

پیوند کی خسرو با جاودانگی در اسطوره و حماسه

چکیده

جستار حاضر به بررسی شخصیت کی خسرو، یکی از برجسته‌ترین چهره‌های اسطوره‌ای و حماسی ایران، اختصاص دارد و می‌کوشد جلوه‌های گوناگون حضور او را در سنت‌های اسطوره‌ای و حماسی ایران تحلیل کند. هدف اصلی پژوهش، واکاوی جنبه‌های مختلف شخصیت کی خسرو و پیوند آن با نمادهای جاودانگی است. بدین منظور، ابعاد نمادین این شخصیت بر پایه‌ی متون کهن ایرانی - از جمله شاهنامه‌ی فردوسی، متون اوستایی و پهلوی - بررسی و با نظریه‌های اسطوره‌شناسی و روان‌کاوی تطبیق داده شده است. روش پژوهش، تحلیل تطبیقی - تفسیری است که با رویکردی میان‌رشته‌ای میان مطالعات اسطوره‌شناسی، روان‌کاوی یونگی و نمادشناسی تطبیقی انجام گرفته است. در این چارچوب، ساختارهای روایی و نمادین داستان کی خسرو با بهره‌گیری از نظریه‌های میرچا الیاده، کارل گوستاو یونگ، جوزف کمبل و ژان شوالیه تحلیل و کهن‌الگوهای در پیوند با سفر قهرمان، رستگاری، تطهیر، فداکاری و صعود معنوی بررسی شده است. پژوهش نشان می‌دهد که چهره‌ی کی خسرو در سنت حماسی و عرفانی ایران، بازتابی از تلفیق آرمان‌های اخلاقی، حماسی و معنوی است و در قالب کهن‌الگوی «قهرمان رستگار» به تصویر درمی‌آید. در روایت فردوسی و دیگر متون ایرانی، پیوند کی خسرو با عناصر نمادینی چون آب، پاکی، آیین گذر، تقابل خیر و شر، و مرگ اختیاری، بازتابی از اندیشه‌ی ایرانی درباره‌ی جاودانگی و تعالی روحانی است. افزون بر این، بررسی جایگاه او در پیوند با نمادهایی چون جام جهان‌بین، کوه قاف و سیمرغ نشان می‌دهد که کی خسرو نه تنها در سطح روایت حماسی، بلکه در سطحی عمیق‌تر، به‌عنوان نماد انسان کامل و واسطه‌ی میان جهان خاکی و مینوی شناخته می‌شود. این بازخوانی نمادشناسانه، افزون بر روشن ساختن جایگاه کی خسرو در شاهنامه، امکان فهم بهتر پیوند اسطوره و حماسه با اندیشه‌های فلسفی و عرفانی ایرانی را فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که مفهوم جاودانگی در شخصیت او، بازتابی از آرمان دیرینه‌ی بشر برای رهایی از مرگ و دستیابی به حیات ابدی است.

کلیدواژگان: کی خسرو، جاودانگی، اسطوره‌شناسی، روان‌کاوی یونگی، نمادشناسی تطبیقی

۱- مقدمه و بیان مسأله

اضطراب مرگ و نیستی همواره دامن‌گیر بشر بوده، او را آزرده و جرعه‌ی زندگی را به کام او تلخ کرده است. از این منظر، آرزوی جاودانگی سازوکاری است برای رها شدن از این درد درازدامن. از سوی دیگر، وضعیت انسانی، وضعیتی فناپذیر و بی‌دوام است و ابدیت تشریفی است که تنها بر قامت خدایان دوخته شده است. از این رو، انسان با آرزوی جاودانگی در تلاش برای خداگونگی است

یا به دیگر تعبیر، آن گونه که "مونو" می‌گوید برای جاودانگی در جست‌وجوی خدا و جایگاه خدایی است. این زمان ماقبل تاریخی تقسیم‌ناپذیر است، یعنی زمانی است که همواره عین خود است، به طوری که هر مدتی که بخواهیم بدان نسبت بدهیم، باید آن را همچون لحظه‌ای به شمار آورد؛ آغاز این زمان، عین انجام‌اش است، زیرا از تسلسل زمان‌های گوناگون تشکیل نشده است. این زمان به قول "لایب نیتس" مملو از گذشته و آستن آینده است (شایگان، ۱۳۸۳: ۱۴۰). برابر گزارش بارت، خویشکاری اسطوره، سخن گفتن از چیزها، پالایش آن‌ها و رساندنشان به معصومیت و نیز بدل ساختن‌شان به طبیعت و جاودانگی است. درک واژگان کلیدی پالایش و معصومیت و طبیعت با آخرین حلقه‌ی این واژگان، یعنی جاودانگی ممکن است. اسطوره، چیزها را انکار نمی‌کند؛ کارکرد آن برعکس، سخن گفتن از چیزهاست؛ به بیان ساده، اسطوره، آن‌ها را می‌پالاید، معصومانه می‌کند و به طبیعت و جاودانگی بدل می‌سازد (بارت، ۱۳۸۴: ۷۳). استحاله‌ی کنش‌های فردی و موضعی قهرمان اساطیری به کنش‌های جوهری فرازمانی - فرامکانی و یافتن تمثالی جاویدان در همانندی با الهه‌ها و ایزدان مانند آشیل یا پرورش‌یافته‌ی پرنده‌ی سپند سیمرغ، مانند زال یا رویین تنی اسفندیار به کمک نیروهای قدسی. برای درک خویشکاری اسطوره در ذهن و زبان بارت، می‌توان از روایت کهن‌الگوی جاودانگی یونگ یاری جست. پالایش و معصومیت و طبیعت و جاودانگی در روایت یونگ به دو شکل رخ می‌دهد: الف: گریز از زمان سپنجی و فلکی؛ ب: غوطه‌وری در زمان دوری.

بربنیاد دیدگاه یونگ، کهن‌الگوی "جاودانگی" به دو شکل زیر روایت می‌شود: «الف: گریز از زمان: بازگشت به بهشت، وضعیت سعادت بی‌نقص و بی‌زمان انسان پیش از سقوط تراژیک‌اش به دامان فساد و فناپذیری. ب: غوطه‌وری در زمان دوری: مضمون مرگ و باززایی بی‌پایان. انسان با تسلیم شدن به آهنگ اسرارآمیز و وسیع چرخه‌ی ابدی طبیعت و به ویژه چرخه‌ی فصول به نوعی جاودانگی دست می‌یابد» (گرین و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۶۶). تاریخی‌گرایی در اندیشه‌ی بشر، همواره انسان و هستی را دچار انشقاق و تجزیه و در نتیجه، فنا و نیستی می‌کند. این کارکرد ریشه در ویژگی‌های زمان فلکی دارد که هر چیزی را به پیش و پس از خود تقسیم و تجزیه می‌کند و در نتیجه، کم‌ترین باوری به وحدت وجود ندارد. ازل و ابد هیچ جایگاهی در این نگرش ندارند، چون انسان و هستی در حالت تعلیقی اگزیستانسیالیستی است. با نفی تاریخی‌گرایی در اندیشه‌ی بشر اسطوره‌ای، ازل و ابد در زمان حال فناپذیر جمع می‌شوند و این زمان حال، با تکیه بر عدم انشقاق و افتراق چیزها، به وحدت وجودی جادوانه تبدیل می‌شود. نفی تاریخی‌گرایی در اندیشه‌ی بشر اسطوره‌ای در پیوند با اندیشه‌ی عرفانی - اساطیری وحدت وجود است. کسی که چیزهای زمان حال را دیده است، همه‌ی رخدادها را مشاهده کرده است؛ هم هر آنچه که از ازل رخ داده و نیز هر چه که در زمان بی‌زوال اتفاق خواهد افتاد، چرا که تمام چیزها از یک نوع و به یک شکل‌اند (aurelius, 1991: 57). بزرگ‌ترین آرزوی نوع بشر در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها، رسیدن به جاودانگی و نامیرایی در رویارویی با بزرگ‌ترین مسأله و مشکل او یعنی مرگ بوده که بشر همواره با آن دست و پنجه نرم کرده است. اسطوره‌های بی‌مرگی و جاودانگی از تلفیق این دو آرزوها و شکست‌های

