

## Mithraic Manifestations in the Story of Gayōmart

Hamidreza Ardestani Rostami\*

### Abstract

The story of Gayōmart is the first story we encounter after the Prelude of the *Shahnameh*. In this story, Gayōmart is introduced not as the first human, but as the first ruler, and mourning and wearing black clothes (for the death of Siāmak) are very prominent. These themes are exactly contrary to the beliefs of Zoroastrians and Zoroastrian texts. Therefore, it can be assumed that the foundations of this story in the national epic are formed within a pre-Zoroastrian framework, more precisely, Mithraic ideas. The study posits that the narrative of Gayōmart embodies concepts and themes associated with Mithra and Mithraism. As will be demonstrated, the commencement of Gayōmart's reign coinciding with the sun's entry into Aries, the coexistence of the opposing notions of life and death in his name, his moon-like visage and cypress-like stature, the emergence of his throne and fortune from a mountain, the absence of a female figure despite the presence of a son such as Siāmak, Gayōmart's affiliation with wild and domesticated animals as well as birds—particularly the rooster—the construction of a city oriented towards the east, and his association with the bow and arrow, collectively substantiate the proposed link between Gayōmart and the Mithraic tradition.

**Keywords:** Mithra, Gayōmart, Sun, Moon, Cypress, Mountain, East, Rooster.

### Introduction

The story of Gayōmart is the first story we encounter after the Prelude of the *Shahnameh*. In this story, Gayōmart is introduced not as the first human, but as the

\* Associated Professor, Institute of Civilization and World Studies, Dez.c., Islamic Azad University, Dezful, Iran, [Hardestani@iaud.ac.ir](mailto:Hardestani@iaud.ac.ir)



first ruler, and mourning and wearing black clothes (for the death of Siāmak) are very prominent. These themes are exactly contrary to the beliefs of Zoroastrians and Zoroastrian texts. Therefore, it can be assumed that the foundations of this story in the national epic are formed within a pre-Zoroastrian framework, more precisely, Mithraic ideas.

### **Methods & Materials**

In this research, the author, by gathering information through a library method and with a descriptive-analytical approach, has attempted to adapt and compare the concepts and themes present in the story of Gayōmart in the Shahnameh with Mithraic beliefs and thoughts.

### **Discussion & Result**

The character of Gayōmart and the story associated with him in the Shahnameh, in its depths, contains Mihri (Mithraic) thoughts and has little connection with Zoroastrian beliefs; because on the one hand, contrary to Zoroastrian texts that recognize Gayōmart as the first human, he is introduced in the Shahnameh as the first king. Also, we see mourning and lamentation after the death of Siāmak, as well as the wearing of black garments, which is disliked and unacceptable in the Zoroastrian religion. Based on this, it can be accepted that the thoughts and actions present in this story do not have much compatibility with Zoroastrian viewpoints, and the intellectual framework of this story should be sought elsewhere, which seems to have a close relationship with Mihri thought and belief.

After the dominance of the Zoroastrian religion in Iran, Jam, who was the first human and the first king in the Mehr (Mithraic) faith and the embodiment of Mithra in the world, is considered a sinner by Zoroaster and the Zoroastrians because he promoted the eating of beef, and his characteristics (such as being solar, being the first human and king, encompassing the opposing characteristics of life and death, etc.) are transferred to Gayōmart in the Zoroastrian religion. Thus, the duties and characteristics of Mithra reach Jam and from him to Gayōmart in Zoroastrian religious narratives and, of course, in the national epic, and we can find what is related to the Yazata (divine being) Mithra in the apparent and hidden layers of Zoroastrian texts and also the Shahnameh with a little contemplation. In the Shahnameh, Gayōmart attains kingship in the spring, and it seems the world takes shape; just as for the Mithraists, the world begins with the sun's entry into the

