

تحلیل تطبیقی اسطوره‌های جمشید و میترا و پیوند آن‌ها با خورشید در چارچوب نظریه‌های الیاده و یونگ

فاطمه ثواب^{۱۵}

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

چکیده

اسطوره‌ها به‌عنوان یکی از بنیان‌های فرهنگی و معنایی تمدن‌های باستانی، در شکل‌گیری ساختارهای فکری، اجتماعی و روانی جوامع نقش کلیدی داشته‌اند؛ از این‌رو بررسی تطبیقی اسطوره‌ها و نمادهای کهن، ابعاد تازه‌ای از هویت، نقش‌های اجتماعی و نگرش‌های کیهانی را نمایان می‌کند. در اساطیر هندو-ایرانی، شخصیت‌های «جمشید» و «میترا» پیوندی نمادین و کارکردی با «خورشید» دارند که در دو بستر متفاوت متجلی شده‌اند. در این راستا، این پژوهش با رویکرد تحلیلی-تطبیقی و بهره‌گیری از نظریهٔ تقدس و نمادپردازی میرچا الیاده و نظریهٔ کهن‌الگوی کارل گوستاو یونگ، به بررسی و تحلیل این پیوندهای نمادین پرداخته‌است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که «خورشید»، فراتر از یک پدیدهٔ طبیعی، به‌عنوان نمادی از بازگشت جاودانه و امنیت روانی، نظم کیهانی و معنویت، در ارتباط با این اساطیر ظاهر می‌شود. در این میان، «جمشید» تجلی اقتدار زمینی، قدرت سیاسی و تمایل انسان به نظم‌بخشی به جهان مادی و پیوند با نیروهای ایزدی و طبیعت است؛ درحالی‌که «میترا» با الگوی ناجی و معنوی، نماد عدالت الهی، نیاز انسان به رشد روحانی و رهایی از قیود دنیوی به‌شمار می‌رود. از منظر تحلیل روان‌شناختی یونگ، این تفاوت‌های بنیادین، منعکس‌کنندهٔ تمایل عمیق انسان به امنیت، روشنایی و امید در برابر آشفتگی‌های درونی و بیرونی است و خورشید را به عنصری محوری در بازتعریف هویت‌های فرهنگی و آیینی تبدیل می‌کند.

کلیدواژه: جمشید، میترا، خورشید، الیاده، یونگ.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

مقدمه

در طول تاریخ، اسطوره‌ها نه تنها در شکل‌دهی به ساختارهای فرهنگی و اجتماعی نقشی اساسی ایفا کرده‌اند، بلکه به عنوان ابزاری بنیادین برای معنابخشی به واقعیت‌های پیچیده، نظم کیهانی و جایگاه انسان در جهان به کار رفته‌اند. به تعبیر جوزف کمپبل، «اسطوره‌ها همچون دری پنهان‌اند که از طریق آن‌ها، انرژی لایزال کیهانی در فرهنگ بشری تجلی می‌یابد.» (کمپبل ۱۳۸۵: ۱۵) یکی از مهم‌ترین نمادهای کیهانی در اسطوره‌های ملل مختلف، خورشید است که در تمدن‌های باستانی، از جمله ایران و هند، جایگاهی محوری دارد. در این فرهنگ‌ها، خورشید با ایزدان و پادشاهانی پیوند یافته که خود تجلی نظم کیهانی و اقتدار مقدس هستند. در این میان، جمشید و میترا دو شخصیت اسطوره‌ای برجسته در فرهنگ ایران و هند محسوب می‌شوند که هر یک به شیوه‌ای خاص با خورشید و عناصر کیهانی پیوند یافته‌اند.

میرچا الیاده، با تکیه بر پدیدارشناسی دین و تحلیل نمادهای مقدس، تفسیرهای نوینی از این نمادهای کیهانی ارائه داده است. او اسطوره‌ها را بازتابی از تجربه انسان از امر قدسی و نیروهای ورای ماده می‌داند و معتقد است که اسطوره نه تنها روایتی برای سرگرمی یا تاریخ‌نگاری نیست، بلکه راهی برای ارتباط با امر متعالی و بازگشت به منشأ هستی است. (الیاده^۱ ۱۹۵۸: ۱۵-۱۲) این منظر، اسطوره‌های خورشیدی، جلوه‌ای از نیروهای کیهانی و بازتاب پیوند انسان با امر قدسی‌اند.

کارل گوستاو یونگ^۲ نیز با معرفی مفهوم ناخودآگاه جمعی، اسطوره‌ها را بازتاب کهن‌الگوهای مشترک در ذهن و روان بشر می‌داند. او بر این باور است که این کهن‌الگوها، الگوهای بنیادینی‌اند که در ناخودآگاه جمعی همه انسان‌ها وجود دارند و در قالب اسطوره‌ها بازنمایی می‌شوند. به گفته یونگ، «شناخت انسان بدوی از طبیعت، در اصل بیانی نمادین از یک فرایند ناخودآگاه روانی است. برای او مشاهده طلوع و غروب خورشید تنها یک پدیده طبیعی نیست، بلکه بازتاب فرایندی روانی در

1. Eliade

2. Carl Gustav Jung

ناخودآگاه جمعی است که مسیر حرکت خورشید را با سرنوشت خدایان یا قهرمانان اسطوره‌ای پیوند می‌دهد.» (یونگ ۱۹۶۹: ۵ - ۶)

هدف و ضرورت پژوهش

در نظریه یونگ، کهن‌الگوهایی همچون پادشاه، قهرمان، ناجی، پیر خردمند، آنیما و آنیموس، نقاب و سایه نقش مهمی در روایت‌های اسطوره‌ای دارند و بازتاب‌دهنده ابعاد عمیق روان‌شناختی و فرهنگی جوامع هستند. با توجه به این چارچوب نظری، بررسی تطبیقی نماد خورشید در اسطوره‌های جمشید و میترا، زمینه‌ای برای تحلیل نقش این نماد در شکل‌گیری هویت فرهنگی، انسجام اجتماعی و تحول روانی جوامع باستانی فراهم می‌کند. این پژوهش، با تکیه بر نظریه میرچا الیاده درباره کارکردهای دینی، اجتماعی و نمادین اسطوره‌ها و تحلیل روان‌شناختی یونگ درباره کهن‌الگوها، به بررسی تطبیقی دو شخصیت جمشید و میترا می‌پردازد و پیوند آن‌ها را با خورشید تحلیل می‌کند و در ادامه درباره پدیدارشناسی اسطوره‌ها و کارکردهای نمادین آن‌ها بررسی می‌شود و همچنین تحلیل روان‌شناختی یونگ درباره کهن‌الگوها و فرایند فردیت‌یابی آورده شده است. در این راستا، ویژگی‌ها و پیوند خورشید با جمشید و میترا به صورت جداگانه تحلیل شده است تا شباهت‌ها و تفاوت‌های مفهومی و کارکردی پیوند آن‌ها با خورشید مشخص شود.

روش پژوهش و سوال پژوهش

این پژوهش با رویکرد تحلیلی - تطبیقی و در چارچوب مطالعات بین‌فرهنگی، به بررسی تطبیقی اسطوره‌های جمشید و میترا و پیوند آن‌ها با خورشید در فرهنگ‌های

ایران و هند می‌پردازد. روش پژوهش به صورت کیفی بوده و داده‌های اصلی آن شامل متون اسطوره‌ای کهن (وستا، ریگ‌ودا و متون پهلوی)، منابع تاریخی و تحلیل‌های نمادشناختی و روان‌شناختی مرتبط با جمشید، میترا و خورشید است؛ در ادامه درصدد پاسخ به پرسش‌های ذیل است:

- ۱) چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی میان اسطوره‌های جمشید و میترا از منظر پیوند آن‌ها با خورشید وجود دارد؟
- ۲) چگونه می‌توان با بهره‌گیری از نظریه‌های میرچا الیاده و یونگ، تأثیرات اجتماعی و روان‌شناختی این نمادها را در فرهنگ‌های ایرانی و هندی بررسی کرد؟

پیشینه پژوهش

مطالعات متعددی در زمینه اسطوره‌شناسی ایرانی و هندی به بررسی شخصیت‌های جمشید و میترا پرداخته و اغلب بر تحلیل فردی این شخصیت‌ها متمرکز بوده‌اند. با این حال، تاکنون پژوهشی تطبیقی که پیوند این دو شخصیت با خورشید را از منظر نمادشناسی و روان‌شناسی تحلیلی بررسی کند، انجام نشده است. از میان پژوهش‌های برجسته در این زمینه، می‌توان به اختصار به موارد زیر اشاره کرد:

الیاده (۱۳۷۲)، در رساله در تاریخ ادیان، جایگاه خورشید را در اسطوره‌های ملل مختلف تحلیل کرده، آن را نیرویی قدسی و نماد نظم و قدرت الهی معرفی می‌کند. بویس (۱۳۷۷)، در تاریخ کیش زرتشت، میترا را از دیدگاه اجتماعی و کیهانی بررسی کرده و اهمیت این ایزد را در سنت‌های هندو - ایرانی برجسته کرده است. بهار (۱۳۶۲)، در پژوهشی در اساطیر ایران، به شباهت‌های میان جمشید و مهر پرداخته و استدلال می‌کند جمشید می‌تواند تجسم زمینی ایزد مهر باشد؛ زیرا این دو شخصیت از نظر کارکردها و ویژگی‌ها پیوندی معنادار دارند. آموزگار (۱۳۸۰)، در تاریخ اساطیری

/ایران، ارتباط خورشید با ایزد مهر و نقش آن را در متون اوستایی و زرتشتی بررسی کرده است.

برومندسعید (۱۳۶۴)، در مقاله «جمشید و خورشید»، به ارتباط همزادگونه جمشید و خورشید اشاره کرده است. جعفری قریه‌علی (۱۳۸۵)، در مقاله «مهر و خورشید در منظومه‌های حماسی ملی»، نشان داده است که در متون حماسی ایرانی، خورشید در معنای ایزد مهر بازتاب می‌یابد. یاحقی و قائمی (۱۳۸۶)، در مقاله «نقد اساطیری شخصیت جمشید از منظر اوستا و شاهنامه»، دگرگونی‌های شخصیت جمشید را از دیدگاه کهن‌الگویی و اسطوره‌ای بررسی کرده‌اند. لطیف‌نژاد (۱۳۸۸)، در مقاله «جمشید در منشور اساطیر»، تحولات اسطوره‌ای جمشید را از هند تا ایران بررسی کرده و نقش او را از آفرینش تا نجات‌بخشی و بنیان‌گذاری تمدن تحلیل کرده است. جعفری دهقی و دشتبان (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی سرانجام جمشید، پادشاه اساطیری در مآخذ گوناگون»، گوشه‌های تاریک سرانجام این پادشاه اساطیری را بازسازی کرده و به بررسی و مقایسه روایت‌های گوناگون در منابع مختلف در این زمینه پرداخته‌اند. سرمد (۱۳۹۴)، در مقاله «بررسی وجوه اشتراک و افتراق جمشید در شاهنامه و اوستا»، تحول شخصیت جمشید را از یک ایزد هندو - ایرانی تا پادشاهی حماسی در اوستا و شاهنامه بررسی کرده است. محجلین و دورودی (۱۳۹۸)، در مقاله «دگرپرسی‌های اسطوره جمشید در گذار از دوران هندواروپایی به دوران اسلامی»، تحول شخصیت جمشید از ایزدگونه‌ی عصر ودایی تا ورود به عرفان اسلامی را بررسی کرده‌اند. حبیبی و همکاران (۱۳۹۹)، در مقاله «تحلیل اسطوره جمشید نقل‌شده در شاهنامه و تاریخ‌های اسلامی با رویکرد نقد کهن‌الگویی»، اسطوره جمشید را براساس کهن‌الگوهایی همچون نبرد خیر و شر، آرمان‌شهر و سقوط قهرمان تحلیل کرده‌اند.