بزرگ پدید آمده است که از آن جمله می‌توان اسطوره‌ی رویین‌تنان، اسطوره‌ی آب حیات، اسطوره‌ی ببر بیان، اسطوره‌ی سرزمین‌های عاری از مرگ، اسطوره‌ی مردمان نامرئی و... را نام برد. آرزوی جاودانگی، بازتابی است از حسرت انسان برای بهشت از دست رفته؛ چنان‌که در اساطیر آمده، انسان در زمان سرآغاز، در وضعیتی مشابه با خدایان، در بهشت ساکن بود و هیچ‌یک از ناتوانی‌های کنونی را نداشت و نامیرا بود. اما پس از گناه نخستین است که همه‌ی امتیازها از جمله فناپذیری، خودانگیزگی و آزادی را از دست داده است (الیاده، ۱۳۸۹: ۶۰-۵۷). درد و آرزوی جاودانگی برآمده از این درک و دریافت آدمی است که آن چه در این جهان است، ناآرام، انشقاق‌پذیر و فانی و پریشان و آشفته است و آشکار است که با این اوصاف، واحه‌ای برای غنودن و آسایش و آرامش نیست. پس ناچار می‌بایست پذیرفت که این وضعیت نامطلوب فاقد اصالت است و تنها می‌توان آن را سایه و مثالی از بهشت موعود روزگار علوی جاودانگی برشمرد. ما باید بدان حالتی که در ازل داشتیم، بازگشت کنیم؛ بدان حیات آرام. تمامیت انشقاق‌ناپذیر بی‌پایان که در آن هیچ نشانی از پریشانی نبود. در سکون وحدت غنوده بودیم. زمان، هنوز نبود یا لااقل برای موجودات علوی چنین بود (Plotinus, 1991: 22).

مرگ، یعنی قرار گرفتن انسان در حصار زمان؛ زمان فلکی و سپنجی. بی‌جهت نیست که این زمان ویران‌گر فلکی را در متون کهن رمزی در هیأت دو موش جونده‌ی سیاه و سفید که همان آمد و شد روز و شب است، به تصویر کشیده‌اند. برای پیروزی بر این موش‌های جونده چاره‌ای نیست جز آن که از حصار زمان فلکی رهایی یابیم و برای نیل به این مقصد و مقصود، گزیری جز بر آمدن از هیأت فناپذیر بشری و درآمدن در ساحت خدایی وجود ندارد. زیرا میرایی صفت انسان‌ها و نامیرایی برانزده‌ی خدایان است. میل به ابدیت در انسان، مبارزه‌ی بی‌وقفه‌ی او را با زمان بازتاب می‌دهد و حتی بیش از آن، نشانگر مبارزه‌ی شدید است با مرگ، برای فتح زندگی ابدی (شوالیه، ۱۳۸۵: ۲۹). همه‌ی قهرمانان هم‌گرا و هم‌سو، مایل‌اند که به هدف غایی دست یابند، اوج افتخار! آنان می‌خواهند همانند خدایان شوند؛ یعنی پیش از هر چیز، بی‌مرگ و جاودان باشند که این جاودانگی به‌طور مطلق خصلت الهی است تا آنجا که با مفهوم خدایی هم معنی است. "میرایی" و "نامیرایی" وجه تمایز انسان‌ها از خداست. اعتقاد به الوهیت با باورداشت نامیرایی همراه است و یکی، بی‌دیگری ممکن نیست (بلان، ۱۳۸۰: ۵۶). از همین منظر است که سفرهای مخاطره‌آمیز قهرمانان اسطوره‌ای برای نیل به نیروی شگفت متافیزیکی فهم می‌شود. از آثار این سفر آن است که قهرمان در بازگشت از عروج، ارج و توان آن را دارد که بخشی از خویشکاری خدایان را نسبت به انسان‌ها بر عهده بگیرد و بر جهان هستی برکت و باران نازل کند. یک قهرمان از زندگی روزمره دست می‌کشد و سفری مخاطره‌آمیز به حیطة شگفتی‌ها را آغاز می‌کند؛ با نیروهای شگفت در آن‌جا روبه‌رو می‌شود و به پیروزی قطعی دست می‌یابد. هنگام بازگشت از این سفر پر رمز و راز، قهرمان نیروی آن را دارد که برای یاران‌اش برکت و فضل به‌ارمغان آورد (کمبل، ۱۳۸۵: ۴۰).

در اسطوره‌های ایرانی و به پیروی از آن در شاهنامه، کیخسرو جاودانه است و نامیرا. در این چشم‌انداز نظری، پرسش اصلی این پژوهش این است که کی‌خسرو در شاهنامه چگونه با مفهوم جاودانگی پیوند برقرار می‌کند و خاستگاه اسطوره‌ای این پیوند با چه عناصری از این شخصیت سازگاری و هماهنگی دارد؟

۲- روش پژوهش

روش پژوهش در این جستار توصیفی-تحلیلی است و به‌شیوه‌ی کیفی انجام می‌شود. از نظر هدف بنیادی است و گردآوری اطلاعات و داده‌های آن به‌روش کتابخانه‌ای و اینترنتی خواهد بود. این مقاله با بررسی شخصیت کی‌خسرو در شاهنامه بر بنیاد خاستگاه اسطوره‌ای او در اسطوره‌های ایرانی و بن‌مایه‌های و کهن‌الگوهای اسطوره‌های موجود در این شخصیت، زمینه‌های جاودانگی او را تحلیل می‌کند.

۳- پیشینه‌ی پژوهش

در باره‌ی کی‌خسرو و پیوند او با نمادهای جاودانگی به صورت گزینشی و پراکنده کارهایی شده است که در آن‌ها اشاراتی به جاودانگی کی‌خسرو یافت می‌شود که در این جستار به برخی از آنها ارجاع خواهیم داد، اما کار مستقلی که فقط به این جنبه از شخصیت او بپردازد تا کنون منتشر نشده است.

۴- کی‌خسرو در اسطوره و حماسه

بخش‌های ۱۷ تا ۲۳ از گوش‌یشت اوستا روایت می‌کنند که هوم، نوشیدنی درمان‌بخش، به شهریار زیبای زرین‌پوش کوه البرز تقدیم شد تا او را یاری کند افراسیاب تباهکار را به زنجیر کشد و به نزد کی‌خسرو، خون‌خواه سیاوش، ببرد تا در ساحل دریای «چیچست» به کیفر رساند.

نام کی‌خسرو مرکب است از Kay اوستایی (Kavi: عنوان شاهان کیانی)؛ و xusrow اوستایی: (haosravah اسم خاص) نام خلیجی در دریای haosravah، مشتق از "ha-sravah، شهیر، نامی؟" از "hu خوب" و saravah از ریشه‌ی "srav: شنیدن (Bartholomae, 1961: 1738). این نام در پهلوی کی‌هسرو (Kaihusrav) به معنی نیک نام و خوش‌آوازه و در سانسکریت "سوسروس" (susarvas) بوده است (یشت‌ها، ۱۳۷۷/۲۵۵).

