[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]

[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

تحلیل اسطورهٔ کیومرث براساس نظریهٔ روان‌شناسی شخصیت یونگ

ابراهیم واشقانی فراهانی*

چکیده

اساطیر بخشی بزرگ، بنیادین و مؤثر از اندیشهٔ بشری را به خود اختصاص داده‌اند. شناخت اساطیر درحقیقت شناخت زیرساخت‌های تعیین‌کنندهٔ اندیشه، فرهنگ و تمدن بشری است. یکی از رایج‌ترین شیوه‌های بررسی اساطیر تحلیل روان‌شناختی آنهاست. ثمرهٔ این کار، نه همین شناخت بهتر اساطیر، بلکه شناخت بهتر روان بشر و نحوهٔ زندگانی فردی و جمعی اوست؛ چراکه اساطیر کهن‌ترین مجموعهٔ تجربیات حیات بشری را در خود دارند. در این پژوهش برآنیم که با بهره‌گیری از نظریهٔ روان‌شناسی شخصیت یونگ به واکاوی اسطورهٔ آفرینش انسان در اساطیر ایران باستان بپردازیم. کارل گوستاو یونگ بر آن است که انسان در درون خود دو جنس نرینه و مادینه را توأمان دارد. کیومرث، انسان نخستین اساطیر ایرانی، نیز آفریده‌ای است که با ازهم‌گسیختگی شخصیت، به مرد و زن نخستین یا مشی و مشیانه تفکیک می‌شود. همچنین، تحول انسان غول‌آسای نخستین به شاه موبد، تورم‌یافتن شخصیت او، و سرانجام شهید ساختنش، مراحلی است که براساس نظریهٔ یونگ، در اسطورهٔ ایرانی انسان نخستین، می‌توان پی‌گیری کرد. این مقاله در بازسازی اسطورهٔ آفرینش انسان، بر منابع ایرانی باستان و ایرانی میانه متکی است و از منابع ایرانی نو (دوران فارسی دری) آن مقدار بهره برده است که روایت، متکی بر یا همسو با منابع ایرانی باستان و میانه باشد، مانند آنچه در تاریخ‌نامه‌های حمزهٔ اصفهانی و گردیزی آمده است. همچنین مباحث این مقاله زیرمجموعه‌ای از ادبیات تطبیقی است و در آن، روش نقد اساطیری رعایت شده و تکیه بر نظریهٔ شخصیت یونگ است.

کلیدواژه‌ها: کیومرث، مشی و مشیانه، یونگ، ادبیات تطبیقی، روان‌شناسی شخصیت.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور vasheghani1353@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۲۶ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۲۵

دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۴، شمارهٔ ۸۰، بهارو تابستان ۱۳۹۵

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]

[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

۱. مقدمه

ادبیات تطبیقی مطالعهٔ آثار ادبی فراتر از مرزهای کشورها، یا بررسی پیوند اثر ادبی براساس دیگر حوزه‌های دانش بشری است (الخطیب، ۱۹۹۹: ۵۰). به دیگر تعبیر، ادبیات تطبیقی مجموعهٔ مطالعات ادبی بیرون از مرزهاست، اعم از مرزهای جغرافیایی یا مرزهای موضوعی (نظری منظم، ۱۳۸۹: ۲۳۵). ویژگی مهم این‌گونه از مطالعات، پویایی و تکیه بر نقد است (انوشیروانی، ۱۳۸۹: ۵۲) و بر آن است که با ترکیب مطالعات ادبی با دیگر هنرها و دانش‌ها به تکامل و نوآوری برسد (زینی‌وند، ۱۳۹۲: ۲۶). یکی از این دانش‌ها که در مطالعات ادبی بسیار به‌کار آمده روان‌شناسی است که به‌ویژه در نقد ادبیات اساطیری، گشایندهٔ دریچه‌های تازه‌ای به درون متن بوده است. یکی از نظریه‌پردازان و روان‌شناسانی که به این مسئله به‌طرزی گسترده پرداخته است، کارل گوستاو یونگ، روان‌کاو و روان‌پزشک مشهور سوئیسی (۱۹۶۱-۱۸۷۵م.)، واضع مکتب *روان‌شناسی تحلیلی*[1] است. او با ارائهٔ نظریهٔ روان‌شناسی شخصیت، درواقع، بنیان‌گذار و خالق نظریهٔ کهن‌الگوهاست. آرای او و پیشتر از آن، آرای فروید، موجب پدیدآمدن مکتب یا رویکردی در اسطوره‌شناسی شد که از آن با عنوان رویکرد روان‌کاوانه یا روان‌شناسانه یاد می‌شود و این رویکرد در ادبیات و هنر، مکتب نقد اسطوره‌شناختی یا نقد کهن‌الگویی را موجب شد. براساس آرای فروید و یونگ، هر انسانی رؤیاهایی می‌بیند و نوع بشر نیز رؤیاهایی جمعی دارد. اسطوره، همان رؤیای جمعی بشر است. تفاوت تلقی فروید با یونگ در این مرحله آن است که فروید رؤیاهای جمعی را بیشتر با انگاره‌هایی چون نرینه‌جان (آنیموس) و مادینه‌جان (آنیما) تحلیل می‌کند، اما یونگ رؤیاهای جمعی را به الگوهایی شایع و کهن بخش می‌کند که همان کهن‌الگوها هستند و نرینه‌جان و مادینه‌جان، فقط دو مورد از این کهن‌الگوها به‌شمار می‌روند. این تلقی یونگ دریچه‌ای تازه و وسیع را در نقد ساخته‌های اندیشهٔ بشر می‌گشاید؛ چراکه هر آنچه ساختهٔ ذهن باشد، به‌نوعی رؤیای جمعی است و می‌تواند با روش نقد اسطوره‌شناختی تحلیل شود. یونگ جنبه‌های مثبت و منفی شخصیت آدمی را در کهن‌الگوها و اسطوره‌ها جست‌وجو می‌کند و معتقد است که حتی در شخصیت‌های مطلوب نیز صفات نیک و بد به‌هم‌آمیخته است و سبب، حضور زوج‌های متضاد کهن‌الگو در شخصیت هر فرد است. بنابراین، شناخت کهن‌الگوها می‌تواند به شناخت دقیق‌تر رفتارهای آدمی، چه در هیئت فردی و چه در هیئت اجتماعی، بینجامد.

شناخت کهن‌الگوهایی چون سایه، آنیما (روان زنانه)، آنیموس (روان مردانه)، به آدمی کمک می‌کند که برخی از خواسته‌های آنها را برآورده سازد و از برخی پرهیز کند. این کهن‌الگوها چه‌بسا همانند نهاد در ناخودآگاه قرار دارند و نباید آنها را سرکوب کرد. سرکوب مشکلی را حل نمی‌کند، باید با آنها کنار آمد (یونگ، ۱۳۷۹: ۲۸۴).

۱. ۱. بیان مسئله

اسطورهٔ کیومرث، مجموعه‌ای از کهن‌الگوها، نمادها و نمایه‌هایی است که در روان‌شناسی برای آفرینش انسان و سپس تحول نوع بشر به انسان امروزین ذکر شده است. در نخستین مرحله، انسان به‌سان آفریدهٔ ویژهٔ خداوند و با ماهیتی از جنس طلا یا خورشید، از جهان مینوان جدا می‌شود و به‌سان موجود غول‌آسای دوجنسه یا بی‌جنس، پای بر خاک می‌نهد و سپس با ازهم‌گسیختگی شخصیت،[۲] به دو جنس نرینه و مادینه تفکیک می‌یابد و مبدأ تناسل و توالد می‌شود. سپس، با افزایش شمار انسان‌ها بر زمین، بر آنان شاهی می‌یابد، اما به‌یادگار گوهر ایزدی‌اش، مقام ریاست معنوی یا موبدی را نیز درقالب شاه ـ موبد حفظ می‌کند. ازآن‌پس، انسان برای محافظت از دیگر انسان‌ها در چهرهٔ قهرمان[۳] ظاهر می‌شود و درعین‌حال درقالب پیر دانا،[۴] رهبری فکری انسان‌ها را برعهده می‌گیرد و تمدن و فرهنگ را به آنان می‌آموزد و دوگانهٔ قهرمان ـپیردانا را پدید می‌آورد. این آخرین مرحلهٔ تورم روانی[۵] اوست و پس‌ازآن، به‌دست حامیان خویش (در اسطورهٔ کیومرث به‌دست شخص هُرمَزد و در اسطورهٔ جمشید با فراخواندن ایرانیان، ضحاک را به شاهی) به کشتن داده می‌شود و از آن پس دوگانهٔ شاه‌ـموبد و دوگانهٔ قهرمان‌ـپیر دانا دچار ازهم‌گسیختگی می‌شود و پس‌ازآن نیز سه نهاد شاهی، موبدی و پهلوانی کماکان درکنار هم به سر می‌برند، اما در سه تجلی بیرونی تشخص می‌یابند.

براساس آنچه گفته شد، در این مقاله برآنیم که بدانیم:

ـ انسان نخستین در اساطیر ایرانی کیست و چه اوصافی دارد؟

ـ آیا اسطورهٔ ایرانی آفرینش انسان با نظریهٔ روان‌شناسی شخصیت تطبیق‌پذیر است؟

ـ مراحل روان‌شناختی تحول شخصیت در اسطورهٔ انسان نخستین، مطابق روایت ایران باستان، چگونه است؟

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]

[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

۱. ۲. ضرورت و اهمیت تحقیق

ازآنجاکه اساطیر قالب‌های نمادین اندیشه‌ها و نگرش‌های کلان بشری است، نقد اسطوره‌ای نقب‌زدن به ضمیر ناخودآگاه بشر و شناخت قوانین پنهان حاکم بر زندگانی فردی و جمعی انسان‌هاست. براساس نظریات یونگ:

> ضمیر ناخودآگاه شامل خاطرات فراموش‌شده و واپس‌زده، یعنی عملاً فراموش‌شده و ناخوشایند است؛ یعنی ادراک‌های حسی، از حدت زیادی برخوردار نبوده است تا از مرز خودآگاه فراتر رود و به گسترهٔ آگاهی برسد و سرانجام این ناخودآگاه شامل محتوای روانی است که هنوز به‌طور عمده در رؤیا پیدا می‌شود و من آن را سایه نامیده‌ام (یونگ، ۱۳۸۳: ۸۸).

به‌طورکلی، براساس نظریات یونگ، کهن‌الگوها تجارب غریزی اجدادی انسان‌ها هستند که در طی هزاران سال به‌صورت نیرویی ازلی و بالقوه در بخشی از روان انسان به‌صورت یک ساخت درآمده‌اند. ازنظر یونگ منشأ آنها شناخته‌شده نیست، اما در تمامی ادوار و همه‌جای دنیا به چشم می‌خورند، حتی در جاهایی که نتوان حضورشان را در تداوم نسل‌ها و آمیزش نژادی ناشی از مهاجرت توضیح داد (همان، ۹۶). درواقع، بخش بزرگی از خواسته‌های بشری در ناخودآگاه قرار دارد، اما ناخودآگاه چنان در پستوی ذهن آدمی واپس زده شده که ریشهٔ این خواسته‌ها بر او روشن نیست یا بسیار دشوار است که بدان راه یابد؛ چراکه فعالیت‌های روانی، چه‌بسا بدون نظارت خودآگاه صورت می‌گیرد (فروید، ۱۳۸۲: ۳۳۵). براین‌اساس، شناخت اساطیر، به‌ویژه دو اسطورهٔ انسان نخستین و انسان موعود و تحلیل روان‌شناختی آنها، ازیک‌سو مبیّن تجارب زندگانی هزاران‌سالهٔ بشر در مواجهه با خود و بیرون خود است و ازسوی دیگر، روایت‌کنندهٔ آرزوهایی است که هنوز برآورده نشده‌اند و بشر باید آنها را بهتر بشناسد تا بتواند به برآوردنشان بکوشد.