### 3 Abstract

constellation Aries. The sun and the moon, to which Gayōmart is likened, have two characteristics: construction and destruction; life-giving and death-bringing. Gayōmart also has both life and death in the meaning of his name; just as Mithra also possesses the opposing characteristics of life-giving and death-bringing. On one side of him is Cautes, who raises the flame of fire, and on the other side is Cautopates, who lowers the flame into the earth. Researchers have considered the scene of Mithra's bull/lamb slaying as a symbolic representation of the sun's entry into the constellation Taurus/Aries. We see this scene in the story of Gayōmart when the sun enters the constellation Aries. On the other hand, Gayōmart is likened to the moon. The moon and the bull have been considered synonymous. We witness the sacrifice of this moon/bull in the story of Gayōmart in the figure of Siāmak, and his resurrection in the form of Hushang; therefore, just as the issue of life, death, and resurrection is very serious in Mithraism, Gayōmart also dies in the figure of Siāmak and rises again in the form of Hōšang. In a Mithraic depiction, we see a cypress tree between the sun and the moon. Gayōmart's face in its brightness is likened to a full moon shining from above his cypress-like figure. Also, he has been considered like the sun. In the sun, moon, and cypress, life, death, and resurrection (sunrise and sunset) can be seen. Just as Mithra rises from the mountain, the head of Gayōmart's throne and fortune also rises from the mountain, and he resides in the mountain (Mithra's shining from the peaks of the mountains at dawn). In the story of Gayōmart, without any mention of a woman, it suddenly appears that Gayōmart had a son named Siāmak. Just as Siāmak seemingly came into being without the intermediary of a woman, in the Mithraic faith, we also see that women are disregarded; to the extent that even the birth of Mithra is considered to be from a rock. What we see of Gayōmart's connection with wild animals, livestock, and birds shows the deep connection between humans and animals in the Mithraic faith. In this faith, there is a profound unity between humans and other living beings. In Mithraism, there is a connection between Mithra and the rooster. In Mithraic depictions, under the feet of Cautes (the symbol of sunrise), we see a rooster. The rooster awakens the Mithraists for morning prayers and drives away demons with its crowing. According to the text of *Tarikh-i Bal'ami*, Gayōmart also considers the rooster esteemed because it keeps snakes (the symbol of Ahriman) and demons away from the house, and he orders emulation of it. In the *Shahnameh*, this veneration has been transferred to Tahmuriz. Mithraic temples were built facing east. In *Tarikh-i Bal'ami*, the construction of a city facing east is also attributed to

Gayōmart. According to Nowruznameh, the first maker of the bow and arrow was Gayōmart. Mithra is also associated with the bow and arrow, and through it, he makes water flow from the rock. This characteristic of making water flow is attributed in the Shahnameh to Hōšang, who was Gayōmart's grandson and from the Pishdadian dynasty.

### Conclusion

The Mithraic appearances in the story of Gyōmart are as follows: 1) The reign of Gayōmart over the world begins, like Mithra, when the sun enters the sign of Aries. 2) Just as Mithra has two opposing characteristics of life and death, the meaning of Gayōmart's name encompasses these two features. The sun and the moon, to which Gayōmart is compared, also have the two opposing features of creation and destruction. 3) Scholars have interpreted the scene of Mithra's bull/sheep slaying as a symbol of the sun entering the sign of Taurus/Aries, which is also seen in the story of Gayōmart. 4) In a Mithraic figure, a cypress tree is seen between the sun and the moon. Gayōmart's face is also compared to a full moon, with light radiating from above his cypress-like form. In the *Avesta*, Mithra also compares himself to the shining moon. 5) Just as Mithra rises from the mountain, Gayōmart's fortune and grandeur also rises and settles in the mountain. 6) In Gayōmart's story, without any mention of a female counterpart, his son is discussed. The disregard for women is a feature of the Mithraic faith, to the extent that Mithra is even considered to be born of a rock. 7) The connection between Gayōmart and wild animals, livestock, and birds signifies a deep bond between humans and animals in the Mithraic faith. 8) In the Mithraic faith, there is a profound connection between Mithra and the rooster. According to the *Tarikh-i Bal'ami (History of Bal'ami)*, Gayōmart also honors the rooster and commands others to take it as an example. In the *Shahnameh*, this honor is transferred to Tahmuraṭ. 9) Just as Mithraic temples are built facing east, according to *History of Bal'ami*, Gayōmart also builds a city in the east. 10) As Mithra has a deep connection with the bow and arrow, according to the Nowruznameh, Gayōmart is also the first maker of the bow and arrow.