مهرداد بهار، کی‌خسرو را در اصل از خدایان بومی غرب آسیا در دوره‌های بسیار کهن می‌داند که در ایران از مقام ایزدی فروافتاده و به مقام پادشاهی رسیده است (۱۳۷۶: ۲۲۶). کارنوی نیز این شخصیت را همان «سوسروس» پهلوان ودایی معرفی می‌کند که در نبرد انداختن بیست جنگجوی گردونه‌سوار، ایندرا را یاری کرد (۱۳۴۱: ۱۰۷). صفا ناپدید شدن کی‌خسرو در شاهنامه را نمود دیگری از جاودانگی او می‌داند (۱۳۷۹: ۵۲۳). در باره‌ی به زمین آوردن گنگ‌دژ از آسمان (در شاهنامه بالای کوه)، مهرداد بهار بر آن رفته که یکی شدن گنگ دژ و سیاوش گرد، گویای رستاخیز کی‌خسرو است و در اصل رستاخیز دموزی یا تموز است. هم‌چنین

می‌توان آن را به پایایی عمر دوازده‌هزار ساله‌ی جهان و رستاخیز واپسین پیوند داد؛ چرا که در هنگام رستاخیز، زمین و آسمان یکی می‌شود و کی‌خسرو که نماد کمال مطلق شهریاری است، بار دیگر به شهریاری می‌رسد (۱۳۷۶: ۷۰ - ۷۲). بارت خویشکاری اسطوره را در «پالایش هستی» و تبدیل آن به معصومیت و جاودانگی می‌بیند (بارت، ۱۳۸۴: ۷۳) و یونگ این پالایش را از طریق «گریز از زمان» و «غوطه‌وری در زمان دوری» تبیین می‌کند (گرین و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۶۶). بر پایه‌ی این دیدگاه، مرگ سیاوش در عصر گومیزشن نه پایان که آغازی نو است که در قالب زندگی پادشاه فرهمند دیگری، در چرخه‌ی بعدی حیات پدیدار می‌شود تا در نهایت به جاودانگی آخرین پادشاه اسطوره‌ای، کی‌خسرو بیانجامد (ستاری و حقیقی، ۱۳۹۳: ۱۱۷).

۵- پیوند کی‌خسرو با جاودانگی

بازگشت قهرمانان اسطوره‌ای اغلب از دل مرگی درمندانه و تبدیل‌های رازآمیز است که از انسان به گیاه و از آن گیاه به انسانی دیگر تجسد می‌یابد. تسلسل صعود و نزول پادشاهان در شاهنامه با پیروزی نهایی ایران بر توران در دوره‌ی کی‌خسرو به اوج می‌رسد؛ روایتی که روح حماسه‌ی ملی را از کیومرث تا کی‌خسرو ادامه می‌دهد و با عبور از مراحل مرگ و زندگی نمادین (کهن‌الگوی پرسونا) به جاودانگی می‌رسد (ستاری و حقیقی، ۱۳۹۳: ۱۱۱). در هستی‌شناسی اسطوره‌ای ایرانی، کی‌خسرو نمادی از انسان کامل، منجی و رهایی‌بخش است؛ او با انتقام از افراسیاب و پالایش جهان از سیاهی اهریمن، سپس با ترک تخت و عروج به مینوی علیا، صفات جاودانگی و پاکی مطلق را به‌دست می‌آورد و جلوه‌ای از سوشیانس موعود می‌شود (همان: ۱۱۶). در اساطیر رستاخیزی ایران باستان، فرّ کیانی نیرویی است که گیتی را از هیأت پیر و فانی به هیأت نو و جاودان دگرگون می‌سازد و انسان را از زوال، ناکامی و نیستی رها می‌کند. این نوسازی جهان، در «روزگار سوشیانس» تحقق می‌یابد: «فرّ کیانی نیرومند را می‌ستاییم که به دیگر دوستانش تعلق خواهد داشت، در هنگامی که گیتی را نو سازد؛ پیرنشدنی، نمردنی، نگندیدنی، نیوسیدنی و جاودان بالنده و کامرو، در آن هنگام که مردگان دوباره برخیزند و به زندگان، بی‌مرگی روی آورند. آنگاه او (سوشیانس) به‌سوی جهان خواهد آمد و آن را به آرزوی خویش نو خواهد کرد.» (پورداوود، ۱۳۷۷: ج ۲، صص ۳۲۲ و ۳۴۹) مرگ قهرمانانه یا دلاورانه‌ی خدایان و پهلوانان در اسطوره‌های گوناگون، همواره با تمثیل بازگشت و استمرار موجودیت آنها همراه است. در شاهنامه، مرگ مظلومانه‌ی سیاوش و استحاله‌ی او به شکلی گیاهی، نمونه‌ای برجسته از این اسطوره‌ی بازگشت است که با حضور کی‌خسرو ادامه می‌یابد (زمردی، ۱۳۸۳: صص ۹۵-۹۶). فردوسی در وصف این استحاله می‌سراید:

کنیدش به خنجر سر از تن جدا	به شخی که هرگز نروید گیاه
بباید که خون سیاوش، زمین	نبوید، نروید گیا روز کین
ز خاکی که خون سیاوش بخورد	به ابر اندر آمد درختی ز گرد

نگاریده بر برگ‌ها چهر او همی بوی مشک آید از مهر او

(فردوسی، ج ۲ ص ۱۴۶-۱۵۱)

کی خسرو خود «جادوانه‌ی بی‌مرگ» خوانده می‌شود، چرا که بدون تجربه‌ی مرگ، به درگاه خداوند عروج می‌کند:

که رفتیم اینک ز جای سپنج	شما دل مدارید با درد و رنج
نبینید جاوید زین پس مرا	کزین خاک بیدادگر بس مرا
سوی داور پاک خواهیم شدن	نبینم همی راه باز آمدن

(فردوسی، ج ۵، ص ۴۰۹)

اسطوره‌ی قهرمان، معمولاً حول محور جست‌وجو و آزمون، مرگ و نزول به قلمرو مردگان، آگاهی از نیمه‌های پنهان وجود، احیا و رستاخیز، تولد دوباره، نجات انسان، جاودانگی و خداگونگی می‌چرخد (لیمنگ، ۱۳۷۹: ص ۸۴). کی‌خسرو به‌مثابه قهرمانی اسطوره‌ای، در این چرخه‌ی ساختارمند، از مرگ پدر آغاز می‌کند و با آزمون‌های دراماتیک، سرانجام به رستگاری و جاودانگی دست می‌یابد.

کی‌خسرو از کسانی است که در شاهنامه با نمادها و مضامین اسطوره‌ی جاودانگی پیوند دارد که در اینجا به آنها پرداخته می‌شود.

۵-۱- ماندالا و جام جهان‌بین

ماندالا، در سانسکریت به معنای حلقه‌ی سحرآمیز است که حیطة‌ی تمثیلی آن همه‌ی اشکال منظم متحدالمرکز، هیئت‌های شعاع‌دار و کروی‌شکل و حلقه‌های دارای نقطه‌ی مرکزی را در برمی‌گیرد (فوردهام، ۱۳۸۸: ۱۰۶). نماد دایره چه در پرستش خورشید نزد اقوام ابتدایی و چه در مذاهب جدید، چه در اساطیر و چه در روایا، چه در ماندالاهایی که راهبان تبتی رسم می‌کنند، چه در نقشه‌های شهرها، و چه در طرح کروی منجمان قدیم، همواره به حیاتی‌ترین جنبه‌ی زندگی که تمامیت نهایی آن است اشاره می‌کند (یونگ، ۱۳۸۹: ۳۷۹). شاید مهم‌ترین دلیل ظاهری شکل دایره در پیوند با جاودانگی آن باشد که در دایره هیچ ضلع و گوشه‌ای یافت نمی‌شود تا بتوان چیزی را در آن نگاه داشت نه از لحاظ عینی و نه ذهنی. می‌توان گفت دایره از آن رو که فاقد آغاز و پایان و فراز و فرود است، نوعی کمال اولیه و تمامیت و کلیت را القا می‌کند (کوپر، ۱۳۸۶: ۱۴۰-۱۴۱).

