

بررسی تطبیقی ورم جم در اساطیر ایرانی و طوفان نوح در تورات

جواد تراب‌پور* - دکتر میر جلال‌الدین کزازی**

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک - استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک

چکیده

در اسطوره‌های رستاخیزی ویرانی و آبادانی جهان امری ناگزیر می‌نماید. همان‌گونه که جهان در آغاز از جفتی اولیّه تکثیر شد، در اساطیر پایان جهان نیز سخن از جفتی در میان است که جهان نو را از تخمه خود پر خواهند کرد. با توجه به اینکه در بینش اسطوره‌ای، واقعیت عبارت است از عمل تقلید از یک نمونه مینوی یا ازلی، این جفت‌های نرینه و مادینه عمل آفرینش زوج نخستین را تجدید و تکرار می‌کنند. از دیگر سو عمل آفرینش کیهان و انسان تنها در مرکز که سرچشمه هر واقعیت و نیروی زندگانی است، رخ می‌دهد. حادثه طوفان نوح در روایت تورات و ماجرای ورم جمکرد در اساطیر ایرانی در زمره اساطیر رستاخیزی به شمار می‌روند؛ کشتی نوح و ورم جم نمادهایی از مرکز(فضای قدسی) قلمداد می‌شوند که ورود بدان‌ها معادل با مرگ آیینی انسان قدیم و تولد انسان نو است؛ این بازگشت به آغاز، نیروهای قدسی را که نخست بار در مرکز ظهور کرده بودند، فعال می‌سازد و جامعه انسانی را به همان وضعیت نخست خود، یعنی پاکی و خلوص باز می‌گرداند. در این جستار اسطوره ورم جم در اساطیر ایرانی و طوفان نوح به روایت تورات از دید نمادشناسی با هم سنجیده شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: نمادشناسی اسطوره، فضای قدسی، ورم جم، طوفان نوح، تورات.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۳/۲۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۰۹/۲۲

*Email: torabpoor.javad@yahoo.com

**Email: mjkazazi@yahoo.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

بن‌مایه «طوفان» در اساطیر بن‌مایه‌ای فراگیر و جهان‌شمول است که کمابیش در سراسر جهان روایی دارد. این بن‌مایه خود در پیوند با اساطیر رستاخیزی است. «اساطیر مربوط به پایان جهان، ویرانی و نابودی آسمان و زمین در پایان جهان یا آتش‌سوزی‌های کیهانی را اساطیر رستاخیزی گویند.» (اسماعیل‌پور ۱۳۹۱: ۶۶) طوفان نوح در اساطیر سامی، طوفان «اوت-نه‌پیشتم»^(۱) در اساطیر بابلی، طوفان «دوکالیون»^(۲) در اساطیر یونانی، و جمکرند در اسطوره‌های ایرانی، اسطوره «منو» و ماهی^(۳) در هند و ... همه اسطوره‌هایی فرجام‌شناختی‌اند.

افزون بر اساطیر مربوط به طوفان، اساطیر دیگری نیز نابودی بشر در پی رخدادهایی در سطح کیهانی، چون بومهن‌ها، آتش‌سوزی‌ها، ریزش کوه‌ها، بیماری‌های همه‌گیر و فراگیر و دیگر بلاهای زمینی و آسمانی را بازگو می‌کنند. «بی‌گمان این پایان کار جهان، قطعی و نهایی نبوده است؛ بلکه بیشتر خاتمه بشریتی بوده است که در پی آن، بشری نو پدید آمده است. اما غرق شدن کامل زمین در آب‌ها، یا ویران شدنش بر اثر آتش‌سوزی، و به دنبال آن پیدایش زمینی بکر، رجعت به هاویه و تشویش اولی و تکوین عالم را به زبان رمز باز می‌گویند.» (الیاده ۱۳۸۶: ۶۲-۶۱)

اگر اساطیری را که از طوفانی قریب‌الوقوع خبر می‌دهند بررسی کنیم، می‌بینیم که یکی از علل اساسی فاجعه را باید در گناهان مردمان و یا پیری و فرتوتی جهان دید. طوفان در عین حال راهگشای بازآفرینی عالم و احیای نوع بشر بوده است. به بیان دیگر، پایان جهان در گذشته و پایان آن که در آینده روی خواهد

1. Ut-napishtim

2. Deucalion

3. Manu

س ۱۱ - ش ۴۱ - زمستان ۹۴ - بررسی تطبیقی ورم جم در اساطیر ایرانی و طوفان نوح... ۴۷/

داد، نمایش‌دهنده بازتاب بسیار عظیم دستگاه اساطیری-آیینی جشن سال نو، به مقیاس تمامی کیهان با شدت و حدت استثنایی است. (الیاده ۱۳۸۶: ۶۲)

از دید نمادشناسی اسطوره‌ای، طوفان نماد رویش و نوزایش است. این طوفان‌ها تطهیرگرند و چونان غسل تعمید نوعی باززایی به شمار می‌روند. (شوالیه وگربران ۱۳۸۵، ج ۴: ۲۳۰) طوفان، غسل تعمیدی در سطح کیهانی است و غسل تعمید طوفانی است در سطح فردی؛ «غسل تعمید معادل است با مرگ انسان کهن و سپس تولد دوباره او و در سطح کیهانی معادل است با بروز طوفان، واژگونی طرح‌های هستی، گسیختگی صور و رجعت به آشوب و هیولی نامتعیین» (الیاده ۱۳۹۰: ۷۳)

پیشینه تحقیق

وجود برخی همانندی‌ها در ساختار و شکل داستانی طوفان نوح و ورم جم از دیرباز اندیشه‌ها را به خود مشغول داشته است، تا جایی که بنا «به گفته مسعودی در مروج‌الذهب بعضی گمان می‌کنند که طوفان در دوران جم» رخ داده بوده است. (مسعودی به نقل از کریستن سن ۱۳۹۳: ۴۴۲)

جعفر محجوب در جستاری با نام «طوفان نوح، ورم جمکرد، ارم ذات‌العماد» زمینه اصلی دو داستان را دفاع از زندگی و حفظ نژاد و تأمین زندگی بشر برشمرده است. (محجوب ۱۳۳۶: ۸۷) وی همچنین در ادامه گفتار خود، ویژگی‌های ظاهری ورم جم را با ارم ذات‌العماد (باغ شداد) سنجیده است. (همان: ۹۶)

در میان ایران‌شناسان، روت^۱ نخستین کسی است که درباره افسانه جم از آغاز شکل‌گیری آن در دوره هندواروپایی تا زمان فردوسی به پژوهش پرداخته است؛ وی یمه (جم) را نخستین انسان و بالطبع نخستین کسی می‌داند که به سرزمین مردگان گام نهاده است. اشپیگل^۲ و دار مستتر^۳ نیز جم را نخستین انسان می‌دانند. (کریستن‌سن ۱۳۹۳: ۳۲۹-۳۲۷)

کریستن‌سن برای افسانه «ور» بن‌مایه‌های متفاوتی برشمرده است: وی بن‌مایه نخست را تصور سرزمین نیک‌بختان می‌داند که در آنجا نخستین انسان که به صورت خدا درآمده است، در مصاحبت دیگر قهرمانان نامیرا و خود خدایان زندگی می‌کند. بن‌مایه دیگر در این داستان، تصور وجود سرزمین مردگان است. (همان: ۳۴۳) از آنجا که بنا بر برخی روایات از جمله مینوی‌خرد «ور جم» در ایرانویج، میهن کهن اساطیری ایرانیان، در زیر زمین ساخته شده (مینوی‌خرد ۱۳۹۱: ۶۹) و جم پادشاه آن بوده، این اندیشه را که وی شاه سرزمین مردگان است، نیرو بخشیده است. به باور کریستن‌سن تصور اینکه جم نخست نامیرا بود، سپس شاه قلمرو مردگان گردید، از اینجا ناشی می‌شود که در مواردی نخستین انسان، نخستین کسی به شمار می‌رفته که مرده و به جهان دیگر گام نهاده، از این رو شاه قلمرو مردگان به شمار رفته است. (کریستن‌سن ۱۳۹۳: ۳۴۳) بن‌مایه دیگری که وی برای این داستان برشمرده، بن‌مایه پایان جهان است که تازش زمستانی سرد و هولناک آن را پدید می‌آورد. (همان: ۳۶۴)

1. Roth

2. Spiegel

3. Dar mesteter

کریستن سن ارتباط میان اسطوره ورجم و طوفان نوح را تنها در شکل ادبی آنها می‌داند و معتقد است که دو اسطوره از دید جوهر یکسره از هم جدایند. (کریستن سن ۱۳۹۳: ۴۴۲)