### Bibliography

Amuzegar, Zhaleh (2008), *Language, Culture, Myth*, Tehran: Moein. [In Persian]

Amuzegar, Zhaleh (2017), *From the Past of Iran (Language, Culture, Myth)*, Tehran: Moein. [In Persian]

## 5 Abstract

- Ibn Athir, Izz al-Din (1970), *News of Iran*, Translated by Mohammad Ibrahim Bastani Parizi, Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Ibn Balkhi (2006), *Farsname*, Edited and annotated by Guy Le Strange and Reynold A Nicholson, Tehran: Asatir. [In Persian]
- Abu Reihan Bironi (2007), *Athar al-Baqiheh*, Translated by Akbar Danaseresht, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Ardaviraf-name* (2007), Edited by Philip Gignoux (Pahlavi Text, Transliteration, Translation of the Pahlavi Text, Glossary), Translated and Researched by Zhaleh Amozgar, Tehran: Mo'in-French Institute of Iranian Studies. [In Persian]
- Ardestani Rostami, Hamidreza (2023), "Diversity and Multiplicity of Religious Attitudes in the National Epic of Iran", *Nowpa Literary Journal*, No. 7, pp. 228-244. [In Persian]
- Schmidt, Rudiger (2006), "Proper Names with the Root of the Name of the God Mithra", *The Religion of Mithra in the Ancient World* (Collection of Reports of the Second International Congress of Mithraic Studies), Translated by Morteza SaqebFar, Tehran: Toos, pp. 441-501.
- Eliade, Mircea (2015), *Treatise on the History of Religions*, translated by Jalal Sattari, Tehran: Soroush.
- Avesta* (The Oldest Hymns and Texts of Iranians) (2000), Edited and Researched by Jalil Doostkhah, Tehran: Morvarid. [In Persian]
- Uiansey, David (2008), *A New Study on the Origin of Mithraism* (Cosmology, Salvation, and Redemption in the Ancient World), Translated and Researched by Maryam Amini, Tehran: Cheshmeh.
- Balami, AboAli (2003), *Tarikh-e Balami*, Edited MohammadTaghi Bahar, Tehran: Zavvar. [In Persian]
- Boffante, Giulio (2006), "The Name of Mithra.", *The Religion of Mithra in the Ancient World* (Collection of Reports of the Second International Congress of Mithraic Studies), Tehran: Toos, pp. 77-87.
- Bahar, Mehrdad (2005 a). *Asian Religions*, Edited by Abolqasem Esmailpour, Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Bahar, Mehrdad (2005 b), *From Myth to History*, Edited by Abu'l-Qasim Esmail-Pur, Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Bahar, Mehrdad (2010), *A Study of Iranian Mythology*. (Volume 1 and Volume 2), Edited by Katayun Mazdapur, Tehran: Agahe. [In Persian]
- Bianchi, Ugo. (2006), "Monotheism Iranian of Matter the and Mithra ", *In Mithra in the Ancient World* (Proceedings of the Second International Congress of Mithraic Studies), Translated by Morteza Thaqebfar, Tehran: Toos, pp. 47-75.
- Khaleghi-Motlagh, Jalal (2009), *Gol-e Ranj-ha-ye Kohan* (The Flower of Ancient Pains) (Selected Articles about Ferdowsi's Shahnameh), Edited by Ali Dehbashi, Tehran: Sales. [In Persian]

