

Religious Research

Vol. 11, No. 22, March 2024, 9-27

Kay Khosrow's Eternity and Farrah in Zoroastrian Religious Texts

Mahdi Elmi Daneshvar¹

(Received on: 2021-09-26; Accepted on: 2021-11-18)

Abstract

In ancient Iranian myths, many kings are named who possessed many attributes. Among them Kay Khosrow was distinctive as innumerable attributes are mentioned for him, which depict him as a human with "Farrah" (Divine Splendor) and a perfect human. One of his main characteristics setting him apart from other legendary kings of ancient Iran was the story of his eternity. There is no trace of this part of the story in the Avesta, but it still depicts the period of his monarchy as brilliant. The story of eternity is more prominent in other religious texts of Zoroastrianism.

Keywords: Kay Khosrow, Farrah, having Farrah, myth, ancient Iran, *vard*, self-consciousness.

1. Assistant professor, Department of Eastern Religions, Faculty of Religions, University of Religions and Denominations.
Email: m.daneshvar@urd.ac.ir.

جاودانگی و فرّه‌مندی کی خسرو با تکیه بر متون دینی زرتشتی

مهدی علمی دانشور

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۷]

چکیده

در اساطیر ایران باستان، از پادشاهان بسیاری نام برده شده است که دارای ویژگی‌های فراوان بودند. در این میان کیخسرو پادشاهی متفاوت است؛ اوصاف بی‌شماری برای او بیان شده است که او را به نماد انسان فرّه‌مند و کامل بدل کرده است. از مهم‌ترین ویژگی‌ها و نیز تفاوت‌های او با دیگر شاهان اسطوره‌ای ایران باستان، داستان جاودانگی اوست. در اوستا نشانی از این قسمت داستان یافت نمی‌شود؛ اما در همان جا دوران پادشاهی او بسیار درخشان تصویر شده است و در دیگر متون دینی زرتشتی این داستان نمود و جلوه بیشتری دارد.

کلیدواژه‌ها: کی خسرو، فرّه، فرّه‌مندی، اسطوره، ایران باستان، ورسرد، خودآگاهی.

مقدمه

در متون دینی و نیز متن‌های نگاشته شده در تفسیر این متون، هر جا سخن از تقابل نیروهای خیر و شر به میان می‌آید، بحثی مصداقی و مستقیم بر سر ایران و نجات بخشی او به میان آمده است. کتاب شاهنامه از این قبیل کتاب‌های تفسیری است که نجات ایران از دست غیرایرانیان و به ویژه تورانیان در آن اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. همان‌طور که در متون دینی زرتشتی و به ویژه در داستان آفرینش، تقابل اهورامزدا و اهریمن را دنبال می‌کنیم، متن شاهنامه ما را به یاری اهورامزدا تشویق می‌کند و در نهان و ناخودآگاه، ما را از یاران اهورامزدا می‌شناسد و از وجود نیروهای شر و دیوان و اهریمنان آگاه می‌کند.

پیرو این دیدگاه، ایران یگانه سرزمین مورد نظر اورمزد و تجلی‌گاه آفرینش و نور است؛ در مقابل سرزمین‌های نیرانی از جمله تورانیان، سرزمین ظلمت و موطن اهریمنان است. با این نگاه و با خواندن داستان‌های اساطیری و جنگ‌های این سرزمین‌ها، ناخودآگاه جلوه نبرد اهورامزدا و اهریمن برای ما تداعی می‌شود؛ چه بسا مراد از این اسطوره و نزاع اهورامزدا با اهریمن از آغاز یادآور این تقابل خواهد بود. همچنین در ادبیات دینی زرتشتی، مادر آغاز آفرینش با دوران پاکی و نیالودن جهان به عنصر شر و ناپاکی روبرو هستیم. نمود این دوران میان اسطوره‌های ایران باستان می‌تواند در دوره پیشدادیان مشاهده کرد؛ در این دوران پادشاهان نیک و دارای فره پادشاهی وجود دارند. بعد از این دوران، تقابل نیکی و شر حتی یورش اهریمن وجود دارد که این دوران نیز با دوران کیانیان قابل مقایسه و بررسی است. در حقیقت این دوران پر از جنگ و یورش‌های تمام‌نشدنی، غیرایرانیان و به ویژه تورانیان جلوه و نمود دیوان‌یاور اهریمن هستند. در نهایت این دوران با ظهور آبرپادشاه یا پادشاه فره‌مندی به نام کی خسرو به پایان می‌رسد. کی خسرو که داغ کشتن پادشاهی نیک به نام سیاوش را که پدرش است بر دل دارد، با نبرد و شکست بزرگ‌ترین اهریمن دورانش

یعنی افراسیاب، جهان و گیتی را پر از عدل و داد می‌کند؛ درنهایت پس از پایان مأموریت اورمزدی‌اش به دامان مینوی برمی‌گردد و به جاودانگی می‌رسد. این پژوهش درصدد است با نگاهی نو و از زاویه‌ای تازه به این پادشاه کیانی و فره‌مند نظر کند.

واقعیتی دیگر از اسطوره‌ها

انسان ابتدایی باور داشت طبیعت به انسان خدای‌گونه وابسته است و در صورت ازدست‌رفتن یا ضعف او، تباهی و پایان دنیا رقم می‌خورد. تنها راه رهایی و گرفتارنشدن به تباهی و پایان جهان، این است که باید این انسان خدای‌گونه را قربانی کرد. با قربانی این انسان فرازمینی، قدرت و روح او به جانشین وی منتقل خواهد شد (دورکهم، ۱۳۸۲: ص ۸۰). اسطوره‌شناسان باورمندند انتقال قدرت و زندگی از طریق عبور از درون جسم موجودهای متعدد در طول زمان ادامه پیدا می‌کند. به تعبیری رساتر، زمان محملی برای توالی این حیات در تجسدهای مختلف خواهد بود (یونگ، ۱۳۸۷: ص ۶۲).