زودربلوم^۱ بر این باور است که ماجرای ورجم بیش از آنکه با طوفان سامی همانندی داشته باشد، به افسانه اسکاندیناوی «فیمبول وتر^۲» می‌ماند. بنا بر این افسانه، آن گاه که پایان وضع کنونی جهان فرا رسد، از هر سو برف باریدن می‌گیرد و سه زمستان از پی هم فرا می‌رسد، بی‌آنکه تابستانی در میان آنها باشد. در پی تازش این سرمای سخت جز جفتی به نام‌های «لیف^۳» و «لیف ثراسر^۴» که در جنگل «هودمیر^۵»، پنهان‌اند، کسی زنده نمی‌ماند. این جفت در آن جنگل از شب‌نم صبحگاهی خوراک می‌سازند و از ایشان نسل‌های جدیدی می‌زایند. از دیدگاه آکسل اولریک^۶ این افسانه بایستی از ایران و از طریق قفقاز به سرزمین‌های شمالی رفته شده باشد. (همان: ۳۶۲-۳۶۳)

«دارمستتر هسته اصلی مشترک دو اسطوره را چنین خلاصه کرده است: پارسایی پناهگاهی می‌سازد که بشریت جدیدی از آن بیرون خواهد آمد تا جایگزین بشریت قدیم شود که به دست طوفان نابود شده است.» (همان: ۳۶۰)

از آنجا که نویسندگان و پژوهندگان، پیش از این بیشتر به شباهت‌های ادبی این دو رویداد پرداخته‌اند، و بررسی نمادهای به کار رفته در آنها با

-
- | | |
|---------------|---------------|
| 1 Söderblom. | 2. Fimbulvetr |
| 3. Lif | 4. Liføraser |
| 5. Hooddmimer | 6. A.Olrik |

دید ایشان نیامده است، از این روی سنجش دو رویداد از دید شناخت نمادهای اسطوره‌ای به کار رفته در آنها کاری بایسته می‌نمود که زمینه اصلی سخن در این گفتار گردید.

خلاصه داستان طوفان نوح به روایت تورات

خداوند چون دید که فرزندان آدم تباهی و بدکاری بر روی زمین آغازیدند و ستمگاری پیشه گرفتند، خواستش بر آن قرار گرفت تا ایشان را تباه سازد. پس نوح را فرمود: ستم، زمین را پر کرده است و اراده من بر هلاک آدمی قرار گرفته؛ پس برای خود از چوب کوفر کشتی‌ای بساز و آن را خانه کن و درون و برونش را با قیر بیندای و بنای آن را بر سه اشکوب بنه؛ زیرا طوفانی خواهم آورد و با آن هر جاننداری را که بر روی زمین است، خواهم میراند. پس از گونه هر جانور جفتی، نرینه و مادینه برگزین و با خود به کشتی درآر. و هر خوردنی که نیاز است، فراهم کن تا خوراک تو و ایشان باشد.

پس خداوند نوح را گفت: به پاداش دادگرت، خود و خانواده‌ات همگی به کشتی درآیید؛ زیرا من پس از هفت روز دیگر، چهل روز و چهل شب باران فرومی‌بارم و همه جا را آب فراخواهد گرفت. پس در سال ششصد از زندگانی نوح، وعده خدا عملی شد آب از زمین فراز تاخت و باران از آسمان فرو ریخت و چهل روز و چهل شب باران بارید و آب سراسر زمین را فراگرفت و بالا آمد تا کشتی را برداشت و کشتی بر آب روان گشت و آب به بالا گرایید تا آنکه همه کوه‌های بلند را پوشاند و همه جانداران از آدمی و پرندگان و خزندگان و حشرات و ... در آب غرق شدند. تنها نوح با آنانی که با وی در کشتی بودند، زنده ماند. پس چشمه‌ها از جوشیدن بازایستاد و روزن آسمان بسته شد و آب

رفته‌رفته فروکش کرد و کشتی بر کوه‌های آزارات قرار گرفت. چون زمین از آب خشک شد، آن‌گاه نوح و کشتی‌نشینان به فرمان خداوند از کشتی بیرون آمدند. پس نوح قربان‌گاهی برای خدا ساخت و قربانی‌های سوختنی گذرانید. پس خدا نوح و پسرانش را برکت داد و گفت: بارور شوید و بیفزایید و زمین را پُر کنید و بدانید که من بیم از شما را در دل همه جانوران زمین و پرندگان آسمان افکندم تا همه فرمانبر و تسلیمتان باشند و هر جنبنده‌ای که زندگی دارد، خوراک شماست و چون گیاه سبز شما را حلال است مگر گوشت را با جانش که خون اوست، مخورید. (پیدایش، ۹-۶)

خلاصه ماجرای ورم جمکرد

برابر روایت *اوستا*، جم، پسر ویونگهان^۱، نخستین کسی بود که اهورامزدا پیش از زرتشت با وی رای زد تا آیین مزدیسنا را به جهان بیاورد. اما جمشید نپذیرفت که عهده‌دار این امر گردد و گفت: هنوز آن اندازه آموخته نشده که دین مزدا را به جهان ببرد. با این حال پذیرفت تا جهان مزدا را فراخی و رشد دهد و سالار و نگهبان آن باشد. در فرمانروایی جم، مرگ و بیماری از جهان رخت بربست و نعمت فراوان شد. (*اوستا* ۱۳۸۱، ج ۲: ۶۶۹-۶۶۵) در دوران شهریاری وی پیری معنا نداشت و پدر و فرزند هر دو چونان جوان پانزده ساله به نظر می‌رسیدند. در روزگار طلایی شهریاری جم شمار مردمان و جانوران رو به فزونی نهاد تا جایی که زمین پر شد و نتوانست انبوه خلق را برتابد. به ناگزیر به خواست جمشید و یاری اورمزد، زمین در سه نوبت گسترش یافت و مردمان در نه سده فناپذیر شدند. (آموزگار ۱۳۷۴: ۴۹) پس از چندی «کی هورچهر» هشداری از اورمزد

1 vevaghān.

دریافت. آفریدگار او را از فرارسیدن بدترین زمستان بر جهان استومند آگاه کرد. زمستانی سخت مرگ‌آور و هولناک که با تازش خود، همه مردمان و جانوران روی زمین را نابود خواهد کرد. اورمزد جمشید را آموخت تا دژی استوار بنا کند و از تخمه مردم و دیگر جانوران جفتی را با خود در آن دژ ببرد تا از تازش زمستان در امان بماند.

جمشید، ور(دژ) را آن‌گونه که هرمزد به وی دستور داده بود، پی افکند و آن را در سه بخش زیرین، میانین و فرازین بنا نهاد. نهرها و آبراهه‌ها در آن دواند و نمونه‌ای از برترین و بهترین تخمه‌های مردان و زنان بدان درآورد. افزون بر تخمه مردمان، از برترین و نیکوترین تخمه‌های چارپایان، از بلندترین و خوشبوی‌ترین گیاهان و از بهترین و نیکوترین خوردنی‌ها جفتی نر و ماده در آن بُرد. (اوستا ۱۳۸۱، ج ۲: ۶۷۱-۶۷۰) پس چون هزاره اوشیدر فرا رسد دیو ملکوس به جادو دینی و پری کامگی، سهمگین بارانی را که ملکوسان خوانند، بر گیتی چیره می‌سازد. سه سال زمستانی را که سردترین است و سه سال تابستانی را که گرم‌ترین است با برف بی‌شمار و نگرگِ مرگ آفرین بر زمین مستولی می‌کند و مردم و جانوران را همه نابود می‌سازد. پس آن مردم و جانوران که در «ور جمکرد» به نهفتگی می‌زیند، از آفت دیو ملکوس در امان می‌مانند و تخمه و نژاد مردم و جانوران و گیاهان از آفت نیستی می‌رهد. (فرنغ دادگی ۱۳۸۵: ۱۴۲)

همسانی‌های دو رویداد

۱- در هر دو داستان، قهرمان هشدار از خداوند دریافت می‌کند؛ این هشدار او را از فاجعه‌ای که در آینده روی خواهد داد، می‌آگاهاند. خداوند نوح را هشدار می‌دهد که به سبب گناه بشر اراده وی بر نابودی بشر قرار گرفته است و به

س ۱۱ - ش ۴۱ - زمستان ۹۴ - بررسی تطبیقی ورجم در اساطیر ایرانی و طوفان نوح... ۵۳/

زودی مردمان را در طوفانی سهمگین غرق خواهد ساخت: خداوند که دید شرارت در زمین بسیار است و هر تصور از خیال‌های دل وی دائماً محض شرارت است، (پیدایش، ۶:۵) به نوح گفت: انتهای تمامی بشر به حضورم رسیده است؛ زیرا که زمین به سبب ایشان پر از ظلم شده است. و اینک من ایشان را با زمین هلاک خواهم ساخت. (همان: ۶:۱۳)

در ماجرای ورجم نیز اهورامزدا جمشید را از فرا رسیدن زمستانی سخت و مرگ‌آور آگاه می‌سازد: آن‌گاه اهورامزدا به جم گفت: ای جم هورچهر، پسر ویونگهان! بدترین زمستان بر جهان آستومند فرود آید که آن زمستانی سخت مرگ‌آور است. (وستا، ۱۳۸۱، ج ۲: ۶۶۹)