۱. ۳. پیشینهٔ تحقیق

در حوزهٔ نقد روان‌شناختی اساطیر ایرانی، پژوهش‌های بسیار انجام گرفته است که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. ۳. ۱. مقالهٔ «تحلیل روان‌کاوانهٔ شخصیت سودابه و رودابه (یگانه‌های دوسویهٔ شاهنامه)»، نگارش اشرف خسروی و اسحاق طغیانی، منتشرشده در فصلنامهٔ علمی-پژوهشی *کاوش‌نامه*. این مقاله با برگرفتن دو کهن‌الگوی آنیما و آنیموس (دو نیمهٔ

نرینه و مادینهٔ شخصیت انسان) از روان‌شناسی یونگ، به تطبیق این دو کهن‌الگو بر شخصیت دو زن نامور و مؤثر *شاهنامهٔ* فردوسی می‌پردازد.

۱. ۳. ۲. مقالهٔ «نقد اساطیری شخصیت جمشید ازمنظر اوستا و شاهنامه»، نگارش محمدجعفر یاحقی و فرزاد قائمی، منتشرشده در مجلهٔ *دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی* دانشگاه باهنر کرمان. این مقاله براساس نظریهٔ یونگ به بررسی اسطورهٔ جمشید و تحول شخصیت او از انسان ایزدی تا مرحلهٔ کشته‌شدن او به دست ضحاک می‌پردازد.

۱. ۳. ۳. مقالهٔ «بررسی تطبیقی داستان سیاوش براساس روان‌شناسی یونگ»، نگارش ابراهیم واشقانی فراهانی و اشرف حسنوند، ارائه و منتشرشده در دومین همایش ملّی ادبیات تطبیقی دانشگاه رازی کرمانشاه (سال ۱۳۹۳). این مقاله با تکیه بر کهن‌الگوهای آنیما، آنیموس، سایه، نقاب، قهرمان و سرانجام شهیدکردن قهرمان و باززادن او، به بررسی داستان سیاوش می‌پردازد.

۱. ۳. ۴. مقالهٔ «تحلیل کهن‌الگویی داستان رستم و اسفندیار»، نگارش سیدمجتبی میرمیران و انوش مرادی، منتشرشده در مجلهٔ علمی-پژوهشی *ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی*.

۱. ۳. ۵. مقالهٔ «شخصیت‌شناسی شغاد در شاهنامه»، نگارش محمدجعفر یاحقی و احسان قبول، منتشرشده در مجلهٔ *جستارهای ادبی*.

۲. بحث

۲. ۱. کیومرث

انسانِ نخستین در اساطیر ایرانی کیومرث نام دارد. این نام، درحقیقت صفتی است به‌معنای زنده‌ای که می‌میرد. پیشتر از آن، انسان نخستین در باورهای هندوایرانی (آریایی) باستان جمشید است؛ زیرا سرودهای هندی *ریگ‌ودا*، از یمه و یمی به‌سان نخستین انسان‌ها یاد می‌کند (کریستین‌سن، ۲/۱۳۶۸: ۱۵-۱۷) و ازآنجاکه یمه در اساطیر ایرانی نیز با نام جم (جمشید) حضور دارد، می‌توان استنباط کرد که در ادوار نزدیک به انفکاک نژاد هندوایرانی، ایرانیان نیز جمشید را انسان نخستین می‌دانستند، اما در ادوار پس‌از انفکاک هندوایرانیان، نام جم جای خود را به‌صفت کیومرث، یعنی زنده‌ای که می‌میرد، داده است و درعین‌حال، اوصاف اساطیری جمشید ازقبیل گوهر ایزدی، توأمان ازلی، دوجنسگی یا بی‌جنسی، انسان غول‌آسای اولیه، شاه ـ موبد، قهرمان ـ پیر دانا و سرانجام شهیدساختن او و باززادنش، در ساختار اسطورهٔ کیومرث حفظ شده است.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

کیومرث، یعنی زندهٔ میرا. جزء نخست این واژه با گیاه هم‌خانواده است و معنی زنده می‌دهد و جزء دوم با مرگ هم‌خانواده است و معنی میرا می‌دهد.

این اسم در اوستا گَیَه مَرِتن آمده است. در پهلوی گیومرد و فارسی کیومرث گوییم. جزء اول این اسم گیه باشد که به‌معنی جان و زندگی است و در تفسیر پهلوی *اوستا* نیز کلمهٔ مذکور "جان" ترجمه شده است. لغت زندگی از همان مادهٔ "گیه" است (یشت‌ها، ۲/۱۳۷۷: ۴۱)[۶].

جزء دوم "کیومرث" نیز از ریشهٔ مَرْ به معنی مردن است (همان: ۴۱، ۴۲) و کیومرث درمجموع یعنی زندهٔ میرا. و این، حقیقت بشر است: زنده‌ای که می‌میرد.

بسیاری از منابع سه دورهٔ باستان، میانه و نو، از کیومرث خبرهای مجمل و مفصل می‌دهند و چهره‌های متفاوتی برای کیومرث ترسیم می‌کنند. برخی از این چهره‌ها را می‌توان غیراصیل دانست و رد کرد، مانند روایاتی که کیومرث را از نوادگان نوح(ع) معرفی می‌کنند، اما برخی روایات را، بی‌آنکه بتوان میانشان گزینش قطعی کرد، باید به‌سان اختلاف روایات ذکر کرد، مانند روایاتی‌که کیومرث را آفریده‌ای پیشامردم، نخستین مردم، نخستین پادشاه یا تلفیقی از نخستین مردم و نخستین پادشاه می‌دانند.

دربارهٔ آفرینش، زندگی و مرگ کیومرث، انبوهی از روایات از سه دورهٔ باستان، میانه و نو در دست است و در این مجال، جهت رعایت اختصار، تنها به آن دسته از روایات می‌پردازیم که متعلق به دورهٔ باستان یا متکی به روایات دورهٔ باستان باشد.

«نخستین جانداری که خدا آفرید، مردی و گاوی بود که بی‌آمیزش نر و ماده به وجود آمدند. نام مرد کیومرث (کهومرث) بود...» (حمزهٔ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۶۱). آفرینش کیومرث در خرداد روز (روز ششم) از فروردین ماه بود: «ماه فروردین روز خورداد، گایوک‌مرت (کیومرث) اندر گیهان بر پیدا آمد» (*ترجمهٔ چند متن پهلوی*، ۱۳۷۹: ۱۴۳) و هنگامی که هرمزد، جان به تن کیومرث اندر کرد، خود را ستود (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۲۲) و ساختن مردم را خود کرد (بندهش، ۱۳۶۹: ۴۸)، درحالی‌که دیگر آفریدن‌ها را به ایزدان دیگر واگذاشت. بدین‌سان، آفرینش مردم، غایت آفرینش هستی شد (یسنا، ۲۵۳۶: هات ۳۹، بندهای ۱، ۲) و آمدن کیومرث تحقق وعدهٔ نابودی اهریمن گشت. آفرینش کیومرث چنان حادثهٔ شگرفی برای تمام هستی بود که «در هنگام تولد و نشو و نمایش آب‌ها و گیاه‌ها شادمان شدند. در هنگام تولد و نشو و نمایش آب‌ها و گیاه‌ها بالیدند. در هنگام تولد و نشو

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

و نمایش همهٔ آفریدگان خرد مقدس به خود مژدهٔ رستگاری دادند» (یشت‌ها، ۱۳۷۷: فروردین‌یشت، فقرهٔ ۹۵).

> (چنین) گوید به‌دین که سه‌هزارسال هستی مینوی بود که آفرینش بی‌اندیشه و بی‌جنبش و نابسودنی بود (که) هزارهٔ خدایی بره، گاو و دوپیکر بود. سه‌هزارسال کیومرث را با گاو هستی بی پتیاره بود (که) هزارهٔ خدایی خرچنگ و شیر و خوشه بود که (روی هم) شش‌هزارسال بود. چون هزارهٔ خدایی به ترازو آمد، اهریمن درتاخت. کیومرث در (دوران) تازش، سی سال زیست (بندهش، ۱۳۶۹: ۱۵۵).

در این مدت، کیومرث به‌وضعی می‌زیست که تمام جانداران با او مأنوس بودند (فردوسی، ۱/۱۹۶۵: ۲۹) و بسیاری از آموزه‌های نیک را کیومرث به جهان آورد:

> نخستین کسی که نیک اندیشید. نخستین کسی که نیک گفت. نخستین کسی که نیکی به‌جای آورد. نخستین آتربان، نخستین رزم‌آزما، نخستین کشاورز ستورپرور، نخستین کسی که بیاموخت، نخستین کسی که بیاموزانید، نخستین کسی که از برای خود بپذیرفت، نخستین کسی که دریافت ستور را، راستی را، کلام مقدس را، و اطاعت از کلام مقدس را، و سلطنت (روحانی) را و همهٔ چیزهای نیک مزداآفریده را که منسوب به راستی است (یشت‌ها، ۱۳۷۷: فروردین‌یشت، فقرهٔ ۸۸؛ نیز همان، فقرات ۸۹، ۹۵).

او نخستین انسان بود، پس نخستین انسانی نیز بود که با دیوان نبرد کرد و این، از تمام منابع دورهٔ نو و بیشتر منابع میانه و باستان برمی‌آید، ازجمله فقره‌های ۸۹ و۹۰ فروردین‌یشت که کیومرث را نخستین کسی معرفی می‌کند که از دیوان روی گردانید. نبرد کیومرث با دیوان، ششمین نبرد آفرینش ایزدی با اهریمن بود (بندهش، ۱۳۶۹: ۶۶) و در همین نبرد بود که کیومرث کشته شد: از کیومرث سه سود به جهان رسید و نخستین سود «کشتن اَرزور و سپردن تن خویش به اهرمن از روی مصلحت بود» (مینوی‌خرد، ۱۳۵۴: ۴۲). این اَرزور دیوی است که در *شاهنامه* با نام خروزان‌دیو خوانده شده و کشندهٔ سیامک است و کیومرث به‌دستیاری پسر سیامک، که هوشنگ نام داشت، آن را می‌کشد. مطابق روایت *شاهنامه*، کیومرث پس‌از این انتقام‌گیری وفات می‌کند (فردوسی، ۱/۱۹۶۵: ۳۲)، اما مطابق روایات کهن‌تر کیومرث کشته می‌شود. چون کیومرث ارزور دیو را کشت، اهریمن پیش هرمزد شکایت کرد که کیومرث عهد مرا و تو را شکسته است و باید کیفر بیند. کیومرث از تن‌سپردن به کیفر سرپیچید و هرمزد برای خرسندکردن او «نخست سرانجامِ جهان و قیامت را بر گیومرث نمود تا وی مشتاق مرگ شد، پس او را کشت» (مینوی‌خرد،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

۱۳۵۴: ۱۱۶). کشتن کیومرث در سی‌امین سال تاختن اهریمن بود (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۵۵؛ فرنبغ‌دادگی، ۱۳۶۹: ۱۵۵؛ حمزهٔ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۶۲)، در هرمَزد روز (روز یکم) از فروردین‌ماه (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۵۶). چون کیومرث کشته شد، به زمین افتاد به سمت نیم‌روز (سیستان) بر دست چپ و نخست پای چپ را فرو برد و هرمزد تن او را به خورشید برد و خورشید روشنی آغاز کرد (بندهش، ۱۳۵۴: ۶۹) و دیگر اجزای کیومرث نیز هریک به مرجع خود بازگشت. نیز هنگامی که کیومرث بر زمین افتاد، هفت‌گونه فلز از تن او خارج شد (بندهش، ۱۳۶۹: ۶۶) و این سومین سود کیومرث برای جهان بود (مینوی‌خرد، ۱۳۵۴: ۴۲، ۴۳). این هفت‌گونه فلز عبارت بودند از سرب که از سر کیومرث خارج شد، ارزیز از خون، سیم از مغز، آهن از پای، روی از استخوان، آبگینه از پیه و پولاد از بازو. زر نیز از جانِ رفتنی خارج شد و به‌همین‌سبب است که مردم زر را با جان بدهند (بندهش، ۱۳۶۹: ۸۱، ۸۲).