ظهور و تولد پی‌درپی پادشاهان و معرفی پادشاهی نو و قدرت‌مند از پس پادشاهی ضعیف‌شده، چنین به ذهن متبادر می‌کند که آنها درواقع روحی ثابت و در حال تکوین هستند و اجساد بنا به اسم‌هایشان متفاوت و متعدد می‌شوند. قوام هر انسان بسته به «نفس» اوست و هر انسانی هنگام تولد، این «نفس قوام‌یافته» را دارا نیست و بر اساس رشد و شکل‌گیری شخصیتی، این «نفس» شکل اصلی و کامل خود را پیدا می‌کند (بیلسکر، ۱۳۸۷: ص ۶۱). با این استدلال می‌توان گفت تمام اسطوره‌هایی که در پی زایش و مرگ خود، شکلی متحد و قوام‌یافته را ترسیم کردند، به دنبال آن بودند تا در اسطوره‌ای نهایی یا میانی، قصد آفرینش و تاریخ را به کمال برسانند. اسطوره ایرانی کی خسرو مصداق بارز این استدلال است. کی خسرو نفس قوام‌یافته‌ای است که از ابتدای داستان آفرینش تا مرحله بروزش، روح حماسه ملی را به کمال رساند.

با روایت تاریخ اسطوره‌ای ایران باستان و با دنبال کردن زادومرگ اسطوره‌ها با شخصیت‌ها و تجسدهای متعددی روبرو خواهیم بود که این تکرار تا عصر کی خسرو ادامه دارد و فرایند فردیت و نفس ناقص را گذرانده و اسطوره‌هایی که هر کدام چون جمشید، ایرج، منوچهر، کی کاوس و حتی سیاوش نقص و کوتاهی‌هایی داشتند، با به وجود آمدن کی خسرو، این نفس‌های ناقص به کمال رسیده و به خودآگاهی دست یافتند. اوج داستان کی خسرو، نبرد نفس به کمال رسیده در برابر افراسیاب، نشانه شرّ قوام یافته و نمونه شرّ مطلق است. نمونه نبرد تمام خیر در برابر تمام شرّ و پایان نبردهای بی پایان ایران و توران که مصداق نبرد اهورامزدا و اهریمن بودند. نبرد و جنگ‌های پُرتکراری که در تمام طول تاریخ اسطوره‌ای، یک پادشاه یا یک ابرپهلوان ایرانی در نزاع و تقابل با نیرویی شرور و غیرایرانی قرار دارد و میان روان‌شناسان این نزاع و تقابل، نبرد خودآگاهی و ناخودآگاهی شناخته شده است. یونگ این نزاع و تقابل را در نظریه کهن‌الگویی سایه (Shadow) که در مسیحیت ذیل نماد دجال آمده است، به خوبی تشریح کرده است (یونگ، ۱۳۸۷: ص ۲۵۸).

با نظر به نظریه «سایه یونگ» این تعریف به دست می‌آید که سایه نمود بخشی از نفس ناخودآگاه آدمی است که زوایای ناپیدای لمس ناپذیر آدمی که از عواطف ناپسند و احساس‌ها ناخوشایند تشکیل شده است را نشان می‌دهد. سایه شکل دهنده جنبه‌های منفی آدمی و خلاصه تمام صفت‌های ناپسندی است که با قاعده‌ها و قانون‌های زندگی مناسبتی ندارد و آدمی سعی در پنهان کردن آنها دارد. سایه در جایگاه یک کهن‌الگو، نمایان از حس و تمایلات ناخوشایند آدمی است که در ناخودآگاه او رخنه کرده است و در مواقع حساس و غیرمشخص بروز می‌کند (یونگ، ۱۳۸۷: ص ۲۵۷ - ۲۶۹). نظریه سایه یونگ در برگزیده همه هیجان‌ها و آرزوهای غیرهمسو با تمدن امروزی است که در نهایت با هنجارهای اجتماعی و مدینه فاضله ما تناسبی ندارد (فدایی، ۱۳۸۷: ص ۳۸)؛ به همین دلیل همیشه در خودآگاه خود به دنبال نفی و سرکوب آنها هستیم.

درواقع سایه بدون نور و ناخودآگاهی بدون روشناییِ خودآگاهی پدید نخواهد آمد؛ زیرا سایه آن روی اجتناب‌ناپذیر شخصیت انسان است (فوردهام، ۱۳۸۸: ص ۸۳). قهرمانان از این نظریه دور نیستند؛ آنها می‌توانند بر سایه درون خود غلبه و از آن کسب قدرت کنند و از آگاهی به دست آمده با اهریمن وجود خود بجنگند. در این تقابل «من» پیروز می‌شود و از این پیروزی «نفس» به «خود» می‌رسد و می‌تواند با سایه‌اش به وفاق برسد و آن را در خود آگاهش حل کند (هندرسن، ۱۳۸۳: ص ۴۰).

در نبرد اسطوره‌های ایران باستان، قهرمانان ایرانی در نبرد با تورانیان در تلاش برای تسلط بر روان ناخودآگاه (سایه) هستند. این جنگ و نزاع در داستان اساطیری ایرانی در نهایت با پایان عصر دوران کی خسرو یعنی با پایان بخش دوران حماسی شاهنامه و پیروزی پادشاه فره‌مند ایرانی همراه است. با این اوصاف دوران کی خسرو، عصر دست‌یابی به خودآگاهی و پیروزی اهورامزدا بر اهریمن است.