۲- در هر دو رخداد، خداوند راه گریز از حادثه و شیوه رویارویی با آن را به قهرمان می‌آموزد و به وی می‌گوید تا پناهگاهی بسازد. همچنین جزئیات ساخت پناهگاه با دقت و ظرافت تمام بر او روشن می‌شود. در ماجرای نوح، پروردگار چگونگی ساخت کشتی، اندازه، تعداد اشکوب‌ها، درازا، پهنا و بلندا و دیگر ویژگی‌های آن را برای پیامبرش این چنین تشریح می‌کند:

پس برای خود کشتی‌ای از چوب کوفر بساز و حجره‌ها در کشتی بنا کن و درون و بیرونش را به قیر بیندا. و آن را بدین ترتیب بساز که طول کشتی سیصد ذراع، و عرضش پنجاه ذراع و ارتفاع آن سی ذراع. و روشنی‌ای برای کشتی بساز و آن را به ذراعی از بالا تمام کن و در کشتی را در جنب آن بگذار و طبقات تحتانی و وسطی و فوقانی بساز. (پیدایش، ۶: ۱۶-۱۴)

اهورا مزدا نیز چندی و چونی «ور» و اندازه درازا و پهنا و شمار بخش‌ها و گذرگاه‌ها و گونه‌های مردمان و چارپایان و پرندگان و گیاهان و خوردنی‌هایی را که جم باید در «ور» ببرد، به او می‌گوید:

پس تو ای جم آن «ور» را بساز، هر یک از چهار برش به درازای اسپریسی؛ و تخمه‌های رمه‌ها و ستوران و مردمان و سگان و پرندگان و آتشانِ سرخِ سوزان را بدان جا ببر. پس تو ای جم، آن «ور» را بساز هر یک از چهار برش به درازای اسپریسی برای زیستگاه مردمان؛ هر یک از چهار برش به درازای اسپریسی برای استبل گاوان و گوسفندان. (اوستا ۱۳۸۱، ج ۲: ۶۷۰)

از دید نمادشناسی، کشتی حالت قدرت و امنیت را در عبور از خطر به خاطر می‌آورد. (شوالیه و گبران ۱۳۸۵، ج ۴: ۵۶۶) نمادگرایی کشتی در ضمن به نمادگرایی ظرف به عنوان گیرنده نزدیک می‌شود. بدین ترتیب شبیه رحم زن است که زندگی را حمل می‌کند. تمامی مفاهیمی که برای کشتی در نظر گرفته می‌شود، در ارتباط با فضای داخلی یک بنای عظیم است. به جا است که آن را نه به عنوان یک خلأ عظیم، بلکه به عنوان جایی که زندگی در آن جریان دارد، به شمار آوریم. (همان: ۵۶۷) بدین سان ورم نیز بسان یک بنای عظیم همان کارکردهای کشتی نوح را خواهد داشت. ورم جم و کشتی نوح نماد جایگاهی تحت حمایت خداوند هستند؛ جایگاهی که نمونه‌ای از برترین و بهترین گونه‌های جانداران در آن نگه‌داری می‌شوند؛ در این جایگاه همه عوامل و زمینه‌های لازم برای نجات جهانیان و آغاز دوره‌ای تازه از زندگی فراهم آمده است.

۳- در هر دو رویداد، از هر جانوری جفتی، نرینه و مادینه در پناهگاه نگه‌داری و محافظت می‌شود. نوح از هر جنس از جانوران جفتی نر و ماده با خود به کشتی درمی‌آورد تا از گزند طوفان در امان بمانند:

«از جمیع حیوانات، از هر ذی جسدی، جفتی از همه به کشتی در خواهی آورد تا با خویشان زنده نگاه داری، نر و ماده باشند. از پرندگان به اجناس آن‌ها و از بهایم به اجناس آنها و از همه حشرات زمین به اجناس آنها، دو از همه

س ۱۱ - ش ۴۱ - زمستان ۹۴ - بررسی تطبیقی ورجم در اساطیر ایرانی و طوفان نوح... ۵۵/

نزد تو آیند تا زنده نگاه داری. و از هر آذوقه‌ای که خورده شود، بگیر و نزد

خود ذخیره نما تا برای تو و آنها خوراک باشد.» (پیدایش، ۶: ۲۱-۱۹)

جم نیز به فرمان اهورامزدا از تخمه مردم و دیگر جانوران جفتی با خود درون

دژ می‌برد تا از تازش زمستان در امان باشند: و بدان جا بزرگ‌ترین و برترین و

نیکوترین تخمه‌های نرینگان و مادینگان روی زمین را فراز بر. (اوستا ۱۳۸۱، ج ۲:

۶۷۲)

از دید نمادشناسی دو (جفت) اولین تقسیم‌ها است؛ تقسیمی که دیگر

تقسیمات از آن برمی‌آید. (شوالیه وگربران ۱۳۸۸: ۲۵۷) هیچ پدیده‌ای به خودی خود

نمی‌تواند یک حقیقت کامل باشد و تنها نیمی از حقیقت است. هر شکلی دارای

جفت یا همتای مشابه خویش است. حقیقت کامل دربرگیرنده هر دو نیمه است

و تنها در ترکیب وجود دارد. (سرلو ۱۳۸۹: ۴۱۵-۴۱۴) ترکیب جفت نرینه و مادینه

هرچند دربردارنده ستیز دائمی دو ناساز است، این دو ناساز نه منافعی هم که

مکمل یکدیگرند.

اساطیر پایان جهان این اندیشه را پیش می‌نهند که کیهان از کمال و بوندگی

آغازین خود اندک دور می‌شود و رو به کاستی و سستی می‌نهد. از همین

روی ویرانی و بازآفرینی جهان امری ناگزیر می‌نماید. همان‌گونه که جهان در

آغاز از جفتی اولیه تکثیر شد، در اساطیر پایان جهان نیز سخن از جفتی در میان

است که جهان نو را از تخمه خود پر خواهند کرد؛ بر پایه این اندیشه کهن است

که نوح و جمشید هورچهر از مردمان و همه گونه‌های جانوران جفتی را در

پناهگاه خود نگاه می‌دارند؛ جفتی که با باروری آنها جهان رو به گسترش می‌نهد

و شمار آدمیان و جانوران رو به فزونی. جفت‌های نگه‌داری شده در پناهگاه،

«جفت‌های اولیه» جدید هستند که عمل آفرینش جفت‌های اولیه آغازین را تکرار

می‌کنند؛ به بیان دیگر این جفت‌های نرینه و مادینه عمل آفرینش زوج نخستین را

تجدید و تکرار می‌کنند؛ چرا که «به چشم مردم باستانی، واقعیت عبارت است از عمل تقلید از یک نمونه مینوی.» (الیاده ۱۳۹۰: ۲۰)

۴- در هر دو رویداد نماد «سه» نقشی بنیادین دارد.

نوح کشتی خود را در سه طبقه می‌سازد. جمشید نیز ور خود را به سه اشکوب زیرین، میانین و فرازین بخش می‌کند. نماد «سه» در طول کشتی نوح نیز دیده می‌شود؛ طول کشتی سیصد ذراع است که رقم‌های سه و صد را در خود نهفته دارد.

در باورشناسی کهن «سه» ارج و کارکردی ویژه داشته است و کارهای بزرگ و ارزشمند را در سه روز به انجام می‌رسانیده‌اند. براین پایه، «سه» به گونه‌ای نشان سرآمدگی و تمامی به شمار می‌آمده است. (کزازی ۱۳۸۳: ۵۲۳) شمار «سه» در اساطیر سرزمین‌های مختلف نماد کمال و تمامیت است. از این رو است که در اساطیر، خدایان اصلی خدایان سه‌گانه‌ای هستند که تثلیث خدایان را کامل می‌کنند و دیگر خدایان در رده بعد از اینان می‌ایستند. در اساطیر هند، ورونه، میتره و آریامان در گذر زمان جای خود را به آگنی، وایو و سوری و در جای دیگر برهما، ویشنو و شیوا می‌دهند و تثلیث اساطیر هند را به وجود می‌آورند. در اساطیر روم خدایان در تثلیث خویش از مجموعه‌ای سه‌تایی شکل می‌گیرند که یک سوی آن ژوپیتر، دیگر سوی مارس و سومین سوی کوئیرنوس است. همچنین ژوپیتر با خدای بانو ژونو و مینرو تثلیثی دیگر را می‌سازند. چنین می‌نماید که خاستگاه کهن سه‌گرایی و تثلیث در کیش خورشید، از کهن‌ترین کیش‌های آغازین و نماد «سه» خدای خورشیدی طلوع، نیمروز و غروب و تکرار این چرخه است. (هینلز ۱۳۸۵: ۴۹۸-۴۹۷) از دیدگاه دلاشو رقم «سه» بیانگر سه ساحت مادی، معنوی و الوهی است. (دلاشو ۱۳۸۶: ۲۲۱) کارل آبراهام در مقاله‌ای