بارزترین شکل تجلی ماندالا در شاهنامه‌ی فردوسی را باید در جام جهان‌بین کی‌خسرو جستجو کرد. بر اساس اسطوره‌های ایرانی، این جام در اصل متعلق به جمشید است که از آن با نام «جام جم» یاد می‌شود. اما از آنجا که در شاهنامه، مطابق روایت‌های ایرانی کی‌خسرو جاودانه است، این جام به او تعلق پیدا می‌کند. در بیشتر متن‌های پهلوی از جاودانگی و یا به بهشت

رفتن کیخسرو سخن به میان آمده است و این که او سرانجام در پایان جهان بر می گردد و دوباره بر تخت شاهی می نشیند. «داستان سفر کیخسرو به جهان باقی چنانکه در شاهنامه می بینیم، لاشک اثر و یا صورت منقلب و واژگونه ای از حدیث جاویدان بودن کیخسرو در اوستا و آثار پهلوی است.» (صفا، ۱۳۷۹: ۵۲۳) بنابراین، شکل حلقوی این جام و آنچه درباره ی آن آمده، نشان دهنده ی پیوند دارنده ی آن در شاهنامه، با مضمون جاودانگی است، همچنان که در اسطوره ها نیز جمشید که دارنده ی این جام است، در اصل جاودانه است که به دلیل گناهی که از او سر می زند میرا می شود. این جام گیتی نمای کیخسرو در شاهنامه نماد جاودانگی است:

بخوادم	من	آن	جام	گیتی نمای	شوم	پیش	یزدان،	بباشم	به	پای...
بگویم	ترا	هر	کجا	بیژن	است	به	جام	اندرون،	این	مرا روشن

(شاهنامه، جست و جوی بیژن در جام)

۵-۲- پیوند با گیاه

پیشینه و گستره ی اسطوره های باور به خاستگاه گیاهی انسان، از کهن ترین بن مایه های اسطوره ای است که نه تنها در ایران، بلکه در فرهنگ های گوناگون جهان حضور دارد. در اساطیر ژاپن، پس از طوفانی بزرگ، تنها یک برادر و خواهر زنده می ماند و از پیوند آنان گیاهی پدید می آید که همه ی نژادهای بشری از آن منشأ می گیرند. در حماسه های هندی، انسان از ساقه ی نی زاده می شود؛ در ماداگاسکار، از درخت موز؛ و در برخی باورهای چینی، هر زن با درختی خاص پیوند دارد و شکوفه دادن آن درخت نشانه ی بارداری اوست (صدقه، ۱۳۷۸: ۱۴۴). در میان اقوام کرانه ی دجله نیز اعتقاد بر آن است که حضرت آدم از درخت خرما پدید آمده و گوهر نخستین انسان، گیاهی بوده است (یونگ، ۱۳۸۹: ۳۰۲). در اساطیر ایرانی، «مشی و مشیانه» -نخستین زوج بشری- به صورت گیاه تصویر می شوند. این توتم گیاهی، پیوند چرخه ای میان گیاه و انسان را باز می نماید: از گیومرث به گیاه و از گیاه به انسان (زمردی، ۱۳۸۷: ۳۹). از همین رو، درخت در فرهنگ نمادین، به منزله ی شجره ی نسب و نمودار پیوند آفرینش و تداوم حیات تلقی می شود (دوبوکور، ۱۳۸۷: ۲۵).

برگ ریزان پاییز، رکود زمستان و شکوفایی بهار در ذهنیت اسطوره ای، گیاه و درخت را به رمز جاودانگی و تجدید حیات بدل کرده است. همین الگو، زمینه ساز شکل گیری روایت هایی است که در آن قهرمانان پس از مرگ، در کالبد گیاه یا درختی نو زنده می شوند. نمادپردازی گیاه در اسطوره شناسی در مکتب اسطوره شناسی طبیعی، عناصر و مضامین برگرفته از طبیعت، بنیان روایت های اسطوره ای را شکل می دهند. الیاده نمادپردازی گیاه و درخت را بخشی از نظام دینی می داند که نه تنها ارتباط با عالم قدسی را ممکن می سازد، بلکه به جهان آشفته ی انسان معنا و نظم می بخشد (جوادی، ۱۳۸۷: ۱۳۹). درخت، در میان نمادهای

مقدس، بلندترین قامت اساطیری و ستون گیتی است؛ حلقه‌ی پیوند زمین و آسمان و نماد تولد، بالندگی، مرگ و رستاخیز (پورخالقی چترودی، ۱۳۷۷: ۷۵).

کیخسرو در شاهنامه با نمادهای گیاهی پیوندی چندسویه دارد. او فرزند سیاوش است؛ سیاوش در فرهنگ اساطیری ایران هم‌سنگ دموزی یا تموز، خدای نباتی و شهیدشونده‌ی بین‌النهرینی است. مرگ سیاوش و بازگشت کیخسرو از توران به ایران، یادآور بازگشت ایزد گیاهی به جهان زندگان و آغاز دوباره‌ی باروری است (بهار، ۱۳۷۴: ۷۰-۷۲). در اسطوره‌ی آفرینش ایرانی، مشی و مشیانه نخستین زوج بشرند که پس از کشته‌شدن کیومرث به دست اهریمن، از گیاه ریواس روییده از نطفه‌ی او پدید آمدند. این الگو در روایت سیاوش و کی‌خسرو تکرار می‌شود: افراسیاب، سیاوش را -همانند کیومرث- می‌کشد، از خون او گیاه خون سیاوشان می‌روید و کی‌خسرو از آن پدید می‌آید. سرانجام، کی‌خسرو به‌عنوان نماینده‌ی اورمزد، افراسیاب را از میان برمی‌دارد و چرخه‌ی اساطیری حماسه‌ی ملی ایران به فرجام می‌رسد (حمیدیان، ۱۳۸۳: ۲۵۶). الیاده این باززایی را «تبدیل صورت انسان به صورت درخت» می‌نامد. نمونه‌های آن در فرهنگ‌های گوناگون دیده می‌شود: در اسطوره‌ی میتراپی، خون گاو مقدس بر مزارع گندم ریخته و موجب برکت و رویش خوشه‌ها می‌شود (صمدی، ۱۳۷۶: ۱۴۱)؛ در کیش اوزیریس در مصر، مرگ و بازگشت او با چرخه‌ی حیات نباتات پیوند دارد (ایونس، ۱۳۷۵: ۵۸). در این نگرش، مرگ بازگشت به سرچشمه‌ی حیات و پیوند دوباره با کل هستی است و مرده در هیأت درخت یا گیاه تجسد می‌یابد (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۸۸). کمبل نیز عناصر طبیعی، به‌ویژه گیاهان، را نیای اساطیری روح انسان می‌داند که بازگشت به آن‌ها، بازگشت به جاودانگی است (کوپر، ۱۳۸۶: ۱۴۶). این باززایی، با گذر از حصار زمان خطی ممکن می‌شود؛ زیرا زمان متعارف، مانع جاودانگی است (کمبل، ۱۳۸۰: ۳۳۰). در این نگرش، روح پس از مرگ می‌تواند با عناصر طبیعی -به‌ویژه گیاهان که صورت مثالی حیات و بازگشت‌اند- درآمیزد و در قالب گیاهی نو، حیات جاودانه یابد. الیاده بر این باور است که اگر روند طبیعی زندگی در اثر مرگ ناگهانی گسیخته شود، روح می‌کوشد در کالبدی دیگر -گیاه یا حیوان- به حیات ادامه دهد. این استحاله، به‌ویژه در مرگ‌های تراژیک، نماد تداوم خلاقیت و آرمان مرگ‌ستیزی است (الیاده، ۱۳۸۹: ۲۸۸). در همین راستا، گیاهی که از خون سیاوش رویید، به‌عنوان نهال مرموز زندگی، نماد امید به بقا و عدالت در جهان شد (اسلامی ندوشن، ۱۳۶۹: ۲۲۴).