ابزار خودآگاهی

در متون مقدس زرتشتی برای کسی که در راه اهورامزدا قدم برمی‌دارد و در جایگاه نماینده او قدم در راه خودآگاهی می‌گذارد، ویژگی خاصی قرار داده شده است که به آن «فرّه» گفته شده است. بر اساس تعاریف متون اوستایی و پهلوی فرّه نیرویی ایزدی است که بر اثر خویش‌کاری ورزیدن به دست می‌آید (گزیده‌های زادسپرم، ۱۳۶۶: ص ۹۶). فرّه به هر کسی برسد، به بزرگی و حکمت دست پیدا می‌کند و برگزیده حق می‌شود (بهار، ۱۳۸۴: ص ۱۴۵). رسیدن به فرّه سخت نیست و از نوشته‌های دینی زرتشتی چنین برمی‌آید که اگر فردی به وظایف اخلاقی و دینی خود و طبقه و قوم خود عمل کند، فره‌مند می‌گردد و به سعادت خواهد رسید (بهار، ۱۳۷۴: ص ۱۵۶).

«فرّه» در اصطلاح نیز فروغ یا موهبتی الهی (عنایت الهی، فروغ ایزدی، تأیید الهی و آسمانی و برکت) است. این نیرو در وجود هر موجود خوب، زیبا و سودمند وجود دارد (آموزگار، ۱۳۸۶: ص ۳۵۰). در اساطیر ایران، مشروعیت شاهان وابسته به فره‌مندی آنها بوده است. شاه مشروع شاهی بود که دارای فره‌ شاهی باشد که گاه به صورت فره ایزدی هم ذکر شده است (Benveniste, 1934: 27). فره تنها متعلق به ایرانیان پاک است و با بدی، غرور و امثال آن از دست می‌رود. در مواردی از اساطیر ایران به سبب غرور یا خطاهای بزرگ شاه، فره از وی جدا می‌شود و مشروعیت وی از دست رفته است که در این باره دو مثال کی کاووس و جمشید بیان‌شده‌اند. بنابراین کیان فره در ادبیات اوستایی، فروغی ایزدی ویژه پیامبران و شهریان است که هر کسی از آن برخوردار شود، برانزده و سزاوار شهریاری است (پورداد، ۱۳۹۴: ج ۴، ص ۵۱۷).

فرّه

بنا بر اوستا، هر کسی به اندازه قابلیت و کوشش خود، از موهبت فره برخوردار می‌شود. آنان که در نهایت کوشایی بودند، سرشار از فره و به اصلاح «پُرفره» خواهند شد (پورداد، ۱۳۹۴: ج ۴، ص ۵۱۸). دارنده این درجه از فره، از هیچ بدی و شر و تهدیدی نمی‌هراسد و وجودش نزدیک‌ترین فرد به اهورامزدا و بالاترین درجه فره‌مندی است (پورداد، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۳۰۹). کربن باور داشت فره همان جام جهان‌نماست که نگاه در آن آشکارکننده اسرار ناپیدا است (کربن، ۱۳۸۵: ص ۳۱۶)؛ بدین معنا که برای بهره‌مندی از دید باطنی که در جام گیتی‌نما وجود دارد، باید تنی نورانی داشت و از خورنه یعنی وجودی قدسی برخوردار بود (شایگان، ۱۳۷۳: ص ۳۱۸). نکته مهم این است که ظهورات بیرونی فره در انسان‌های مختلف، متفاوت است. با توجه به آنچه در یشت‌ها آمده است متوجه

می‌شویم فَرّه در جایگاه نیرویی قدسی، معنوی و جزء جدانشدنی وجود اهورامزداست که در پرتو آن آفرینش را در کمال زیبایی پدید می‌آورد و این همان نیرویی است که با درجات و مراتب مختلف به همهٔ امشاسپندان، شهریاران، بزرگان، پارسیان و پهلوانان داده است (پورداد، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۳۰۹).

علت اختلاف در نام‌گذاری فَرّه، با توجه به جنبهٔ تشکیکی آن است. بر این اساس توان فَرّه بر اساس تعلق آن به مراتب مختلف موجودات، دارای مراتب تشکیکی مختلفی است که عبارت‌اند از:

۱. فَرّه جمادات؛ ۲. فَرّه نباتات؛ ۳. فَرّه حیوانات؛ ۴. فَرّه فرشتگان؛ ۵. فَرّه دین مزدیسنا؛ ۶. فَرّه انسان‌ها (که خود شامل: الف) فَرّه آریایی، ب) فَرّه پهلوانی، ج) فَرّه موبدی و د) فَرّه کیانی است)؛ ۷. فَرّه ایزدی.