با بررسی این پژوهش‌ها روشن می‌شود که تاکنون مطالعه تطبیقی جامعی که پیوند جمشید و میترا با خورشید را از منظر نمادشناسی و روان‌شناسی تحلیلی بررسی کند،

انجام نشده است. پژوهش حاضر برای نخستین بار این دو شخصیت را در چارچوبی تطبیقی تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که پیوند آن‌ها با خورشید در دو سطح متفاوت، یعنی اقتدار زمینی (جمشید) و الوهیت معنوی (میترا) تجلی می‌یابد. همچنین، برخلاف مطالعات پیشین که عمدتاً رویکرد یونگ را به کار گرفته‌اند، این پژوهش با ترکیب دو نظریه الیاده و یونگ، تحلیلی جامع‌تر ارائه داده و جایگاه خورشید را در اساطیر جمشید و میترا از منظر نمادپردازی قدسی و کهن‌الگویی بررسی می‌کند.

بحث و بررسی

اسطوره، نظم کیهانی و امر قدسی در اندیشه الیاده

پدیدارشناسی، به‌ویژه از منظر فیلسوفانی چون هوسرل^۱ و هایدگر^۲، به بررسی تجربه‌های بنیادین انسانی می‌پردازد و می‌کوشد پدیده‌ها را در ساده‌ترین و اساسی‌ترین حالت‌شان مطالعه کند. این رویکرد، با تأکید بر بازگشت به خود پدیده و کنارگذاشتن پیش‌فرض‌های ذهنی، به درک بی‌واسطه واقعیت منجر می‌شود. میرچا الیاده (۱۹۸۶-۱۹۰۷)، اسطوره‌شناس و دین‌پژوه رومانیایی، با الهام از این رویکرد، اسطوره‌ها را نه صرفاً روایت‌های خیالی یا تاریخی، بلکه ساختارهایی بنیادی می‌داند که تجربه‌ای ناب از امر قدسی را به انسان منتقل می‌کنند و با بازآفرینی زمان آغازین، پیوند جوامع را با امر قدسی حفظ می‌کنند (ر.ک. الیاده ۱۳۶۷: ۴۸-۵۰؛ ۱۳۷۵: ۶۱-۶۲) الیاده در *مقدس و نامقدس* توضیح می‌دهد که اسطوره‌ها و نمادها، انسان را به زمان آغازین و تجربه‌های بنیادی هستی بازمی‌گردانند و پیوند او را با امر قدسی تقویت می‌کنند و از این طریق، معنا و نظم کیهانی به زندگی او می‌بخشند (ر.ک. الیاده ۱۳۷۵: ۱۱۴-۱۱۶).

1. Husserl

2. Heidegger

در اسطوره‌های ایرانی و هندی، جمشید و میترا با خورشید پیوندی نمادین دارند که آن‌ها را به عناصری قدسی در این فرهنگ‌ها بدل می‌کند. جمشید، نماد شکوه و اقتدار، از طریق این ارتباط خورشیدی، جایگاهی فراتر از یک فرمانروای زمینی می‌یابد و مسئول برقراری نظم کیهانی در جهان انسان‌ها می‌شود. الیاده معتقد است که «نقش خارق‌العاده شاه در انباشت و اعطای زندگی، چه در سطح کیهان و چه در مرتبه اجتماع، نشان‌دهنده پیوند عناصر خورشیدی با عناصر نباتی و کیهانی است.» (همو ۱۳۷۲: ۱۳۶) به این معنا که اقتدار شاه - که جمشید نمونه بارز آن است - نه تنها بر اساس قدرت سیاسی، بلکه بر پیوند او با کیهان و نظم متافیزیکی استوار است. میترا نیز در سنت هندی - ایرانی، ایزدی است که خورشید را نه تنها نماد نور و روشنایی، بلکه ابزاری برای تقویت وفاداری و نظم اجتماعی می‌داند.

ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوهای اسطوره‌ای در اندیشه یونگ

کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱)، روان‌شناس سوئیسی و بنیان‌گذار روان‌شناسی تحلیلی، با طرح مفاهیم «ناخودآگاه جمعی» و «کهن‌الگوها»، رویکردی نوین به اسطوره‌شناسی ارائه کرد. برخلاف فروید که ناخودآگاه را عمدتاً فردی در نظر می‌گرفت، یونگ بر وجود سطحی عمیق‌تر در روان انسان تأکید داشت که در میان تمامی افراد بشر مشترک است. او این بُعد را «ناخودآگاه جمعی» (یونگ ۱۹۶۹: ۳) نامید که منبع اصلی کهن‌الگوها و سرچشمه نمادها و اسطوره‌های کهن در فرهنگ‌های مختلف است. کهن‌الگوها، الگوهای تکرارشونده‌ای در ناخودآگاه جمعی‌اند که در قالب شخصیت‌ها و نمادهای اسطوره‌ای ظاهر می‌شوند. این کهن‌الگوها صرفاً بازتاب تجربیات فردی نیستند، بلکه ساختارهای روانی عمیق و مشترکی‌اند که در تمامی فرهنگ‌ها و زمان‌ها به شکلی مشابه تکرار می‌شوند. یونگ مهم‌ترین کهن‌الگوها را چنین معرفی می‌کند:

«قهرمان»؛ فردی که از سختی‌ها عبور کرده، به آگاهی برتر می‌رسد. «سایه»؛ بخش‌های تاریک و سرکوب‌شدهٔ روان که در ناخودآگاه پنهان می‌مانند؛ «نقاب»؛ چهرهٔ اجتماعی که فرد برای تطبیق با انتظارات بیرونی بر خود می‌پوشاند. «آنیما و آنیموس»؛ جنبه‌های زنانه و مردانهٔ روان را نشان می‌دهند. «پیر خردمند»؛ نمادی از خرد، راهنما و آگاهی که در اسطوره‌ها در قالب مرشد یا جادوگر ظاهر می‌شود. (ر.ک. یونگ ۱۳۹۳: ۲۸۵-۲۴۰؛ همو ۱۹۶۹: ۳-۲۳)

بر این اساس، اساطیر جمشید، میترا و خورشید بازتابی از نظم کیهانی و کهن‌الگوهای مشترک در ناخودآگاه جمعی بشر هستند؛ مفهومی که در ادامه، در تحلیل داده‌ها بررسی خواهد شد.

جمشید^۱، یم^۲

«جمشید» شخصیتی اسطوره‌ای، مقدس و مشترک میان اقوام هندو - ایرانی است که در *اوستا* «جم» و در *وداها* «یم» نامیده می‌شود. در اسطوره‌های ایرانی، نخستین فرمانروای اساطیری و دارندهٔ فرهٔ ایزدی است، اما در متون ودایی، فرمانروای جهان مردگان شناخته می‌شود.

براساس *اوستا*: ۱. ویونگهان، نخستین کسی است که گیاه مقدس هوم را می‌فشارد و اهورامزدا به پاداش، پسری به نام جمشید به او عطامی‌کند؛ ۲. «جم» به دلیل چهرهٔ درخشانش، صفت «شید» را دریافت می‌کند؛ ۳. جمشید پیشنهاد ترویج دین از طرف اهورامزدا را نمی‌پذیرد و درمقابل، فرمانروایی بر کل سرزمین‌ها را برعهده می‌گیرد. اهورامزدا نیز دو ابزار، «سورا»^۳ [حلقه، تیر و مهر زرین] و «اشترای زرین»^۴ [عصا،

1. JamŠid
3. Suwara

2. Yama
4. astra

تازیانه یا شلاق] به جمشید می‌بخشد و او را صاحب اقتدار می‌کند. بنابراین جم فرهمندترین مردمان و نخستین فرمانروا و دارنده شهریاری از طرف اهورامزدا می‌شود؛ ۴. دوران فرمانروایی جم عصر طلایی است؛ بدون سرما، گرما، بیماری و مرگ. پدر و پسر چون دو جوان پانزده‌ساله‌اند. او دیوان را تحت کنترل خود درمی‌آورد؛ ۵. چون دوران جمشید، دوران بی‌مرگی است، موجودات زمین افزایش می‌یابند و زمین بر آنان تنگ می‌شود. جمشید با دو ابزارش زمین را در سه مرحله گسترش می‌دهد و موجودات در امنیت و آرامش زندگی می‌کنند؛ ۶. خدایان جمشید را از زمستان و سیلی سخت آگاه می‌کنند و از او می‌خواهند برای نجات نسل موجودات زنده، وری بسازد و جفتی از بهترین‌ها را در آن جای‌دهد؛ ۷. جم در آسایش است تا اینکه به دلیل ارتکاب به گناهی نامعلوم (خوراندن گوشت گاو به مردم، دروغ یا ادعای خدایی)، فره ایزدی را در سه مرحله ازدست می‌دهد: ابتدا فره موبدی به ایزد مهر می‌رسد، سپس فره پادشاهی به فریدون و در نهایت فره پهلوانی به گرشاسپ منتقل می‌شود؛ ۸. سرانجام جمشید بعد از جدایی فره و چندین سال فرار، به دست «ضحاک اهریمنی» یا «سپیتور»^۱، برادرش، با ارّه دو نیم می‌شود. (ر.ک. دوستخواه ۱۳۸۲: ۱۳۷، ۴۵۰، ۴۹۰، ۴۹۳، ۶۶۵ - ۶۷۲) در برخی منابع، سپیتور دیوی است که همراه با ضحاک، جمشید را با ارّه دو نیم کرد؛ از این رو در زامیادیشْت، «پیک اهریمن» نامیده می‌شود. (قلی‌زاده ۱۳۸۷: ۲۶۳)

در ریگ‌ودا در «ستایش یم» چنین آمده است: «یم پسر ویوسونت، پادشاهی است که بر نذورات شادی می‌کند. گردآورنده مردم و فرمانروای جهان مردگان است. او نخست راه را برای مردم پیدا کرد، چراگاهی که هرگز از آن‌ها گرفته نخواهد شد. مردگان را به دست دو سگ چهارچشم قهوه‌ای ابلق می‌سپارد که محافظش هستند.» (ریگ‌ودا ۱۳۷۲:

مهر^۱، میثره^۲، میترا^۳

این ایزد که در *اوستا* «میثره»، در فارسی میانه و نو «مهر» و در ریگ‌ودا «میترا» نامیده شده، از ایزدان مشترک هندوایرانی و خدای عهد و پیمان، روشنایی و جنگ است. در هند بیشتر با نظم کیهانی و دوستی پیوند دارد؛ در حالی که در ایران ایزد پیمان و عدالت است.