- Khaleghi-Motlagh, Jalal (2011), "The Insight of the *Shahnameh*", *Ferdowsi and Shahnameh Composition* (Selected Articles from the Encyclopedia of Persian Language and Literature), Tehran: Academy of Persian Language and Literature, pp. 207-239. [In Persian]
- Khayyam Nishapuri, Omar (2006), *Nowruznameh* (On the Origin, History, and Customs of the Nowruz Celebration), Edited and Annotated by Mojtaba Minovi, Tehran: Asatir. [In Persian]
- Darmesteter, James Guillaume (1969), *Commentary on the Avesta and Translation of the Gathas*, Translated and Annotated by Musa Javan, Tehran: Cap-xane-ye Rangin.
- Dani, Ahmad Hasan (2006), "Mithraism and Metria", *The Religion of Mithra in the Ancient World* (Collection of Reports of the Second International Congress of Mithraic Studies), Tehran: Toos, pp. 121-128.
- Doostkhah, Jalil (2001), *The Epic of Iran: A Memory from Beyond the Millennia* (Twenty-Eight Lectures, Criticism and Dialogue on Shah-name Studies), Tehran: Agah. [In Persian]
- Duchesne-Guillemin, Jacques (2006), *The Religion of Ancient Iran*, Translated by Ru'ya Manajjem, Tehran: Elm.
- Pahlavi Narrative* (2011), Phonography, Persian Translation, Record and Glossary, Mahshid Mirfakhrai, Tehran: Research of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Denkard, Book Seven* (2010), Text Correction, Transliteration, Persian Writing, Glossary, and Notes by Mohammad Taghi Rashed Mohassel, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Razi, Hashem (2005), *Iranian Religion and Culture* (Before the Zoroastrian Era), Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Razi, Hashem (2002 a), *Encyclopedia of Iranian Mythology* (Avestan Era to the End of the Sasanian Period), Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Razi, Hashem (2002 b), *The Mithraic Religion* (Researches in the History of the Mystery Religion of Mithras in the East and West), Tehran: Behjat. [In Persian]
- Zadisparam (2006), *Selection of Zadsparam*, Persian Transcription, Phonography, Note and Glossary and Correction of Context by Moḥammadtaqi Rashedmoḥassel, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Zener, R. C. (2008), *The Rise and Fall of Zoroastrianism*, Translated by Teimur Qaderi. Tehran: Amirkabir.
- Sattari, Jalal (2005), *A Study of the Epic of Gilgamesh and the Legend of Alexander*, Tehran: Markaz. [In Persian]
- Salimi, M. (2016), "Mithraism", *In Religions and Faiths in Ancient Iran*, Edited by Katayoun Mazdapour et al, Tehran: Samt. pp. 319-411. [In Persian]
- Shamisa, Sirus (1376), *The Central Plot of the Story of Rostam and Esfandiyar*, (Along with Discussions on Mithraism), Tehran: Mitra. [In Persian]
- Shamisa, Sirus (2017), *Shah-e nameha*, Tehran: Hermes. [In Persian]