در بررسی ویژگی‌ها و شرایط فرد دارای فَرّه موارد ذیل ملاحظه شدنی است: موهبتی الهی است که غصب‌نشدنی است، اما نفس انسان نیز باید قابلیت پذیرش آن را داشته باشد. فَرّه ودیعه‌ای الهی است که امکان زوال آن بر اثر رفتار غلط فرد وجود دارد و نیازمند حفظ و حراست است و در صورت ادعای خدایی کردن پادشاه یا بیدادگری او، این فَرّه از او جدا می‌گردد؛ چنان‌که از جمشید گرفته شد (پورداد، ۱۳۷۷: ص ۳۶ - ۳۸) یا از کی‌کاووس جدا گردید (پورداد، ۱۳۷۷: ص ۳۱۰)؛ از این رو در شاهنامه از زبان کی‌خسرو عاقبت فَرّه را چنین بیان می‌کند:

زمن بگسلد فَرّه ایزدی گر آیم به کژئی و راه بدی

(فردوسی، ۱۳۷۴: ج ۳، ص ۱۰۲)

برخورداری از فَرّه، نیازمند زمینه و استعدادی کلی در فرد است که باید با ارادهٔ فرد به انجام امور صحیح همراه گردد و این فقط دارای جنبه موروثی نیست (Pirart, 2010: 333). بر این

اساس فره‌ دارای پیوندی میان جبر و اختیار است؛ یعنی چنان‌که گفته شد، موهبتی الهی است که فرد در دریافت آن مؤثر نیست (جبر)؛ اما زوال یا افزایش آن می‌تواند ناشی از اعمال فرد (اختیار) باشد (Pirart, 2010: 333).

کی خسرو

در متون مقدس زرتشتی، سلسلهٔ انسان‌های فره‌مند با کیومرث آغاز می‌شود. بعد از او نوه‌اش هوشنگ ردای پادشاهی و امانت فره‌ پادشاهی را بر دوش می‌گیرد. بعد از هوشنگ، پسرش تهمورث به پادشاهی می‌رسد. بعد از تهمورث هم پسرش جمشید پادشاه ایران بزرگ می‌شود. به واسطهٔ گناهِ شرکِ جمشید فره‌ از او جدا شد؛ ولی فره‌ به فریدون از تبار او رسید و از خاندان او جدا نشد. فریدون در زمان پادشاهی‌اش جهان را بین پسرش سلم، تور و ایرج تقسیم می‌کند؛ ایران را به ایرج می‌دهد و سلم و تور به دلیل جایگاه و اهمیت ایران، به ایرج رشک می‌برند و او را می‌کشند. فریدون پس از آگاهی از این رخداد پادشاهی کشور اهورایی ایران را به منوچهر نوه ایرج می‌بخشد. بر اساس شاهنامه، با افول قدرت در سلسلهٔ پیشدادیان، یکی از نوادگان فریدون به نام کی قباد که دارای فرّ ایزدی و برازنده تاج و تخت کیان بود به شاهی رسید. بعد از کی کاوس، کی اپیوه پسرش و بعد از او پسرش کی کاوس بر تخت پادشاهی می‌نشیند. بعد از کی کاوس، پسرش کی سیاوش و بعد از او هم پسرش کی خسرو بر اریکه قدرت می‌نشیند (بهار، ۱۳۷۴: ص ۱۹۹).

میان این پادشاهان دارای فره‌ و فره‌مند، کی خسرو جایگاه ویژه‌ای دارد که از نظر فلیسوفان و اندیشمندان اسلامی هم دور نمانده است. سهروردی به حکما و بزرگان ایران باستان علاقه بسیار داشت و باور داشت آنان فرزانه‌گانی بودند که از سوی خدا

رهبری می‌شدند (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳، ص ۲۱۱). سهروردی می‌گوید کی خسرو به دلیل پافشاری در کردارهای قدسی و حکمت، مظهر مجسم «کیان خزّه» نزد ایرانیان بوده است. سهروردی نوری که نفس و بدن از او قوت می‌گیرد را «خزّه» می‌نامد و آنان که از بندگان خاص باشند به «کیان خزّه» می‌رسند. شیخ اشراق می‌گوید کی خسرو از جمله کسانی است که به این نور و تأیید خداوند رسید. او از جانب قدس صاحب سخن شده است و از غیب با او سخن گفته شده است و منقش به حکمت حق تعالی و انوار حق شده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳، ص ۱۸۷). سهروردی این پادشاه فره‌مند را الگویی برای همه پادشاهان می‌داند و او را چهره‌ای معنوی و روحانی معرفی می‌کند (پورجوادی، ۱۳۸۲: ص ۷۱). در نوشته‌ها و آثار شیخ اشراق، کی خسرو در کنایه و لفافه اشاره به جان علوی دارد که تجرید را طی طریق خود قرار داده است و می‌کوشد اول خود و بعد مردمانش را از گرفتاری و تاریکی و ظلمت‌رهایی بیخشد و به عالم نور برسد (موحد، ۱۳۷۴: ص ۱۵۹).

فردوسی نیز وقتی داستان شاهان اساطیری ایران برمی‌شمارد، جایگاهی خاص و دست‌نیافتنی برای کی خسرو معین می‌کند. او کی خسرو را پادشاهی عادل، مردم‌دوست، دانا و خردمند، موفق و پیروز می‌داند و معتقد است با آغاز پادشاهی او جهان پر از عدل شده است (فردوسی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۴۱؛ ج ۳، ص ۵). کیخسرو در شاهنامه تنها پادشاهی ساده نیست، بلکه انسان کامل، پادشاهی مؤمن، موحد و هنرمند است (پورجوادی، ۱۳۸۲: ص ۷۱). کی خسرو تنها انسانی است که اشتباه نمی‌کند؛ در واقع نمونه کامل رهبری بی‌عیب و نقص است (بهار، ۱۳۷۴: ص ۱۹۵). در شاهنامه صفاتی خاص و منحصر به فرد برای کی خسرو بیان شده است: یزدان‌شناس، دوست‌دار خداوند، آبادگر، پرهیزگر بداندیشی، شادی‌آور مردمان، گریزان از خون‌ریزی و ستم (فردوسی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۴۱؛ ج ۳، ص ۵).

