīman dar Pādešāhī-ye Jamšīd” ““(Character Analysis of Ahriman in the Kingdom of Jamšid)). Literary Essays Magazine. 42th Vol. No. 1. Pp. 83-113.
- Akbarī Maāāxer, Safdar ĀĀa... 666666666666. *Ravān Qaršāsp*. Journal of the Faculty of Literature and Humanities. No. 20. Pp. 1-26.
- Aristotle. (1947/1353SH). *Fanne Še’r (Aristote. De la Poetique)*. Tr. by Zarrīn-k,b, ,bdo al-hoseyn. Tehrān: Bongāhe Tarjomeh va Našre Ket.b.
- Bābāk 'o' ,n, MorteM. 555555555555. “Maḡhūme Mazmūn va Āsīb-šenāsī-ye Naqde Mazmūnī” (Mythology in French Literature and Art). Journal of French Literature and Language Research. No. 4. Pp. 77-92.
- Bāqerī Hassan īiy ādeh, Maūsūmḡhū 555555555555. “Gonāhe Garšāsb” (The Sin of Qaršāsb). Journal of Iranian Studies. 4th Vol. No. 7. Pp. 97-114.
- Bahār, Mehr-dād. 666666666666. *Bondaheš (Faranbaq Dādeqī)*. Tehrān: ..s.
- Bal’amī, ūbū .l.. *Tārīxe Bal’amī*. Ed. By Mohammad-taī ī ahār and Mohammad Parīn īonī bād.. Tehrān: Ketāb-forīī -ye Zaāāār.
- B,r,n,, ,b, Reyhān. 111111111111. *Āsāro al-bāqīyyat an al-qorūno al-xālīyyat*. Investigation and spspension by Parzzz zz kā... Tehrān: āārā se Makt.b.
- Boyce, Mary and others. (2009/1388 SH). *Jostārī dar Falsafe-ye Zartoštī (Majmū’e Maqālāt)* (An Inquiry into Zoroastrian Philosophy)

(Collection of Articles). Tr. by SaZZd Zre and Saīd Rezā Montazer& & & & aal-sādāt Naāāāb. :om: :nie rsity of Religions and Denominations.

Deh Bozorg,, Žīlā. 999999999999. *Mazāmīne Hemāsī dar Matnhā-ye Īrāne Bāstān va Moqāyese-ye ān bā Šāh-nāme-ye Ferdowsī*. Tehrān: īmīr -kab.r.

Deylam Sāleh,, , ehrzz. (2005/1384SH). *az Nazme Sīyāsī tā Nazme Keyhānī dar Andīše-ye Īrānī*. Tehrān: Markaze Bāz-šenāsī-ye āslām āa Īrān BĀz..

ūūst -xāh, Jallīl. 777777777777. *Avestā: Kohan-tarīn Sorūdā va Matnhā-ye Īrānī*. Journal of Reporting and Research. e hrān: āorāā rādā

Dumezil, Georges. (2005/1384SH). *Barrasī-ye Ostūre-ye Kāvūs dār Asātīre Īrānī va Hendī (The plight of a sorcerer)*. Tr. by Mehdī Bāī and Šxrxn xoxtxīyān. Tehrān: Qesseh.

Dumezil, Georges. (2004/1383SH). *Sarnevešte Jang-jū (The destiny of the warrior)*. Tr. by Mehdī Bāī and Šīrīn īoī tārīyān.)b). Tehrān: Qesseh.

Dumezil, Georges. (2004/1383SH). *Sarnevešte Šahrīyār (The destiny of a King.)* Tr. by Mehdī Bāī and Šīrīn īoī tārīyān.)b). Tehrān: Qesseh.

Durant, William James. (1997/1376SH). *Tārīxe Tamaddon*. Tr. by Ahmad Ārām. [and others]T TēhānE EhmEva Farhang..