## 7 Abstract

- Shoueteim, E. (1992), *The Expansion of an Iranian Rite*, Translated by Nader-Gholi Derakhshani, with Appendices by Abolghasem Parto Azam, Rokn al-Din Homayun-Farrokh, Akram Amirafshari, and Manouchehr Jamali. Cologne: Mehr.
- Shin Dashtgol, Helena (2007), "The White Rooster from Text to Image (Based on Ancient Ethnic and Religious Narratives and Beliefs)," *Farhang-e Mardom* (People's Culture), Nos. 21 & 22, pp. 34-47. [In Persian]
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (2011), *The History of al-Tabari* (Tarikh al-Rusul wa al-Muluk), Translated by Abolqasem Payandeh, Tehran: Asatir. [In Persian]
- Ferdowsi, Abolqasem (2014), *Shah-nameh*, Edited by Jalal Khaleghi-Motlagh, Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Ferdawsī, A. (2007), *Shah-name*, Correction of Jalal Khaleqi Moṭlaq & Mahmud 'Omidī-salar /6 & Abolfazl Khaṭībi /7, Tehran: Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]
- Farnbagh Dadagi (2001), *Bundahishn, Commentary by Mehrdad Bahar*, Tehran: Toos. [In Persian]
- Christensen, Arthur (2014), *Primordial Man and the First King in Iranian Legendary History*, Translated by Zhale amozgar and Ahmad Tefazzoli, Tehran: Cheshmeh.
- Kazazi, Mir Jalal al-Din (2009), *From Another Kind* (Essays on Iranian Culture), Tehran: Markaz. [In Persian]
- Cumont, Franz (2007), *Mithraism*, Translated by Ahmad 'ajudani, Tehran: Sales.
- Gasquet, Amédée (2011), *Research on the Cult and Mysteries of Mithra*, Translated by Jalal Sattari, Tehran: Mitra.
- Gardizi, Abu Sa'īd 'Abd al-Ḥay (2005), *Zain al-Akhbar*, Edited by Raḥīm Reza-zadeh Malek, Tehran: Anjoman-e asar va Mafakher-e Farhangi. [In Persian]
- Mayrhofer, Manfred (2006), "Etymology and the Oldest Evidence for the Name Mithra", *Mithra in the Ancient World* (Proceedings of the Second International Congress of Mithraic Studies), Translated by Morteza Thaqebfar, Tehran: Toos, pp. 359-366.
- Moradabadi, Reza (2018), *The Archaeology of the Shahnameh and Two Other Essays on Ferdowsi and the Shahnameh*, Tehran: Cham. [In Persian]
- McDowall, David (2006), "The Cosmic Position of Mithra on the Coins of the Great Kushans", *In Mithra in the Ancient World* (Proceedings of the Second International Congress of Mithraic Studies), Translated by Morteza Thaqebfar, Tehran: Toos, pp. 347-358.
- Mendoza, Satnam Forest (2021), *Witches, Wicked Ones, and Sorcerers* (The Concept of the Demon in Ancient Iran), Translated by Anis Saeb, Tehran: Ameh.
- Molaei, Changiz (1390/2011 a), "Hōšang," *Ferdowsi and Shahnameh Composition* (On the Occasion of the International Conference of the Millennium of Ferdowsi's *Shahnameh*), Tehran: Academy of Persian Language and Literature, pp. 314-335. [In Persian]
- Molaei, Changiz (2011 b), "Tahmuras," *Ferdowsi and Shahnameh Composition* (On the Occasion of the International Conference of the Millennium of Ferdowsi's *Shahnameh*), Tehran: Academy of Persian Language and Literature, pp. 325-335. [In Persian]