س ۱۱ - ش ۴۱ - زمستان ۹۴ - بررسی تطبیقی و رجم در اساطیر ایرانی و طوفان نوح... ۵۷/

با نام «معنای رمزی عدد سه» می‌نویسد: معنای سه همان تثلیث مذهبی و بالاتر از آن توحید یا اصل الهی است که در عین حال یگانه و سه‌گانه است. بدین ترتیب عدد سه اصل یا پایه الوهیت است که در بیشتر ادیان (آیین میتراپی، تثلیث مذهبی سلتی و حکمت فیثاغورث) وجود دارد. (به نقل از ستاری ۱۳۵۱: ۵۹)

سه، نماد ترکیبی روحانی و قاعده‌ای برای آفرینش هر یک از سه جهان است. «سه» نشان دهنده حل مسأله‌ای است که دوگانگی آن را به وجود آورده است. شکل عدد سه نیم دایره‌ای را تشکیل می‌دهد که دربرگیرنده تولد، نقطه اوج و سقوط است. از جهت هندسی آن را با سه نقطه یا مثلث نشان می‌دهند. سه محصول هماهنگ اعمال یگانگی بر دوگانگی است. سه عددی است که بر اصولی اساسی توجه دارد و بیانگر کفایت یا گسترش وحدت درونی است. (سرلو ۱۳۸۹: ۱۴۶)

رمز سه پیوندی چندسویه و سرشتین با جمشید دارد؛ دوران زرین فرمانروایی جم بر جهان به سه دوره سیصدساله بخش می‌شود. در هر دوره به برکت شهریاری وی مرگ و بیماری از جهان دور می‌شود و شمار مردم و جانور رو به فزونی می‌نهد تا جایی که زمین تاب آن همه مردم و ستور را نمی‌آورد. پس جمشید سه بار به فرمان هرمزد زمین را فراخی می‌بخشد تا مردم و ستور به آسایش و فراخی در آن بزنند. (اوستا ۱۳۸۱، ج ۲: ۶۶۹-۶۶۶) افزون بر سه اشکوب بودن و رجمکرد، زمستان ملکوسان نیز سه سال به درازا می‌کشد. (فرنغ دادگی ۱۳۸۵: ۱۴۲) مفهوم رمزی سه را در دیگر موارد نیز پیوسته و وابسته به جمشید می‌یابیم؛ بر پایه اوستا جمشید را سه فرّ است یا به دیگر سخن، جمشید را فرّه‌ای است با سه جلوه (بهار ۱۳۷۸: ۲۲۶) که پس از منیت، ادعای خدایی و گشتن از ره و رسم بندگی، فرّ سه بار از او می‌گسلد؛ نخست بار، فرّ از جم گسسته را ایزد مهر برمی‌گیرد. دیگر بار فریدون آن را از آن خود می‌کند و سوم

بار گرشاسب آن را برمی‌گیرد. (اوستا ۱۳۸۱، ج ۱: ۴۹۱-۴۹۰) مفهوم رمزی سه، باز هم در پیوند با جمشید، در بخش‌بندی وی از جامعه دیده می‌شود: جمشید جامعه روزگار خود را به سه لایه؛ دین‌مردان، ارتشتاران، برزگران و دست‌ورزان بخش می‌کند. (آموزگار ۱۳۷۴: ۵۰)

بنا بر مهریشت اوستایی، ایزد مهر موصوف به صفات روحانی، جنگاوری و شهریاری است. بدین‌گونه، مهر مظهر سه نیروی اجتماعی است: ارتشتاران، روحانیان و کشاورزان - پیشه‌وران. چون انسان قدیم گمان می‌کرد که در جهان آسمانی نیز این سه نیرو موجود است، در واقع ایزد مهر مظهر کل نیروهای جهان خدایان نیز هست و بدین‌گونه، در مرکز قدرت جهان خدایان قرار می‌گیرد. (بهار ۱۳۸۴: ۹۷) جمشید به عنوان نخستین شاه و نخستین انسان، همان خویشکاری‌های ایزد مهر را بر عهده دارد. او تجسم ایزد مهر بر روی زمین است که وظایف روحانی، جنگاوری و برکت‌بخشی را در خود جمع دارد. (بهار ۱۳۷۸: ۲۲۷) بنابراین این او نیز چون ایزد مهر مظهر کل نیروهای جهان خدایان به شمار می‌رود.

بازتاب رمز سه در نام فریدون نیز که نسب به جمشید می‌رساند، قابل توجه است. فریدون در ریخت اوستایی «ثریثئونه» در معنای سومین است. (کزازی ۱۳۸۶: ۲۹۴) در داستان فریدون و ضحاک نیز شمار سه به شیوه‌های گوناگونی، نمود یافته است؛ چیرگی فریدون (و دو برادرش) بر ضحاک (و دو مار رسته بر دوشش) به گونه‌ای در ازدواج سه پور فریدون با سه دختر شاه یمن متجلی شده است. در هر دو صحنه یک مجموعه سه نفره از ایران، بر مجموعه سه نفره‌ای از تازیان چیره می‌شوند (حیدری ۱۳۹۱: ۶۹) افزون بر این فریدون را سه پور است به نام‌های ایرج، سلم و تور که جهان شاهی خود را میان ایشان بخش می‌کند. آن سان که نوح را سه پسر است به نام‌های سام، حام و یافث که با او به کشتی درمی‌آیند و از گزند طوفان می‌رهند.

در کتاب مقدس نیز شمار سه علاوه بر معنای رمزیش در طوفان نوح، در دیگر جاها نیز نمودی شایسته توجه دارد؛ در قاموس کتاب مقدس آمده است که: یهودیان اعتقاد تام و تمامی به عدد سه داشتند چنانکه لفظ قدّوس را همواره سه مرتبه متوالی تکرار می‌کردند. (هاکس ۱۳۸۳: ۶۰۰) قدّوس، قدّوس، قدّوس یهوه صباوت، تمامی زمین از جلال او مملوّ است. (اشعیا، ۶: ۳) علاوه بر این، دعای برکت نیز همواره به سه گونه ذکر شده است. (اعداد: ۶: ۲۶-۲۳) دانیال نبی هر روز سه مرتبه زانو می‌زد و دعا می‌کرد. (دانیال، ۶: ۱۱)

از آنجا که رقم سه برابر است با مادیت، معنویت و الوهیت، می‌توان بر آن بود که سه بخش بودن و رجمکرد و کشتی نوح نماد آن است که همه نیروهای مادی، معنوی و الوهی در این مکان‌ها گرد آمده‌اند. عدد سه وابسته به درون یا ترتیب عمودی اشیا است؛ از این روی شکل یافتن او با مفاهیم اصلی نمادپردازی سطح مطابقت دارد؛ یعنی بالا، میان و پایین و با سه جهان آسمانی، زمینی و دوزخی مرتبط است. (سرلو ۱۳۸۹: ۵۰۱) و رجمکرد و کشتی نوح نمادهایی از فضای قدسی‌اند. «فضای قدسی جایی است که در آن ارتباط میان جهان ما و جهان دیگر... ممکن می‌شود.» (ستاری ۱۳۹۰: ۱۷۹)

سه، عددی تعالی‌جو و بالارونده است. این بالاروندگی را در ترتیب بخش‌بندی کشتی نوح به سه اشکوب از فرود به فراز باز می‌یابیم؛ چارپایان در پایین‌ترین رده، انسان‌ها در اشکوب میانی و پرندگان در بخش فرازین جای دارند. از دید نمادشناسی «پرندگان نماد مراحل معنوی و برتر وجوداند.» (شوالیه و گربران ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۹۷) این ترتیب و بخش‌بندی اشاره به گذر از وضعیت دانی و رسیدن به مراحل عالی دارد؛ روح در سیر بالارونده خود از تن و غرایز حیوانی کنده، به نور عقلانی می‌پیوندد. پس از گذر از این مرحله به نور معنوی (اشراق) می‌رسد.

۵- در هر دو داستان نماد چهل دیده می‌شود.