در «مهریشت» *اوستا* آمده است: ۱. اهورامزدا مهر را در ستایش و نیایش برابر با خود آفریده و خوارشمردنش برابر با خوارشمردن اهورامزداست؛ ۲. وظیفه موبدی و گسترش دین به هفت کشور را از طرف اهورامزدا برعهده دارد؛ ۳. با صفاتی چون فراخ‌چراگاه، هزار گوش ده‌هزار چشم ده‌هزار دیده‌بان توصیف شده؛ ۴. بخشنده شهریاری و فره ایزدی است؛ ۵. نخستین ایزد مینوی است که پیش از طلوع خورشید تیزاسب با زیورهای زرین از فراز کوه هُکر (البرز) برمی‌آید؛ ۶. بر همه خانمان‌های ایرانی می‌نگرد؛ ۷. با دروغگویان، دیوان و پیمان‌شکنان می‌جنگد و سرکوبشان می‌کند؛ ۸. با خورشید از شرق به غرب حرکت می‌کند و غروب، به زمین می‌آید و با چشمانی همیشه‌بیدار به مردم می‌نگرد. هم‌پیمانان را یاری و پیمان‌شکنان را مجازات می‌کند و هشت تن از ایزدان که از مطیعانش هستند، یاریش می‌کنند؛ ۹. آرامگاه درخشانش به یاری اهورامزدا، توسط خورشید و امشاسپندان، بر فراز کوه درخشان البرز که در آنجا شب و تاریکی، باد گرم و سرد، بیماری و آلائش دیوآفریده وجود ندارد، بنا شده است؛ ۱۰. میترا صاحب گردونه‌ای پر از ابزار است که آن را چهار اسب مینوی سپید درخشان جاودانه می‌کشند و او را با گردونه‌اش در تمام سرزمین‌های آریایی می‌گردد و بعد از مأموریتش [که مهم‌ترین آن‌ها کشتن گاو برای تجدید حیات است. (بهار ۱۳۶۲: ۱۷۸-۱۷۷)، با گردونه‌اش به آسمان عروج می‌کند (ر.ک. دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۸۸-۳۵۳)]

1. Mehr
3. mitra

2. miθra

در ریگ‌ودا آمده است:

«میترا زمین و آسمان را نگاه‌می‌دارد و مردم را با چشمانی باز می‌نگرد. «میترا» با پادشاهی زاده‌شد، پادشاه و بخشنده. نگاهدارنده نوع بشر و همه خدایان است. در نیرو و شهرت از آسمان و زمین فرونی می‌یابد.» (ریگ‌ودا / ۱۳۷۲: ۲۷ - ۲۸) «میترا فرستنده نعمت‌های حقیقی است.» (همان: ۲۶۵) ««ورونا» و «میترا» راه ثابت خویش را می‌پیمایند، خورشید را در آسمان بالا می‌برند،» (همان: ۲۳) «چراگاه‌ها را با روغن سیراب می‌کنند،» (همان: ۲۳۹) «از نذورات مردم می‌چشند و مرتع‌ها را روزی شیرین و فراوانی می‌بخشند.» (همان: ۲۹۲)

خورشید^۱، سوریا^۲

«خورشید» از ایزدان اساطیری ایران و هند است که در *اوستا* «هورخشث^۳»، در پهلوی «خورشیت^۴» و در ریگ‌ودا «سوریا» خوانده می‌شود. یشت ششم *اوستا*، «خورشید یشت»، در ستایش اوست و معروف است به «تیزاسب». آریاییان برای خورشید اهمیت زیادی قائل بودند و آن را «به اندازه ایران ویج» (فرنبرگ دادگی ۱۳۶۹: ۴۴) و دشمن تاریکی و پلیدی‌های دیوآفریده می‌دانستند و آن را نماد اقتدار و سلطنت می‌شمردند. بسیاری از نبردها، هم‌زمان با طلوع خورشید انجام می‌شد.

در *اوستا*، «خورشید»: ۱. بلندپایگاه‌ترین فروغ جهان زبرین و چشم اهورامزدا، و ستایشش برابر با ستایش اهورامزداست؛ ۲. با طلوعش زمین اهوره‌آفریده و تمامی پدیده‌ها پاک می‌شوند؛ ۳. اگر خورشید لحظه‌ای دیرتر بیاید، دیوان تمام آنچه در هفت کشور است، نابود می‌کنند؛ ۴. در جریان غلبه اهریمن بر کیومرث، نطفه او پس از

1. XorŠid
3. HvarexŠaet

2. Sūrya
4. XvarŠet

فرورفتن در زمین، توسط اهورامزدا به خورشید سپرده می‌شود و این، همان روشنایی خورشید است که بر جهان می‌تابد؛ ۵. جایگاه خورشید در آسمان چهارم است تا مانع غلبه دیوان و اهریمنان بر آفریده‌های هرمزدی شود؛ (دوستخواه ۱۳۸۲: ۹۸، ۲۰۲، ۳۲۳ - ۳۲۴) ۶. در آیین مهری، میترا بعد از تولدش، با خورشید زورآزمایی کرده، مغلوبش می‌کند؛ خورشید نیز مطیع و یار همیشگی او در انجام مأموریتش می‌شود. (رضی ۱۳۷۱: ۱۴۷)

در ریگ‌ودا آمده است:

«سوریا روح همه جنندگان و غیرجنندگان را برمی‌انگیزد. الهه درخشان صبح را دنبال می‌کند. اسبان کرنگ‌فام [قهوه‌ای] خورشید که برکت می‌بخشند با درخشندگی و الوان متغیر برای فریادهای پیروزی گرد می‌آیند. به نقطه‌ی اعلای آسمان می‌روند و در یک‌آن، به دور زمین و آسمان می‌گردند. وقتی اسبان خود را از محلشان رهامی‌کند، شب فرامی‌رسد. اسبانش نیروی او را جاودانی نگاه می‌دارند؛ گاهی با درخشش و گاهی با تاریکی. او نورش را از روی کارهای ناتمام برمی‌گیرد.» (ریگ‌ودا ۱۳۷۲: ۲۰۵ - ۲۰۷)

تحلیل داده‌ها

ارتباط جم با خورشید

۱. در فرهنگ‌های کهن، انتقال ویژگی‌های خدای آسمانی به الوهیت خورشیدی و پیوند ذات اعظم با خدای خورشید پدیده‌ای رایج است. (الیاده ۱۳۷۲: ۱۳۶) این پیوند در اسطوره‌های ایرانی نیز نمایان است، جایی که نور و درخشندگی از ویژگی‌های مشترک خدایان آسمانی و ایزدان خورشیدی به‌شمار می‌رود. «واژه «شید»، در اوستا به‌صورت «خشئت»^۱ آمده و به‌معنی روشنی و درخشندگی است و صفتی مشترک میان «خور» (خورشید) و «جم» (جمشید) محسوب می‌شود.» (ر.ک. اصفهانی بی‌تا: ۳۱) همچنین

1. XŠaeta

در *اوستا*، جمشید «دارای نگاه خورشید» و «خورشید چشم اهورامزدا» خوانده شده (دوستخواه ۱۳۸۲: ۱۰۹) و به دلیل درخندگی چهره‌اش، «هورچهر» نامیده شده است. (همان: ۶۶۴) از آنجاکه «هور» در *اوستا* به معنای خورشید است، این اوصاف بر پیوند جمشید با قدرت مینوی خورشید تأکید دارند؛

۲. به عقیده هندیان، پدر یمه «ویوسونت» است و ایرانیان «ویونگهان» را پدر یمه می‌دانند. بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که ویوسونت با خورشید پیوند دارد و در برخی متون، نقش خدای خورشید را ایفا می‌کند. شاید از همین رو، جمشید به لقب «خشث / شید» (درخشان) شناخته شده است. بنابراین آریاییان نخستین شهریار را که در سرزمین نیکبختان می‌زیسته، پسر خورشید می‌دانند و «جمشید دارای نگاه خورشید» است. (ر.ک. کریستن سن ۱۳۸۳: ۳۴۲)

از منظر الیاده، خورشید تجلی قدرت مینوی است و پیوند آن با جمشید، نمادی از پیوند پادشاه با قدرت مینوی و الوهیت خورشیدی است. این ارتباط بر فره ایزدی او تأکید دارد و جایگاهش را به عنوان واسطه میان زمین و آسمان تثبیت می‌کند. در تحلیل یونگ، جمشید کهن‌الگوی پادشاه - ناجی است که با روشنی، آگاهی و حیات پیوند دارد و در ناخودآگاه جمعی، نماد نیروی هدایتگر، تحول‌بخش و نگه‌دارنده نظم در جهان است؛

۳. در دینکرد آمده است: «برترین فرمانروایان از نظر شباهت به جمشید، کسی است که از میان مردمان بیش از همه دارای نگرش خورشید باشد (لطفش شامل همه شود)؛ بنابراین شاهانی که در قدر و منزلت به جم شبیه‌اند، بهترین شاهان‌اند.» (همان: ۲۱۷) در آیین‌های خورشیدپرستی مصر نیز پادشاهان با خورشید ارتباط دارند و آن‌ها را فرزندان خورشید می‌دانند؛ زیرا شاه را با خورشید همذات می‌پنداشتند. (الیاده ۱۳۷۲: ۱۴۷)

براساس نظریه الیاده، خورشید نماد قدرت کیهانی، تداوم و الوهیت است و فرمانروا، با تشبّه به آن، مشروعیت آسمانی می‌یابد. در دینکرد، تأکید بر «نگرش خورشید» در

پادشاه آرمانی، نشان‌دهنده وحدت شاه با نظم کیهانی و نیروی حیات‌بخش خورشید است که در اسطوره‌های هندواروپایی نیز دیده می‌شود. از منظر یونگ، جمشید کهن‌الگوی پادشاه روشن‌بین و ناجی را تجسم می‌بخشد. شاهی که بیشترین شباهت را به او دارد، واسطه میان جهان مینوی آسمانی و جهان انسانی است. این تطابق با کهن‌الگوی خود^۱ نشان‌دهنده فرمانروایی است که از آگاهی برتر و بصیرت برخوردار بوده و هدایتگر مردم در مسیر نور و روشنی است؛

۴. همزمان با طلوع فرمانروایی جمشید، دیوان مطیعش می‌شوند. او بر آن‌ها غلبه می‌کند و دارایی، فراوانی رمه، خشنودی و سرافرازی را از آن‌ها می‌گیرد؛ (دوستخواه ۱۳۸۲: ۴۹۰) همان‌گونه که با طلوع خورشید، دیوان نابود می‌شوند و اگر خورشید اندکی دیرتر طلوع کند، دیوان آنچه را که در هفت کشور است، نابودکنند (همان: ۳۲۳) براساس نظریه الیاده، این روایت نشان‌دهنده تقابل ازلی میان نور و تاریکی است و جمشید را به‌عنوان تجلی زمینی خورشید معرفی می‌کند و نقش او را در حفظ کیهان از آشوب و نیروهای شر، مشابه عملکرد خورشید در طبیعت می‌داند. در چارچوب نظریه یونگ، این روایت را می‌توان تجلی کهن‌الگوی قهرمان - شاه دانست که بر نیروهای سایه و آشوب (دیوان) غلبه می‌کند و روشنایی (آگاهی و حیات) را به جهان بازمی‌گرداند. این پیروزی، نماد چیرگی خودآگاهی بر ناخودآگاهی و برقراری نظم در روان جمعی است؛