هوم، گیاه مقدس و دوردارنده‌ی مرگ در اوستا (یسنا، هات ۹، بند ۳-۵)، در روایت نبرد نهایی ایران و توران، در هیأت پارسایی کوه‌نشین به یاری کیخسرو می‌آید و افراسیاب را به بند می‌کشد (فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۴، ب ۲۲۳۴ و ۲۲۴۹-۲۲۵۰). هوم و جاودانگی در آیین زرتشتی در دین زرتشت، باور به زندگی پس از مرگ و جاودانگی روح، بنیادی استوار دارد. گیاه هوم یا سومه، در این نظام اعتقادی، نقشی برجسته ایفا می‌کند. در مینوی خرد، هوم سپید دشمن پیری، زنده‌گر مردگان و بی‌مرگ‌کننده‌ی زندگان معرفی شده است. او سامان‌دهنده‌ی روان مردگان در ژرف‌ترین جای رسته است و فروهرهای پارسیان به نگاهبانی او

گماشته شده‌اند (تفضلی، ۱۳۸۵: ۷۰). پرسشی که در این زمینه مطرح می‌شود، پیوند احتمالی میان هوم و پرنده‌ی اساطیری هما است؛ هر دو در فرهنگ ایرانی بخشنده‌ی پادشاهی و سعادتمند و در چرخه‌ی تبدلات اسطوره‌ای، می‌توانند به یکدیگر تبدیل شوند. این هم‌ارزی نمادین، حلقه‌ی پیوند گیاه و پرنده را در مسیر جاودانگی کامل می‌کند.

درنهایت می‌توان گفت پیوند کیخسرو با گیاه، در بستر اسطوره‌های ایرانی و بین‌النهرینی، بازتابی از کهن‌ترین لایه‌های اندیشه‌ی بشری درباره‌ی حیات، مرگ و باززایی است. او به‌عنوان وارث سیاوش، نماد رستاخیز ایزد گیاهی و استمرار چرخه‌ی باروری است. حضور هوم در روایت‌های اوستایی و شاهنامه‌ای، این پیوند را به سطحی قدسی ارتقاء می‌دهد و درخت و گیاه را به نشانه‌های جاودانگی و پیوند زمین و آسمان بدل می‌سازد. در این چارچوب، کیخسرو نه تنها قهرمانی حماسی، بلکه حلقه‌ای از زنجیره‌ی کیهانی حیات است که از گیاه آغاز می‌شود، در انسان تداوم می‌یابد و به جاودانگی می‌انجامد.

۵-۳- پیوند با آب

آب، یکی از کهن‌ترین و پرمعناترین نمادهای مرتبط با جاودانگی در اسطوره‌هاست. حضور دریا، رود و چشمه در سرنوشت قهرمانان اساطیری، نشانه‌ای از پویایی حیات، باززایی، اشراق و استحاله است؛ جایی که همه چیز از آن برمی‌خیزد و به آن بازمی‌گردد (شوالیه و گربران، ۱۳۸۴: ج ۳، ۲۱۶). در روان‌شناسی تحلیلی یونگ، آب و تجلیات آن از کهن‌الگوهای بنیادین اند که بر مفاهیمی چون تولد، مرگ و رستاخیز، تطهیر، رستگاری، راز روحانی، بی‌کرائگی، بی‌زمانی و جاودانگی دلالت دارند (گرین و همکاران، ۱۳۷۶: ۱۶۲). به تعبیر الیاده، غوطه‌وری در آب نماد بازگشت به حالت پیشاشکل‌گیری و آغاز حیات نو است؛ هر فرو رفتن در آب، انحلال صورت و بازگشت به وضعیت نامتعیین پیش از وجود است و از دل این انحلال، ولادتی تازه و امکان آفرینش پدید می‌آید (الیاده، ۱۳۸۹: ۱۸۹).

در شاهنامه، کیخسرو برای نبرد با افراسیاب، سپاهش را از دریا می‌گذرانند (فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۴، ۱۲۲). پیوند او با آب فراتر از این گذر است و سرنوشتش با این نماد باززایی و جاودانگی درهم تنیده است. در نبرد هفت‌ساله‌ی ایران و توران به کین‌خواهی سیاوش، خشکسالی سراسر سرزمین را فرا می‌گیرد. در خوابی که گودرز می‌بیند، سروش بر فراز ابری پرباران، نوید پیروزی کیخسرو را می‌دهد (همان: ج ۲، ۴۱۲-۴۱۳). گیو، که مأمور یافتن کیخسروست، او را کنار چشمه‌ای می‌یابد (همان: ۴۲۳). ورود کیخسرو به ایران، پایان خشکسالی و آغاز باران است. عمیق‌ترین پیوند او با آب در پایان شهریاری‌اش رخ می‌دهد؛ زمانی که در کنار چشمه‌ای سر و تن می‌شوید و با وداعی جاودانه، از جهان مادی کناره می‌گیرد:

کی نامور پیش چشمه رسید

همی خواند اندر نهان زند و اُست

چو بهری ز تیره شب اندر چمید

بر آن آب روشن سر و تن بشست

چنین گفت با نامور بخردان

که باشید پدرود تا جاودان

کنون چون برآرد سنان آفتاب

نبینید از آن پس مرا جز به خواب

(همان: ج ۴، ۳۶۷)

از منظر نمادشناسی، ورود به چشمه بازگشت به شرایط کیهانی و زهدان مادر مثالی است. آب، نماد نیروهای ناخودآگاه است (شوالیه و گریبان، ۱۳۸۴: ج ۱، ۲۴) و غوطه‌وری در آن تجربه‌ی رهایی از قیود جهان مادی و ولادت روانی تازه را رقم می‌زند (مدرسی، ۱۳۸۲: ۹۹). بر پایه‌ی اساطیر ایرانی، کیخسرو پادشاه فرجامین اسطوره‌ای است که با عروج به آسمان در پایان جهان بازمی‌گردد و سلطنت جاودانه می‌یابد. در مسیر کمال قهرمان، گذر از رود و دریا و شست‌وشو در آب، به‌ویژه در چشمه، از مراحل بنیادین است. آب، رسانای ورود به ساحت نامیرایی است و همین کارکرد را می‌توان در آیین‌های مذهبی و تطهیری فرهنگ‌های گوناگون مشاهده کرد. الیاده آلودگی‌هایی چون گناه، حضور شوم مردگان و جنون را موانع پاکی و جاودانگی می‌داند و غسل و فرو رفتن در آب را تنها راه رهایی معرفی می‌کند. فرو رفتن در آب معادل مرگ و برآمدن از آن، همچون تولد کودکی بی‌گناه و آماده‌ی دریافت وحی و الهام تازه است (الیاده، ۱۳۸۹: ۱۸۹-۱۹۵). نمونه‌ی بارز آن در شاهنامه، گذر کیخسرو، مادرش فرنگیس و گیو از آب است.