خوبیش کاری‌های کی خسرو

آرمان شهر

از متداول‌ترین کهن‌الگوهای شایع در حیات اسطوره‌ها، ایجاد و بنای شهر آرمانی است (کزازی، ۱۳۸۵: ص ۳۰۹). میان اسطوره‌های ایرانی پادشاهانی چون جمشید، فریدون، کی‌کاوس و سیاوش شهرهایی بنا کردند؛ اما هیچ‌کدام آنها آرمانی نبودند؛ شهرهایی که هر بار بعد از حمله اهریمنان خشکسالی و ویرانی و فقر نصیب آنها و به‌ویژه ایرانیان شد (بهار، ۱۳۸۷: ص ۱۳۹ - ۱۴۰). میان اسطوره‌های ایرانی، کی خسرو از جمله کسانی است که این آرمان شهر را بنا کرد. در متون دینی زرتشتی، او «گنگ‌دژ» شهر ایزدانه سیاوش را به زمین آورد (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ص ۶۴). به باور اسطوره‌شناسان گنگ‌دژ را می‌توان در ردیف اورشلیم آسمانی و بیت‌المعمور قلمداد کرد (کزازی، ۱۳۸۵: ص ۴۱۷ - ۴۱۸).

نبرد با ابراهیم

به روایت شاهنامه، کی خسرو به خون‌خواهی پدرش سیاوش به جنگ با افراسیاب می‌رود؛ اما در واقع با نگاه به متون دینی و روایت شیخ اشراق، کی خسرو انگیزه‌ای ورای اهداف مادی و زمینی داشت (فردوسی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۴۱؛ ج ۳، ص ۵). نبرد و جنگ با افراسیاب، «کاری بایسته» بود؛ چراکه افراسیاب دشمن خدا و انکارکننده نعمات خداوندی و دوست‌دار دشمنان الهی بود و کی خسرو برای تقدس دوباره زمین این نبرد را انجام داد (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۳: ص ۵۷).

یاری‌کننده سوشیانت

در متون پهلوی به کی‌خسرو نیز اشاره شده است. کی خسرو در متون پهلوی ویژگی تقدس‌آمیزی دارد و در شمار مقدسانی قرار می‌گیرد که در پایان جهان و به یاری سوشیانت

به امرنوسازی جهان می‌پردازد. در متن‌های پهلوی نقش دینی او از اهمیت فراوانی برخوردار است (بهار، ۱۳۸۵: ص ۹۰ - ۹۳ - ۱۵۱).

جام‌کی خسرو

کی خسرو در شاهنامه دارای جام جهان‌نمایی است که به کمک آن توانست محل بیژن را که گرفتار تورانیان شده بود، در گرگساران بیاید و رستم را برای رهایی بیژن بفرستد. این جام خاصیتی داشت که تمام هفت کشور و هرچه در آن بود را در خود نشان می‌داد. جام گیتی‌نمای به جام جم نیز مشهور است. در شاهنامه ذکری از انتساب جام به جمشید نیست؛ ولی چون شهرت جم بیشتر از کی خسرو بود، جام کی خسرو را جام جم و جام جمشید خوانده‌اند و این انتساب ظاهراً در قرن ششم هجری پدید آمده است (فردوسی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۱۱۴).

سهروردی نیز از این جام نام می‌برد و از نخستین کسانی است که جام کی خسرو را در معنای عرفانی به کار برده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳، ص ۲۹۸). شایگان می‌گوید: جام یکی از مظاهر خَرّه کیانی کی خسرو است؛ از این رو در ادبیات عرفانی ایران در جایگاه دید جهان‌بین، در برابر تنگ‌نظری و کوردلی زاهد به کار رفته است. شایگان ادامه می‌دهد جام جمشید و جام کی خسرو در حکم عالم اصغر است. این جام به عبارت دیگر آینهٔ عالم است و هرکه آن را داشته باشد، می‌تواند راز رهایی عالم را در آن ببیند. در استوای آفتاب در بهار، کی خسرو جام را در برابر خود می‌نهد و همهٔ اسرار کائنات را در آن می‌بیند و منظور از «اسرار کائنات امور هفت اقلیم خاکی نیست، بلکه بیشتر اسرار عالم ناپیدایی است که سیاره‌ها و منظومه‌هایش نشانی بیش نیستند و برای دست‌یافتن به دید باطنی که در جام گیتی‌نما هست باید تنی نورانی داشت» (شایگان، ۱۳۷۳: ص ۳۱۸).

جاودانگی

از مهم‌ترین ویژگی‌های کی خسرو، عروج به آسمان و جاودانگی اوست. در متون دینی زرتشتی، کی خسرو با صفت «آهوش» به معنای «بی‌مرگ» آمده است (پورداد، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۲۶۴). بی‌مرگی و جاودانگی او را نیز می‌توان از دل روایت‌های فردوسی و سهروردی به دست آورد. کی خسرو می‌دانست فره ایزدی با آلوده شدن به بدی‌ها، گرفتاری به گناهان از بین خواهد رفت و ترس آن داشت که این فره را چون گذشتگان و نیاکانش از دست بدهد. نیروی ازدست دادن این فره برای او بیشتر از گذشتگانش بود؛ چراکه کی خسرو از سوی با افراسیاب، مظهر جسمانی نیروهای اهریمنی نسبت داشت و از طرفی دیگر هم با مظهر خودکامگی یعنی کاووس پیوند داشت. کی خسرو نمی‌خواست تمام داشته‌ها و یافته‌هایش را با افتادن به دام بدی‌ها از دست بدهد (گزیده‌های زادسپرم، ۱۳۶۶: ص ۴۵)؛ از این رو بی‌قرار شد و یک هفته در راری خود و دیگران بست و با خدا به مناجات برخاست (فردوسی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۱۱۴).