در حادثه طوفان، چهل روز و چهل شب باران بارید. (پیدایش، ۱۲:۷) درختی که نوح به فرمان پروردگار نشانده بود تا با چوبش کشتی بسازد، چون چهل سال بر آن سپری شد، آن را برید و با آن کشتی ساخت. (طبری ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۲۳) همچنین بیعت با نوح چهل روز پس از طوفان رخ داد. (شوالیه و گبران ۱۳۸۵، ج ۲: ۵۷۶) در هر چهار سال از زنی و مردی که آنجا هستند، فرزندی زاده می‌شود. (مینوی‌خرد ۱۳۹۱: ۶۹) نماد چهل در اسطوره آفرینش نخستین زوج انسانی در آیین مزدیسنا نیز دیده می‌شود. بنا بر متون دینی ایرانی چون کیومرث درگذشت، نطفه او بر زمین چکید و پس از گذشت چهل سال ریواسی دو شاخه از آن رُست و مهل و مهلیانه، اولین جفت انسانی، بدین سان آفریده شدند: «چون کیومرث به هنگام درگذشت، تخمه بداد، آن تخمه‌ها به روشنی خورشید پالوده شد و دو بهر آن را نریوسنگ نگاه داشت و بهری را سپندارمذ پذیرفت. چهل سال آن تخمه بر زمین بود. با به سر رسیدن چهل سال، ریواس تنی یک ستون، پانزده برگ، مهل و مهلیانه از زمین رُستند.» (فرنیغ دادگی ۱۳۸۵: ۸۱)

چهل، نمادی چند وجهی است و در تورات بسامد بالایی دارد؛ «گاه برای بیان فاصله‌گذاری‌های عظیم بین حوادث و زمان‌بندی آنها عدد چهل را به کار می‌برند» (شوالیه و گبران ۱۳۸۵، ج ۲: ۵۷۶) شائول و داوود هر یک چهل سال سلطنت کردند. (سموئیل دوم، ۵:۴) ایامی که سلیمان در اورشلیم بر سراسر اسرائیل فرمان راند، چهل سال بود. (اول پادشاهان، ۴۲: ۱۱)

از دیگر سو چهل عدد آزمایش و تنبیه است. (شوالیه و گبران ۱۳۸۵، ج ۲: ۵۷۶) عبرانیان به پادافراه بدعهدی چهل سال آواره بیابان شدند. (اعداد، ۱۳: ۲۳) در طوفان نوح، خداوند با چهل شبانه روز باران پیوسته، بشر گناهکار را کیفر داد. (پیدایش، ۷:۴)

از جهتی دیگر چهل نماد کمال است و هم بدین دلیل است که چهلمین روز هر فصل را نماد اوج آن فصل می‌دانند. (هینلز ۱۳۸۵: ۵۰۳) چهل نشانه به پایان رسیدن یک دور تاریخی است؛ دوری که می‌باید به دیگرگونی‌هایی بنیادین و گذر از یک زندگی به زندگی دیگر منتهی گردد. (شوالیه وگربران ۱۳۸۵، ج ۲: ۵۷۶) در این مفهوم چهل زمان انتظاری است که برای گذار از یک مرحله و ورود به مرحله‌ای تازه باید سپری شود تا فرد آمادگی لازم برای ورود به دور تازه را بیابد و به اوج کمال و پختگی خود برسد. از این روی است که موسی در چهل سالگی به پیامبری برگزیده شد و مدت چهل روز و چهل شب بر سینا ماند. (خروج، ۱۸: ۲۴) ایلیا چهل روز و چهل شب راه سپرد تا به کوه حوریب که کوه خدا باشد، رسید. و در آنجا بود که کلام خداوند بر وی نازل شد. (اول پادشاهان، ۱۹: ۸-۹)

۶- در هر دو رویداد نماد کوه دیده می‌شود.

کشتی نوح با فروکش کردن آب بر کوه آرارات ایستاد. (پیدایش، ۸: ۴) «ور» یا دژی که جمشید پی افکند نیز در کوه جای داشت؛ کوهی که به نام جم، «جمگان» نامیده می‌شود. (کریستن سن ۱۳۹۳: ۳۱۳) افزون بر این نماد دژ یا قلعه با نماد کوه یکسان است. یکی از صورت‌های رایج و گسترده نمادپردازی مرکز، کوه کیهانی است که در میانه جهان قرار دارد و سه سطح جهان، یعنی زمین، آسمان و دوزخ را روی یک محور قرار می‌دهد.

«مرکز نقطه تقاطع سه قلمرو کیهانی، یعنی قلمرو آسمان، زمین و دوزخ است. در اینجاست که رسوخ به سطحی دیگر امکان پذیر می‌شود و در عین حال، ارتباط بین سه قلمرو برقرار می‌گردد. تنها در امتداد این محور است که عبور از یک منطقه کیهانی به منطقه دیگر کیهانی عملی می‌شود.» (الیاده ۱۳۹۱: ۴۳)

این نکته که کشتی نوح پس از فرو نشستن آب‌ها بر نوک کوه می‌ایستد، به زبان رمز بیانگر این است که کشتی نوح در مرکز جهان ایستاده است؛ یعنی نقطه‌ای که پیوند میان سه قلمرو عالم تنها در آنجا میسر می‌شود. آنچه این انگاره را بیشتر نیرو می‌بخشد، توجه به رمزپردازی شمار «سه» در داستان است: آن‌گونه که پیش از این اشاره شد، کشتی نوح و ور جمکرد هر یک به سه لایه فرازین، میانین و فرودین بخش شده بود. عدد سه از نظر رمزی بیانگر ترتیب عمودی اشیا است و برابر است با جهان مادی، معنوی و الوهی. بنابراین کشتی نوح مرکز عالم است؛ جایی که این سه سطح تنها در آنجا می‌توانند به هم پیوندند. رمز سه، نماد کوه را تشدید و بر آن تأکید می‌کند.

افزون بر این، بنا بر برخی روایات، نوح خاکِ آدم (ع) را نیز با خود به کشتی درآورده بود. (طبری ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۲۹) بنا بر عقیده یهود خداوند برای ساختن جسم آدم، خاک او را از تپه صهیون که ناف دنیا است، برداشت کرد. (شوالیه و گبران ۱۳۸۵، ج ۱: ۸۹) همچنین مکاشفات یهودی تصریح می‌کند که آدم در همان مکانی که خلق شد، دفن گردید - یعنی در مرکز عالم، در جُلُجَّتَا. (الیاده ۱۳۹۱: ۴۷) پس خاک آدم که نمود و نمادی از مرکز است نیز در پیوند با کشتی نوح است. از دیگر سوی یهودیان بر این باور بودند که فلسطین - که بلندترین جای‌ها است - چون در مجاورت کوه کیهانی واقع شده، در طوفان نوح زیر آب نرفته است. (الیاده ۱۳۹۰: ۲۸) روایت یاد شده این گمان را در ذهن تقویت می‌کند که کشتی نوح مفهومی استعاری از تپه صهیون در اورشلیم (بیت‌المقدس) باشد.

۷- نماد نور در هر دو رویداد وجود دارد.

در اسطوره سامی طوفان، نوح بر بالای کشتی روشنی‌ای به اندازه یک ذراع می‌سازد: و روشنی‌ای برای کشتی بساز و آن را به ذراعی بالا تمام کن.

س ۱۱ - ش ۴۱ - زمستان ۹۴ - بررسی تطبیقی ورجم در اساطیر ایرانی و طوفان نوح... ۶۳/

(پیدایش، ۴: ۱۶) در اسطوره ایرانی نیز نماد نور، حضور دارد. بنا بر روایت *اوستا*، زرتشت از اهورامزدا می‌پرسد: آن روشنایی‌ها که در خانمان‌های ورجمکرد پرتوافشانی می‌کنند از چه‌اند؟ اهورامزدا پاسخ می‌دهد: روشنی‌های خودآفریده و هستی آفریده. سپس می‌افزاید که بدانجا پیدا و پنهان شدن ستارگان و ماه و خورشید در سال یک بار دیده می‌شود. (*اوستا* ۱۳۸۱، ج ۲: ۶۷۳) نور، تجلی اخلاق و معنویت است و سپیدی آن اشاره به تمامیت آن دارد. نور همچنین نیروی آفریننده، انرژی کیهانی و درخشندگی است و با نمادپردازی مرکز پیوند دارد. (سرلو ۱۳۸۹: ۷۸۹) «نور نشانه نیروهای بارورکننده اهورایی نیز هست ... در دنیا مناسب‌ترین حالت ظهور الوهیت، از طریق نور است.» (شوالیه و گبران ۱۳۸۵، ج ۵: ۴۵۹) نور و نار نمادهای گوهر الهیت اند. (بایار ۱۳۸۷: ۷۶)

در ورجمکرد و کشتی نوح حضور و ظهور الوهیت با نماد نور بیان شده است؛ این دو مکان قدسی از آنجا که مرکز عالم‌اند، تجلیگاه نور الهی به شمار می‌روند.