۵-۴- پی‌رفت مرگ و رستاخیز در پیوند با آتش

روایت سیاوش در شاهنامه، نقطه‌ی اوج بن‌مایه‌ی مرگ و رستاخیز است که ساختار حماسه را از سطح روایت اخلاقی به الگوی کیهانی تبدیل می‌کند. سیاوش برای اثبات پاکی، آزمون آتش را می‌پذیرد؛ عبوری که به مثابه مرگ نمادین است و با ترک میهن و کشته شدن به دست افراسیاب کامل می‌شود. پیروزی او در گذر از آتش و سپس روییدن «خون سیاوشان» از خونش (فردوسی، ۱۳۷۴: ۲۵۰/۳-۲۵۶) و تداوم هستی او در کالبد کی‌خسرو، صورت‌بندی روشنی از رستاخیز و باززایی اسطوره‌ای است. این الگو در عرفان هرمسی نیز بازتاب دارد؛ چنان‌که در «آداب نماز میترا» آمده است: «امروز ما دوباره به‌واسطه‌ی تو زاده شده‌ایم؛ پس از سال‌های بی‌شماری که فانی بوده‌ایم» (ورمارزن، ۱۳۷۱: ۸۶). در هر دو دستگاه نمادین، آتش نه تنها سوزاننده، بلکه پالاینده و زاینده است و عبور از آن، پیش‌درآمد ولادتی ثانوی و پیوند با جاودانگی.

۵-۵- عدد هفت و صورت‌بندی کمال برای رسیدن به جاودانگی

عدد هفت در سنت‌های اسطوره‌ای و عرفانی، نشانه‌ی تمامیت و عبور از دوگانگی ماده و معناست. هفت نخستین عدد «کامل» است که ساحت سه‌گانه‌ی آسمانی (جان) را با چهارگانه‌ی زمینی (بدن) جمع می‌کند؛ از این رو به مفاهیمی چون کمال، امنیت، آرامش، وفور، اتحاد مجدد، بکارت و «مادرِ کبیر» دلالت دارد. در دستگاه نمادشناسی، هفت هم‌چنین با فرجام انسان و گذار او به جهان دیگر پیوند می‌یابد: «انسان از طریق هفتمین خورشید به جهان دیگر راه می‌یابد» (کوپر، ۱۳۸۶: ۳۰).

این عدد در ادبیات فارسی نیز به سان استخوان‌بندی مسیر کمال بارها صورت‌بندی شده است: «هفت‌خوان» رستم و اسفندیار در حماسه، «هفت‌وادی» طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فنا در منطق‌الطیر، و هفت مقام آیین مهر که غارِ مهری در آن محوریت دارد. در مهرآیین، غار نماد چرخ گردون و صحنه‌ی سلوک هفت‌گانه است و مراتب هفت‌گانه‌ی مهری، صورت آیینی همان مسیرِ پالایش و اتحاد است (ورمازن، ۱۳۷۱: ۹۴، ۱۸۵؛ الیاده، ۱۳۸۹: ۱۱۰). در پرتو این نمادشناسی، کی‌خسرو را می‌توان تحققِ الگوی «هفت‌گذر» دانست: قهرمانی که پس از عبور از آزمون‌های پی‌درپی و پالایش نهایی، به مرتبه‌ی جاودانگی دست می‌یابد. پیوند کی‌خسرو با عدد هفت، نه در شمارش ظاهری آزمون‌ها، بلکه در دلالت ساختاری آن بر «تمامیت» و «اتحاد مجدد» معنا می‌یابد؛ همان منطقی که عبور سیاوش از آتش را از مرگی تراژیک به رستاخیزی قدسی ارتقا می‌دهد.

۵-۶- کوه، محور قدسی جاودانگی

کوه در کیهان‌نگری ایرانی، نزدیک‌ترین مکان زمینی به آسمان و محور اتصال عالمین است. در باور عامه، «قاف» بلندترین کوه و جایگاه طلسم‌شدگی قهرمانانِ جاودانه است؛ کی‌خسرو، بیژن، گیو و بهرام در آن می‌زیند و با ظهور سوشیانت، بازمی‌گردند (یاحق، ۱۳۸۶: ۲۶۸). در اندیشه‌ی ایرانی، کوه‌های مثالی نیز صورت‌بندی شده‌اند؛ هرزیتی (هرآبرزن/ البرز) در میانه‌ی دنیا، «سنگر زمین و آسمان»، محور و پیوندگاهِ عالم بالا و پایین، گذرگاه بهشت و دوزخ و سرچشمه‌ی آب‌هاست (مسکوب، ۱۳۵۷: ۱۴۶)؛ جایگاهی برای ظهور الهی و محل نگه‌داری رازهای رمزی عالم. این تصویر، یادآور کوه سینا در سنت ادیان ابراهیمی، المپ در اساطیر یونانی و کوه میرو در آیین هندو است که همگی «محور جهانی» و سمبل محلی برای تلاقی انسان با عرصه‌ی قدسی به شمار می‌آیند. این ساختارِ «محور عالم» بستر عروج قهرمان و تفسیر نمادین جاودانگی اوست. در شاهنامه، کوه البرز محلی است که کی‌خسرو پس از پایان دوران سلطنت خود به آن پناه می‌برد و از دیده‌ها پنهان می‌ماند. در برخی گزارش‌های پهلوی و بندهشن آمده است که او فرمانروایی را به لهراسب می‌سپرد و در غاری درون کوه البرز مسکن می‌گزیند تا تا در زمان ظهور سوشیانس-منجی واپسین- برای نبرد با اهریمن آماده بماند. این کناره‌گیری به غار، نمادی از مرگ نمادین و ورود به دگرسویی جاودان است: قهرمان با ترک جهان فانی، خود را به مکان مقدس می‌رساند و در هم‌نشینی با نیروهای قدسی، به حیات ابدی پیوند می‌خورد و در واقع به سرچشمه‌ی راز و فره ایزدی می‌پیوندد.

۵-۷- گنگ‌دژ و جاودانگی فرجام‌شناختی

«گنگ‌دژ/گنگ‌دژ»، شهر-دژی اساطیری در شرق یا شمال ایران، جایگاهی محوری در فرجام‌شناسی مزدایی دارد. پشوتن، از جاودانان، در گنگ‌دژ می‌زید و در پایان هزاره‌ی زرتشت با صد و پنجاه مرد پارسا خروج می‌کند. در متون پهلوی، کی‌خسرو از جمله‌ی جاودانان است که بر تختی پنهان در گنگ‌دژ نشسته و در آستانه‌ی رستاخیز با سوشیانت دیدار می‌کند تا در نبرد واپسین مددکار او باشد (صفا، ۱۳۷۹: ۵۲۵). توصیف‌های اسطوره‌ای گنگ‌دژ، دژی بر قله‌ای مقدس، «به بلندای یک و نیم فرسنگ که سر به ستاره می‌ساید» با حصار سنگ و رخام (مسکوب، ۱۳۵۷: ۱۴۷-۱۴۸)، بر گاه و مقام فراجهانی آن دلالت دارد. در روایتی دیگر، گنگ‌دژ «شهری آسمانی» است که کی‌خسرو در پایان جهان بر سیاوش‌گرد فرود می‌آورد (دوستخواه، ۱۳۸۹: ۱۰۳۵). پیوند کی‌خسرو با گنگ‌دژ، جاودانگی او را در مدار اسطوره‌ی فرجام و بازگشت قدسی تثبیت می‌کند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تمرکز بر شخصیت کی‌خسرو در شاهنامه، نشان داد که این چهره‌ی حماسی نه تنها در بستر روایت‌های ملی و اسطوره‌ای ایران جایگاهی ممتاز دارد، بلکه در ساختار نمادین خود حامل مفاهیم بنیادین جاودانگی است. تحلیل عناصر طبیعی و اسطوره‌ای مرتبط با کی‌خسرو -از جمله آتش، آب، گیاه، عدد هفت، جام جهان‌بین، کوه قاف/البرز و گنگ‌دژ- نشان داد که این شخصیت در مسیر سفر قهرمانانه‌ی خود، از مراحل مرگ نمادین، پالایش، باززایی و خروج عبور می‌کند و به مرتبه‌ای از وجود می‌رسد که با مفاهیم جاودانگی و بی‌مرگی در اسطوره‌های ایرانی و آیین‌های باستانی هم‌پوشانی دارد.