- Molae, Changiz (2013), *Examination of Farvardin Yasht* (Avesta Hymn in Praise of Fravashis), Tabriz: University of Tabriz. [In Persian]
- Molae, Changiz (2023). *The Story of Jam* (Examination of the Second Chapter of the Vendidad), Tehran: Avai-e Khavar. (Voice of the East). [In Persian]
- Mansouri, Yadollah (2021), *Etymological Dictionary of Middle Persian Names* (Based on Pahlavi Texts), Tehran: Avai-e Khavar (Voice of the East). [In Persian]
- Menōg ī khrad* (2007), Translated by Ahmad Tafzali, with the effort of Jaleh Amouzgar, Tehran: Toos. [In Persian]
- Nazari Farsani, Mohsen (2019), "Rostam, Soldier of Mithra," *Linguistics*, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tenth Year, No. 2, pp. 195-213. [In Persian]
- Nazari Farsani, Mohsen (2022), "Mithraic Beliefs in Zoroastrian Eschatology," *Ancient Culture and Languages*, Third Year, No. 2, pp. 171-188. [In Persian]
- Nyberg, Henrik Samuel (2004), *Religions of Ancient Iran*, Translation by Seyf al-Din Najmabadi, Kerman: Shahid Bahonar University of Kerman.
- Vermaseren, Martin (2008), *The Mithraic Cult*, Translation by Bozorg Naderzad, Tehran: Cheshmeh.
- Widengren, Geo (2016), *The Iranian Spirit (From Its Origins to the Rise of Islam)*, Translation by Shahnaz Nasrollahi, Abadan: Porshesh.
- Weidengren, G. (2017), *The Cultural Confrontation of Iranians and Semites in the Parthian Era*, Translated by Bahar Mokhtarian, Tehran: Agah.
- Visprad (Praise of Prophet Zarathustra, Fire, Seven Regions, Oath)* (2002), commentary by Ibrahim Pourdavoud, Tehran: Asatir. [In Persian]
- Humbach, Helmut (2000), *Mithra in India and Among the Hinduized Magi*, Translated by Roqiyeh Behzadi, Tehran: Pajouhandeh.
- Hinnells, John (2007), *Mythology of Iran*, Translated by Zhale Amoozgar and Ahmad Tafazzoli, Tehran: Cheshme.
- Yarshater, Ehsan (2001), "The National History of Iran", *History of Iran from the Seleucids to the Fall of the Sassanian Empire (Kembridge Research)*, Translated by Hasan Anoooshe, Tehran: Amirkabir (3/1). pp 587 – 471. [In Persian]
- Yashts* (1998), *interpretation and compilation by Ibrahim Pourdavoud*, Tehran: Asatir. [In Persian]

## نمودهای مه‌ری داستان گیومرت

حمیدرضا اردستانی رستمی\*

### چکیده

داستان گیومرت، نخستین داستانی است که پس از دیباجه شاهنامه با آن روبه‌رو می‌شویم. در این داستان، گیومرت نه در جایگاه نخستین انسان، بل که در جایگاه نخستین فرمان‌روا معرفی می‌شود و سوگواری و پوشیدن جامه سیاه (برای مرگ سیامک) بسیار پررنگ است که این موضوعات، خلاف اعتقادات مزدیسنان و متن‌های زردشتی است؛ بنابراین، به احتمال می‌توان زیرساخت‌های این داستان در حماسه ملی را در چارچوبی پیش‌ازدشتی و دقیق‌تر بگوئیم، اندیشه‌های مه‌ری در نظر گرفت و این فرض را مطرح کرد که داستان گیومرت، دربردارنده مفاهیم و مضامین در پیوند با مهر و میترائیسم است. چنان‌که خواهیم دید، آغاز فرمان‌روایی گیومرت به هنگام آمدن آفتاب به برج حمل، وجود معنای متضاد زندگی و مرگ در نام گیومرت، چهره ماه‌مانند و بالای سرووار او، برآمدن سر تخت و بخت گیومرت از کوه، عدم وجود زن در داستان علی‌رغم وجود فرزندگی چون سیامک، پیوند گیومرت با دد و دام و مرغ به ویژه خروس، ساخت شهری به سمت مشرق به دست او و پیوندش با تیر و کمان، همگی چنین ارتباط میان گیومرت و مهر و مهرپرستی را تأیید می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** مهر، گیومرت، خورشید، ماه، سرو، کوه، شرق، خروس.