’sm’’ ’l-,r, ,l, -rezā. 444444444444. “*Darbāre-ye Gīsūrī va Sarkešī-ye Pahlevānān*” (Zeylī bar Ārā’e Georges Dumézil’s dar Bābe Kārkarde Jang-āvarī) ““On Gisouri and Rebellion of Pāhlavāns)) (Based on Georges Dumézil’s Views on the Function of Warriors). Journal of Iranological Research. 4th Vol. No. 1. Pp. 1-15.

Fāzīllat, , ereyd.n. Ketābe Sevvome Dīn-kard (Third Book of Dinkard: A Text in Pahlavi Language). Tehrān: Farhanqe Dehxodā.

Ferdows,, Abo al-āāsem. 111111111111. *Šāh-nāme*h. With the Effort of Jallāl āā leī īotl a.. Under consideration āhsā n āā r-āāter. āā līfornīyā: Bonyāde āārā se Īrān.

Frazer, James George. (2018/1397SH). *Šāxe-ye Zarrīn: Pažūhešī dar Jādū va Dīn (Golden Branch: A Study in Magic and Religion)*. Tr. by āā zem Fzrzz-mand. e hrān: āāā h.

Hedāyat, Sāde.. 444444444444. *Zand va Hūman Yasn (Bahman Yašt) va Kār-nāme-ye Ardešīre Bābakān*T Tēhān: īmīr -kab.r.

- Ions, veronica. (2002/1381SH). *Šenāxte Asātīre Hend (Indian mythology)*. Tr. by Mohammad-hoseyn Bājelān Farrox.. Tehrān: āsā tīr. Jaffar,, Asado al-llāh. 9999999999 9)) . “Barrasī-ye Bon-māye-ye āā stīnī-ye "Sarkeī va Tabāh"” dar *Šāh-nāme-ye Ferdowsī*. *Literary Essays Magazine*. 42th Vol. No. 4. Pp.105-125.
- Jaffarī Deha,,, Mahmūd and āā št-bān Zahrā. 333333333333. “*Barrasī-ye Sar-anjāme Jamšīd, Pādešahe Asātīrī dar Ma’xaze Gūnāgūn*”. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehran Branch. No. 31. Pp. 73-98.
- Jallālī āā ’’’, Mohammad-rezā. 333333333333. *Gozīde-ye Rīg-vedā, Qadīmī-tarīn Sanade Mazhab va Jāme’e-ye Hendū*. Tehrān: Nogreh.
- āā īy ānī Pūyā, Hamīd. 000000000000. *Maḥūme Gonāh va Māhīyyate Gonāhe Noxostīn dar Asātīr va Adyāne Bāstānī-ye Īrān, Yūnān va Mīyān-rūdān (The Concept of Sin and the Nature of the First Sin in Iranian, Greek and Mesopotamian)*. *Journal of Comparative Theology*. 11th Year. No. 23. Pp. 127-148.
- Kahrzz, Xallīl. 000000000000. *Qonāhe Fereydūn (Bāz-šenāsī-ye Yek Revāyate Īrānī va Barrasī-ye Ellate Zodiude Šodane ān az Motūn)*. *Mirror of Heritage Magazine*. 18th Vol. Autumn and winter. No. 2. Pp. 33-54.
- āā lm,r, Teym(r(((((((((((((. *Naqše Ostūrehī-ye Gonāhe Noxostīn dar Motūne Adabī (The Role of the Mythical First Sin in Literary Texts)*. *Journal of Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dekhoda)*. 8th Vol. No. 30. Pp. 11-29.
- tīr -faxrā,,, āā h.d. “*Ostūreh-ye Kāvūs dar Gozare Zamān*”. *Culture Magazine*. No. 7. Pp. 197-216.
- tīr -faxrā,,, āā h.d. *Revāyate Pahlavī: Matnī be Zabāne Fārsī-ye Mīyāneh (Pahlavī-ye Sāsānī)*. Tehrān: ’o’a sse-ye āotāle āt va Tahāāāāte Farhang..
- xox tāriyānB ħhār((//// // . *Dar-āmadī bar Sāxtāre Ostūrehī-ye Šāh-nāmeḥ (An Introduction to the Mythological Structure of Šāh-nāmeḥ)*. Tehrān: Āgah.
- Nyberg, Henrik Samuel. (1980/1359SH). *Dīnhā-ye Īrāne Bāstān (Die Religionen des alten Iran)*. Tr. by Seyfo al-ddīn īa jm-ābād.. Tehrān: Vezarate Farhang va zmzz e..
- Plato. (2001/1380SH). *Doreh Āsāre Plato (Samtliche werke, Oeuvres complete)*. Tr. by HassanL lotLland Rezā āā īy ān.. Tehrān: āā razmī.
- Prawer, S. S. (Siegbert Salomon). (2018/1397SH). *Dar-āmadī bar Motāle’āte Adabī-ye Tatbīqī (Comparative literary studies; an introduction)*. Tr. by īlī -rezā īnīira ī ānī and Mostāā Hoseynī.