شاهنامه هوشنگ پسر سیامک پسر کیومرث را وصی و جانشین کیومرث معرفی می‌کند (فردوسی، ۱/۱۹۶۵: ۳۱)، اما دراین‌باره اختلاف بسیار هست و برخی منابع فاصلهٔ میان کیومرث و هوشنگ را بعید توصیف می‌کنند و روزگار میان کیومرث و ظهور هوشنگ را از ادواری می‌دانند که جهان بدون پادشاه ماند (حمزهٔ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۸؛ مسعودی، ۱۳۶۵: ۸۱ و...).

۲. ۲. مَشْی و مَشْیانه

مشی و مشیانه دو هم‌زاد بودند از نطفهٔ کیومرث که نسل مردم از آنان پدید آمد. مشی و مشیانه به‌لحاظ اشتقاق لغوی با کیومرث هم‌خانواده‌اند و هر سه واژه با واژهٔ مرگ از یک ریشه‌اند و این حقیقت را در خود دارند که: مَردُم می‌میرد.

> مَش به معنی مرگ است و با کلمهٔ مَر Mar که در کتیبه‌های هخامنشی و اوستا به معنی مردن است از یک ریشه و بن می‌باشد و نیز از همین ریشه است کلمهٔ مرتیا Martiya در کتیبه‌ها و مشیا MaŠya در اوستا که به معنی درگذشتنی و فناپذیر و مردم آمده است. در گات‌ها کلمات مَشَ MaŠa و مرتَ Mareta نیز به معنی انسان و بشر و درگشتنی می‌باشد. کلمات مذکور در تفسیر پهلوی به مرتُم ترجمه گردید. مردم که در فارسی به‌جای انسان عربی است، به‌معنی مردنی و درگذشتنی و فناپذیر است. در اینجا متذکر می‌شویم که مشیا و مشیوئی MaŠyoi و MaŠya در بندهش به‌جای آدم و حوای اقوام سامی است (یشت‌ها، ۱/۱۳۷۷: ۶۹، ۷۰).

در روایت پهلوی آمده است:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

۳۰ـ مردم از آن گل‌اند که کیومرث را از آن ساخت، به‌شکل نطفه در سپندارمذ قرار داد و کیومرث را از سپندارمذ بیافرید و زاد، به همان‌سان که ملهی و ملهیانه روییدند. سه‌هزارسال [آفرینش را] به حرکت درنیاورد: چون اهریمن هجوم آورد، سی‌سال شد (= طول کشید) تا همی‌رفت (= کیومرث مرد). ماه فروردین، روز هرمزد او را بکشت. نطفهٔ کیومرث به زمین آمد. چهل‌سال درحالت نطفه در زمین ماند. ۳۱ـ پس مهلا و مهلیانه از زمین به پیکر ریباس رستند، یعنی همان‌گونه که ریباس برآید، پس برگ بر تن او فراز ایستد، دست ایشان نیز بر گوش فراز ایستاد. روشن گفت که: «نه‌ماه به‌پیکر ریباس بودند. ۳۲ـ آن‌گاه به پیکر آدمی بگشتند. از ایشان شش پسر و شش دختر زاده شدند و بود که زیستند و بود که مردند و آن‌گاه همهٔ مردم از [نسل] ایشان شدند» (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۵۵، ۵۶).

روییدن کیومرث به‌همان‌سان که مشی و مشیانه روییدند، آن‌چنان‌که در این بخش از روایت پهلوی مشاهده شد، در دورهٔ نو هم منعکس شده است و بلعمی و مسعودی نیز کیومرث را گیاه دانسته‌اند (بلعمی، ۱/۱۳۵۳: ۱۱۳؛ مسعودی، ۱/۱۳۴۴: ۲۱۷).

حمزهٔ اصفهانی (۱۳۴۶: ۶۲) نیز، که در تاریخ‌نامه‌اش *سنی ملوک‌الارض و الانبیاء* متکی بر *خداینامه* و شاید نسخه‌ای مبسوط از *اوستا* بوده، کمابیش همین اخبار را دربارهٔ مشی و مشیانه بازمی‌نماید، اما شباهتش به *بندهش* بیش‌از دیگر منابع است. در *بندهش* نیز می‌خوانیم که کیومرث در دوران تازش اهریمن، سی‌سال زیست، پس کشته شد و از آن پس، چهل‌سال دیگر نیز گذشت. «پس (از) چهل‌سال، مشی و مشیانه فراز رستند و پنجاه سال آن بود که ایشان را زناشویی نبود. نودوسه‌سال و شش‌ماه با هم زن‌وشوی بودند تا آنکه هوشنگ به برنایی آمد» (بندهش، ۱۳۶۹: ۱۵۵). «(چنین گوید) که چون اهریمن به آغاز نخستین هزارهٔ آمیزش درتاخت، گاو و کیومرث بودند. چون مشی و مشیانه آن ناسپاسی را کردند، آن‌گاه پنجاه‌سال از ایشان زایش نبود» (همان، ۱۳۹). این ناسپاسی، خوردن فرزندان بود: «مهلی و مهلیانه به‌سبب دوستی، نخستین فرزند خود را خوردند. اینکه داوری جهان چیست، گناهکار هستند یا نه، روشن پیدا نیست» (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۶۶). البته در منبعی متعلق به دورهٔ نو، گناهی دیگر برای مشی و مشیانه می‌یابیم که به گناه آدم و حوا در اساطیر سامی و اسطورهٔ ″میوهٔ ممنوعه″ شباهت تام دارد: مشی و مشیانه:

از طعام و شراب بی‌نیاز بودند و هرگز هیچ‌گونه غمی در دل نداشتند تا آنکه اهرمن به‌صورت پیرمردی به آنان ظاهر گشت و گفت میوه‌های درختان را بخورید و خود نیز شروع به خوردن

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

کرد و نیز شرابی برایشان تهیه کرد و مشی و مشیانه آن را نیز آشامیدند و از آن روز از بلا و رنج افتادند و حرص در آنها یافت شد و با یکدیگر همبستر شدند... (بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۴۳).

۲. ۳. تحلیل روان‌شناختی اسطورهٔ کیومرث

۲. ۳. ۱. کیومرث و کهن‌الگوی توأمان ازلی

یونگ بر آن است که هر فرد انسان و نیز نوع بشر، به‌طور عام، فاقد ماهیتی یک‌دست و همگن است. در نهاد انسان همواره دو قطب متضاد حضور دارد و در فعالیت است: یکی آشکار است و دیگری پنهان. نباید هیچ‌یک را سرکوب کرد، بلکه باید هر دو را شناخت (یونگ، ۱۳۷۹: ۲۸۴). سرشت دوگانهٔ انسان، نرـ ماده است؛ گوهر مادینهٔ مردان کهن‌الگوی آنیما[۷] و گوهر نرینهٔ زنان کهن‌الگوی آنیموس[۸] نام دارد (سیاسی، ۱۳۶۷: ۸۰) و هیچ انسانی مطلقاً نر یا مطلقاً ماده نیست. بنابر این تحلیل، اغلب نظام‌های اساطیری شاهد حضور توأمان نر و مادهٔ ازلی، یا آفریدگان نرـ ماده یا آفریدگان بی‌جنسی است که به‌زودی به دو موجود نر و ماده تفکیک می‌شوند. این توأمان در ازل با هم پدید می‌آیند و اگرچه انفکاک می‌یابند، تقدیرشان پیوستن دوباره به‌هم است (یونگ، ۱۳۸۳: ۱۶۸). کیومرث نیز در ردهٔ همین توأمان ازلی است. او انسانی یگانه است (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۵۵)، پس نه زنی دارد و نه شویی و می‌توان انگاشت که آفریده‌ای بی‌جنس است، اما پس‌ازآنکه کشته می‌شود، از نطفهٔ او، مشی و مشیانه (همان: ۵۵، ۵۶)، که نر و ماده‌اند (حمزهٔ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۶۲)، پدید می‌آیند. بنابراین، نرینگی و مادینگی بالقوه در کیومرث هست و درقالب مشی و مشیانه بالفعل می‌شود و زادن مشی و مشیانه، مرحلهٔ ازهم‌گسیختگی در شخصیت کیومرث است. اما برخی منابع، که در ردهٔ منابع فارسی نو قرار می‌گیرند، مرحلهٔ ازهم‌گسیختگی را نه پس‌از مرگ کیومرث، بلکه در زمان زندگانی او می‌دانند و مشی و مشیانه را دو جفت کیومرث وامی‌نمایند (بلعمی، ۱/۱۳۵۳: ۱۱۳؛ مسعودی، ۱/۱۳۴۴: ۲۱۷). این روایت ممکن است بازماندهٔ صورت کهن‌تر اسطورهٔ آفرینش انسان در باورهای هندوایرانی باشد. هندیان باستان، یمه (جم) و خواهرش یمی (جمک) را انسان نخستین می‌دانند (کریستین‌سن، ۱۳۶۸: ۱۵-۱۷)، اما این روایت پس‌از انفکاک نژاد هندوایرانی به دو شاخهٔ هندی و ایرانی، در اساطیر ایرانی با اسطورهٔ کیومرث جایگزین شده و سپس به‌تبع جفت مادینهٔ جم، برای کیومرث نیز جفت مادینه فرض شده است. همچنین جفت‌دانستن کیومرث و مشی و مشیانه، ممکن است ناشی از سیر تحول اساطیر ایرانی باستان به اساطیر ایرانی میانه و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

سپس ایرانی نو باشد که مبتنی بر فرآیند کاهش و فشرده‌سازی بوده است و نمونه‌های فراوان آن را در *شاهنامهٔ* فردوسی می‌توان یافت که نسل‌های متعدد، به دو نسل، فروکاسته شده و اغلب، نسل اول و نسل آخرِ یک زنجیره، به هم متصل یا در هم تلفیق شده‌اند، ازجمله فروکاستن نسل‌های متعدد میان کیومرث تا هوشنگ، هوشنگ تا طهمورث، فریدون تا منوچهر، و کیقباد تا کیکاووس. همین فرآیند کاهش و فشرده‌سازی هم ممکن است موجب تلفیق دو نسل کیومرث ـ مشی و مشیانه به یک نسل واحد شده باشد.

۲. ۳. ۲. بازگشت توأمان ازلی به هم

از دید یونگ، توأمان نخستین در ازل با هم پدید می‌آیند و اگرچه انفکاک می‌یابند، تقدیرشان پیوستن دوباره به هم است (یونگ، ۱۳۸۳: ۱۶۸). این بازگشت در اساطیر هندوایرانی نمونه‌های بسیار دارد. جمک در اساطیر هندی جویای آمیزش با جم است (*ریگ‌ودا*، ۱/۱۳۴۸: ۳۳۹- ۳۴۳)، اما این آمیزش در اساطیر ایرانی حذف می‌شود، و به‌جای آن، فریدون، که نوادهٔ جمشید و باززایی جمشید در سه‌گانهٔ اساطیری جمشیدـ ضحاکـ فریدون است، با خواهران یا دختران جمشید که ارنواز و شهرناز نام دارند درمی‌آمیزد. موازی این بازگشت توأمان به‌هم در اسطورهٔ کیومرث نیز دیده می‌شود. مشی و مشیانه، که زادنشان تجلی ازهم‌گسیختگی شخصیت یگانهٔ کیومرث به دو جنس نر و ماده است، از یک نطفه و تنیده‌به‌هم زاده می‌شوند و به پیکر ریواسی می‌رویند (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۵۵؛ بلعمی، ۱/۱۳۵۳: ۱۱۳؛ مسعودی، ۱/۱۳۴۴: ۲۱۷؛ حمزهٔ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۶۲؛ بندهش، ۱۳۶۹: ۱۵۵). چه‌بسا که یگانگی این‌دو در لحظهٔ زادن، مطابق نظریهٔ یونگ، نزدیک‌تر و ملموس‌تر هم باشد و بتوان انگاشت که آن گیاه که مشی و مشیانه بودند، نه ریواس، بلکه مهرگیاه یا مردم‌گیاه بوده که درباره‌اش نوشته‌اند: «مردم‌گیا، گیاهی باشد شبیه به آدمی و در زمین چین روید و آن سرازیر و نگونسار می‌باشد، چنان‌که ریشهٔ آن به‌منزلهٔ موی سر اوست. نر و ماده دست در گردن هم کرده و پای‌ها در یک‌دیگر محکم ساخته» (خلف تبریزی، ۱۳۱۷: ذیل «مردم‌گیا»). حتی اشتقاق لغوی مهرگیاه یا مردم‌گیاه و مشی (مهر/ مرد) و مشیانه (مهری/ مهرانه)، نیز این ظن را تقویت می‌کند و به‌هم‌پیوستگی و درهم‌تنیدگی توأمان ازلی نیز با اوصاف مهرگیاه مناسب‌تر است.