نیایش‌ها و بی‌قراری‌ها با شنیدن سروش ایزدی به پایان می‌رسد. این پیام در بردارنده این خواسته بود که: «از همه چیز دست بشوی و برای سفر نهایی آماده شو». بعد از این پیام، کی خسرو به اموری پرداخت که کیان کشورش برای بعد از ترک پادشاهی حفظ بماند. با آشنایان و نزدیکانش خدا حافظی کرد و به سمت کوهستان به راه افتاد. به تعبیر شیخ اشراق «بخواند او را منادی عشق و او لبیک گفت و فرمان حاکم شوق در رسید و او از پیش، باز رفت به فرمان برداری. پدر او را بخواند و بشنید که او را می‌خواند، اجابت کرد و هجرت کرد به حق تعالی. ترک کرد ملک جمله معموره و حکم محبت روحانی را مثل گشت به ترک خویشان و وطن و بیت» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳، ص ۱۸۸).

بعد از بدورد، هشت نفر از یاران صمیمی او خواستند در این راه همراه پادشاه باشند، او آنان را برحذر کرد. پنج نفر از یارانش اصرار بیشتر کردند و همراه کی خسرو ماندند. شامگاه

کی خسرو و آن پنج‌تن به کوهی رسیدند که چشمه‌ای در آنجا بود. پادشاه به داخل چشمه می‌رود و بیرون می‌آید. صبح که آفتاب برمی‌آید، هیچ‌کس پادشاه را پیدا نمی‌کند (فردوسی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۱۴۳).

وَر آب سرد

کی‌خسرو پیوندی عمیق با کهن‌الگویی به نام آب دارد. این کهن‌الگو در سرنوشت اسطوره‌ها، نشانی از پویایی زندگی، اشراق و باززایی دارد. یونگ هم باور دارد آب نشانی از مفهوم‌های مرگ و تولد، پاکی و رستگاری و بی‌زمانی است (هال، ۱۳۷۵: ص ۱۶۲). در شاهنامه و در زندگی اسطوره‌ای کی خسرو، آب بارها بر سراهش قرار می‌گیرد و سرنوشت او را تعیین کرده است.

کی خسرو برای اولین بار پیش از رسیدن به سرزمین ایران، بدون کشتی وارد رود جیحون می‌شود و همراهانش را از رود می‌گذرانند (فردوسی، ۱۳۷۴: ج ۳، ص ۲۲۸). بار دوم زمانی است که برای نبرد با اهریمن زمان خود یعنی افراسیاب، سپاهیان‌ش را از دریا می‌گذرانند (فردوسی، ۱۳۷۴: ج ۵، ص ۳۵۲). ورود کی خسرو به ایران با آمدن رحمت ایزدی، باران و پایان خشکسالی همراه است. در شاهنامه بارها کی خسرو را پیش از نبرد می‌بینیم که تن و جان در آب و چشمه‌ای شسته است. کی خسرو در تمام این نبردها که سربلند بیرون می‌آید، در گذرگاه‌های زیستی خود، با آزمون گذر از آب روبرو شده تا به پاکی درون برسد. در ادبیات دینی ایران باستان، همیشه سخن از دو آزمون سخت بوده است که از آنها به «وَر گرم» و «وَر سرد» تعبیر شده است. در متون دینی تأکید و تکرار با «وَر گرم» که با گذر از آتش و ریختن آتش مذاب و فلز گداخته بر سینه و... بوده که این آزمون در مقابل «وَر سرد» قرار داشته است که با گذشتن و عبور از دریا و رود انجام شده است (کزازی، ۱۳۸۵: ص ۲۷۵ - ۲۷۸). در شاهنامه «وَر سرد» بارها در معرض کی خسرو قرار گرفته است. نکته مهم در داستان

کی خسرو این است که ارتباط کی خسرو با آب، تنها به عبور از آن خلاصه نمی‌شود؛ چراکه در پایان این داستان با کهن‌الگوی بازتولد و بی‌مرگی روبرو هستیم. کی خسرو قبل از عروج و ناپیدایی‌اش به سفارش سروش ایزدی به داخل چشمه‌ای می‌رود. میرچا الیاده معتقد است وارد شدن در آب، نشانه‌ای از عروج به حال پیشین و باززایی است. هر وارد شدن در آبی نشان از قامتی و حیاتی نو دارد (الیاده، ۱۳۸۵: ص ۱۸۹)؛ در واقع وارد شدن در چشمه نشانی در رجعت به مرحله زهدانی مادر مثالی است. وارد شدن کی خسرو به چشمه آخر، نشان از رهایی از زنجیرهای نامرئی زمینی و جهان پر از آلودگی (مدرسی، ۱۳۸۲: ص ۹۲) و رسیدن به تولد روحانی و بی‌مرگی او خواهد شد.