Tehrān: Sāzmāne āotāle ā va Tadīne īotobe ūlūme ūnsūnī-ye āā neš-gāhhā SSant..

Pūr-ahmad, ,a jīd. 444444444444. “Negarešī Now be Dāstāne Gorīxtane Fareh Jam va Naqše Kār-kardī-ye Fereydūn Banā bar Sāxtāre Se-gāne-ye Dumézil”. *Baharestan Journal (International Journal of Iranian Studies and Research)*. No. 2. Pp. 117-132.

Pūr-dā,,d, ,br āhīm. 444444444444. *Vīspard (Āfarīn Peyqambare Zartošt- Ātaš- Haft Kešvar- Sogand-nāmeḥ) (Visperad (Afrin Piqambar Zoroast - Ātaš - Haft Kešvar - Sugandnameḥ))*. With the Effort of Bahrām Farah-va... Tehrān: Donyāye Ket.b.

Qardzz, Abdo al-hay. (1987/1366SH). *Tārīxe Qardīzī Ma’rūf be Zayno al-axbār*. Correction and correction by Abdo al-hay Habībī. Tehrān: Donyā-ye Ket.b.

Rāšed Mohassel, ,oha mad-ta... .. osaheh). (2010/1389SH). *Dīnkarde Haftom*. Tehrān: Pažuheš-gāhe ūlūme ūnsūnī va āotāle āāte Farhang..

Rāšed Mohassel, ,oha mad-ta... ..osa heh.. 777777777777. *Qozīdehā-ye-Zād-esparam*. Tehrān: ’o’a ssese-ye āotāle āāt va Tahāāāāte Farhang..

Sāāālābī īe yāāb,r,, , bdo al-malek Ebne Mohammad Ebne ’sm’’ ’l. (1989/1368SH). *Tārīxe Sa’ālab: Mašhūr be Qorare Axbāre Molūko al-fars va Sīrham: Ham-rāh bā Tarjome-ye Moqaddame-ye Zattenberg va Dībāče-ye Mojtabā Mīnavī*. Translation and interpretation by Mohammad Fazā’elī.

Sangār,, ,sm’’ ’l and Karbās,, īlī -rezā. 777777777777. “Rābete-ye Maḡāhīme Farrah va Xīš-kārī bar-asāse Motūne Pahlavī va Kar-karde Ejtemā’ī-ye Ānhā dar Andīše-ye Sīyāsī-ye Īrāne Bāstān” (*The Relationship between Farah and Xoškar Based on Pahlavi Texts and Their Social Function in Ancient Iranian Political Thought, Iranian Studies Quarterly*). Faculty of Literature and Humanities. Shahid Bahonar University of Kerman. No. 31. Pp. 127-139.

Sarkārātī, Bahman. Sāyehā-ye Šekār Šodeh: *Gozīde-ye Maqālāte Fārsī* Tehrān: Tah.r..

.. be,, Šokūho al-sādāt and Ša’’īy,n, Sa..d. *Tahlīle Gonāh-kārī-ye Jamšīd dar Ayīne Zortošt bā Rūy-karde Nešāne-šenāsī-ye Farhangī*. *Literary Criticism Magazine*. 13th Year. Spring 1399. No. 49. Pp. 1-34.