۵. براساس روایت ابوریحان بیرونی در *آثارالباقیه*، ابلیس باعث کاهش برکت و نابودی تعادل در جهان شده بود؛ به‌گونه‌ای که مردم هرچه می‌خوردند، سیر نمی‌شدند و باد نیز نمی‌وزید تا گیاهان برویند. این وضعیت، زمین را در آستانه نابودی قرار داده بود. در چنین شرایطی، جمشید به فرمان الهی برای مقابله با ابلیس و پیروانش، راهی جنوب شد و با پیروزی بر ابلیس، جهان را به فراوانی و نظم بازگرداند. در این روز، جمشید همچون خورشید طلوع کرد و نور از او می‌تابید. مردم از دیدن دو خورشید در آسمان

شگفت‌زده شدند. در این روز، زمین خشک دوباره سبز شد. (بیرونی ۱۳۵۲: ۲۸۳) در این روایت، جمشید همچون خورشید، نجات‌بخش و بازآورنده نظم کیهانی است. همان‌گونه که طلوع خورشید، تاریکی را می‌زداید، جمشید نیز با غلبه بر ابلیس و بازگرداندن فراوانی، جهان را از آشفتگی و قحطی نجات می‌دهد. این امر از منظر الیاده، با اسطوره‌های خورشیدی و مفهوم مرگ و تولد دوباره در چرخه‌های کیهانی هماهنگ است. از دیدگاه یونگ، این روایت بازتاب سفر قهرمان و کهن‌الگوی پادشاه ناجی است. سفر جمشید به جنوب، نماد فرود به ناخودآگاه و رویارویی با نیروهای سرکوب‌شده (ابلیس و هرج و مرج) است. بازگشت پیروزمندانه او و توصیف «طلوع دو آفتاب»، جایگاه ایزدی و خورشیدی او را نشان می‌دهد که هم تجلی نظم کیهانی است و هم نماد فردیت‌یافتگی. بازگشت او به مثابه طلوع خورشید، نشانه احیای آگاهی و تعادل در ناخودآگاه جمعی است.

ارتباط مهر (میترا) با خورشید

۱. ایرانیان در توصیف خورشید رایومند تیزاسب با اقوام هندو - اروپایی هم‌عقیده‌اند. در *اوستا*، «مهر نخستین ایزد مینوی است که پیش از خورشید جاودانه تیزاسب، بر فراز کوه البرز برآید.» (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۶۵) به گفته بندهش، «او را ارون‌داسی این که او را اسب نیکویی است.» (فرنبدادگی ۱۳۶۹: ۱۱۳) در ریگ‌ودا خورشید (سوریا) با اسبان خود در یک‌آن، زمین و آسمان را می‌گردد (ریگ‌ودا ۱۳۷۲: ۲۰۶) و گردونه‌اش را هفت مادیان هفت‌سر می‌کشند؛ (ایونس ۱۳۸۱: ۳۱) گردونه مهر را نیز اسبانی سپید می‌کشند... که در فراخنای هوا، پرآن به گردش درمی‌آیند.» (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۸۶-۳۸۴) یونانیان نیز خورشید را به شکل پسری جوان با کلاه‌خود زرین و اشعه نوری به دور سرش تصور می‌کردند که بر گردونه چهاراسبه سوار است (پوردادود ۱۳۷۷: ۳۰۷) به باور الیاده،

خورشید نماد قدرت مینوی، نظم کیهانی در برابر آشوب و باززایی مقدس است. گردونه خورشید و اسبان تیزروش، بیانگر حرکت بی‌وقفه زمان و جاودانگی چرخه‌های طبیعت است. یونگ نیز اسبان خورشید را نماد نیروهای غریزی روان می‌داند که هدایت آن‌ها، نشان‌دهنده کنترل بر ناخودآگاه و فردیت‌یابی است. این شباهت‌ها در اساطیر ایرانی، هندی و یونانی، بازتابی از کهن‌الگوی مشترک خورشید در ناخودآگاه جمعی هندواروپاییان است؛

۲. امشاسپندان و خورشید، با خشنودی و درست‌باوری، آرامگاه مهر را ساختند تا او بتواند از بالای کوه البرز به سراسر جهان استومند بنگرد. (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۶۶ - ۳۶۵) براساس نظریه یاده، ساختن آرامگاه مهر بر فراز کوه البرز نشان‌دهنده جایگاه محور کیهانی است که ارتباط میان عالم مینوی و جهان استومند (مادی) را برقرار می‌کند. امشاسپندان و خورشید، که نمایندگان نظم الهی و روشنی‌اند، با ساختن این مکان، بر تقدس آن و نقش نظارتی مهر تأکید می‌کنند. از دیدگاه یونگ، مهر همچون کهن‌الگوی راهنما عمل می‌کند، نیرویی که مسیر روشنایی را پیش از طلوع خورشید هموار و فرد را به سوی خودآگاهی هدایت می‌کند؛

۳. جایگاه مهر و خورشید، در کوه البرز؛ «آرامگاه مهر بر بالای کوه بلند و درخشان البرز است.» (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۶۵) و به گفته بندهش، «کوه البرز پیرامون جهان، کوه تیرگ میان جهان است. خورشید پیرامون جهان چون افسری در گردش است که به پاکی، به زبر کوه البرز پیرامون تیرگ بازگردد.» (فرنبدادگی ۱۳۶۹: ۵۹) برپایه نظریه یاده، کوه البرز نمونه‌ای از کوه کیهانی و محور اتصال میان عالم مینوی و زمین است. این کوه، مرکز جهان و محل تجلی نیروهای قدسی است و ایزدان از آنجا بر هستی نظارت دارند. خورشید و مهر در این جایگاه، بازتابی از نظم و حفظ تعادل کیهانی هستند. از دیدگاه یونگ، کوه البرز می‌تواند نمادی از سفر فردیت‌یابی باشد؛ جایی که فرد، از تاریکی و ناآگاهی (کوه تیرگ) عبور کرده و به نور و خودآگاهی می‌رسد. مهر،

نماد کهن‌الگوی ناظر و داور، و خورشید، نماد آگاهی و روشنایی روانی است که مسیر کمال را روشن می‌کند؛

۴. مهر آنکه جنگ را برمی‌انگیزد، استواری می‌بخشد و در آن پایدار می‌ماند و رده‌های دشمن را از هم می‌درد... و از بیم او دل سپاه دشمن خونخوار، به لرزه می‌افتد. (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۶۲) خورشید نیز در تاریخ کهن ایران اعتبار و اهمیت خاصی دارد و نبردها پس از طلوع خورشید انجام می‌شد. (یاحقی ۱۳۸۶: ۳۳۸) براساس نظر الیاده، مهر قهرمانی اسطوره‌ای است که با نابودی دشمن، نظم کیهانی را بازمی‌آفریند و خورشید، به‌عنوان زمان اسطوره‌ای، این چرخه را آغاز می‌کند. در نگاه یونگ، مهر کهن‌الگوی قهرمان - داور است و نبردش مبارزه روان برای غلبه بر سایه و رسیدن به آگاهی را بازتاب می‌دهد. خورشید نیز در این چارچوب، نماد بیداری درونی و خودشناسی است؛

۵. سرکوبی دیوان: خورشید و مهر، دو جلوه از یک نیروی واحدند که با ایستادگی در برابر پلیدی، دیوان را می‌رانند و نظم کیهانی را حفظ می‌کنند. «اگر خورشید نیاید، دیوان آنچه در هفت کشور است نابودکنند و ایزدان مینوی در جهان استومند آرامگاهی نجویند.» (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۲۳) «هر شب که پلیدی بر زمین برشود، چون خورشید برآید، دیوان را (بر) همه زمین بزند و آن را مطهر کند... خورشید تاریکی و دیوان تیره‌تخمه و دزدان ستمگر را نابود کند.» (فرنغ‌دادگی ۱۳۶۹: ۱۱۳) مهر نیز با گرز خویش بر سر دیوان می‌کوبد و در گردونه‌اش، هزار کمان خوش‌ساخت است... که از آن‌ها به سوی سر دیوان تیر پرتاب شود... و اهریمن و دیوان به هراس افتند، (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۸۵-۳۸۴، ۳۲۴) در نگاه الیاده، این نبرد نمادی از تقابل ازلی میان نظم و آشوب است که اسطوره‌های کیهانی را شکل می‌دهد. از دیدگاه یونگ، مهر و خورشید کهن‌الگوی قهرمان - ناجی را تجسم می‌بخشند که در مبارزه با سایه (دیوان و تاریکی درونی)، مسیر فردیت‌یابی و دستیابی به روشنایی را می‌پیماید؛

۶. در آیین میترا، هنگام تولد مهر دو چوپان در دو طرفش با دو مشعل در دست ایستاده‌اند: یکی مشعل را به‌سوی آسمان (طلوع خورشید) و دیگری به‌سمت زمین (غروب) گرفته‌است. زایش او از دل سنگ، نمادی از تولد خورشید است. (رضی ۱۳۷۱: ۱۴۷) از منظر الیاده، این روایت بازتاب اسطورهٔ آفرینش و پیوند میترا با چرخهٔ کیهانی است. چوپانان با مشعل‌هایشان دوگانگی کیهانی (طلوع و غروب) را نشان می‌دهند که بر نقش خورشید در حفظ نظم جهان تأکید دارد. از دیدگاه یونگ، مهر کهن‌الگوی قهرمان است که از ماده (زمین) به سوی الوهیت برمی‌خیزد. تقابل مشعل‌ها نماد سفر روان به‌سوی آگاهی و گذر قهرمان از تاریکی به روشنایی است؛

۷. مهر بعد از زاده‌شدن برای توفیق در کارهایش، با خورشید به زورآزمایی برمی‌خیزد، او را مغلوب می‌کند. خورشید نیز هاله‌ای از نور گرد سر او می‌نهد و با یکدیگر متحد می‌شوند (همان) غلبهٔ مهر بر خورشید در واقع پیمان همکاری آن‌ها را به‌وجود آورد. (کومن ۱۳۸۰: ۱۳۴) به باور الیاده، اسطوره‌ها معمولاً گذار از آشوب به نظم را بازنمایی می‌کنند. (الیاده ۱۳۸۴: ۲۳ - ۲۴) نبرد مهر و خورشید نیز بازتاب تضاد اولیه‌ای است که درنهایت به تعادل و اتحاد منجر می‌شود و از دل یک کشمکش، نظمی جدید پدید می‌آید. در نظریهٔ یونگ، این نبرد، نمادی از فردیت‌یابی است؛ قهرمان (مهر) پس از آزمونی سخت، به سطحی بالاتر از آگاهی می‌رسد و با نیرویی برتر متحد می‌شود. این اتحاد، نشان‌دهندهٔ هماهنگی خودآگاه و ناخودآگاه و هدف نهایی رشد روانی است؛

۸. میترا پس از انجام مأموریت زمین‌اش، در ضیافتی مقدس (شام آخر) در کنار خورشید شرکت می‌کند و سپس، با گردونهٔ خورشید که هلیوس آن را هدایت می‌کند، به آسمان عروج می‌کند. (رضی ۱۳۷۱: ۱۵۵) عروج مهر، از منظر الیاده، نشان‌دهندهٔ بازگشت قهرمان به منشأ الهی و تثبیت نظم کیهانی است و از دیدگاه یونگ، نمادی از تکامل روانی و رسیدن به سطحی بالاتر از آگاهی است؛ جایی که خورشید به‌عنوان راهنمای روشنگری نقش محوری دارد.