نتیجه

پادشاهان فره‌مند در ادبیات دینی و اسطوره‌ای ایران باستان سرانجامی مشابه دارند؛ برخی در پایان عمرشان به مرگ طبیعی از این دنیا رخت بر بسته‌اند و برخی دیگر در جنگ و نزاع با اهریمنان کشته شده‌اند. تنها اسطوره و پادشاه فره‌مندی که سرنوشتی جدا و زندگی‌اش ساختاری متفاوت دارد، کی خسرو است. کی خسرو با عروج و ناپیدایی‌اش، پایان داستان‌اش را با مرگ نمی‌بندد، بلکه با باززایی و تولد دوباره‌اش راه و ساختاری نو و جدید در راه بشریت قرار می‌دهد. کی خسرو پس از تثبیت پادشاهی و از بین بردن اهریمنان و قبل از آلوده شدن به اقتضائات زمینی و رهایی فره‌ ایزدی، در حیات ایده‌آلی‌اش به رهایی و آزادی از بندهای زمینی می‌رسد تا از این طریق، به بی‌مرگی و پاک‌ی و رازمینی و زمانی برسد. از داستان کی خسرو تعبیرها و مفاهیم بسیاری استخراج می‌شود؛ اما بنا بر نظریه اسطوره‌شناسان و روان‌شناسان، بزرگ‌ترین نکته‌ای که در زنجیره‌های نامرئی به هم پیوسته در زندگی‌اش مشاهده شدنی است، اینکه خودآگاهی ساختار شخصیتی انسان را بنا می‌کند. در ادبیات دینی و به‌ویژه شاهنامه، رسیدن به خودآگاهی از دوران پیشدادیان و با ظهور کیومرث آغاز

و تا غلبه کی خسرو بر برابراه‌ریمین (افراسیاب) ادامه پیدا می‌کند. ایران در این ادبیات نشان و نماد سرزمین ایزدی و مطابق با نظریه یونگ، خودآگاهی و غیرایرانیان، مظاهر و نیروهای اهریمنی و نشان ناخودآگاهی هستند. با تطبیق این مفاهیم به این نکته مهم خواهیم رسید که کی خسرو تنها نماینده اورمزدی است که توانست با غلبه بر نیروهای اهریمنی و غیرایرانی، به خودآگاهی برسد و شهر آرمانی را از آسمان بر زمین بیاورد و خودش با جام جهان‌نما با گذراز «وَر سرد» به جاودانگی و کمال خودآگاهی برسد.

کتاب‌نامه

- آموزگار، ژاله (۱۳۸۶ ش)؛ زبان، فرهنگ و اسطوره؛ تهران: معین.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۵ ش)؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ترجمه: جلال ستاری؛ تهران: سروش.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۴ ش)؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ تهران: فکر روز.
- _____ (۱۳۸۴ ش)؛ ادیان آسیایی؛ چ پنجم، تهران: سرچشمه.
- _____ (۱۳۸۵ ش)؛ از اسطوره تا تاریخ؛ گردآوری و ویرایش: ابوالقاسم اسماعیل پور؛ ج چهارم، تهران: چشمه.
- _____ (۱۳۸۷ ش)؛ بندهشن؛ چ دوم، تهران: توس.
- بیلسکر، ریچارد (۱۳۸۷ ش)؛ اندیشه یونگ؛ ترجمه: حسین پاینده؛ تهران: مروارید.
- پورجوادی، نصراله (۱۳۸۲ ش)؛ عرفان و اشراق؛ تهران: مرکز.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۹۴ ش)؛ اوستا (گاتاها)؛ دوره چهارجلدی، چ اول، تهران: نگاه.
- _____ (۱۳۷۷ ش)؛ یشت‌ها؛ چ دوم، تهران: اساطیر.
- دورکهم، امیل (۱۳۸۲ ش)؛ صور ابتدایی حیات مذهبی؛ ترجمه: نادر سالارزاده امیری؛ تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- روایت پهلوی (۱۳۶۷)؛ ترجمه مهشید میرفخرایی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰ ش)؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح و تحشیه و مقدمه: سیدحسین نصر و مقدمه و تجزیه و تحلیل فرانسوی: هنری کربن؛ چ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

شایگان، داریوش (۱۳۷۳ ش)؛ هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی؛ ترجمه: باقر پرهام؛ تهران: نشرفرزان.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۴ ش)؛ شاهنامه؛ تصحیح: ژول مل؛ تهران: سخن.

فورد هام، فریدا (۱۳۸۸ ش)؛ مقدمه‌ای بر روانشناسی یونگ؛ ترجمه: مسعود میربها؛ تهران: جامی.

فدایی، فرید (۱۳۸۷ ش)؛ کارل گوستاو یونگ؛ تهران: دانژه.

کربن، هانری (۱۳۸۵ ش)؛ بن‌مایه‌های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی؛ ترجمه: محمود بهفروزی؛ تهران: جامی.

کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۳ ش)؛ ابن سینا و جنبش‌های باطنی؛ چ اول، تهران: نشر کویر.
کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۵ ش)؛ نامه باستان ۹ (از پادشاهی خسرو پرویز تا پادشاهی یزدگرد)؛ تهران: سمت.

گزیده‌های زادسپرم (۱۳۶۶)؛ ترجمه محمد تقی راشد محصل؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
موحد، صمد (۱۳۷۴ ش)؛ سرچشمه‌های حکمت اشراق؛ تهران: فراروان.

مدرسی، فاطمه (۱۳۸۲)؛ «کی خسرو فرهمند به روایت فردوسی و سهروردی»؛ پژوهشگاه علوم انسانی، ش ۳۷.
هال، کالوین و ورنون جی نوردبای (۱۳۷۵ ش)؛ مبانی روان‌شناسی تحلیلی یونگ؛ ترجمه: محمدحسین مقبل؛ تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی تربیت معلم.

هندرسن، جوزف لوئیس (۱۳۸۳ ش)؛ انسان و اسطوره‌هایش؛ ترجمه: حسن اکبریان طبری؛ تهران: دایره.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۷ ش)؛ انسان و سمبول‌هایش؛ مترجم: محمود سلطانیه؛ تهران: جامی.
Benveniste, É. et L. Renou (1934), "Vrtra et Vrthragna, étude de mythologie indo-iranienne",
Cahiers de la Société Asiatique, III, Paris, pp. 7-8.