به‌هرروی، مشی و مشیانه، پس‌ازآنکه از هم انفکاک یافتند و به مردی و زنی مبدل شدند، پنجاه‌سال بودند و سپس با هم درآمیختند (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۵۵؛ بلعمی،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

۱/۱۳۵۳: ۱۱۳؛ حمزهٔ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۶۲؛ بندهش، ۱۳۶۹: ۱۵۵) و این، بازگشت توأمان ازلی به‌هم براساس نظریهٔ یونگ است. اما این آمیزش یا گناه بود یا نتیجهٔ گناه. به‌همین‌سبب است که در روایات هندی باستان، یمه از آمیزش با یمی سر باز می‌زند (*ریگ‌ودا*، ۱/۱۳۴۸۱: ۳۴۲- ۳۴۳). در اساطیر ایرانی نیز نشانی از آمیزش جم با جمک نیست و این حادثه میان دختران یا خواهران جمشید با فریدون، که نسل‌ها پس‌از جمشید است، رخ می‌دهد تا گناه‌آلودگی این آمیزش خنثی شود. در اسطورهٔ کیومرث نیز که آمیزش میان مشی و مشیانه رخ می‌دهد، این آمیزش تداعی گناه‌آلوده دارد. در *بندهش* می‌خوانیم: «چون مشی و مشیانه آن ناسپاسی را کردند، آن‌گاه پنجاه‌سال از ایشان زایش نبود» (بندهش، ۱۳۶۹: ۱۳۹). به‌درستی معلوم نیست که ماهیت این گناه چه بوده و آیا گناه همان آمیزش مشی و مشیانه بوده یا نه، اما اغلب، ذکر گناه و ذکر آمیزش مشی و مشیانه، قرین هم می‌آید. بیرونی بر آن است که ازدواج مشی و مشیانه نتیجهٔ گناه بود (بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۴۳) و جایی دیگر، گناه ازلی را رخدادی پس‌از ازدواج مشی و مشیانه ذکر می‌کند (همان: ۱۵۵). این روایت آخر، با روایات ایرانی میانه همسو است که گناه مشی و مشیانه را خوردن فرزندان می‌داند (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۶۶). گفتنی است که برخی روایات ایرانی نو، بازگشت توأمان ازلی به‌هم را در همان زمان زندگانی کیومرث می‌دانند و مشی و مشیانه را دو جفت کیومرث معرفی می‌کنند (بلعمی، ۱/۱۳۵۳: ۱۱۳؛ مسعودی، ۱/۱۳۴۴: ۲۱۷).

۲. ۳. ۳. گوهر ایزدی کیومرث

انسان نخستین از دید یونگ آفریده‌ای مقدس است. یونگ او را پادشاه ایزدی[۹] و توأمان ایزدی[۱۰] می‌خواند (یونگ، ۱۳۸۳: ۳۱). یونگ این انسان دوجنسه را شخصیتی واحد و پسر خورشید می‌داند (همان: ۱۶۸) و خورشید، ایزد یا یکی از ایزدان اغلب نظام‌های اساطیری است. هندواروپاییان باستان به‌ویژه هندوایرانیان نیز ″روشنی″ را در تجلیات متنوع ازقبیل دَی،[۱۱] زئوس، ژوپیتر، میترا و آذر، ایزد خویش می‌دانستند. جم نیز، که می‌توان او را نمونهٔ کهن‌تر کیومرث در اساطیر هندوایرانی دانست، هم با خورشید پیوند ناگسستنی دارد و هم آفریده‌ای خداداده است. چون ویوَنگهان، هوم مستی‌آور را نخستین‌بار درمیان مردمان فشرد، خداوند به پاداش، جمشید را به او داد (یسنا، ۲۵۳۶: هات۹، بند ۴و۵). ویونگهان، پدر جمشید، به‌ظن قوی، در عصر هندوایرانی، ایزد خورشید (نقوی، ۱۳۷۹: ۲۲۸) یا تجلی انسانی ایزد خورشید بوده است و معنای نام او ″دارندهٔ گوهر درخشندگی″ است (کزازی،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

۱/۱۳۷۹: ۲۶۳). به‌همین‌سبب است که فرزند او، جم، صفت «شید» (روشنایی) می‌گیرد که صفت هور/ خور است. سه‌گانهٔ جمشید- ضحّاک- فریدون نیز بنا به یک تفسیر، می‌تواند تصویر اساطیری چرخهٔ بستن و گشودن روز- شب- روز یا آفتاب- ابر- آفتاب باشد. کیومرث نیز آفریدهٔ ویژهٔ هرمزد است. او را شخص هرمزد به‌دست خویش آفرید (بندهش، ۱۳۶۹: ۴۸)، درحالی‌که دیگر آفریدن‌ها را به ایزدان دیگر واگذاشت. هرمزد چون کیومرث را آفرید، خود را ستود (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۲۲) و «سلطنت (روحانی) را و همهٔ چیزهای نیک مزداآفریده را که منسوب به راستی است» به او اعطا کرد (یشت‌ها، ۱۳۷۷: فروردین‌یشت، فقرهٔ ۸۸؛ نیز همان، فقرات ۸۹، ۹۵). کیومرث در این مرحله، مطابق آنچه پل رادن در کتاب *دوره‌های قهرمانی وینه‌باگوها* دربارهٔ بومیان امریکای شمالی تحلیل می‌کند، در مرحلهٔ قهرمان- خدا[۱۲] است. به‌همین‌سبب است که او به‌نیابت هرمزد بر همهٔ آفرینش گیتیک (مادی) پادشاهی می‌یابد و بدین مناسبت، او را "گِل‌شاه" لقب دادند (حمزهٔ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۱۹؛ بلعمی، ۱/۱۳۵۳: ۱۱۳؛ بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۴۱) که تعبیری از شاه زمین است. نیز کیومرث قهرمان آفریدگان و نگاهبان آفرینش خداوند در نبرد با اهریمن شد (یشت‌ها، ۱۳۷۷: فروردین‌یشت، فقرهٔ ۸۸؛ نیز همان، فقرات ۸۹، ۹۵) و چهرهٔ قهرمان- خدا و قهرمان خدایی را از خود ظاهر کرد.

گوهر ایزدی کیومرث و مصداق‌بودنش برای پادشاه ایزدی و توأمان ایزدی، نمونه‌هایی دیگر نیز دارد که او را به جمشید بسیار شبیه می‌سازد. پس‌از کشته‌شدن کیومرث، هر جزء وجودش به مرجع خویش بازگشت. در بندهش دراین‌باره می‌خوانیم: چون کیومرث کشته شد، به زمین افتاد، به سمت نیم‌روز بر دست چپ و نخست پای چپ را فرو برد و هرمزد تن او را به خورشید برد و خورشید روشنی آغازکرد (بندهش، ۱۳۶۹: ۶۹). مرجع کیومرث در کلیت وجودش روز و روشنی است، به‌همین‌سبب کیومرث به‌سمت نیم‌روز می‌میرد که شرق است و این یادآور گریز جمشید به نیم‌روز و سپس به چین است که شرق و مطلع آفتاب‌اند. جالب‌توجه آن است که هرمزد، تن کیومرث را ـ نه حتی جانش را- به خورشید می‌برد و خورشید از آن روشنی می‌گیرد و اگر ماهیت کیومرث چنان باشد که حتی تنش از جنس روشنی باشد، پس، او به‌تمامی از جنس روشنی است. بی‌تردید کیومرث و نمونهٔ کهن‌ترش جم، نه دقیقاً انسان، بلکه خدای روشنی بودند که در مراحل آیندهٔ تکوین و تحول خویش از مقام خدایی فرود می‌آیند و به انسان مبدل می‌شوند. باز دربارهٔ کیومرث می‌خوانیم که از

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

وجود او، آن‌گاه که کشته شد، هفت فلز خارج شد و زر با خروج جان او خارج شد (همان: ۸۲،۸۱). ازاین‌جهت، جان کیومرث، که حقیقت وجود اوست، از جنس زر است و با خورشید و خدا در پیوند است. پیوند انسان نخستین با زر، پیوندی شایع در اساطیر اقوام و ملل است، چنان‌که سکاها پیدایش نژاد خود را با بارش ابزار زرین از آسمان مصادف می‌دانستند و آن دسته از سکاها که صاحب این ابزار زرین شدند، به سکاهای شاهی معروف بودند (هرودوت، ۴/۱۳۳۶: ۷۵-۸۱). سبب پیوند انسان نخستین با زر، ازیک‌سو ماهیت درخشندهٔ زر و هم‌جنسی آن با خورشید است که انسان نخستین، خودِ او یا دست‌کم، پسرِ اوست، و ازسوی دیگر، زر پادشاه یا خدای فلزها است و انسان نخستین نیز، بنا به تحلیل یونگ، پادشاه ایزدی است.

۲. ۳. ٤. کیومرث و کهن‌الگوی انسان غول‌آسای ازلی

کیومرث، به‌سبب گوهر ایزدی‌اش، مصداقی برای کهن‌الگوی انسان غول‌آسای ازلی است. انسان غول‌آسای ازلی دربرگیرندهٔ همهٔ هستی و نیز غایت همهٔ هستی است (یونگ، ۱۳۸۳: ۳۰۳). او تصوری آرمانی و البته بدوی از انسان کامل در ناخودآگاه بشر است. او باید در هیئت گیتیک (مادی) خویش، جامع همهٔ گیتی باشد و در تجلی مینوی (روحانی) خویش نیز حاوی همهٔ کمالات معنوی باشد. انگارهٔ عالم اصغر، که تصوری شایع برای انسان در باورهای کهن است، گویای همین جامعیت انسان غول‌آسای ازلی است. هرآنچه در عالم بیرون یا اکبر هست، در عالم اصغر مابه‌ازای برتر و اصیل دارد. به‌همین‌سبب است که هفت فلز جهان‌بینی کهن، که مبین همهٔ فلزات جهان گیتیک است، در وجود کیومرث و از وجود کیومرث است و خروج هفت فلز از کیومرث، آن‌گاه که کشته شد، سومین سودی بود که در بندهش برای آفرینش کیومرث ذکر شده است (بندهش، ۱۳۶۹: ۸۲،۸۱).