شباهت جمشید با میترا

۱. **شهریاری:** جمشید بزرگ‌ترین شهریار همه کشورهای است؛ (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۰۲) در حالی که مهر نیز شهریار همه کشورهای است. (همان: ۹۸، ۱۰۴، ۵۸۹؛ فرنیغ‌دادگی ۱۳۶۹: ۱۱۳) در ریگ‌ودا نیز گفته شده که میترا با پادشاهی زاده شد، پادشاه و بخشنده. (ریگ‌ودا ۱۳۷۲: ۲۸) از دیدگاه الیاده، جمشید با فره ایزدی و میترا به‌عنوان ایزد پیمان، پیوند آسمان و زمین را نشان می‌دهند و تجلی نظم کیهانی هستند. از دیدگاه یونگ، این اسطوره‌ها بیانگر کهن‌الگوی پادشاه خردمند و خدای پیمان‌اند که نقش تثبیت‌کننده نظم و هارمونی در جهان را ایفا می‌کنند؛

۲. **جاودانگی:** هر دو گزندناپذیر و نامیرا هستند. «پیداست که اورمزد جمشید را نامیرا آفرید.» (تفضلی ۱۳۶۴: ۲۳) ایزدان همگی نامیرا و جاودانه‌اند. مهر نیز به‌عنوان یکی از این ایزدان، نامیراست و «با چشمانی همیشه بیدار، بر مردم نظارت می‌کند.» (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۵۵) نامیرایی جمشید و میترا نشان‌دهنده پیوندشان با زمان اساطیری و نظم کیهانی است (الیاده) این ویژگی می‌تواند در چارچوب کهن‌الگوی قهرمان جاودان یا ایزد ناظر در نظریه یونگ تحلیل شود. نامیرایی آن‌ها نشان‌دهنده تداوم آگاهی در ناخودآگاه جمعی است؛

۳. **رمة خوب:** یکی از صفات بارز جمشید در اکثر متون اوستایی و پهلوی، «دارنده رمة خوب» است. (همان: ۶۶۵؛ تفضلی ۱۳۶۴: ۴۳) مهر نیز در اوستا با صفت «فراخ چراگاه» و «رام بخشنده چراگاه خوب» (همان: ۳۵۳) معرفی می‌شود و میترا در ریگ‌ودا، چراگاه‌ها را با روغن سیراب می‌کند و مرتع‌ها را روزی شیرین و فراوان می‌بخشد. (ریگ‌ودا ۱۳۷۲: ۲۹۲-۲۳۹) جمشید و میترا به‌عنوان حامیان باروری و چرخه زندگی، نقش مهمی در نظم کیهانی دارند (الیاده) این ویژگی می‌تواند در چارچوب کهن‌الگوی ایزد - پدر بارورکننده (یونگ) تحلیل شود، زیرا هر دو شخصیت نقش حافظ باروری و چرخه حیات را ایفا می‌کنند؛

۴. **خانه جم به البرز از گوهرها بود:** (فرنبغ‌دادگی ۱۳۶۹: ۱۳۸) گوهرهایی که همان ستارگان هستند. (اشه ۱۳۸۳: ۶۷) اهورامزدا آرامگاه مهر را نیز بر فراز کوه بلند و درخشان البرز برپا کرد. (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۶۵) مهر نخستین ایزد مینوی است که پیش از طلوع خورشید جاودانه تیزاسب، آراسته به زیورهای زرین، از بالای کوه البرز آشکار می‌شود و بر خانمان‌های ایرانی می‌نگرد (همان: ۳۵۶) جمشید و میترا هر دو بر کوه البرز سکونت دارند که در اساطیر ایرانی محور جهان و نقطه اتصال آسمان و زمین است. «این کوه در واقع میان کیهان کشیده شده؛ درحالی‌که به ته آسمان، جایی که جهان را احاطه کرده، پیوسته است.» (هینلز ۱۳۸۳: ۲۹) حضور جمشید و میترا در کوه البرز، نظم کیهانی و پیوند جهان انسانی و الهی را تجسم می‌کند (الیاده) در چارچوب نظریه یونگ، کوه می‌تواند نماد ناخودآگاه جمعی و مسیر تعالی در سفر قهرمانی باشد؛

۵. **در آرامگاه مهر بدی و تاریکی راه ندارد:** به شهر یاری جم دلیر نه سرما بود، نه گرما، نه پیری بود، نه مرگ و نه رشک دیوآفریده. (دوستخواه ۱۳۸۲: ۱۳۷، ۴۵۰) در آرامگاه مهر نیز نه شب است، نه تاریکی، نه باد سرد، نه باد گرم، نه بیماری کشنده و نه آلائش دیوآفریده. (همان: ۳۶۵) توصیف شهر یاری جم و آرامگاه مهر، نمایانگر آرمان اسطوره‌ای بهشت زمینی است؛ جایی که مرگ، بیماری و محدودیت‌های انسانی وجود ندارند. این مفهوم، در تحلیل الیاده جهان مثالی و کهن‌الگوی بازگشت به بهشت نخستین و در نگاه یونگ بازتاب جست‌وجوی ناخودآگاه جمعی برای کمال و رهایی از محدودیت‌های زمینی است؛

۶. **قربانی:** در *اوستا* جمشید برای رسیدن به خواسته‌هایش، گاو و چارپایان زیادی را قربانی می‌کند، اما به دلیل خوراندن گوشت گاو به مردم، از گناهکاران شمرده می‌شود و فره از وی می‌گریزد. (همان: ۲۹۷-۳۰۲) در آیین میترائیسم نیز گاو به دست میترا قربانی می‌شود. «اورمزد به میترا پیام داد تا گاوی را قربانی کند.» (عفی ۱۳۷۴: ۶۲۷) قربانی گاو در اسطوره جمشید و میترا امری مشترک است که با ظهور زردشت، تغییراتی در آن رخ می‌دهد. «پرفسور لمل این کشتار را اسطوره‌ای پیش‌ازردشتی می‌داند که بعدها زردشتیان آن را به اهریمن نسبت دادند.» (صمدی ۱۳۶۷: ۱۴۶) در آیین مهری، قربانی گاو

به دست مغ بزرگ، جانشین میترا، انجام می‌شد. (رضی ۱۳۷۱: ۳۱۹) به گفته «باری»، جمشید که از کاهنان میتراپی بود، قربانی را با باده‌نوشی و سماع همراه کرد و مردم را به خوردن گوشت قربانی واداشت؛ امری که زردشت آن را نکوهید، اما بعدها این رسم احیا شد. (رضی ۱۳۸۱: ۲۵۳۸ - ۲۵۳۶) قربانی گاو در اساطیر جمشید و میترا نماد تداوم حیات از طریق مرگ است. الیاده این عمل را مرگ مقدس برای باززایی طبیعت می‌داند؛ درحالی‌که در نگاه یونگ، این عمل بازتاب کهن‌الگوی فداکاری و تحول در ناخودآگاه جمعی است که در روان‌شناسی تحلیلی، نماد دگردیسی درونی و فردیت‌یابی است؛

۷. هر دو صاحب گردونه هستند: جمشید پس از مطیع ساختن دیوان، گردونه‌ای ساخت که جن‌ها و شیاطین آن را در هوا حمل می‌کردند. (خیام‌نیشابوری ۱۳۵۷: ۱۲) مهر نیز سوار بر گردونه‌ای زرین و آراسته است که چهار تکاور مینوی سپید و جاودان آن را می‌کشند. (دوستخواه ۱۳۸۲: ۱۲۸، ۳۸۳) در نقوش میترائیسم، ماه و خورشید گردونه مهر را حمل می‌کنند. (اولانسی ۱۳۸۰: ۴۸) گردونه جمشید و میترا وسیله‌ای برای سفر به قلمروهای مینوی است. الیاده آن را نماد گذر میان عالم انسانی و الهی می‌داند که در مورد جمشید، با نیروی دیوان و میترا، با اسبان مینوی دیده می‌شود؛ درحالی‌که یونگ آن را نمایانگر سفر قهرمانی، تحول درونی و ارتباط با ناخودآگاه جمعی می‌داند؛

۸. جمشید و میترا: جنگجویان و نگهبانان عدالت: جمشید و میترا، هر دو، نگهبانان نظم کیهانی و جنگجویانی علیه نیروهای آشوبگر هستند. آنان در نبرد با دیوان، مهردروجان و نیروهای اهریمنی پیروز می‌شوند. الیاده این نبرد را بازتاب تقابل نظم و آشوب و حفظ نظم کیهانی می‌داند؛ درحالی‌که یونگ آن را بازتاب کهن‌الگوی مبارزه قهرمان با سایه تلقی می‌کند. در این دیدگاه، دیوان نماد نیروهای ناخودآگاه و غرایز سرکوب‌شده هستند که قهرمان برای فردیت‌یابی و تکامل باید بر آن‌ها غلبه کند؛

الف) جنگاوری: مهر، ایزد جنگ، آرایش‌دهنده سپاه و تیراندازی ماهر است که با تیر و نیزه، دشمنانش را سرکوب می‌کند. (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۶۲) هرچند جمشید مستقیماً با جنگاوری شناخته نمی‌شود، اما او نیز بر دیوان، پریان و مهردروجان چیره می‌شود. (همان:

۳۵۹) در شاهنامه، نخستین کسی است که بعد از رسیدن به فرمانروایی، با بهره‌گیری از فره کیانی، ابزار جنگی می‌سازد؛

به فرّ کیی نرم کرد آهنا چو خود و زره کرد و چون جوشنا
(فردوسی ۱۳۸۶: ۱۰)

ب) داشتن افزار: جم صاحب دو افزاری است که اهورامزدا به او بخشیده است: «سوورای زرین» و «اشترای زرین». (دوستخواه ۱۳۸۲: ۶۶۶) مهر نیز رزم‌افزارهای خوش‌ساختی دارد و با سپر سیمین بر دست و زره زرین در بر، با تازیانه، گردونه را می‌راند...؛ (همان: ۳۸۷-۳۸۰)

ج) پیروزی بر دیوان: «جمشید بر دیوان، مردمان (دُرُوند)، جادوان، پریان، کوی‌های ستمکار و... چیره‌شد. دارایی و سود، فراوانی، گله و سرافرازی را از دیوان گرفت». مهر نیز «دیوان را سرکوب می‌کند، بر گناهکاران خشم‌گیرد، به مهرداد و جان‌کین‌ورزد و پریان را به تنگنا درافگند.»؛ (همان: ۴۸۹ - ۳۵۹)