۸- در هر دو رویداد ورود خوراک حیوانی به جای خوراک گیاهی دیده می‌شود. از روایت تورات چنین برمی‌آید که تا پیش از طوفان، آدمیان تنها از گیاهان خورش می‌ساختند، اما پس از واقعه طوفان، خداوند اجازه گوشت‌خواری را به فرزندان نوح بخشید. و گوشت را همچون گیاه سبز برای ایشان حلال شمرد: «و خدا، نوح و پسرانش را برکت داده، بدیشان گفت: بارور و کثیر شوید و زمین را پر سازید. و خوف شما و هیبت شما بر همه حیوانات زمین و بر همه پرندگان آسمان، و بر هر چه بر زمین می‌خزد، و بر همه ماهیان دریا خواهد بود؛ به دست شما تسلیم شده‌اند. و هر جنبنده‌ای که زندگی دارد، برای شما طعام باشد. همه را

چون علف سبز به شما دادم، مگر گوشت را با جانش که خون او باشد،
مخورید.» (پیدایش ۹: ۱-۵)

جمشید را نیز کسی می‌دانستند که نخستین بار خوراک حیوانی را معمول کرد
و بدین جهت نخستین کسی است که قربانی خونین را متداول ساخت.
(کریستن‌سن ۱۳۹۳: ۴۵۷) در دینکرد نهم فصل ۳۲ بند ۱۲ اشاره شده که جمشید
چگونه خوردن گوشت چارپایان را برای مردم مجاز می‌شمارد و ایشان را از دور
انداختن رودگان جانوران باز می‌دارد:

«و این جم، پسر ویونگهان، به مردمان خشنودی بخشید و به چارپایان
خشنودی بخشید. به مردمان می‌گوید: شما، مردم، دارنده چارپا هستید، گوشت
حیوان زیر دست خود را بخورید و این طبقه زیر دست، برای شما به فراوانی
گوشت فراهم می‌آورد. شما انسان هستید و نباید رودگان (امعا و احشا) گرم را
دور بیندازید، به این بهانه که رسم است، اما ذبح کنید چارپایان را تا شما را
مفید باشد و در خدمت شما باشند.» (همان: ۳۰۹)

بنابر یسن ۳۲ بند ۸ گناه جمشید که فرّ را از وی فرو گرفت، آن بود که
گوشتِ گاو را برای خوردن مردمان آورد. (بهار ۱۳۷۸: ۲۳۰) کریستن‌سن بر این
باور است که نامیرایی که در دوران جم وجود داشت، بر اثر خوراک حیوانی بود.
(کریستن‌سن ۱۳۹۳: ۳۴۸)

در سنتِ اسطوره، همواره نخستین انسان یا نیای قوم، نخستین قربانی کننده نیز
به شمار می‌آمده است؛ «آلدنبرگ^۱ در کتاب خود با نام «دین ودا» ویوسونت، پدر
یمه، را پدر بشر و نخستین قربانی کننده می‌داند؛ مهم ترین خصلتِ ویوسونت
این است که نقشی در قربانی ایفا می‌کند.» (همان: ۳۲۹)

1. Oldenberg, Hermann

در ادبیات هندی، منو، نمونه نخستین انسان، نخستین قربانی کننده و نیای قوم آریا دانسته شده است. (کریستن سن ۱۳۹۳: ۳۳۱) او «پایه‌گذار آیین قربانی است و چون آتش افروخت، نخست بخشی از قربانی را فدیه راه خدایان کرد و عمل او الگوی نخستین قربانی و آیین‌های آن است.» (بهار ۱۳۷۸: ۴۸۳) ویندیشمان به مقارنه میان ورود غذای حیوانی در دوران جم، «نخستین انسان» و روایت سفر تکوین توجه کرده و می‌نویسد: نوح نیز چون پدر بشریت جدید و بنابراین نخستین انسان است، نخستین قربانی‌کننده نیز تلقی می‌گردد؛ او از خداوند اجازه خوردن گوشت برای خود و مردمانش را می‌گیرد. (کریستن سن ۱۳۹۳: ۳۴۹) طبیعی است که جم نیز چونان نمونه نخستین انسان، نخستین قربانی‌کننده نیز به شمار می‌آمده است، اما چرا کرداری آغازین و اساطیری که باید سپند و جادویی تلقی گردد، در حق جم، کرداری اهریمنی و گناه‌آلود شمرده شده است؛ در حالی که اجازه ذبح حیوانات و خورش ساختن از گوشت آنها چونان موهبتی الهی تلقی گردیده که به نوح و بازماندگان طوفان اعطا شده است؟

کریستن سن این پرسش را چنین پاسخ داده است: «محکومیتی را که زرتشت در مورد جمشید ابراز داشته از آنجاست که زرتشت با قربانی های خونین دیوپرستان مخالف بوده، از این روی این عمل جم را نکوهیده است اما سنت زرتشتی متأخرتر، این اشاره را درک نکرده و از آن تفسیرهای گوناگون کرده است.» (همان: ۳۴۹) وی سقوط جم را افسانه‌ای متأخرتر می‌داند که تحت تأثیر تفکرات سامی درباره هبوط گسترش یافته است. (همان: ۳۲۹)

کارکرد قربانی از دید نمادشناسی می‌تواند پیروزی طبیعت معنوی بر طبیعت حیوانی قلمداد شود. (شوالیه و گربران ۱۳۸۵: ۴۳۵) چنان‌که می‌دانیم یکی از خویشکاری‌های برجسته ایزد مهر (میترا) کشتن گاو است. از دید نمادین ذبح گاو به دست میترا بیانگر چیرگی نیروهای مینوی بر نیروهای گیتیگ یا نیروهای

درونی بر نیروهای بیرونی است. از آنجا که جمشید تجسم ایزد مهر بر روی زمین است، می‌توان قربانی کردن گاو و متداول ساختن رسم خوردن گوشت گاو را در بین مردم توسط وی، تجسمی از خویشکاری گاوکشی ایزد مهر که ایزدی خورشیدی است، به شمار آورد. با در نظر گرفتن این نکته که زرتشت با برخی از مظاهر آیین میترائیسم از آن جمله رسم قربانی‌های خونین و «قربانی کردن گاو در جاهایی دور از تابش خورشید مخالف بوده و بنا به باور بسیاری از پژوهشگران در گاهان یسن ۳۲ بندهای هشت به بعد با مهرآیینی ستیهیده است» (وستا، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۵ پاورقی)، طبیعی است که جمشید را به خاطر قربانی کردن گاو گناهکار قلمداد کند. (همان: ۲۵)

از منظری دیگر می‌توان بر آن بود که نفس قربانی کردن، انگیزه گناهکار دانستن جمشید نبوده است، بلکه گناه وی با چگونگی مصرف گوشت قربانی و شیوه به کار بردن آن مرتبط بوده است؛ در جهان باستان، بسته به اینکه قربانی برای چه ایزدی انجام می‌گرفته، نحوه استفاده از گوشت آن متفاوت بوده است: «در یونان و روم باستان اگر قربانی برای مردگان و یا برای خدایان اهریمنی پیشکش می‌شد، گوشت قربانی فقط خاص مردگان و خدایان اهریمنی بود و کسی اجازه نداشت به آنها دست بزند. اما قربانی برای خدایان اورمزدی تفاوت می‌کرد، یعنی امعا و احشا و قسمت خدایان جدا و باقی میان حاضران تقسیم می‌شد.» (شوالیه و گبران ۱۳۸۵: ۴۳۳) نورتروپ فرای^۱ می‌نویسد: «در یکی از اسطوره‌های یونانی آمده است که گناه حقیقی پرومته در این بوده است که بنی‌آدم را تشویق کرد به اینکه هر زمان قربانی سوختنی به درگاه ایزدان هدیه می‌کنند، خودشان می‌توانند گوشت قربانی را بخورند و لاشه قربانی مقبول درگاه ایزدان

1. Frye, Northrop

س ۱۱ - ش ۴۱ - زمستان ۹۴ - بررسی تطبیقی ورجم در اساطیر ایرانی و طوفان نوح... ۶۷/ می‌افتد.» (فرای ۱۳۸۸: ۲۶۰) بر این پایه می‌توان چنین برداشت کرد که گناه جمشید آن بوده است که آن بخش از گوشت قربانی را که بهره خدایان شمرده می‌شد، پیشکش ایشان نمی‌کرده است، بلکه آن را به مردم می‌داده تا بخورند.

جدایی‌های دو رخداد

- اینکه طوفان، پیامد گناه و بدکاری مردم است، «بیانی استعاری است از قدرت مخرب خداوند» (بلک و گرین ۱۳۸۵: ۱۴۳) بنابر روایت تورات، این رویداد در حکم تنبیهی است برای مردمی که به شرارت و بدکرداری دست یافته‌اند. (پیدایش ۶: ۱۳-۱۴) اما در اسطوره ایرانی تازش زمستان و سرما و یخبندان به هیچ روی به خشم و قهر خداوند نسبت داده نمی‌شود. (رضی ۱۳۸۲: ۶۰) اصولاً در سنت ایرانی، تخریب جهانی کاری است بازبسته به دیو. در اسطوره ایرانی این دیو ملکوس است که به جادودینی و پری‌کامگی، سهمگین بارانی را که ملکوسان خوانند، بر گیتی چیره می‌سازد. سه سال زمستانی را که سردترین است و سه سال تابستانی را که گرم‌ترین است با برف بی‌شمار و تگرگ مرگ‌آفرین بر زمین مستولی می‌کند و مردم و جانوران را همه نابود می‌سازد. پس آن مردم و جانوران که در «ور جمکرد» به نهفتگی می‌زیند، از آفت دیو ملکوس در امان می‌مانند و تخمه و نژاد مردم و جانوران و گیاهان از آفت نیستی می‌رهند. (فرنیج دادگی ۱۳۸۵: ۱۴۲)

- طوفان نوح، حادثه‌ای است که در گذشته رخ داده، اما گشایش ورجم و تازش زمستان مرکوسان، به آینده تعلق دارد.