کیومرث در ساحت مینوی نیز جامع کمالات معنوی است:

> نخستین کسی که نیک اندیشید، نخستین کسی که نیک گفت، نخستین کسی‌که نیکی به‌جای آورد، نخستین آتربان، نخستین رزم‌آزما، نخستین کشاورز ستورپرور، نخستین کسی که بیاموخت، نخستین کسی که بیاموزانید، نخستین کسی که از برای خود بپذیرفت، نخستین کسی که دریافت ستور را، راستی را، کلام مقدس را، و اطاعت از کلام مقدس را، و سلطنت (روحانی) را و همهٔ چیزهای نیک مزداآفریده را که منسوب به‌راستی است (یشت‌ها، ۱۳۷۷: فروردین‌یشت، فقرهٔ ۸۸؛ نیز همان، فقرات ۸۹، ۹۵).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

انسان غول‌آسای ازلی، نه‌تنها جامع کمالات، بلکه غایت همهٔ آفرینش است (یونگ، ۱۳۸۳: ۳۰۳). کیومرث و نوع مردم که با او آغاز شد، در یک‌کلام، غایت آرزوهای شخص هرمزد و همهٔ ایزدان او بودند و هر آن کمال که ایزدان آرزو داشتند، در کیومرث پیدا کردند: «بدان‌گاه، برای شما مردی بیافرینم که شما را از بدی نجات دهد، او (=مردی) که ایزدان آنچه را لازم است در او پیدا کنند (= در وجود او آشکار کنند)» (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۲۵) و او به‌سان غایت هستی و موعود رهایی‌بخش به آفرینش نُوید داده شد (بندهش، ۱۳۶۹: ۵۲). بدین‌سان، آفرینش مردم غایت آفرینش هستی شد (یسنا، ۲۵۳۶: هات ۳۹، بندهای ۱، ۲) و چون کیومرث آفریده شد، در فضایی بس شورانگیز و اثیری، «در هنگام تولد و نشو و نمایش آب‌ها و گیاه‌ها شادمان شدند. در هنگام تولد و نشو و نمایش آب‌ها و گیاه‌ها بالیدند. در هنگام تولد و نشو و نمایش همهٔ آفریدگان خرد مقدس به خود مژدهٔ رستگاری دادند» (یشت‌ها، ۱۳۷۷: فروردین‌یشت، فقرهٔ ۹۵). حکیم فردوسی نیز نظر به همین غایت‌بودن کیومرث و نسل او برای همهٔ آفرینش، در دیباچهٔ *شاهنامه* مردم را حاصل کارگه کون و مکان و هدف نخستینِ آفرینش می‌داند، هرچند که مردم در زمان، پسینِ آفرینش بود:

تو را از دو گیـتی برآورده‌اند — بـه چندین میانچی بپرورده‌اند
نخستینِ فطرت، پسینِ شمار — تویی، خویشتن را به بازی مدار
(فردوسی، ۱/۱۹۶۵: ۶۱)

۲. ۳. ۵. کیومرث و کهن‌الگوی پادشاه‌ـ موبد

کیومرث، در ادامهٔ قوس نزولی خویش از مبدأ خدایی به مقصد انسانی، از خدای خورشید یا فرزند خورشید بودن به‌مرحلهٔ توأمان ایزدی و شاهِ ایزدی و سپس به‌مرحلهٔ انسان غول‌آسای ازلی رسید، مرحله‌ای که او انسان شده است، اما هنوز به‌سبب خدای‌گونه[۱۳]بودن، جامع همه‌چیز و غایت همه‌چیز است. پس، در مرحله‌ای دیگر از قوس نزولی خویش، لازم است که هستی همه‌داری و همه‌دانی او دچار گسیختگی شخصیت شود و درجهت ملموس‌شدن و تعین‌یافتن وجودش، جزئیات بیشتری در هویتش ظهور کند. اینجاست که وجود غول‌آسا و همه‌جانبهٔ کیومرث به وجودی واحد، اما دوچهره مبدل می‌شود به نام ″شاه‌ـ موبد″ تا در نسل‌های آینده، این دو جنبه، که اکنون به‌جهت مینوی (معنایی) انفکاک یافته‌اند، در هیئت گیتیک (مادی و بیرونی) نیز انفکاک یابند و در دو طبقهٔ اجتماعی شاه و موبد، تجلّی بیرونی یابند. شاه‌ـ موبد[۱۴] نخستین تصوّری است که انسان‌ها از شاه داشتند و درعین‌حال، به‌نظر کویاجی، آخرین مرحله از توهّمی در روان بشر است که به پیدایش انگارهٔ ابرمرد[۱۵] و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

انسان خدای‌واره منجر می‌شود (کویاجی، ۱۳۷۱: ۲۳۶) و از پی آن، انسان نخستین به چنان تورّمی می‌رسد که به کشتن داده می‌شود و اجزایش از هم دریده می‌شود تا مستقلاً شاه، موبد، قهرمان، پیر دانا، برزیگر، آموزگار و... در عالم بیرون تحقق یابد. این به‌کشتن داده‌شدن، سرنوشتی است که دربارهٔ بیشینهٔ ابرمردان ازلی دیده می‌شود که معروف‌ترین نمونه‌های آن کیومرث و جمشیدند و در دوره‌های بعدتر نیز سیامک، ایرج، نوذر، سیاوش و اسفندیار نمونه‌های دیگر آن‌اند. این ابرمردان کشته می‌شوند تا هستی از مرحله‌ای کلی‌تر به مرحله‌ای جزئی‌تر گذار کند و خون آنان مایهٔ رویشی تازه برای نسل بعدی شود.

شاه‌ـ موبد نخستین تصوری است که انسان از شاه دارد و می‌توان این مرحله را نخستین تجلّی کاملاً واقعی، بیرونی و متعین برای انسان ازلی دانست. هنوز هم در قبایل بدوی، به‌ویژه قبایل مادرسالار، رئیس قبیله، مقام رهبری معنوی، تعویذخوانی و درمانگری را نیز برعهده دارد و این انگاره‌ای است که بارها در اسطوره‌های ایرانی دیده می‌شود که پادشاه، موبد، افسونگر و نیز درمانگر است. فردوسی در فهرست کرده‌های جمشید از پزشکی و درمان نام می‌برد:

پزشکی و درمان هر دردمند درِ تندرستی و راهِ گزند

(فردوسی، ۱/۱۹۶۵: ۴۱)

مستوفی نیز می‌نویسد: بیشتر صنایع در عهد جمشید پیدا شد و نیز «علم طب در زمان او آغاز کردند» (مستوفی، ۱۳۶۲: ۸۱). درمانگری جمشید با تعویذخوانی و موبدی او پیوندی وثیق دارد. می‌توان گفت روایات ناظر بر آغاز پزشکی در روزگار جمشید، همه، انعکاسی از یک روایت کهن‌اند که جمشید به درگاه ایزدان دعا کرد و به دعای او روزگاری دراز، مرگ از آفریدگان مزدا برداشته شد. این روایت کهن در هر سه‌گروه متون باستان، میانه و نو (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۴۳؛ وندیداد، ۱۳۷۶: فرگرد ۲ بندهای ۳-۵؛ ترجمهٔ چند متن پهلوی، ۱۳۷۹: ۱۴۴؛ بلعمی، ۱/۱۳۵۳: ۱۳۰-۱۳۲؛ گردیزی، ۱۳۴۷: ۱و۲) به‌صورت‌های گوناگون تکرار می‌شود. فریدون نیز، که باززایی جمشید (انسان نخستین هندوایرانی) در سه‌گانهٔ جمشیدـ ضحّاکـ فریدون است، هم پادشاه است، هم درمانگر و هم افسونگر. ابداع پزشکی در بسیاری از منابع به فریدون منسوب شده است (بلعمی، ۱/۱۳۵۳: ۱۴۸؛ گردیزی، ۱۳۴۷: ۶؛ حمزهٔ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۳۳) و ازآنجاکه همین منابع، پیشاپیش، پزشکی را از آورده‌های جمشید دانسته‌اند، باید نتیجه گرفت که فریدون باززایی انسان نخستین هندوایرانی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

(جمشید) است. همین باززایی موجب می‌شود که فریدون مقام معنوی و موبدی نیز بیابد، چنان‌که ابن‌اثیر درباره‌اش می‌نویسد که فریدون صوفیگری و پزشکی را شناخت (ابن‌اثیر، ۱۳۴۹: ۱۹) و مستوفی نیز می‌نویسد فریدون افسون و پزشکی را شناخت (مستوفی، ۱۳۶۲: ۸۴). ازاین‌جهت، انگارهٔ شاه‌ـ موبدـ درمانگر، که هنوز هم در قبایل بدوی مشاهده می‌شود، پیشینه‌ای بس کهن دارد و نخستین تصورّ و بلکه توقعی بوده که انسان از مقام پادشاهی داشته است. درحقیقت، برای انسان در همهٔ ادوار بدیهی بوده که شاه، که وظیفهٔ نگاهبانی درمقابل دشمنان را برعهده دارد و در چهرهٔ قهرمان ظاهر می‌شود، پیری دانا باشد که با دانایی خویش، گره از مشکلات او بگشاید (و برای نمونه، بیمارهایش را درمان کند) و درعین‌حال، رشتهٔ اتصال او با جهان مینو و شخص خداوند باشد و درمقام شاه ایزدی، وظایف ارشاد او و نگاهبانی‌اش از بدی را نیز برعهده گیرد. بنابراین، انسان ازلی، که در قالب شاه‌ـ موبد بر آن شده که چهره‌ای زمینی‌تر بیابد و به دو موجودیت شاه و موبد گسیخته شود، هنوز در نگاه اتباعش و نیز در ناخودآگاه خودش، همان انسان غول‌آسای ازلی است که باید جامع همه‌چیز و غایت همه‌چیز باشد. دوگانگی میان تعین بیرونی انسان ازلی به‌صورت شاه‌ـ موبد ازیک‌سو و خواست اتباع او و ناخودآگاه خودش، که هنوز او را انسان غول‌آسای ازلی می‌دانند، برای انسان ازلی عواقب دردناکی خواهد داشت که موجب تورم در حد انفجار و فراتر از ظرفیت وجود او و سرانجام کشته‌شدن او و گسیختگی وجودش می‌شود که سرنوشت ابرمردان ازلی اساطیر باستانی است.

کیومرث نیز، که چون فریدون چهره‌ای دیگر از جمشید یا انسان ازلی هندوایرانی است، در قوس نزولی خویش از خدایی به انسان‌شدن، از انسان غول‌آسای ازلی به شاه‌ـ موبد تغییر چهره می‌دهد، تا تعینی زمینی‌تر بیابد و آماده شود که با تورم‌یافتن شخصیتی، به وجودهای مستقل و جزئی‌تر گسیخته شود. در *اوستا*، مقام شاه‌ـ موبدی کیومرث به‌صراحت و با عنوان سلطنت روحانی ذکر می‌شود و درعین‌حال، کیومرث موبد مطلق همهٔ آفریدگان دانسته می‌شود؛ زیرا او نخستین کسی بود که بیاموخت و بیاموزانید. درعین‌حال، *اوستا* برای کیومرث، خویش‌کاری‌هایی دیگر نیز ذکر می‌کند که یادآور کهن‌الگوی انسان غول‌آسا و همه‌چیزدار و همه‌چیزدان ازلی است و نیز فهرستی از موجودات متعین و جزئی است که پس‌از مرحلهٔ تورم شخصیت و گسیختگی وجود، باید از موجودیت کیومرث خارج شوند و استقلال یابند: او نخستین نیک‌اندیش، نیک‌گوی، نیک‌کار، آتش‌بان، رزم‌آزما، کشاورز،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

ستوربان، آموزگار کلام مقدس و دارندهٔ همهٔ خوبی‌های آفریدهٔ مزداست (یشت‌ها، ۱۳۷۷: فروردین‌یشت، فقرهٔ ۸۸؛ نیز همان، فقرات ۸۹، ۹۵). بر این مقدار باید افزود که او نخستین درمانگر نیز بوده است؛ زیرا نمونهٔ هندوایرانی کیومرث، یعنی جمشید، پادشاه‌ـ موبدـ درمانگر بوده و فریدون نیز که باززایی جمشید است، درمانگر بوده است. ازاین‌جهت، درمانگری جزء موجود اما مفقودشدهٔ شخصیت کیومرث در اساطیر ایرانی است، هرچند که این جزء را نیز به‌سادگی می‌توان بازیابی کرد و آنجاکه کیومرث را نخستین آموزگار کلام مقدس می‌یابیم، درحقیقت اشاره به درمانگری اوست؛ چراکه بیماری و مرگ پدیده‌هایی اهریمنی‌اند و کلام مقدس مزدا درمانگر است: «اگر تو ستایش مرا به‌جای آوری، من تو را از کلام مزداآفریدهٔ فرهمند درمان‌بخش آگاه سازم؛ به‌طوری‌که اهریمن تبهکار به تو غلبه نکند و نه جادوگر، نه دیو، نه بشر» (همان: رام‌یشت، فقرهٔ ۵۵).