د: مجازات: در جام‌اسپ‌نامه آمده است، جم یکی از چشمان هفت پری را که می‌خواستند به درخشندگی به ستارگان برسند، کور کرد (کریستین‌سن ۱۳۸۳: ۳۲۴) مهر نیز دست مهرداد و جان را از پشت ببندد و چشمان آنان را برآورد؛ (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۶۵)

۹. جمشید و میترا: حاکمان کیهانی و پاسداران باروری: جمشید و میترا نه تنها جنگجویان و حافظان عدالت هستند، بلکه در نقش حاکمان کیهانی، موجب باروری و سرزندگی جهان می‌شوند. آنان بر عناصر طبیعت مانند باد، باران و گیاهان تسلط دارند و با نظم‌بخشی به این نیروها، تعادل کیهانی و رفاه بشر را حفظ می‌کنند. «در جام‌اسپ‌نامه آمده، در روزگار جمشید، ابرها، باد و باران به فرمان او بودند.» (کریستین‌سن ۱۳۸۳: ۳۲۴) و در مهریشت از مهر چنین ستایش شده است: «مهر، آب‌ها را بیفزاید، باران را بباراند و گیاهان را برویاند.» (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۶۷) الیاده این تسلط را نشانه قدرت کیهانی و توانایی در حفظ نظم مقدس می‌داند و یونگ آن را بازتاب کهن‌الگوی شاه مقدس و هماهنگی با ناخودآگاه جمعی تعبیر می‌کند؛

۱۰. جمشید و مهر: پادشاهان - موبدان و پاسداران نظم کیهانی:

الف) گسترش و تبلیغ دین: براساس دینکرد، جم با تبلیغ دین، دیوان را ناتوان گردانید و بر بزرگداشت دین تأکید داشت (کریستین سن ۱۳۸۳: ۳۱۹)؛ درحالی که مهر مسئول گسترش دین اهورامزدا در سرزمین‌های آریایی است؛ (دوستخواه ۱۳۸۲: ۵۹۸)

ب) نقش موبدی: مهر در نقش نخستین موبد آریایی، گسترش‌دهنده دین اهورامزدا و بخشنده فره ایزدی است. جمشید نیز در شاهنامه همین ویژگی را برای خود قائل است؛

منم، گفت: با فره ایزدی همم شهریاری و هم موبدی
(فردوسی ۱۳۸۶: ۱۰)

ج) خیرخواهی و حمایت از مؤمنان: جم نسبت به همه آفریدگان خوب، خیرخواه است (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۱۷)؛ مهر نیز «نگهبان و پشتیبان همه مزدپارستان آشون و آماده پشتیبانی از کسی است که نیک‌اندیشانه او را یاری کند.» (همان: ۳۸۲)

د) داشتن علما و مشاورانی برای گسترش عدل و داد: جمشید برای تثبیت پادشاهی، به گسترش عدالت و نیکی در میان خلق می‌پردازد؛ بنابراین به علما دستور می‌دهد که: «روز مظالم، من بنشینم، شما نزد من آیید تا هر چه داد باشد، مرا بنمایید تا آن کنم.» (طبری ۱۳۸۶: ۱۷۸) این نگاه به عدالت و نظارت دقیق بر اجرای آن، با تصویر مهر در مهریشت همخوانی دارد؛ ایزدی که با هزار گوش و ده‌هزار چشم بر اعمال انسان‌ها نظارت دارد. (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۷۵) هشت دیده‌بانان مهر بر فراز کوه‌ها نشسته‌اند و مراقب پیمان‌شکنان‌اند. (همان: ۳۶۴) و به او گویند: «ای مهر، این را نبوش! این را بین! هر روز تا نيمروز با خورشيد بدین کار است.» (فرنغ‌دادگی ۱۳۶۹: ۱۱۳)

الیاده، جمشید و مهر را واسطه میان جهان انسانی و امر قدسی می‌داند. آن‌ها نگهبانان نظم کیهانی و هدایتگران انسان به سوی حقیقت هستند. براساس نظریه یونگ، جمشید و مهر تجلی کهن‌الگوی پادشاه - موبد، پیر خردمند و راهنما هستند؛ زیرا نه تنها فرمانروایانی مقتدر بلکه پاسداران دین و نظم کیهانی هستند و چهره‌هایی هدایتگر در ناخودآگاه جمعی هستند که میان زمین و آسمان پیوند برقرار می‌کنند؛

۱۱. **همراهی سگ:** میترا علی‌رغم میل باطنی، فرمان ذبح گاو را می‌پذیرد و با سگ همراهش، گاو را دنبال می‌کند؛ سرانجام در غاری آن را می‌یابد و قربانی می‌کند. (رضی ۱۳۷۱: ۱۵۴) در ریگ‌ودا/ نیز «دو پیک یمه که دو سگ نیرومند و محافظ قلمرو شوم مردگانند، روان‌های زنده را دنبال و آن‌ها را به‌سوی پدران نیکوکاری که در محضر یم در حال شادی‌اند، نزدیک می‌کنند.» (ریگ‌ودا ۱۳۷۲: ۱۹۷) هر دو نوع سگ (سگ همراه میترا و یم) در پی روان‌های زنده هستند تا آن‌ها را قبض روح کرده، به‌سوی سرزمین روشنان هدایت کنند. «در اساطیر یونانی نیز «هادس» خدای سرزمین ارواح، سگی به‌نام «کربوس» دارد که نگاهش، اهریمن را از جسد دور می‌کند.» (عفیفی ۱۳۷۴: ۴۹۰) براساس دیدگاه الیاده، سگ در اسطوره‌ها مرزبان میان جهان زندگان و مردگان است که به‌عنوان راهنما، ارواح را از آشوب به نظمی مینوی هدایت می‌کند. این نقش در اسطوره میترا و یم نیز مشهود است، جایی که سگ همراه آن‌ها هم مرزبان است و هم واسطه انتقال ارواح. از دیدگاه یونگ، سگ کهن‌الگوی سایه در ناخودآگاه جمعی است؛ همراهی قابل‌اعتماد است که فرد را در عبور از آستانه‌های سرنوشت‌ساز یاری می‌کند. نقش دوگانه سگ در این اسطوره‌ها، به‌عنوان نگهبان و راهبر، ترسناک و ناجی، نشان از پیچیدگی فرایند گذار از مرگ به رستگاری دارد؛

۱۲. **وقوع سیل:** در آیین میتراپی آمده است: «در زمان میترا، توفانی سخت زمین را در برمی‌گیرد و سیل همه‌چیز را نابود می‌کند، در این میان یکی که در جمع ایزدان از حادثه طوفان آگاه‌شده بود، کشتی‌ای می‌سازد و خود و کسان و احشامش را نجات می‌دهد. (رضی ۱۳۷۱: ۱۵۵) این روایت شباهت بسیاری به داستان ورمشید در اوستا دارد. جمشید در انجمنی که اهورامزدا به همراه ایزدان مینوی در کنار رود دایتیا تشکیل داده است، وارد می‌شود. اهورامزدا او را از زمستانی پربرف و سیلی ویرانگر آگاه می‌کند. او به دستور اهورامزدا، وری می‌سازد و بهترین نوع موجودات زنده از انسان، حیوان و گیاه را در آن جای می‌دهد تا نسل‌شان حفظ شود...؛ (دوستخواه ۱۳۸۲: ۶۷۲ - ۶۶۹)

۱۳. **خشکسالی:** در زمان جمشید، اهریمن برکت را از مردم می‌گیرد و زمین دچار قحطی و خشکسالی می‌شود، اما جمشید به کمک نیروی الهی، تعادل و فراوانی را

بازمی‌گرداند. (بیرونی ۱۳۵۲: ۲۸۳) در زمان میترا نیز اهریمن خشکسالی ایجاد می‌کند و مردم از شدت بی‌آبی و قحطی، از رهبر و پشتیبان خویش، آب می‌خواهند. میترا کمان می‌کشد و به صخره‌ای تیر پرتاب می‌کند. بر اثر برخورد تیر به سنگ، چشمه آب جاری می‌شود و زمین از خشکسالی نجات می‌یابد. (رضی ۱۳۷۱: ۱۵۵)

پدیده‌های سیل و خشکسالی در اساطیر جمشید و میترا، جلوه‌هایی از چرخه نابودی و تجدید حیات هستند که در نظام اسطوره‌ای بسیاری از فرهنگ‌ها تکرار شده‌اند. از دیدگاه لیاده، هر دو حادثه بیانگر بازگشت جاودانه‌اند که طی آن، جهان از نظم مقدس به آشفتگی فرومی‌رود، اما یک قهرمان مینوی، این نظم را احیای می‌کند. سیل، نابودی و پالایش جهان از ناپاکی است؛ درحالی‌که خشکسالی، مرحله‌ای از رنج و آزمایش است که نیازمند دخالت منجی است. در هر دو مورد، جمشید و میترا با دریافت پیام الهی، بحران را مدیریت می‌کنند و نجات‌بخش مردم می‌شوند. در چارچوب نظریه یونگ، این روایت‌ها نمایانگر کهن‌الگوی قهرمان ناجی هستند. سیل و خشکسالی نماد آشوب، بحران و تهدید برای زندگی هستند، اما قهرمان اسطوره‌ای با غلبه بر آن‌ها، تعادل طبیعت را بازمی‌گرداند و از نظر روان‌شناختی، نشان‌دهنده تکامل شخصیت و عبور از ناآگاهی به آگاهی است. در این مسیر، قهرمان به عنوان واسطه‌ای میان انسان و نیروهای مینوی، نقش ناجی خود را ایفا کرده، بار دیگر نظم کیهانی را برقرار می‌کند. این بن‌مایه‌ها در اساطیر جهانی، از طوفان نوح در متون سامی گرفته تا سیل و خشکسالی در اساطیر هندو - ایرانی، بازتابی از یک ساختار ذهنی مشترک در ناخودآگاه جمعی هستند که همواره بر نقش قهرمان در احیای جهان تأکید دارند؛

۱۴. عروج به آسمان: در متون کهن، عروج به آسمان نمادی از دستیابی به قلمرو مینوی، پیوند با نیروهای الهی و جاودانگی بوده است. در ریگ‌ودا/ «جمشید، فرمانروای کشور مردگان و پادشاه بهشت، به آسمان می‌رود تا راه مرگ را به دیگران نشان دهد.» (ریگ‌ودا ۱۳۷۲: ۱۹۴) در تاریخ بلعمی نیز شیطان به جمشید می‌گوید: «تو خدای زمین و آسمانی، به زمین آمدی تا کار زمین راست‌کنی و داد گستری و باز به آسمان شوی.» (طبری ۱۳۸۶: ۱۷۹) این روایت‌ها جمشید را در مقام واسطی میان زمین و آسمان

نشان می‌دهند که مسیر تعالی انسان را از حیات مادی به حیات جاودانه ترسیم می‌کند. «در آیین میتراپی، مهر نیز پس از پایان مأموریت زمینی‌اش، به آسمان عروج می‌کند و به قلمرو الهی بازمی‌گردد.» (رضی ۱۳۷۱: ۱۵۵) در مهریشت نیز بر این جنبه تأکید شده است: «مهر پس از کشتن دیوان و برانداختن مهر دروجان، سواره از فراز بگذرد... گردونه او را تکاوران مینوی سپید و درخشان می‌کشند.» (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۵۹ - ۳۸۳) این روایت‌ها، میترا را نه تنها یک ایزد خورشیدی، بلکه پاسدار نظم کیهانی معرفی می‌کنند که فراتر از جهان مادی قرار دارد.