TafazzolīA AhmdA(1985/1364SH). *Mīnū-ye Xerad*. Tehrān: ..s.

Tafazzol, I., hma d. 888888888888. *Proofreading and translation by Sotkrensk and Versht Manserensk az Dīn-kard*. No. 9. Tehrān ŠŠmīrānāt:: Center for the Great Islamic Encyclopediap
 āā je-g,r, īlī -rezā and Eskandar,, Sārā & āā der-xān,, Hakīmeh. 111111111111. “*Vākāvī-ye Olgū-ye Āfarīnesh dar Asātīre Īrān va Ūnāne Bāstān*”. *Journal of Iranian Archaeological Research*. 6th Vol. No. 12. Pp. 109-122.
 āā leī īotl a,, Jallāl. 222221111111) . *Šāh-nāme*. Tehrān: Markaze āā yerato al-ma’arefe Bozorge īslīmī īe nter for the Great Islamic Encyclopedia).
 āā razmī, Hamīd-rezā. 777777777777. *Takvīn va Tahavvole Čehre-ye Qahramān dar Ostūrehā va Hemāse-ye Mellī-ye Īrān*. Tehrān: " ttel" āt.
 āā razmī, Hamīd-rezā and Sarf,, Mohammad-rezā and Modabber,, Mahmūd ū Šarff-,,r, ,n, yyato al-llāh. 333333333333. “*Barrasī-ye Tatbīqī-ye Bon-māyehā-ye Gonāh dar Zendeḡī-ye Qahramānāne Hamaseh va Ostūreh*”. *Journal of Comparative Literature, Bahonar University of Kerman*. 5th Year. No. 9. Pp. 53-74.
 Yāha,,,, , arzzz. 777777777777. *Majmū’e Maqālāte Hamāyeše Hezāre-ye Šāh-nāme* 24 va 25 *Ordībehešt 1390*. Tehrān: Farhangestāne Zabān va Adabe Fārs..
 Zamīrān, Mohammad. 000000000000. *Gozār az Jahāne Ostūreh be Falsafeh (Transition from Mythical World to Philosophy)*. Tehrān: Hermes.

The Sin of the King: A Thematic Analysis in Zoroastrian Mythology and Pahlavi Texts

***Shokouh-o-Sādāt Tābesh**

Ph.D. in Persian language and literature, University of Isfahan

****Saeid Shafieioun**

The Associated Professor of Persian Language and Literature, University of Isfahan

Thematic analysis, as a significant and compelling approach in comparative literature, focuses on the examination and development of patterns or themes across multiple narrative-literary texts. One such enduring theme across various cultures is the concept of sin, rooted in the cultural beliefs and convictions of different societies. As a cognitive and emotional experience tied to social or religious crises, sin is an ancient theme whose presence can be traced throughout human civilization. This study investigates and analyzes the sins of three Iranian kings—Jamshid, Fereydoun, and Kavus—from a thematic perspective, aiming to provide a justification for the loss of their immortality. By exploring the concept of sin in Zoroastrian and Pahlavi texts, the article examines its relationship with social norms and contrasts it with sacred and divine concepts, revealing hidden and unconscious layers within these texts. The findings suggest that Pahlavi texts represent the most prominent manifestation of the theme of sin, which has evolved or been reinterpreted according to societal conditions and needs over time. In this study, sin is defined in contrast to both societal norms and sacred concepts, and the sins of the mythical princes are analyzed through these dual lenses. The results indicate that accepted societal traditions and sacred, divine laws in Iranian culture are closely intertwined, often falling within the same conceptual framework.

Keywords: Thematic analysis, The Sin of King, Jamshid, Fereydoun, Kavus.

*Email: shokouh.tabesh@gmail.com

**Email: Saeid.shafieioun@gmail.com

Received: 2024/09/22

Accepted: 2024/12/23