در این مقاله، با بهره‌گیری از نظریه‌های نمادشناسی، کهن‌الگوهای یونگی، الگوی سفر قهرمان کمپبل و دیدگاه‌های اسطوره‌شناسی تطبیقی، نشان داده شد که کی‌خسرو در شاهنامه نه صرفاً یک پادشاه تاریخی یا قهرمان حماسی، بلکه نماد انسان کامل و فره‌مند است که از طریق آزمون‌های درونی و بیرونی، به وحدت وجودی و جاودانگی دست می‌یابد. عبور از آتش، غسل در چشمه، تولد از گیاه، کناره‌گیری در غار، و پیوند با گنگ‌دژ، همگی نشانه‌هایی از سیر روحانی و اسطوره‌ای او هستند که در نهایت به بازگشت به اصل، رهایی از زمان فلکی و ورود به زمان دوری و بی‌پایان منجر می‌شود. هم‌چنین، کی‌خسرو در پیوند با اسطوره‌های رستاخیزی و فرجام‌شناسی ایرانی، به‌عنوان یار سوشیانتس در نبرد واپسین معرفی می‌شود؛ امری که جایگاه او را در منظومه‌ی اسطوره‌ای ایران به‌عنوان نماد نهایی رستگاری و بازسازی جهان تثبیت می‌کند. این پیوند، کی‌خسرو را به حلقه‌ی اتصال میان اسطوره، حماسه، آیین و عرفان بدل می‌سازد و نشان می‌دهد که شاهنامه نه تنها روایت‌گر تاریخ و حماسه، بلکه حامل لایه‌های ژرفی از اندیشه‌ی جاودانگی و معناجویی انسان ایرانی است.

در نهایت، این پژوهش نشان می‌دهد که کی‌خسرو در شاهنامه، نمادی از آرمان جاودانگی و تعالی روح انسانی است که از طریق رمزپردازی‌های اسطوره‌ای و حماسی، به الگویی فرازمانی و فرامکانی برای انسان در جست‌وجوی رهایی و کمال بدل می‌شود.

کتابنامه

- اسلامی ندوشن، محمدعلی، (۱۳۶۹). *زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه*، تهران: دستان
- اوستا، (۱۳۸۹). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، ج ۱ و ۲، تهران: مروارید، چ پانزدهم
- ایونس، ورونیکا، (۱۳۷۵). *اساطیر مصر*. ترجمه‌ی باجلان فرخی، تهران: نشر اساطیر
- بارت، رولان، (۱۳۸۴). *اسطوره، امروز*. ترجمه‌ی شیرین دخت دقیقیان، تهران: نشر مرکز
- بلان، یانیک، (۱۳۸۰). *پژوهشی در ناگزیری مرگ گیل گمش*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: مرکز
- بهار، مهرداد، (۱۳۷۴). *پژوهشی در اساطیر ایران (پاره‌ی نخست و پاره‌ی دوم)*، تهران: انتشارات آگاه، چاپ چهارم
- بهار، مهرداد، (۱۳۷۶). *از اسطوره تا تاریخ*. ویراستار ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: چشمه
- پورخالقی چترودی، مهدخت، (۱۳۷۹). «کهن‌الگوی حیات و جاودانگی در آیین‌های آیین‌ها» *مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد*، شماره‌ی اول و دوم، صص ۲۳۱-۲۵۲
- پورداوود، ابراهیم، (۱۳۷۷). *یشت‌ها*، تهران: اساطیر
- تفضلی، احمد، (۱۳۸۵). *مینوی خرد*. به کوشش ژاله آموزگار، تهران: توس
- جوادی، محمداسلم، (۱۳۸۷). «میرچا الیاده و پدیدارشناسی دین». *معرفت*، آبان ۱۳۸۷، شماره‌ی ۱۳۱، صص ۱۲۹-۱۴۴
- حمیدیان، سعید، (۱۳۸۳). *درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی*. تهران: ناهید، چ دوم
- دوبوکور، مونیک، (۱۳۷۳). *رمزهای زنده جان*. ترجمه‌ی جلال ستاری. تهران: نشر مرکز
- زمردی، حمیرا، (۱۳۸۲). «اسطوره‌ی حیات جاوید، مردن پیش از مرگ و نوزایی». *مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۱۶۶ و ۱۶۷، صص ۸۹-۱۰۸
- زمردی، حمیرا، (۱۳۸۷). *رمزها و نمادهای گیاهی در شعر فارسی*، تهران: زوآر
- ستاری، جلال، (۱۳۷۲). *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*، تهران: نشر مرکز
- ستاری، رضا، حقیقی، مرضیه، (۱۳۹۳). «ریشه‌های دوگانه‌انگاری اسطوره‌ای در شاهنامه‌ی فردوسی». *متن‌شناسی ادب فارسی*، سال پنجاهم، دوره‌ی جدید، سال ششم، ش ۲۱، صص ۱۱۱-۱۳۰
- شایگان، داریوش، (۱۳۸۳). *بت‌های ذهنی و خاطره‌های ازلی*، تهران: انتشارات امیر کبیر
- شوالیه، ژان، (۱۳۸۵). *فرهنگ نمادها*. ۵ جلد. ترجمه‌ی سودابه فضائلی، تهران: جیحون
- صدقه، جان، (۱۳۸۷). «درخت در اساطیر کهن، ترجمه‌ی محمدرضا ترکی». *شعر*، شماره‌ی ۲۶، صص ۱۴۰-۱۴۵

صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۷۹). *حماسه‌سرایی در ایران*. تهران: امیر کبیر

صمدی، مهرانگیز، (۱۳۶۷). *ماه در ایران*. تهران: شرکت سهامی انتشارات علمی و فرهنگی

فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۷۴). *شاهنامه (بر اساس چاپ مسکو)*. ۴ جلد. به کوشش سعید حمیدیان، تهران: دفتر نشر داد، چ دوم

فوردهام، فریدا، (۱۳۸۸). *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ*، ترجمه‌ی مسعود میربها، تهران: جامی

کمبل، جوزف، (۱۳۸۰). *قدرت اسطوره*. ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران: مرکز

کمبل، جوزف، (۱۳۸۵). *قهرمان هزار چهره*. ترجمه‌ی شادی خسرو پناه، مشهد: نشر گل آفتاب

کوپر، جین، (۱۳۸۶). *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*. ترجمه‌ی ملیحه کرباسیان، تهران: فرهنگ نشر نو

گرین و همکاران، (۱۳۸۵). *مبانی نقد ادبی*. ترجمه‌ی فرزانه طاهری، تهران: نیلوفر، چاپ چهارم

لیمینگ، دیوید آدامز، (۱۳۷۹) «سفر دریایی قهرمان، ترجمه‌ی علیرضا حسین زاده و عنایت الله روفچاهی». *کتاب ماه*، ش ۴۹ و ۵۰، صص ۸۰-۸۴

مدرسی، فاطمه، (۱۳۸۲). «کی خسرو فرهمند به روایت فردوسی و سهروردی». *پژوهش‌نامه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی*، ش ۳۷، صص ۸۵-۱۰۲

مسکوب، شاهرخ، (۱۳۷۵). *سوک سیاوش*، تهران: خوارزمی

ورمازون، مارتین، (۱۳۷۱). *آیین میترا*. ترجمه‌ی نادر بزرگ زاده، تهران: نشر چشمه

یاحقی، محمدجعفر، (۱۳۸۶). *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*، تهران: فرهنگ معاصر