از دیدگاه الیاده، عروج به آسمان نمادی از گذر از جهان خاکی به قلمرو مینوی است که نشان‌دهنده گذر از زمان انسانی به زمان مقدس است. جمشید و میترا، همچون قهرمانان اسطوره‌ای بسیاری از فرهنگ‌ها، پس از انجام مأموریت خود، از محدودیت‌های جسمانی فراتر رفته و به سوی جایگاه الوهی بازمی‌گردند. این امر نوعی مناسک گذار محسوب می‌شود که در آن، قهرمان از حیات زمینی عبور کرده و به مقام فرزاندگی و جاودانگی دست می‌یابد. در چارچوب نظریه یونگ، عروج به آسمان تجلی کهن‌الگوی «خویشتن» است که نشان از تحقق نهایی فردیت دارد. قهرمان پس از گذراندن آزمون‌ها و پیروزی بر آشوب، به سطحی بالاتر از آگاهی دست می‌یابد. در ناخودآگاه جمعی، عروج به آسمان نماد تکامل روانی و رسیدن به روشنایی درونی است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نتیجه

بررسی تطبیقی جمشید و میترا و پیوند آن‌ها با خورشید، در چارچوب نظریه میرچا الیاده نشان می‌دهد که خورشید در اساطیر ایرانی و نماد حیات، نظم کیهانی و پیوند امر قدسی با جهان مادی است. الیاده خورشید را نه تنها یک عنصر طبیعی، بلکه تجلی «زمان مقدس» می‌داند که انسان را به بازگشت جاودانه فرامی‌خواند. بر همین اساس، جمشید و میترا دو تجلی متفاوت از این مفهوم‌اند:

- جمشید، در مقام پادشاهی فرهمند، خورشید را منبع مشروعیت، قدرت و شکوه سلطنتی می‌داند. نوری که از فره ایزدی جمشید می‌تابد، نمادی از پیوندش با ایزدان و سلطه‌اش بر طبیعت است. از منظر یونگ، او بازتاب کهن‌الگوی پادشاه و قهرمان است که نمایانگر تمایل انسان به قدرت، نظم‌بخشی و غلبه بر آشوب است. در ناخودآگاه جمعی، این نور حسی از امنیت روانی و تسلط بر تاریکی‌های درونی و بیرونی را القامی‌کند.

- میترا، در جایگاه ایزد پیمان و عدالت، ارتباطی عمیق با خورشید دارد و نماد نجات و رهایی است. در روان‌شناسی یونگ، او با کهن‌الگوی قهرمان - ناجی تطبیق‌پذیر است و با فردیت‌یابی و مبارزه علیه تاریکی و آشفته‌گی، انسان را به تعالی، غلبه بر ترس و رشد معنوی هدایت می‌کند.

در این تطبیق، خورشید به‌عنوان عنصر مشترک میان این دو شخصیت اسطوره‌ای، نقشی بنیادین در بازتعریف هویت آن‌ها ایفا می‌کند. در چارچوب نظریه‌ی یاده، خورشید نماد «بازگشت جاودانه» است؛ جایی که انسان از محدودیت‌های زمانی و زمینی فراتر می‌رود و با امر قدسی پیوند می‌یابد. در سطح روان‌شناختی نیز تجسم مسیر تعالی و خودآگاهی است که انسان را به کشف معنا و ثبات در برابر آشفته‌گی‌های درونی و بیرونی هدایت می‌کند.

با این حال، جمشید و میترا ارتباطی متفاوت با خورشید دارند. برای جمشید، خورشید بیشتر نماد قدرت زمینی، اقتدار سلطنتی و نظم دنیوی است؛ درحالی‌که برای میترا، مفهومی الهی و جهانی دارد که با عدالت، معنویت و رهایی پیوندخورده است. این تفاوت در روان‌شناسی یونگ نیز بازتاب دارد: جمشید کهن‌الگوی پادشاه - قهرمان را تجلی می‌بخشد که در پی کنترل و نظم‌بخشی به جهان مادی است؛ درحالی‌که میترا کهن‌الگوی ناجی و فردیت‌یابنده را نمایندگی می‌کند که انسان را به تعالی معنوی و رهایی از قیود دنیوی فرامی‌خواند.

در نهایت، خورشید در این اساطیر، صرفاً یک عنصر کیهانی نیست، بلکه مفهومی قدسی و روان‌شناختی است که میان انسان، ایزدان و طبیعت پیوند برقرار می‌کند. این نماد نه تنها نشان‌دهنده نظم کیهانی و قدرت معنوی است، بلکه مسیر تحول، فردیت‌یابی و تکامل روانی را نیز بازتاب می‌دهد.

کتابنامه

- آموزگار، ژاله، ۱۳۸۰. *تاریخ اساطیری ایران*. چ ۳. تهران: سمت.
- اشه، رهام، ۱۳۸۳. *هرمزد باهرویسپ آگاهی*. چ ۱. تهران: اساطیر.
- اصفهانی، حمزه بن الحسن، بی‌تا. *تاریخ سنی ملوک الأرض و الأنبا*. چ ۱. تهران: کاویانی.
- الیاده، میرچا، ۱۳۷۲. *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. چ ۱. تهران: سروش.
- الیاده، میرچا، ۱۳۷۵. *مقدّس و نامقدّس*. ترجمه نصرالله زنگویی. چ ۱. تهران: سروش.
- الیاده، میرچا، ۱۳۸۴. *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. چ ۲. تهران: طهوری.
- الیاده، میرچا، ۱۳۶۷. *افسانه و واقعیت*. ترجمه نصرالله زنگویی. چ ۱. تهران: پایپروس.
- اولانسی، دیوید، ۱۳۸۰. *پژوهشی نو در میتراپرستی*. ترجمه مریم امینی. چ ۱. تهران: چشمه.
- ایونس، ورونیکا، ۱۳۸۱. *شناخت اساطیر هند*. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. چ ۲. تهران: اساطیر.
- برومندسعید، جواد، ۱۳۶۴. *جمشید و خورشید*. چیتا. ۲۲، صص. ۱۳۵ - ۱۳۰.
- بویس، مری، ۱۳۷۷. *تاریخ کیش زرتشت*. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. چ ۱. تهران: صفی‌علیشاه.
- بهار، مهرداد، ۱۳۶۲. *پژوهشی در اساطیر ایران*. چ ۱. تهران: آگاه.
- بیرونی، ابوریحان، ۱۳۵۲. *آثار الباقیه*. ترجمه اکبر داناسرشت. چ ۱. تهران: ابن‌سینا.
- پورداوود، ابراهیم، ۱۳۷۷. *یشت‌ها*. چ ۲. تهران: اساطیر.
- تفضلی، احمد، ۱۳۶۴. *مینوی خرد*. چ سوم. تهران: توس.
- جعفری دهقی، محمود و دشتبان، زهرا، ۱۳۹۲. *بررسی سرانجام جمشید، پادشاه اساطیری در مآخذ گوناگون*. نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ۳۱(۹)، صص. ۵۶ - ۴۰.
- جعفری قریه‌علی، حمید، ۱۳۸۵. *مهر و خورشید در منظومه‌های حماسی ملی*. *کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی*، ۷(۱۲)، صص. ۹۴ - ۶۳.

doi: 10.29252/kavosh.2006.2338

حبیبی، سیدمهدی، اعرابی هاشمی، شکوه‌السادات، و ترابی فارسانی، سهیلا، ۱۳۹۹. *تحلیل اسطوره جمشید نقل‌شده در شاهنامه و تاریخ‌های اسلامی با رویکرد نقد کهن‌الگویی*. *پژوهش‌های تاریخی*، ۱۲(۲)، صص. ۸۷ - ۱۰۴.

doi: 10.22108/jhr.2020.123747.2016

خیام نیشابوری، عمر بن ابراهیم، ۱۳۵۷. *نوروزنامه*. تصحیح علی‌حضور. چ ۲. تهران: طهوری.

دوستخواه، جلیل، ۱۳۸۲. *اوستا*. چ هفتم. تهران: مروارید.

رضی، هاشم، ۱۳۷۱. *آیین مهر میترا/نیم*. چ ۱. تهران: بهجت.

رضی، هاشم، ۱۳۸۱. *دانشنامه ایران باستان*. ج پنجم. چ ۱. تهران: سخن.

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴ - تحلیل تطبیقی اسطوره‌های جمشید و میترا و پیوند... / ۱۰۵

- ریگ‌ود/ (گزیده سرودها)، ۱۳۷۲. ترجمه محمدرضا جلالی نائینی. چ سوم. تهران: نقره.
- سرمه، زهره، ۱۳۹۴. بررسی وجوه اشتراک و افتراق جمشید در شاهنامه و اوستا. زبان و ادبیات فارسی، ۱۱(۴)، صص. ۱۶۷ - ۱۴۷.
- صمدی، مهرانگیز، ۱۳۶۷. ماه در ایران. چ ۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۳۸۶. تاریخ الرسل و الملوک (تاریخ بلعمی) ترجمه ابوعلی محمدبن محمد بلعمی، تصحیح محمدتقی بهار و محمد پروین گنابادی. چ ۱. تهران: هرمس.
- عفیفی، رحیم، ۱۳۷۴. اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی. چ ۱. تهران: توس.
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۸۶. شاهنامه. تصحیح ژول مول. چ دهم. تهران: بهزاد.
- فرنبرگ دادگی، ۱۳۶۹. بندهش. گزارنده مهرداد بهار. چ ۱. تهران: توس.
- قلی‌زاده، خسرو، ۱۳۸۷. فرهنگ اساطیر ایرانی برپایه متون پهلوی. چ ۱. تهران: پارسه.
- کریستن‌سن، آرتور امانوئل، ۱۳۸۳. نخستین انسان و نخستین شهریار. ترجمه ژاله آموزگار، احمد تفضلی. چ ۲. تهران: چشمه.
- کمپبل، جوزف، ۱۳۸۵. قهرمان هزارچهره. ترجمه شادی خسروپناه. چ ۱. مشهد: گل آفتاب.
- کومن، فرانتس، ۱۳۸۰. آیین پر رمز و راز میتراپی. ترجمه هاشم رضی. چ ۱. تهران: بهجت.
- لطیف‌نژاد، فرخ، ۱۳۸۸. جمشید در منشور اساطیر. ادبیات فارسی، ۵(۲۴)، ۲۲۰ - ۲۴۲.
- محلین، ساناز و دورودی، مجتبی، ۱۳۹۸. دگردیسی‌های اسطوره جمشید در گذار از دوران هندواروپایی به دوران اسلامی. نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ۱۵(۵۴)، صص. ۲۵۱ - ۲۲۳.

dor: 20.1001.1.20084420.1398.15.54.8.6

هینلز، جان راسل، ۱۳۸۳. شناخت اساطیر ایران. ترجمه و تألیف محمدحسین باجلان فرخی. چ ۱. تهران: اساطیر.