۲. ۳. ۶. کیومرث و تورم شخصیت؛ بازگشت شاه‌ـ موبد به مرحلهٔ ابرمرد

کویاجی کهن‌الگوی شاه‌ـ موبد را آخرین مرحله از آن توهم روانی می‌داند که برسازندهٔ انگارهٔ ابرمرد می‌شود (کویاجی، ۱۳۷۱: ۲۳۶). انسان ازلی در این مرحله چنان تورّم شخصیت می‌یابد که ناچار به انفجار می‌رسد و شخصیت او از هم گسیخته می‌شود و به انسان‌های جزئی واقعی تفکیک می‌یابد. سبب این تورّم روانی، دوگانگی میان ناخودآگاه انسان ازلی و نیز توقعات هواخواهان او ازیک‌سو، و ظرف تنگ تعین بیرونی انسان ازلی درقالب شاه‌ـ موبد است. انسان ازلی هنوز هم در ناخودآگاهش همان ابرمرد و انسان غول‌آسای ازلی است و هواخواهانش نیز همین توقّع را از او دارند و به او القا می‌کنند، اما تعین بیرونی او که انسانی زمینی‌شده است، تاب این گستردگی جهانی را ندارد و ناچار دچار تورم و، سرانجام، ازهم‌گسیختگی شخصیت می‌شود و درقالبِ به‌کشتن‌داده‌شدن، که نزدیکانش فاعل مستقیم این عمل‌اند، به انفجار و ازهم‌گسیختگی می‌رسد.

یونگ در تحلیل پدیدهٔ تورّم روانی می‌گوید ناخودآگاه دوگونه محتویات دارد: محتویات شخصی و کهن‌الگوهای جمعی. فرد بر آن است که خود را با این محتویات شبیه‌سازی و ادغام[۱۶] کند. شبیه‌سازی با محتویات ناخودآگاه شخصی، رجوع انسان به خویش و در حدّ خویش است و به انسان احساس پیروزی در حدّ مقدورات و حس شکفتگی روحی می‌دهد. اما گاه پیش می‌آید که انسان خویش را با محتویات جمعی ناخودآگاه یکسان‌سازی کند و شخصیت خویش را فراتر از آنچه هست و آنچه مقدورش است سامان دهد. از این لحظه به

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

بعد است که شخصیت انسان دچار تورم روانی می‌شود و خویش را ابرمرد و خدای‌واره احساس می‌کند (اوداینیک، ۱۳۷۹: ۳۳).

شاه‌ـ موبد زمینی، با نگاه به درون و ناخودآگاهش، خویش را خدای‌واره و فرازمینی می‌بیند. هواخواهانش نیز در ایجاد این احساس دخیل‌اند؛ زیرا او را شاه، موبد، درمانگر، آموزگار، مهندس، آهنگر، معمار، کشتی‌ساز و همه‌چیز و همه‌کس می‌دانند و احساس همه‌کس‌بودن را به او القا می‌کنند. بی‌تردید، دمدمه‌های دیگران، بیش‌از هر عاملی، در تورم روانی شاه‌ـ موبد دخیل است و همین دیگران هم هستند که به‌زودی از او تبرّی می‌جویند و به کشتنش می‌دهند. در اسطورهٔ جمشید نقش دمدمه‌گر را اهریمن برعهده می‌گیرد، اما در جامهٔ فرشته یعنی در چهرهٔ دوستان و هواخواهان جمشید بر او ظاهر می‌شود و می‌گوید من آمده‌ام به یادت بیاورم که تو خدایی، اما ماندنت در زمین دیر کشیده و خدایی‌ات را فراموش کرده‌ای (بلعمی، ۱/۱۳۵۳: ۱۳۱،۱۳۲). درحقیقت، آنچه به اهریمن منسوب شده، نگاه خود جمشید به محتویات ناخودآگاهش و یادآوری گوهر خدایی او است و البته توقعات اتباعش نیز در این یادآوری تأثیر شدید داشته است. کیومرث نیز دچار تورم روانی فراتر از مقدورات تعینِ زمینی شاه‌ـ موبد است. او در پهنهٔ زمین همه‌چیز و همه‌کس است: از شاه و موبد گرفته تا کشاورز و شُبان و درمانگر و آموزگار (یشت‌ها، ۱۳۷۷: فروردین‌یشت، فقرهٔ ۸۸؛ نیز همان، فقرات ۸۹، ۹۵). او پادشاه مطلق زمین است (بلعمی، ۱/۱۳۵۳: ۱۱۳) و گِل‌شاه خوانده می‌شود (حمزهٔ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۱۹). گِل‌شاه خواندن او چیزی فراتر از انگارهٔ سامی آفرینش آدم از گِل است و سببش پادشاهی کیومرث بر زمین و همهٔ متعلقاتش است، چنان‌که بلعمی می‌نویسد: «او را گل‌شاه خوانند، زیرا که از گل آفریده است و بر گل پادشاهی کرد» (بلعمی، ۱/۱۳۵۳: ۱۱۳) و او بر آب و زمین و گیاه پادشاه بود (همان: ۳، ۱۷). او محل رجوع همهٔ آفریدگان هُرمَزد است (فردوسی، ۱/۱۹۶۵: ۲۹) و چشم امید و توقع همهٔ آفرینش برای رستگاری به اوست (یشت‌ها،۱۳۷۷: فروردین‌یشت، فقرهٔ ۹۵) و اساساً هُرمزد او را برای ازمیان‌برداشتن بزرگ‌ترین معضل هستی، یعنی تاخت اهریمن به آفرینش ایزدی، آفریده و به پیکر گیتیک، به زمین فرستاده است (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۲۵؛ یسنا، ۲۵۳۶: هات ۳۹/ بندهای ۱، ۲؛ یشت‌ها، ۱۳۷۷: فروردین‌یشت، فقرهٔ ۱۴۹). این خویش‌کاری‌های بی‌نهایت وسیع، که تعین زمینی کیومرث را به کهن‌الگوی ابرمرد بازمی‌گرداند، سرانجام موجب چنان تورم روانی‌ای می‌شود که فراتر از ظرف زمینی او

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

به‌منزلهٔ شاه‌ـ موبد است. در این لحظه است که کیومرث نیز آمادهٔ خطا می‌شود. ابن‌اثیر در این زمینه روایتی را ذکر می‌کند که با سرانجام تورم روانی جمشید شبیه و بلکه یکسان است: کیومرث «در آخر کار به تجبر و تسلط پرداخت و ابوآدم لقب گرفت و گفت هرکه به‌جز این مرا بخواند او را خواهم کشت» (ابن‌اثیر، ۱۳۴۹: ۱۲). جبروت‌نمایی همان گناهی است که جمشید در مرحلهٔ تورم روانی مرتکب شد و خود را خدا خواند (بلعمی، ۱/۱۳۵۳: ۱۳۱،۱۳۲) و مردمان را به پرستیدن خویش واداشت (گردیزی، ۱۳۴۷: ۱،۲) و به ولایات دراین‌باره نامه کرد (بلعمی، ۱/۱۳۵۳: ۱۳۲) و تمثال‌ها از خویش ساخت و به اطراف فرستاد و فرمود که مردم آن تمثال‌ها را بپرستند (مستوفی، ۱۳۶۲: ۸۱؛ طبری، ۱۳۷۲: ۳۵-۳۷) و هرکه را فرمان نکرد، در آتش سوخت (بلعمی، ۱/۱۳۵۳: ۱۳۲). شاه‌ـ موبد، که در بازگشت به ابرمرد و انسان غول‌آسای ازلی، به سرحد تورم رسیده است، آماده است که اجزایش از شدت تورم از هم دریده شود و وجود متکثر، اما یکتایش، به موجودات متکثر گسیخته شود و انسان واقعی در معنای زمینی‌اش تحقق یابد.

۲. ۳. ۷. گناه ازلی و کشته‌شدن کیومرث

داستان انسان نخستین، اغلب به گناه ازلی و کیفردیدن انسان نخستین آمیخته است. گناه ازلی در اساطیر سامی عبارت است از خوردن ″میوهٔ ممنوعه″ و همین گناه است که موجب کیفردیدن انسان نخستین می‌شود. این انگاره در روایت ایرانی انسان نخستین نیز دیده می‌شود، اما نه برای کیومرث، بلکه در تجلّی تفکیکی دو جنس؛ یعنی مشی و مشیانه. بیرونی دراین‌باره می‌نویسد:

> [مشی و مشیانه] از طعام و شراب بی‌نیاز بودند و هرگز هیچ‌گونه غمی در دل نداشتند تا آنکه اهرمن به‌صورت پیرمردی به آنان ظاهر گشت و گفت میوه‌های درختان را بخورید و خود نیز شروع به خوردن کرد و نیز شرابی برایشان تهیه کرد و مشی و مشیانه آن را نیز آشامیدند و از آن روز از بلا و رنج افتادند و حرص در آنها یافت شد و با یکدیگر همبستر شدند»... (بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۴۳).

گناه ازلی در روایات کهن‌تر ایرانی ماهیتی دیگر دارد و با مقولهٔ روان‌شناختی تورم روانی در پیوند است. گناه جمشید، که انسان ازلی در دورهٔ هندوایرانی است، مَنی‌کردن، جبروت‌نمایی و خودخداانگاری بود و هرکس را که جز این می‌گفت در آتش می‌سوخت. برای کیومرث نیز، که نسخه‌ای دیگر از انسان ازلی در اساطیر ایرانی است، همین گناه با

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

همین کیفیت ذکر شده است و ابن‌اثیر می‌نویسد که کیومرث در اواخر زندگانی تجبر پیشه کرد و هرکه را که دربرابر تجبر او سرفرود نمی‌آورد می‌کشت (ابن‌اثیر، ۱۳۴۹: ۱۲).