الیاده، میرچا، (۱۳۸۹). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: سروش، چاپ چهارم

یشت‌ها، (۱۳۷۷). *تفسیر و تالیف ابراهیم پورداوود*. جلد دوم، تهران: انتشارات اساطیر

یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۸۲). *اسطوره‌ی نو (نشانه‌هایی در آسمان)*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: نشر مرکز

یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۸۳). *روان‌شناسی و شرق*. ترجمه‌ی لطیف صدقیانی، تهران: انتشارات جامی

یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۸۹). *انسان و سمبل‌هایش*. ترجمه‌ی محمود سلطانی، چاپ هفتم، تهران: جامی

- Aurelius, M. (1991). *Meditation*, Translated by Georg Long. New York: Prometheus.
- Bahar, M., (1995). *A study of Iranian myths (Parts I & II; 4th ed.)*. Agah Publications. (In Persian).
- Bahar, M., (1997). *From myth to history* (A. Esmaeilpour, Ed.). Cheshmeh. (In Persian).
- Barthes, R., (2005). *Myth, today*. Translator: Shirindokht Daghighian. Tehran: Nashr Markaz. (Original work published 1957).

- Bartholomae, C. (1961). *Altirionisches Wrterbuch*. Berlin: De Gruyter Mouton .
- Beaucorps, M.(2008). *Les symboles vivants [The living symbols]* (3rd ed.). Translator: Jalal Sattari. Tehran: Markaz. (Original work published 1989.)
- Blanc, Y. (2001). *Enquête sur la mort de Gilgamesh [The inevitability of death in the epic of Gilgamesh]*. Translator: Jalal Sattari. Tehran: Markaz. (Original work published 1991).
- Campbell, J. (2001). *The power of myth*. Translator: Abbas Mokhber.Tehran:Markaz. (Original work published 1991).
- Campbell, J. (2006). *The hero with a thousand faces*. Translator: Shadi Khosrowpanah. Mashhad: Gol Aftab Publications. (Original work published 1949).
- Chevalier, J. & Gheerbrant, A. (2006). *Dictionnaire des symboles: Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres [Dictionary of Symbols: Myths, Dreams, Customs, Gestures, Shapes, Figures, Colors, Numbers]*. Translator: Soudabeh Fazaeli.Tehran:Jeihun. (Original work published 1982).
- Cooper, J. C., (1987). *An illustrated encyclopedia of traditional symbols*. Translator: Maliha Karbasian. Tehran: Farhang Nashr-e-no. (Original work published 1987).
- Doostkhah, J. (1991). *Avesta: The ancient Iranian hymns*. Morvarid. (In Persian).
- Eliyadeh, M., (2010). *A dissertation on the history of religions* (4th ed.).Translator: Jalal Sattari. Tehran:Soroush. (Original work published 1958)
- Eslami Nadoushan, M. A., (1369). *The life and death of heroes in the Shahnameh*. Dastan. (In Persian).
- Ferdowsi, A., (1995). *Shahnameh* (4 vols. based on the Moscow edition, S. Hamidian, Ed.; 2nd ed.). Dad. (Original work composed circa 1010 CE). (In Persian).
- Fordham, F., (2009). *An introduction to Jung's psychology*. Translator: Masoud Mirbaha. Tehran: Jami Publications. (Original work published 1953).
- Guerin, W. L., Labor, E. G., Morgan, L., & Willingham, J. R. (1998). *A handbook of critical approaches to literature* (4th ed.). Translator: Farzaneh Taheri. Tehran: Niloufar. (Original work published 1966).
- Hamidian, S., (2004). *An introduction to Ferdowsi's thought and art* (2nd ed.). Tehran: Nahid. (In Persian).
- Ions, V., (1996). *Egyptian myths*. Translator: Bajalan Farokhi.Tehran:Nashr-e Asatir. (Original work published 1968).

- Javadi, M. A. (2008). “Mircea Eliade and the phenomenology of religion”. Ma'refat, November, (131). (In Persian). <https://url.ashlynn.workers.dev/v/lzr32t>
- Jung, C. G. (1973). *Man and his symbols* (1st ed.). Translator: Abutaleb Saremi. Tehran: Amir Kabir. (Original work published 1964).
- Jung, C. G. (2003). *Un mythe moderne: des "signes du ciel"* [Flying saucers: A modern myth of things seen in the skies]. Translator: Jalal Sattari. Tehran: Nashr-e- Markaz. (Original work published 1961).
- Jung, C. G. (2004). *Psychology and the East*. Translator: Latif Sedqiani. Tehran: Jami. (Original work published 1978).
- Leeming, D. A. (2000). “The voyage of the hero”. Translator: Alireza Hosseinzadeh & Enayatollah Rofchahi. *Ketab-e-Mah*, 49 & 50. 80-84 (Original work published 1981). <https://url.ashlynn.workers.dev/v/yoeksd>
- Mazdapour, K. (1999). “The mythological foundations of Shahnameh”. *Farhang*, 7, 53-78. (In Persian). <https://url.ashlynn.workers.dev/v/pxitq9>
- Meskoub, S. (1996). *Siyavash's mourning*. Tehran: Kharazmi. (In Persian).
- Modarresi, F. (2003). “Kay Khosrow Farahmand as depicted by Ferdowsi and Suhrawardi”. *Research Journal of the Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University*, 37, 85–102. (In Persian). <https://url.ashlynn.workers.dev/v/ddhxky>
- Plotinus (1991). *The Enneads*. Translated by John Dillien. London: Penguin classics.
- Pourkhalghi Chatroodi, M. (2000). “The archetype of life and immortality in the mirror of rituals”. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities, University of Mashhad*, (1 & 2), 231–252. (In Persian). <http://fa.journals.sid.ir/ViewPaper.aspx?id=28863>
- Pourdavoud, E. (1998). *Yashts* (Vol. 2, 1st ed.). Tehran: Asatir. (In Persian).
- Sadaqeh, J. (2008). “Tree in ancient myths”. Translator: Mohammad Reza Torki. *She'r*, 26, 140–145. <https://url.ashlynn.workers.dev/v/exojls>
- Safa, Z. (2000). *Epic writing in Iran*. Tehran: Amir Kabir. (In Persian).
- Samadi, M. (1988). *The moon in Iran: From the earliest times to the rise of Islam*. Tehran: Scientific and Cultural Publications Co. (In Persian).
- Satari, J. (1993). *An introduction to mystical semiotics*. Tehran: Nashr-e-Markaz. (In Persian).
- Satari, R., & Haghighi, M. (2014). “The roots of mythological dualism in Ferdowsi's *Shahnameh*”. *Textual Criticism of Persian Literature*, 21, 111-130. (In Persian). <https://url.ashlynn.workers.dev/v/0m36zk>

- Shayegan, D. (2004). Mental idols and primordial memories. Tehran:Amir Kabir Publications. (In Persian).
- Tafazzoli, A. (2006). Spirit of wisdom (Z. Amouzgar, Ed.). Tehran: Tous. (In Persian).
- Vermaseren, M. (1992). Mithra, ce dieu mystérieux[Mithra: This Mysterious God] (N. Bozorgzadeh, Trans.). Tehran:Cheshmeh. (Original work published in 1847)
- Yahaghi, M. J. (2007). Dictionary of Myths and Fables in Persian Literature. Tehran: Farhang-e-Mo'aser. (In Persian).
- Zomorodi, H. (2003). "The myth of eternal life: Dying before death and rebirth". Journal of the Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran (Summer & Autumn), 89-108. (In Persian). https://journals.ut.ac.ir/article_11663.html?lang=en
- Zomorodi, H. (2008). Plant symbols and motifs in Persian poetry. Tehran: Zavar. (In Persian).