- چهل در طوفان نماد تنبیه و آزمایش است، اما در ورجمکرد مدت زمان انتظار برای پالودگی و تبرک و رسیدن به اوج کمال است.

نتیجه

از دید نمادشناسی، آنچه از این گفتار برمی‌آید آن است که کشتی نوح و ور جم نمادهایی از مرکز (فضای قدسی) به شمار می‌روند؛ مرکز، نقطه پیوند میان آسمان، زمین و دوزخ است. ظهور نماد سه در هر دو رویداد این اندیشه را استوار می‌دارد. سه بخش بودن ور و کشتی نوح بیانگر آن است که تمامی نیروهای مادی، معنوی و الوهی در این مکان‌ها گرد آمده‌اند.

ورود به مرکز معادل است با گسستن از مرتبه پیشین، وانهادن جهان گیتیگ و گذار به جهان مینوی؛ این بالا روندگی و تعالی جویی را در ترتیب بخش‌بندی کشتی نوح و ور جمعکرد از فرود به فراز باز می‌یابیم؛ در کشتی نوح چارپایان در پایین‌ترین رده، انسان‌ها در اشکوب میانین و پرندگان در بخش فرازین جای دارند. این رده‌بندی از دید نمادشناسی بیانگر آن است که روح در سیر بالارونده خود از تن و غرایز حیوانی گسسته و پس از گذر از نور عقلانی به نور معنوی (اشراق) می‌رسد.

فضای مرکز در برابر یورش نیروهای زیانکار و دشمن‌خو حفاظت شده است؛ رازنیاموختگان و آلودگان را به این فضای سپند و جادویی راهی نیست، از آن است که از میان همه مردمان، جانوران و گیاهان تنها جفتی، نرینه و مادینه که گزیده‌ترین، نژاده‌ترین و پاک‌ترینند، بدین فضای سپند راه می‌جویند و آنانی که نشانی اهریمنی با خود دارند، چونان گوژپشتان، فریفتاران، کوتاه‌بینان، تباه‌دندانان و دیگر ناپاکان شایستگی ورود به دژ جمشید را نمی‌یابند. این جفت‌های نگه‌داری شده در پناهگاه، جفت‌های اولیّه جدید هستند که عمل آفرینش زوج نخستین را تجدید و تکرار می‌کنند.

نماد نور در هر دو مکان، حضور و ظهور اولوهیت را در این فضاهاى قدسى نشان مى‌دهد؛ کشتى نوح و ورجم از آنجا که مرکز عالم‌اند، تجلیگاه نور الهى به شمار مى‌روند.

پی‌نوشت

(۱) در اساطیر بابل آمده است که خدایان تصمیم مى‌گیرند با سیلی بزرگ نژاد بشر را نابود کنند. یکی از خدایان به نام «آ»^۱ به اوت- نه‌پیشتم دستور مى‌دهد قایقى بسازد تا به وسیله آن از طوفان جان به در برد؛ فهران به دستور وی کشتى‌ای مى‌سازد و از هر حیوانى یک جفت در آن مى‌برد. پس از هفت روز کشتى بر کوهى فرود مى‌آید. (بلک و گرین ۱۳۸۵: ۳۱۲)

(۲) زئوس^۲، برآشفته از شرارت و گناه آدمیان، بر آن سر افتاد که همه آنان را از میان بردارد. از این روی به پرومته^۳، ایزد آفریننده انسان، هشدار داد که طوفانى مهیب به زودی جهان را فراخواهد گرفت. پرومته، فرزندش دوکالیون را از این رویداد آگاه کرد و به وی توصیه کرد تا صندوقى (کشتى)‌ای برای خود و همسرش بسازد. دوکالیون سفارش پدر را کار بست و با همسرش، پیرا^۴، به کشتى نشست. نه روز و نه شب باران بارید و طوفان سراسر گیتی را فراگرفت. در روز دهم باران بازاىستاد و دو بازمانده بر سینه کوهى فرود آمدند. دوکالیون به درگاه زئوس قربانى کرد و از او درخواست کرد تا نژاد انسان را دوباره بیافریند. (ژیران ۱۳۸۲: ۴۹) به فرمان زئوس قلوه‌سنگ‌هایی که دوکالیون و پیرا به پشت سر خود پرتاب کردند، به انسان تبدیل شدند. (اسمیت ۱۳۸۴: ۲۱۶)

(۳) در اساطیر هند آمده است که «منو» چون خواست از کوزه آب بریزد، ناگاه ماهی‌ای از کوزه بیرون پرید و به او گفت: به زودی طوفانى سهمناک حادث خواهد شد و همه جانوران بر اثر آن نابود مى‌شوند. ماهی، منو را راهنمایى کرد تا وی را در آوندی بزرگ‌تر نگه دارد. چون ماهی بزرگ شد، منو او را به دریا افکند و به سرعت به یکی از بزرگ‌ترین ماهیان جهان

1. Ea

2. Zeus

3. Promethee

4. Pyrrha

۷۰ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— جواد تراب‌پور - میرجلال‌الدین کزازی

تبدیل شد. ماهی، منو را به ساختن کشتی راه نمود؛ چون طوفان آغاز شد، منو طناب کشتی را به ماهی بست. آب سراسر زمین را فراگرفت و چون فرو نشست، ماهی، منو را به قلّه کوهی راهنمایی کرد. (بیرلین ۱۳۸۹: ۱۶۵)

کتابنامه

- کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید). بی تا. بی نا. بی جا.
- آموزگار، ژاله. ۱۳۷۴. *تاریخ اساطیری ایران*. چاپ اول. تهران: سمت.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. ۱۳۹۱. *اسطوره بیان نمادین*. چاپ سوم. تهران: سروش.
- اسمیت، ژوئل. ۱۳۸۴. *فرهنگ اساطیر یونان و رُم*. ترجمه شهلا برادران خسروشاهی. چاپ اول. تهران: روزبهان.
- الیاده، میرچا. ۱۳۹۰. *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. چاپ سوم. تهران: طهوری.
- ۱۳۹۱. *تصاویر و نمادها*. ترجمه محمدکاظم مهاجری. چاپ اول. تهران: کتاب پارس.
- ۱۳۸۶. *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمه جلال ستاری. چاپ دوم. تهران: توس.
- اوستا. ۱۳۸۱. گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. چاپ ششم. تهران: مروارید.
- بایار، ژان پیر. ۱۳۸۷. *رمزپردازی آتش*. ترجمه جلال ستاری. چاپ دوم. تهران: مرکز.
- بلک، جر می و آنتونی گرین. ۱۳۸۵. *فرهنگنامه خدایان، دیوان و نمادهای بین‌النهرین باستان*. ترجمه پیمان متین. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
- بهار، مهرداد. ۱۳۸۴. *از اسطوره تا تاریخ*. گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل پور. چاپ چهارم. تهران: چشمه.
- ۱۳۷۸. *پژوهشی در اساطیر ایران*. چاپ سوم. تهران: آگاه.
- بیرلین، ج. ف. ۱۳۸۹. *اسطوره‌های موازی*. ترجمه عباس مخبر. چاپ دوم. تهران: مرکز.
- حیدری، علی. ۱۳۹۱. «تحلیل عرفانی داستان ضحاک». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۸. ش ۲۶.