گناه ازلی کیومرث در منابع ایرانی باستان و ایرانی میانه از جنس تجبر نیست، اما ماهیت آن کماکان عبارت از تورم روانی و گذر انسان ازلی از حدود خویش است. یونگ بر آن است که تورم روانی ناشی از یکسان‌سازی فرد و محتویات جمعی ناخودآگاه وی است (اوداینیک، ۱۳۷۹: ۳۳) که به فرد احساس ابرمردی می‌دهد. کیومرث خویش را همه‌کس و همه‌چیز می‌یابد (یشت‌ها، ۱۳۷۷: فروردین‌یشت، فقرهٔ ۸۸؛ نیز: همان، فقرات ۸۹-۹۵) و شخصیت خویش را فراتر از مرزهای شاه- موبد بازمی‌آفریند و آماده می‌شود که در بازگشت به کهن‌الگوی انسان غول‌آسای اولیه هرکار را که درست می‌داند انجام دهد. سهم جمعیت پیرامونی فرد در این فرآیند بسیار است. فرد چون در دل انبوهی از جمعیت قرار می‌گیرد، ازنظر عقلانی، به وضعیت هیجانی بدوی بازمی‌گردد (لوبون، ۱۳۷۱: ۴۵-۴۸)، هیجانی که هواخواهان فرد به او منتقل می‌کنند و توقعاتشان فرد را بیش‌ازپیش به‌سوی بازگشت به انسان غول‌آسای ازلی و ابرمرد ایزدی سوق می‌دهد. کیومرث نیز مرجع و ملجأ همهٔ آفریدگان است (فردوسی، ۱/۱۹۶۵: ۲۹) و چشم امید و توقع همگان برای رستگاری به اوست (یشت‌ها،۱۳۷۷: فروردین‌یشت، فقرهٔ ۹۵). در این مرحله، فرد آمادگی دارد که خویش را با محتویات جمعی ناخودآگاه شبیه‌سازی کند و منِ خویش را با فرامن منطبق سازد و چنان با سرخوشی جبروت سرمست شود که خویش را فراتر از هرکس، هرچیز و هر قانون و مرز بینگارد (اوداینیک، ۱۳۷۹: ۱۷۳، ۱۷۴). این اوج تورم روانی و آغاز مرگ انسان ازلی و گسیختگی شخصیت اوست و برای وقوع آن فقط یک حادثه لازم است. کیومرث در ششمین نبرد آفرینش ایزدی با اهریمن (بندهش، ۱۳۶۹: ۶۶)، اَرزورِ دیو را می‌کشد (مینوی‌خرد، ۱۳۵۴: ۴۲). اهریمن کشته‌شدن ارزور را به‌دست کیومرث، در شکایتی که به هرمزد می‌برد، عبارت از شکستن پیمان میان هرمزد و اهریمن تحلیل می‌کند و هرمزد نیز می‌پذیرد (مینوی‌خرد، ۱۳۵۴: ۱۱۶). کیومرث در مرحلهٔ تورم روانی، چنان از مرزهای خود فراتر رفته است که بر آنچه پیمان خداوند با موجودی ثالث است پای نهاده است.

چنان‌که گفته شد، در تورم روانی انسان ازلی، هواخواهان او سهم بسیار دارند و همین هواخواهان‌اند که چون انسان ازلی به سرحد تورم رسید او را به کشتن می‌دهند. چون جمشید به گناه خودخداانگاری مبتلا شد، ایرانیان خود به سراغ شاه اژدهافش می‌روند و به

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

گرفتن و کشتن جمشید می‌خوانندش. ایرج را فریدون نزد برادرانش می‌فرستد و همان برادران می‌کشندش. نوذر را سران سپاه خودش در میانهٔ نبرد وامی‌نهند و افراسیاب، که درحقیقت عموزادهٔ اوست، می‌کشدش. سیاوش از دسیسه‌های مادرخوانده‌اش و خشم پدرش به توران پناه می‌برد و چون در توران به نهایت عزت رسید، به فرمان افراسیاب تورانی کشته می‌شود و اسفندیار را پدرش با آگاهی به زابل می‌فرستد و به کشتن می‌دهد. کیومرث نیز از این سرنوشت عمومی برکنار نیست. هرمزد، خود مهم‌ترین نقش را در تورم روانی کیومرث دارد و اساساً کیومرث را او به پیکر گیتیک درآورد و به زمین فرستاد تا با اهریمن بستیزد، اما چون در همین ستیزه کیومرث ارزور دیو را می‌کشد، هرمزد کیومرث را تسلیم اهریمن می‌کند تا بکشدش (مینوی‌خرد، ۱۳۵۴: ۴۲، ۱۱۶).

این حادثه به‌صورت‌های دیگر نیز روایت شده است که باز خالی از مقولهٔ تورم روانی نیست، با این تفاوت که مصداق تورم از کیومرث به سیامک منتقل شده است. مطابق روایت *شاهنامه*، دیوی که بر دست کیومرث کشته شد، خروزان‌دیو بود و سبب آن بود که این دیو، سیامک را، که پسر کیومرث در روایت فردوسی است، کشت (فردوسی، ۱/۱۹۶۵: ۳۲). اما سبب کشتن خروزان‌دیو سیامک را چه بود؟ بی‌تردید، پدیدهٔ تورم روانی است که در این روایت از کیومرث به سیامک نقل مصداق کرده است، چنان‌که مستوفی دراین‌باره می‌نویسد: «به سبب آنکه سیامک بر دیوان ″تحکّمات″ می‌کرد، دیوان سیامک را بکشتند» (مستوفی، ۱۳۶۲: ۷۶).

۲. ۳. ۸. باززایی انسان ازلی و تداوم زندگانی

کشته‌شدن انسان ازلی آخرین مرحله از قوس نزولی استحالهٔ انسان کامل به موجودِ کاملاً انسان است. انسان ازلی خدای خورشید یا پسر اوست. او در زمین ابتدا تفکیک جنسیتی می‌یابد و سپس با حفظ وحدت خویش، شاه‌ـموبدـدرمانگر می‌شود، آن‌گاه بر اثر شبیه‌سازی تعیّن جزئی‌اش با حقیقت کلی و وسیعش، تعیّن جزئی او چنان تورم شخصیت می‌یابد که بدنش پاره‌پاره می‌شود، اما درحقیقت، شخصیت اوست که دچار ازهم‌گسیختگی می‌شود تا انبوهی از شخصیت‌ها که در وجود او گره خورده‌اند، ازقبیل شاه، موبد، درمانگر، برزیگر، ستورپرور و... به پیکر انسان‌های مستقل، پای به هستی بگذارند و انسان کامل ازلی، به کاملاً انسان واقعی مبدل شود. تجلی اساطیری این گسیختگی شخصیت، به‌صورت پاره‌پاره‌شدن تن است. چون فرّه از جمشید گسست، دیوان او را «دریدند» (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۵۷) و در روایتی دیگر، چون ضحّاک بر جمشید دست یافت، امعایش را بیرون

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

کشید (بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۴۷) و با اره به دونیمش کرد (همان؛ دینوری، ۱۳۴۶: ۴؛ فردوسی، ۱۳۸۹: ۳۳). کیومرث نیز، که رونوشتی دیگر از انسان ازلی هندوایرانی است، چون کشته شد، اجزای وجودش تجزیه شدند. چون کیومرث کشته شد، هرمزد تن او را به خورشید برد و خورشید روشنی آغاز کرد (بندهش، ۱۳۶۹: ۶۹) و هریک از اجزای وجود کیومرث به مرجع خود بازگشت (همان: ۴۸). نیز هنگامی‌که کیومرث بر زمین افتاد، هفت‌گونه فلز از تن او خارج شد (همان: ۶۶). این پاره‌پاره‌شدن تن، درحقیقت نموداری از گسیختگی شخصیت انسان ازلی با هدف پدیدآمدن انسان‌های متعین واقعی است.

منابع ایرانی میانه، که اغلب ترجمه و تلخیص *اوستا* هستند، کشته‌شدن کیومرث را مقدمهٔ سودی دانسته‌اند که به آفرینش رسید، چنان‌که خروج هفت فلز از تن کیومرث را سومین سود کیومرث برای جهان دانسته‌اند (مینوی‌خرد، ۱۳۵۴: ۴۲، ۴۳). به نظر می‌رسد که با کشته‌شدن کیومرث، زمین و تمامی آفرینش حاصل‌خیز شده است. کیومرث در برخی روایت‌ها، نه دقیقاً انسان، بلکه آفریده‌ای پیشاانسان و از زمرهٔ گیاهان است (بلعمی، ۱/۱۳۵۳: ۱۱۳؛ مسعودی، ۱/۱۳۴۴: ۲۱۷) و بازگشت گیاه به زمین، موجب باروری زمین می‌شود، چنان‌که با کشته‌شدن کیومرث نیز نطفه و عصارهٔ وجود او در سپند اِرمَئیتی (زمین) جای می‌گیرد و موجب باروری آن می‌شود و مشی و مشیانه که تداوم وجود کیومرث و مبدأ تناسل و توالد مردمان‌اند، به پیکرهٔ ریواس، زاده می‌شوند (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۵۵). درحقیقت، ریخته‌شدن خون انسان ازلی بر زمین موجب باروری زمین و ضامن تداوم زندگانی در زمین است و این جزئی درخشان در اسطورهٔ کیومرث است که تصریح آن در اسطورهٔ هندوایرانی جمشید مفقود است. جوامع بدوی خون هدیه‌شده به خدایان را لازمهٔ باروری زمین می‌دانستند و قربانی انسانی که رسم شایع اعصار باستان بوده، در همین باور ریشه داشته است. جوامع مادرسالار نخستین به‌ویژه درمیان رودان، قربانی‌کردن شوهرـ مرد را عامل باروری و حاصل‌خیزی زمین می‌دانستند (بهار، ۱۳۷۵: ۴۲، ۴۳). هرچند آریاییان، از اقوام پدرسالار بودند، نشانه‌هایی از این باور را در اساطیر آنان نیز می‌توان یافت و شاید این پدیده تأثیر اساطیر میان‌رودان در اعصار پس‌از مهاجرت بزرگ آریاییان باشد. از خون سیاوش، گیاه پَر سیاوشان می‌روید و نوذر نیز چون کشته می‌شود، به خونش که بر زمین می‌ریزد و گیاهی که از آن می‌روید، اشاره می‌شود:

سرت افسر از خاک جوید همی زمین خون شاهان ببوید همی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

گیایی کـه رویـد بر آن بـوم و بر نگون دارد از شرم خورشید، سر

(فردوسی، ۱۳۸۹: ۱۵۲)

نیز ممکن است کهن‌الگوی شاه قربانی‌شوندهٔ آریایی، پیوندی با اساطیر جوامع مادرسالار سامی نداشته باشد و آبشخورش طلوع و غروب نیروی فرّه باشد. مفهوم فرّه، که در مطالعات دین‌شناسی و انسان‌شناسی با عنوان مانا[۱۷] از آن یاد می‌شود، نیروی پنهان در نهاد موجودات است که از شیئی به شیئی یا از شخصی به شخصی منتقل می‌شود و صاحب خویش را دارای نیروهای سحرآمیز می‌سازد (ناس، ۱۳۴۴: ۱۴). در اساطیر و حماسه‌های ایرانی، فرّه در انحصار خاندان کیومرث است و تنها کسی شایستهٔ پادشاهی است که از این خاندان و دارای فرّه باشد. اما فرّه دارای قوس صعود و نزول است و پادشاهان به‌سبب پیرسرشدن یا گنه‌کارشدن فرّه‌شان کم‌فروغ می‌شود یا به‌کل فرّه از آنان می‌گسلد و به فردی دیگر از خاندان کیومرث، که شایسته‌تر است، می‌پیوندد. آن‌گاه است که پادشاه باید داوطلبانه چون فریدون، کیکاووس و لهراسب، پادشاهی را به جانشین جوان خویش بازگذارد یا آنکه چون جمشید، نوذر و البته کیومرث، کشته شود. در هر سه شاه اخیر، خودِ هواخواهان که موجب تورم روانی پادشاه خویش شده‌اند، با مشاهدهٔ گناه پادشاه و بروز نشانه‌های زوال فرّه، به دست خویش او را به کشتن می‌دهند یا به تعبیر دیگر، قربانی می‌کنند تا پادشاهی جوان‌تر و با فرّه تواناتر جای او را بگیرد. به‌تعبیر روان‌شناختی، کارکرد انسان ازلی، که خدای‌واره و واسطهٔ انتقال نیروهای مینوی به جوامع انسانی است، پس‌از مدتی، به‌سبب پیرسری یا گنه‌کاری، رو به افول می‌رود. در این لحظه، جامعهٔ انسانی بر خود می‌بیند که پیش‌از افول کامل قدرت‌های ایزدی انسان ازلی و پیش‌ازآنکه جان ایزدی او کاملاً آلوده یا پیر شود، او را بکشد و جای او را به جانشینی نیرومند بدهند (گورین و دیگران، ۱۳۷۰: ۱۸۳).