Pirart, É. (2010), *Les Adorables de Zoroastre*, Textes avestiques traduits et présents par Éric Pirart, Éditions Max Milo.

References

- Amoozegar, Zhaleh. 1386 Sh. *Zabān, farhang, va usṭūrih* [Language, culture, and myth]. Tehran: Moein.
- Bahar, Mehrdad. 1374 Sh. *Adyān Āsiyāyī* [Asian religions]. Tehran: Sarcheshmeh.
- Bahar, Mehrdad. 1374 Sh. *Justārī chand dar farhang-i Iran* [Essays on Iran's culture]. Tehran: Fekr-e Rooz.
- Bahar, Mehrdad. 1385 Sh. *Az usṭūrih tā tārikh* [From myth to history]. Edited by Abolghasem Esmailpour. Tehran: Cheshmeh.
- Bahar, Mehrdad. 1387 Sh. *Bundahishn*. Tehran: Toos.
- Benveniste, Emile, and Louis Renou. 1934. "Vṛtra et Vṛthragna, étude de mythologie indo-iranienne." *Cahiers de la Société Asiatique*, no. III: 7-8.
- Bilsker, Richard. 1387 Sh. *Andīshih-yi Jung* [On Jung]. Translated into Persian by Hossein Payandeh. Tehran: Morvarid.
- Corbin, Henry. 1385 Sh. *Bunmāyih-hāyi āyīn-i Zartusht dar andīshih-yi Suhrawardī* [The motifs of Zoroastrianism in Suhrawardī's thought]. Translated into Persian by Mahmoud Behforuzi. Tehran: Jami.
- Durkheim, Émile. 1382 Sh. *Šuvar-i ibtidā'ī-yi hayāt-i mazhabī* [The Elementary Forms of the Religious Life]. Translated by Nader Salarzadeh Amiri. Tehran: Allameh Tabataba'i University.
- Eliade, Mircea. 1385 Sh. *Risālih dar tārikh-i adyān* [A History of Religious Ideas]. Translated into Persian by Jalal Sattari. Tehran: Soroush.
- Fadaee, Farid. 1387 Sh. *Karl Gustav Jung*. Tehran: Danzheh.
- Ferdowsi, Abul-Qasem. 1374 Sh. *Shāhnāma*. Edited by Julius von Mohl. Tehran: Sokhan.
- Fordham, Frieda. 1388 Sh. *Muqaddami ī bar ravānshināsī-yi Jung* [An Introduction to Jung's Psychology]. Translated into Persian by Masoud Mirbaha. Tehran: Jami.
- Guzīdih-hāyi Zādspram*. 1366 Sh. Translated into Persian by Mohammad Taghi Rashed Mohassel. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Hall, Calvin S. and Vernon J. Nordby. 1375 Sh. *Mabānī-yi ravānshināsī-yi taḥlīlī-yi Jung* [A Primer of Jungian Psychology]. Translated into Persian by Mohammad Hossein Moghbel. Tehran: Publications of Jihad-e Daneshgahi, Tarbiat Moallem.

- Henderson, Joseph Lewis. 1383 Sh. *Insān va usṭūrih-hāyash* [Ancient myths and modern man]. Translated into Persian by Hassan Akbarian Tabari. Tehran: Dayereh.
- Jung, Karl Gustav. 1387 Sh. *Insān va sambul-hāyash* [Man and His Symbols]. Translated by Mahmoud Soltanieh. Tehran: Jami.
- Karimi Zanjani Asl, Mohammad. 1383 Sh. *Ibn Sīnā va junbish-hāyi bāṭinī* [Avicenna and esoteric movements]. Tehran: Kavir Publications.
- Kazzazi, Mir Jalaloddin. 1385 Sh. *Nāmih-yi bāstān 9 (az pādishāhī-yi Khosrow Parviz tā pādshihī-yi Yazdegerd)* [The ancient letter 9: from Khosrow Parviz's monarchy to Yazdegerd's monarchy]. Tehran: Samt.
- Modarresi, Fatemeh. 1382 Sh. "Kay Khosrow Farrahmand bih rivāyat-i Ferdowsi va Suhrawardī." *Pazhūhishnāmih-yi 'ulūm-i insānī* 37, no. 2: 85-102.
- Movahhed, Samad. 1374 Sh. *Sarchishmih-hāyi hikmat-i Ishrāq* [Origins of the Illuminationist philosophy]. Tehran: Foroozan.
- Pirart, Éric. 2010. *Les Adorables de Zoroastre*. Chevilly-Larue: Max Milo.
- Poordavood, Ebrahim. 1377 Sh. *Yashtha*. Tehran: Asatir.
- Poordavood, Ebrahim. 1394 Sh. *Avesta (Gathaha)*. Tehran: Negah.
- Pourjavady, Nasrollah. 1382 Sh. *'Irfān va ishrāq* [Mysticism and illumination]. Tehran: Markaz.
- Rivāyat-i Pahlavi*. 1367 Sh. Translated by Mahshid Mirfakhraie. Tehran: Institute for Culture Studies and Research.
- Shayegan, Dariush. 1373 Sh. *Henry Corbin: āfāq-i tafakkur-i ma'navī dar Islam-i Irānī* [Henry Corbin: the spiritual topography of Iranian Islam]. Translated into Persian by Bagher Parham. Tehran: Foroozan Publications.
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn Yaḥyā al-. 1380 Sh. *Majmū'ih muṣannafāt-i Shaykh Ishrāq*. Edited by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Institute for Humanities.