- س ۱۱ - ش ۴۱ - زمستان ۹۴ - بررسی تطبیقی و رجم در اساطیر ایرانی و طوفان نوح... ۷۱/ دلاشو، م. لوفلر. ۱۳۸۶. *زبان رمزی قصه‌های پریوار*. ترجمه جلال ستاری. چاپ دوم. تهران: توس.
- رضی، هاشم. ۱۳۸۲. *دین و فرهنگ ایرانی پیش از عصر زرتشت*. تهران: سخن.
- ژیوان، فلیکس. ۱۳۸۲. *اساطیر یونان*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: کاروان.
- ستاری، جلال. ۱۳۹۰. *اسطوره و رمز در اندیشه میر چا الیاده*. چاپ چهارم. تهران: مرکز.
- ستاری، جلال. ۱۳۵۱. «رموز قصه از دیدگاه روان‌شناسی»، *مجله هنر و مردم*، ش ۱۲۳. صص ۶۰-۵۹.
- سرلو، خوان ادواردو. ۱۳۸۹. *فرهنگ نمادها*. ترجمه مهرانگیز اوحدی. چاپ اول. تهران: دستان.
- شوالیه، ژان و آلن گبران. ۱۳۸۵. *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضایی. جلد ۲ و ۴ چاپ اول. تهران: جیحون.
- _____ ۱۳۸۷. *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضایی. جلد ۵. چاپ اول. تهران: جیحون.
- _____ ۱۳۸۸. *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضایی. جلد ۱. چاپ سوم. تهران: جیحون.
- طبری، محمدبن جریر. ۱۳۶۲. *تاریخ طبری*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. جلد ۱. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- فرای، نورتروپ. ۱۳۸۸. *رمزکل: کتاب مقدس و ادبیات*. ترجمه صالح حسینی. چاپ دوم. تهران: نیلوفر.
- فرنیغ دادگی. ۱۳۸۵. *بندهش*. گزارنده مهرداد بهار. چاپ سوم. تهران: توس.
- کریستن‌سن، آرتور. ۱۳۹۳. *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار*. ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار - احمد تفضلی. جلد ۱ و ۲. چاپ پنجم. تهران: چشمه.
- کزازی، میرجلال‌الدین. ۱۳۸۶. *نامه باستان*. جلد نخست. چاپ ششم. تهران: سمت.
- _____ ۱۳۸۳. *نامه باستان*. جلد چهارم. چاپ اول. تهران: سمت.
- محجوب، محمدجعفر. ۱۳۳۶. «طوفان نوح، و رجم، ارم ذات العماد»، *ماهنامه صدف*، س ۱ ش ۲. صص ۹۶-۸۷.
- مینوی‌خرد. ۱۳۹۱. ترجمه احمد تفضلی. به کوشش ژاله آموزگار. چاپ پنجم. تهران: توس.
- هاکس، مستر. ۱۳۸۳. *قاموس کتاب مقدس*. چاپ دوم. تهران: اساطیر.

۷۲ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی ————— جواد تراب‌پور - میرجلال‌الدین کزازی

هینلز، جان راسل. ۱۳۸۵. شناخت اساطیر ایران. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. چاپ دوم. تهران: اساطیر.

Archive of SID

References

- Āmouzegār, Zhāleh. (1996/1374SH). *Tārikh-e asātiri-ye Irān*. 1st ed. Tehrān: SAMT.
- Avestā*. (2002/1381SH). *Reported by Jalil-e Doustkhāh*. 6th ed. Tehrān: Morvārid.
- Bahār, Mehrdād. (2005/1384SH). *Az ostoureh tā tārikh*. Ed by Abolghāsem Esmā'eil-pour. 4th ed. Tehrān: Cheshmeh.
- Bahār, Mehrdād. (1999/1378SH). *Pazhouheshi dar asātir-e Irān*. 3rd ed. Tehrān: Āgāh.
- Bayard, Jean Pierre. (2008/1378SH). *Ramzpardāzi-e ātash (La symbolique du feu)*. Tr. by Jalāl Sattāri. 2nd ed. Tehran: Markaz.
- Black, Jeremy & Anthony Green. (2006/1385SH). *Farhangnāmeḥ Khodāyān, Divān Va Nemādhā-ye Beyn-onnahreyn-e Bastān (Gods, demons, and symbols of ancient Mesopotamia: an illustrated dictionary)*. Tr. by Peymān Matin. 2nd ed. Tehran: Amirkabir.
- Bierlein, J. F. (2010/1389SH). *Ostoureh-hā-ye movāzi (Parallel Myths)*. Tr. by Abbās Mokhber. 2nd ed. Tehrān: Markaz.
- Christensen, Arthur. (1989/1368SH). *Nemoune-hā-ye nakhostin ensān va nakhostin shahreiyār (le types du premier home et du premier roi dans l'histoire le'gendaire des Iraniens)*. Tr. by Zhāleh Āmouzegār & Ahmad Tafazzoli. Vols. 1 & 2. Tehrān: Now.
- Cirlot, Juan Eduardo. (2010/1389SH). *Farhang-e namādhā (A Dictionary of Symbols)*. Tr. by Mehrangiz-e Owhadi. 1st ed. Tehrān: Dastān.
- Chevalier Jean & Alain Guerbrant. (2006/1385SH). *Farhang-e namādhā (Dictionnaire des symbols)*. Tr. by Sudābeh-ye Tafazzoli. Vols. 2 & 4. 1st ed. Tehrān: Jeyhoun.

- Chevalier Jean & Alain Guerbrant. (2008/1378SH). *Farhang-e namādhā (Dictionnaire des symboles)*. Tr. by Sudābeh-ye Taffazoli. Vol. 5. 1st ed. Tehrān: Jeyhoun.
- Chevalier Jean & Alain Guerbrant. (2009/1388SH). *Farhang-e namādhā (Dictionnaire des symboles)*. Tr. by Sudābe-ye Taffazoli. Vol. 1. 3rd ed. Tehrān: Jeyhoun.
- Delachaux, M. Loeffler. (2007/1386SH). *Zabān-e ramzi-ye ghesse-hā-ye parivār (Le Symbolisme des Legendes)*. Tr. by Jalāl Sattāri. 2nd ed. Tehran: Tous.
- Eliade, Mircea. (2011/1390SH). *Ostoureh-ye bāzgasht-e jāvedāneh (The myth of the eternal return, or, cosmos and history)*. Tr. by Bahman Sarkārāti. 3rd ed. Tehrān: Tahouri.
- Eliade, Mircea. (2011/1390SH). *Tasāvīr va nemād-hā (Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism)*. Tr. by Mohammad Kāzem Mohājēri. 1st ed. Tehran: Ketāb-e Pārsēh.
- Eliade, Mircea. (2007/1386SH). *Chashm andāz-hā-ye Ostoureh (Aspects du mythe)*. Tr. by Jalāl Sattāri. 2nd ed. Tehran: Tous.
- Esmāeil-pour, Abolghāsem. (2012/1391SH). *Ostoureh, bayān-e namādin*. 3rd ed. Tehrān: Soroush.
- Dadegi, Faranbagh. (2006/1385SH). *Bondahesh*. Tr. by Mehrdād Bahār. 3rd ed. Tehrān: Tous.
- Frye, Herman Northrop. (2009/1388SH). *Ramz-e kol (The Great Code: The Bible and Literature)*. Tr. by Sāleh Hosseini. 2nd ed. Tehrān: Niloufar.
- Guirand, Felix. (2003/1382SH). *Asātīr-e Younān (The Myths of Greece)*. Tr. by Abolghāsem Esmā' eil-poor. Tehrān: Kārevān.
- Hawks, Master. (2004/1383SH). *Ghāmous-e Ketāb-e Moghaddas (Bible Dictionary)*. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.

- Heydari, Ali. (2012/1391SH). "Tahlil-e 'erfāni-ye dāstān-e zahhāk". *Azād University Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature*. Year 8 . No. 26.
- Hinnells, John Russell. (2006/1385SH). *Shenākht-e asātir-e Iran (Persian mythology)*. Tr. by Bājelān Farrokhi. 2nd ed. Tehran: Asātir.
- Kazzāzi, Mirjalāl-oddin. (2007/1386SH). *Nāmeḥ-ye bāstān*. 1st.Vol. 6th ed. Tehrān: SAMT.
- Kazzāzi, Mirjalāl-oddin. (2004/1383SH). *Nāmeḥ-ye bāstan*. Vol. 4. 1st ed. Tehrān: SAMT.
- Ketāb-e Moghaddas*. ('ahd-e 'atigh va Jadid). Unknown.
- Mahjoub, Mohammad Ja'far. (1975/1336SH). "Toufān-e Nouh, Var-e Jam, Eram-e Zāt-ol 'emād". *Sadaf Monthly Journal*. Year 1, No. 2. Pp. 87-96.
- Minou-ye Kherad*. (2012/1391SH). Tr. by Ahmad-e Tafazzoli. With the efforts of Zhāleh Āmouzegār. 5th ed. Tehrān: Tous.
- Razi. Hāshem. (2003/1382SH). *Din va farhang-e Irani-ye pish az 'asr-e Zartosht*. Tehrān: Sokhan.
- Sattāri, Jalāl. (2011/1390SH). *Ostoureh va ramz dar andisheh-ye Mircea Eliade*. 4th ed. Tehrān: Markaz.
- Sattāri, Jalāl. (1972/1351SH). "Romouz-e Ghesse az didgāh-e Ravān-shenāsi. *Majalleh-ye Honar va Mardom*. No. 123. Pp. 59-60.
- Schmidt, Joël. (2005/1384SH). *Farhang-e Asātir-e Younān va Rom (Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine)*. Tr. by Shahlā Barādarān Khosrow shāhi. 1st ed. Tehran: Roozbahān.
- Tabari, Mohammad Ibn-e Jarir. (1983/1362SH). *Tarikh-e Tabari*. Tr by Abolghāsem Pāyandeh. 1st vol. 2nd ed. Tehrān: Asātir.