نتیجه‌گیری

زندگانی کیومرث روایت اسطورهٔ انسان نخستین است، آن‌گونه که ایرانیان باستان باور داشتند. این اسطوره، مبین قوس نزولی تبدیل‌شدن خدا به انسان‌ـ خدا و سپس به انسان زمینی یا به تعبیر دیگر، فرایند تبدیل انسان کامل به کاملاً انسان است. این اسطوره مطابق نظریهٔ روان‌شناسی شخصیت یونگ و کهن‌الگوها و مراحل تحول شخصیت در این نظریه پیش می‌رود. تطبیق نظریهٔ یونگ بر اسطورهٔ کیومرث مبین نتایجی است، ازجمله:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

۳. ۱. شباهت‌ها و یکسانی‌های روان‌شناختی دو اسطورهٔ کیومرث و جمشید این ظن را تقویت می‌کند که انسان ازلی در باور ایرانیان باستان، به‌سان باور هندیان باستان، جمشید بوده باشد نه کیومرث، اما پس‌از شقاق نژاد هندوایرانی به دو ملت هند و ایران، موجودی که در ابتدا نامش جم بوده، در ایران با صفتش یعنی کیومرث (زنده‌ای که می‌میرد) شهرت یافته، اما اوصاف و اعمال جم در آن حفظ شده است.

۳. ۲. آن انسان ازلی که در *اوستا* کیومرث خوانده می‌شود، در ادوار پیشتر، خدای خورشید یا دست‌کم، پسر خدای خورشید بوده است. نشانه‌های این انگارهٔ کهن‌تر را هنوز در روایت اوستایی کیومرث می‌توان دید، ازجمله آنکه کیومرث را هرمزد شخصاً و به‌دست خویش آفرید و با آفریدن او خویش را ستود.

۳. ۳. همسو با نتیجهٔ اخیر، گوهر کیومرث از زر و هم‌جنس خورشید است. می‌توان انگاشت که کیومرث در روایات کهن‌تر پاره‌ای از خورشید یا خود خورشید بوده است.

۳. ۴. یکسانی کیومرث با خورشید تظاهرات دیگر نیز دارد، ازجمله کشته‌شدن کیومرث و ریختن نطفه‌اش بر زمین موجب باروری زمین و روییدن نسل بشر از زمین درقالب مشی و مشیانه شد که در ابتدا گیاه (ریواس یا مهرگیاه) بودند. به نظر می‌رسد که کیومرث، در اصل، همان خدای خورشید بوده که در نگاه مردمان باستانی، عامل باروری زمین بوده و پهن‌شدن او بر زمین، موجب رویش گیاهان و فزایش مردمان شده است.

۳. ۵. ابوالملوک‌بودن کیومرث نیز ظن خدای خورشیدبودن کیومرث را تقویت می‌کند؛ زیرا باور به پیوند خاندان‌های شاهی با خورشیدـ زر، باوری شایع در میان اقوام باستانی بوده است و خاندانی که هنوز در ژاپن سمت امپراتوری دارند، از نسل آفتاب انگاشته می‌شوند.

۳. ۶. مطابق تحلیل‌های روان‌شناختی، انگارهٔ انسان ازلی انگاره‌ای دوجنسی است. هرچند که کیومرث در روایات ایرانی موجودی بی‌جنس یا تک‌جنس است، دوجنسگی را در نهاد خود دارد و بلافاصله پس‌از مرگ، به دو جنس نرینه (مشی) و مادینه (مشیانه) تفکیک می‌شود. مطابق برخی روایات نیز این تفکیک در زندگانی خود کیومرث صورت می‌گیرد.

۳. ۷. کیومرث مصداقی برای مقوله‌های انسان غول‌آسای ازلی و ابرمرد است. او جامع هر آن‌چیز و هر آن‌کس است که باید بعدتر در جامعهٔ بشری دیده شود.

۳. ۸. پادشاهی کیومرث بر زمین نمونه‌ای از کهن‌الگوی پادشاهی ایزدی است و به‌همین‌سبب کیومرث به‌زودی مصداق کهن‌الگوی شاه ـ موبد می‌شود.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

۳. ۹. کشته‌شدن کیومرث مطابق پدیدهٔ تورم روانی و نتیجهٔ گناه ازلی است که کهن‌الگویی شایع در روایت‌های انسان نخستین درمیان اقوام و ملل متفاوت است.

۳. ۱۰. کشته‌شدن کیومرث لازمهٔ باروری زمین، برکت‌یافتن آفرینش و تداوم زندگانی و به‌ویژه فزایش نسل مردمان و برکت‌یافتن زندگانی آنان است. کیومرث نمونه‌ای برای شاه قربانی‌شونده است که در پیکرهٔ نسل‌های آینده باززایی می‌شود و تداوم زندگانی می‌یابد.

۳. ۱۱. و درنهایت، زادن و مردن کیومرث، مبین قوس نزولی تبدیل‌شدن خدا به انسان‌ـ خدا و سپس انسان است. زندگانی او فرآیندی است که موجودیت کلی و یکتای انسان ازلی را به موجودیت انسان‌های جزئی و متکثر استحاله می‌کند.

پی‌نوشت

1. Analytic Psychology
2. Dissociation
3. Hero
4. The Wise Old Man
5. Psychic Inflation

۶. در ارجاع به *اوستا*، دو روش رعایت شده است؛ ارجاع با شیوهٔ معمول یعنی ارجاع به جلد و صفحه (مانند: یشت‌ها، ۲/۱۳۷۷: ۴۱)، مبیّن آن است که مطلبی از حواشی و پیوست‌های *اوستا* نقل شده و ارجاع به سوره و آیه (مانند: یشت‌ها، ۱۳۷۷: فروردین‌یشت، فقرهٔ ۹۵) مبیّن آن است که بخشی از متن *اوستا* نقل شده است.

7. Anyma
8. Animus
9. Divine king
10. Divine couple
11. Dayya
12. Hero-god
13. Godlike
14. Priest- king
15. Superhuman
16. Assimilation
17. Manna

منابع

ابن‌اثیر، عزالدین ابوالحسن علی جزری (۱۳۴۹) *اخبار ایران از الکامل ابن‌اثیر*. ترجمهٔ محمد ابراهیم باستانی پاریزی. تهران: دانشگاه تهران.

انوشیروانی، علی‌رضا (۱۳۸۹) «آسیب‌شناسی ادبیات تطبیقی در ایران». *ویژه‌نامهٔ ادبیات تطبیقی نامهٔ فرهنگستان*. دورهٔ دوم، شمارهٔ ۲: ۳۲- ۵۵.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

اوادینیک، ولادیمیر والتر (۱۳۷۹) *یونگ و سیاست*. ترجمهٔ علی‌رضا طیب. تهران: نی.
بلعمی، ابوعلی‌محمد (۱۳۵۳) *تاریخ بلعمی*. به‌تصحیح محمدتقی بهار. به‌کوشش محمد پروین گنابادی. تهران: زوار.
بندهش (۱۳۶۹) *فرنبغ‌دادگی*. گزارش مهرداد بهار. تهران: طوس.
بهار، مهرداد (۱۳۵۲) *اساطیر ایران*. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
ـــــــ (۱۳۷۵) *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگه.
بیرونی، ابوریحان (۱۳۵۲) *آثارالباقیه*. ترجمهٔ اکبر داناسرشت. تهران: ابن سینا.
ترجمهٔ چند متن پهلوی (۱۳۷۹) گزارش محمدتقی بهار. به‌کوشش محمد گلبن. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
حمزهٔ اصفهانی، ابوعبدالـله حمزةبن‌حسن (۱۳۴۶) *تاریخ پیامبران و شاهان (سنی ملوک الارض و الانبیاء)*. ترجمهٔ جعفر شعار. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
الخطیب، حسام (۱۹۹۹) *آفاق الادب المقارن: عربیاً و عالمیاً*. چاپ دوم. دمشق: دارالفکر.
خلف تبریزی، محمد (۱۳۱۷) *برهان قاطع*. محمدبن‌خلف تبریزی. تهران: شرکت طبع کتاب.
دینوری، ابوحنیفه احمدبن‌داوود (۱۳۴۶) *اخبار الطوال*. ترجمهٔ صادق نشأت. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
روایت پهلوی (۱۳۶۷) *ترجمهٔ مهشید میرفخرایی*. تهران: موسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
ریگ‌ودا (گزیدهٔ سروده‌های ریگ‌ودا) (۱۳۴۸) ترجمهٔ جلال نائینی. تهران: تابان.
زینی‌وند، تورج (۱۳۹۲) «ادبیات تطبیقی: از پژوهش‌های تاریخی- فرهنگی تا مطالعات میان‌رشته‌ای». *مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*. دورهٔ پنجم. شمارهٔ ۳: ۲۱- ۳۵.
سیاسی، علی‌اکبر (۱۳۶۷) *نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روان‌شناسی*. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.
فردوسی، ابوالقاسم (۱۹۶۵-۱۹۷۱) *شاهنامه* (۹جلد). مسکو: دانش. شعبهٔ ادبیات خاور آکادمی علوم شوروی.
ـــــــ (۱۳۸۹) *شاهنامه* (براساس چاپ مسکو). چاپ سوم. تهران: پیام عدالت.
فروید، زیگموند (۱۳۸۲) *کاربرد تداعی آزاد در روان‌کاوی کلاسیک*. ترجمهٔ سعید شفیعی. تهران: ققنوس.
کریستین‌سن، آرتور (۱۳۶۳) *نخستین انسان و نخستین شهریار*. ترجمهٔ احمد تفضلی و ژاله آموزگار. تهران: نو.
کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۷۹) *نامهٔ باستان* (ویرایش و گزارش شاهنامه). تهران: سمت.
کویاجی، جهانگیر کورجی (۱۳۷۱) *پژوهش‌هایی در شاهنامه*. گزارش و ویرایش از جلیل دوست‌خواه. تهران: سمت.
گردیزی، ابوسعید عبدالحی (۱۳۴۷) *زین‌الاخبار*. به‌تصحیح عبدالحی حبیبی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]

گورین، ویلفرد و دیگران (۱۳۷۰) *راهنمای رویکردهای نقد ادبی*. ترجمهٔ زهرا میهن‌خواه. چاپ سوم. تهران: اطلاعات.

لوبون، گوستاو (۱۳۷۱) *روان‌شناسی توده*. ترجمهٔ کیومرث خواجوی‌ها. تهران: روشنگران.

مستوفی، حمدالـله (۱۳۶۲) *تاریخ گزیده*. به‌اهتمام عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر.

مسعودی، ابوالحسن علی‌بن‌حسین (۱۳۴۴) *مروج‌الذهب*. ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده. ۲ جلد. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

ـــــــ (۱۳۶۵) *التنبیه و الاشراف*. ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.

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

ناس، جان‌بویر (۱۳۴۴) *تاریخ جامع ادیان از آغاز تا امروز*. ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت. تهران: فرانکلین.

نظری منظم، هادی (۱۳۸۹) «ادبیات تطبیقی: تعریف و زمینه‌های پژوهش». *نشریهٔ ادبیات تطبیقی دانشگاه باهنر کرمان*. سال اول. دورهٔ جدید. شمارهٔ ۲: ۲۲۱- ۲۳۷.

نقوی، نقیب (۱۳۷۹) *افسانهٔ جم*. دفتر نبشته گه باستان. مشهد: آستان قدس رضوی.

وندیداد (۱۳۷۶) به‌کوشش هاشم رضی. تهران: سوره.

هرودوت (۱۳۳۶- ۱۳۴۱) *تاریخ هرودوت* (۶ جلد). ترجمهٔ هادی هدایتی. تهران: دانشگاه تهران.

یسنا (۲۵۳۶) ترجمهٔ ابراهیم پورداوود. تهران: دانشگاه تهران.

یشت‌ها (۱۳۷۷) تفسیر و تألیف ابراهیم پورداوود. ۲ جلد. تهران: اساطیر.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۳) *روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه*. ترجمهٔ محمدعلی امیری. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.

ـــــــ (۱۳۷۹) *روح و زندگی*. ترجمهٔ لطیف صدقیانی. تهران: جامی.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.12.2]

[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.273]