یاحقی، محمدجعفر و قائمی، فرزاد، ۱۳۸۶. نقد اساطیری شخصیت جمشید از منظر اوستا و شاهنامه. نشر پژوهی ادب فارسی (ادب و زبان)، ۲۱(۱۸)، صص. ۳۰۵ - ۲۷۳.

یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۹۳. انسان و سمبل‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. چ نهم. تهران: جامی.

English Sources

Eliade, Mircea. 1958. *Patterns in Comparative Religion*. Translated by Rosemary Sheed. London: Sheed & Ward.

Jung, Carl Gustav. 1969. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Translated by R. F. C. Hull, Princeton University Press.

References (In Persian)

- Afifī, Rahīm. (1995/1374SH). *Asātīr va Farhange Īrān dar Neveštehā-ye Pahlavī*. 1st ed. Tehrān: Tūs.
- Amūzegār, Žāleh. (2001/1380SH). *Tārīxe Asātīrī-ye Īrān*. 3rd ed. Tehrān: Samt.
- Bahār, Mehr-dād. (1983/1362SH). *Pežūhešī dar Asātīre Īrān*. 1st ed. Tehrān: Āgāh.
- Bīrūnī, Abūreyhān. (1973/1352SH). *Āsāro al-bāqīyyat*. Tr. by Akbar Dānā-serešt. 1st ed. Tehrān: Ebne Sīnā.
- Borūmand-sa'īd, Javād. (1985/1364SH). *Jamšīd va Xoršīd*. *Chista Magazine*. No. 22. Pp. 130-135. <https://ensani.ir/fa/article/263713>
- Boyce, Mary. (1998/1377SH). *Tārīxe Kīše Zartošt (The History of Zoroastrianism)*. Tr. by Homāyūn San'atī-zādeh. 1st ed. Tehrān: Safī Alī-šāh.
- Campbell, Joseph. (2006/1385SH). *Qahremāne Hezār Čehreh (The Hero with a Thousand Faces)*. Tr. by Šādī Xosrow-panāh. 1st ed. Mešhad: Gole Āftāb.
- Christensen, Arthur Emanuel. (2004/1383SH). *Naxostīn Ensān va Naxostīn Šahrīyār (The First Man and the First King)*. Tr. by Žāle Amūzegār and Ahmad Tafazzolī. 2nd ed. Tehrān: Češmeh.
- Cumont, Franz. (2001/1380SH). *Āyīne Por Ramz var Rāze Mītrāyī (The Mysterious and Symbolic Mithraic Cult)*. Tr. by Hāšem Razī. 1st ed. Tehrān: Behjat.
- Dūst-xāh, Jallīl. (2003/1382SH). *Avestā*. 7th ed. Tehrān: Morvārīd.
- Eliade, Mircea. (1988/1367SH). *Afsāne va vāqe'īyyat (Myth and Reality)*. Tr. by Nasro al-llāh Zangūyī. 1st ed. Tehrān: Pāpīrūs.
- Eliade, Mircea. (1993/1372SH). *Resāle dar Tārīxe Adyān (Treatise on the History of Religions)*. Tr. by Jallāl Sattārī. 1st ed. Tehrān: Sorūš.
- Eliade, Mircea. (1996/1375SH). *Moqaddas va Nāmoqaddas (The Sacred and the Profane)*. Tr. by Nasro al-llāh Zangūyī. 1st ed. Tehrān: Sorūš.
- Eliade, Mircea. (2005/1384SH). *Ostūre-ye bāzgašt-e Jāvedāne (Myths of the Eternal Return)*. Tr. by Bahman Sarkārātī. 2nd ed. Tehrān: Tahūrī.
- Esfahānī, Hamze ebne al-hasan. (n.d.). *Tārīxe Sonnī-ye Molūko al-arz va al-'anbyāyā*. 1st ed. Tehrān: Kāvīyānī.
- Faranbaq-Dādegī. (1990/1369SH). *Bandeheš. Explained by Mehr-dād Bahār*. 1st ed. Tehrān: Tūs.
- Ferdowsī, Abo al-qāsem. (2007/1386SH). *Šāh-nāme*. Ed. by Jules Mohl. 10th ed. Tehrān: Beh-zād.
- Habībī, Seyyed-Mahdī and A'rābī Hāšemī, Šokūho al-Sādāt & Torābī Fārsānī, Soheylā. (2020/1399SH). *Tahlīle Ostūre-ye Jamšīd Naql Šode dar Šāh-nāme va Tārīxhā-ye Eslāmī bā Rūy-karde Naqde Kohan-olgūyī*.

- Journal of Historical Researches*. 2nd Year. No. 12. Pp. 87-104.
<https://www.doi.org/10.22108/jhr.2020.123747.2016>
- Hinnells, John Russell. (2004/1383SH). *Šenāxte Asātīre Īrān (Understanding Iranian Myths)*. Tr. by Mohammad-hoseyn Bājelān Farroxī. 1st ed. Tehrān: Asātīr.
- Ions, Veronica. (2002/1381SH). *Šenāxte Asātīre Hend (Indian Mythology)*. Tr. by Mohammad-Hoseyn Bājelān Farroxī. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.
- Ja'farī Dehqī, Mahmūd and Daštban, Zahrā. (2013/1392SH). *Barrasī-ye Sar-anjāme Jamshīd, Pādešāhe Asātīrī dar Ma'āxeze Gūnāgūn. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 9th Year. No. 31. Pp. 40-56. 40.
<https://sanad.iau.ir/fa/Article/1051293>
- Ja'farī Qarīye'alī, Hamīd. (2006/1385SH). *Mehr va Xoršīd dar Manzūmehā-ye Hemāsī-ye Mellī. Journal of Kavoshnameh in Persian Language and Literature*. 7th Year. No. 12. Pp. 63-94.
www.doi.org/10.29252/kavosh.2006.2338.
- Jung, Carl Gustav. (2014/1393SH). *Ensān va Sambolhā-yaš (Man and His Symbols)*. Tr. by Mahmoud Soltānīyyeh. 9th ed. Tehrān: Jāmī.
- Latīf-nežād, Farrox. (2009/1388SH). *Jamšīd dar Mansūre Asātīr. Persian Literature Magazine*. 5th Year. No. 24. Pp. 220-242.
<https://sid.ir/paper/194128/fa>
- Mohajjelīn, Sānāz and Dorūdī, Mojtabā. (2019/1398SH). *Degardīsīhā-ye Ostūrīe-ye Jamšīd dar Gozār az Dowrāne Hend va Orūpāyī be Dowrāne Eslāmī. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 15th Year. No. 54 Pp. 223-251.
<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1398.15.54.8.6>
- Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. (1998/1377SH). *Yešthā*. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.
- Qolī-zāde, Xosrow. (2008/1387SH). *Farhange Asātīre Īrānī bar Pāye-ye Motūne Pahlavī*. 1st ed. Tehrān: Pārese.
- Razī, Hāšem. (1992/1371SH). *Āyīne Mehr (Mītrā'ism)*. 1st ed. Tehrān: Bahjat.
- Razī, Hāšem. (2002/1381SH). *Dāneš-nāme-ye Īrāne Bāstān*. 5th vol. 1st ed. Tehrān: Soxan.
- Rīgvedā (Gozīde-ye Sorūdihā)*. (1993/1372SH). Tr. by Mohammad-rezā Jallālī Nā'inī. 3rd ed. Tehrān: Noqre.
- Sarmad, Zohre. (2015/1394SH). *Barrasī-ye Vojūhe Ešterāk va Eftetāqe Jamšīd dar Šāh-nāme va Avestā. Persian Language and Literature Journal*. 4th Year. No. 11. Pp. 147-167.
<https://sanad.iau.ir/Journal/pl/Article/912914>
- Samadī, Mehr-angīz. (1988/1367SH). *Māh dar Īrān*. 1st ed. Tehrān: Entesārāte Elmī va Farhangī.

Šah, Rohām. (2004/1383SH). *Hoemazd Bāhrūyesp Āgāhī*. 1st ed. Tehrān: Asātīr.

Tabarī, Mohammad ebne Jarīr. (2007/1386SH). *Tārīxo al-rosol va al-molūk (Tārīxe Bal‘amī)*. Tr. by Abū-alī Mohammad ebne Mohammad-ebne Bal‘amī. Ed. by Mohammad-taqī Bahār and Mohammad Parvīne Gonābādī. 1st ed. Tehrān: Hermes.

Tafazzolī, Ahmad. (1985/1364SH). *Minū-ye Xerad*. 3rd ed. Tehrān: Tūs.

Ulansey, David. (2001/1380SH). *Pežūhešī Now dar Mitrā-parastī (The origins of the Mithraic mysteries: cosmology and salvation in the ...)*. Tr. by Maryam Amīnī. 1st ed. Tehrān: Češmeh.

Xayyāme Neyšābūrī, Omar ebne Ebrāhīm. (1978/1357SH). *Nowrūz-nāme*. Ed. by Alī Hosūrī. 2nd ed. Tehrān: Tahūrī..

Yāhaqqī, Mohammad-Ja‘far and Qā‘emī, Farzād. (2007/1386SH). *Naqde Asātīrī-ye Šaxšīyyate Jamšīd az Manzare Avestā va Šāh-nāme*. *Journal of Prose Studies in Persian Literature*. 21th Year. No. 18. Pp. 273-305.



A Comparative Analysis of the Myths of Jamshid and Mithra and Their Connection with the Sun Within the Framework of Eliade's and Jung's Theories

Fātemeh Savāb

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, University of Sistan and Baluchestan

Myths, as one of the cultural and identity-forming foundations of ancient civilizations, have played a key role in shaping the intellectual, social, and psychological structures of societies. Comparative study of myths and ancient symbols can reveal new dimensions of identity, social roles, and cosmic worldviews. In Indo-Iranian mythology, the figures of Jamshid and Mithra maintain symbolic and functional ties with the Sun, manifested in different contexts. Accordingly, this research, through an analytical-comparative approach and based on Mircea Eliade's theory of the sacred and religious symbolism and Carl Gustav Jung's theory of archetypes, examines and analyzes these symbolic connections. The findings indicate that the Sun, beyond being a natural phenomenon, appears as a symbol of eternal return and psychological security, cosmic order, and spirituality in relation to these myths. In this context, Jamshid embodies earthly authority, political power, and the human desire to impose order on the material world while remaining connected to divine forces and nature. In contrast, Mithra, with the archetype of a savior and spiritual figure, represents divine justice, humanity's need for spiritual growth, and liberation from worldly constraints. From Jung's psychological perspective, these fundamental differences reflect the profound human tendency toward security, light, and hope in the face of inner and outer turmoil, thus making the Sun a central element in redefining cultural and ritual identities.

Keywords: Jamshid, Mithra, Sun, Eliade, Jung

Email: f.savab@lihu.usb.ac.ir

Received: 2025/05/05

Accepted: 2025/06/22