\* دانشیار دانشکده تمدن و مطالعات جهان، واحد دزفول، دانشگاه آزاد اسلامی، دزفول، ایران،

Hardestani@iaud.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۷، تاریخ چاپ: ۱۴۰۴/۰۳/۱۴



## ۱. مقدمه

گیومرت نخستین شخصیت اساطیری - حماسی است که در شاهنامه با او و داستان‌ش روبه‌رو می‌شویم؛ داستانی که در آن راوی (سخن‌گوی دهقان/ پژوهنده نامه باستان) از آغاز پادشاهی، نه آفرینش او در بهار، استقرارش در کوه، گسترش پوشیدنی و خوردنی برای مردمش، خورشید و ماه‌چهرگی او و روی آوردن جانوران بدو سخن می‌گوید. همچنین، از پسرش سیامک سخن به میان می‌آید و این‌که گیومرت پیوسته نگران او است. گیومرت دشمنی جز «ریمن‌آهرمن» ندارد. او دارای فرزندی است که به گرگی سترگ می‌ماند و زمانی که سیامک می‌بالد و بزرگ می‌شود، جهانی بر آن «دیوبچه» گرد می‌آیند. گیومرت از این دشمنی آگاهی ندارد. سروش بر سیامک حاضر می‌شود و برای او ماجرای دشمنی اهریمن با گیومرت را به طور کامل توضیح می‌دهد. سیامک خشمگین می‌شود و سپاهی فراهم می‌کند و برهنه به جنگ اهریمن و دیوبچه می‌رود. «وارونه‌دیو سیاه» او را می‌کشد. خبر مرگ سیامک به گیومرت می‌رسد. گیومرت، مردمانش و همه جانورانی که گرد او می‌آیند، سالی سوگواری می‌کنند. پس از این خداوند، از طریق سروش به گیومرت پیام می‌دهد که بیش از این مخروش و آماده کین‌کشی شو. از سیامک پسری به نام هوشنگ بر جای مانده است که گیومرت او را چون فرزند می‌دارد. گیومرت او را فرا می‌خواند و همه رازها را بر او آشکار می‌کند. هوشنگ سپاهی از انسان و جانوران دیگر فراهم می‌آورد و به جنگ دیوبچه می‌رود و سرانجام او را می‌کشد (نک. فردوسی ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۱-۱۳).

نگارنده در این پژوهش، در پی یافتن مظاهر مهر و مهرآیینی در داستان یادشده است که آن به روش توصیفی - تحلیلی انجام خواهد گرفت. البته این بدان معنی نیست که فردوسی آگاهانه از نمودهای مهری در سخنش استفاده کرده؛ بل که وجود اندیشه‌ها و باورهای مهری در داستان را اقتضای طبیعی اثری می‌دانیم که در جایگاه حماسه ملی ایرانیان شناخته شده است؛ چراکه حماسه‌ای ملی و طبیعی همچون شاهنامه فردوسی، باید نوع باورها، نگرش‌ها و برداشت‌های فکری خاص ملت ایران را در طول هزاره‌ها نشان دهد. در این اثر، همه آنچه ایرانی‌ها از کهن‌ترین زمان تا روزگار حماسه‌سرا می‌اندیشیدند، منعکس شده است؛ بنابراین، ما «در شاهنامه با یک بینش دینی واحد روبه‌رو نیستیم» (خالقی مطلق ۱۳۹۰: ۲۰۷)؛ بل که در آن، هم جهان‌نگری مهرپرستانه و مزدیسنايي و ژروانی و هم نوعی گنوسیسم مانوی و حتی اندیشه‌های اسلامی را می‌یابیم (نک. اردستانی رستمی ۱۴۰۲: ۲۲۸-۲۴۴).

درباره داستان گیومرت، به نظر می‌رسد که زیرساخت‌های فکری موجود در آن، در کیش مهر شکل گرفته است؛ چراکه آن با اندیشه‌های زردشتی، مناسبت چندانی ندارد؛ زیرا در این داستان اولاً برخلاف باورهای زردشتی، گیومرت نه اولین انسان که نخستین کدخدا (پس از این در این باره سخن خواهیم گفت) است؛ ثانیاً در مرگ سیامک فرزند گیومرت، گیومرت و مردمانش «همه جامه‌ها کرده پیروزه‌رنگ» و «نشستند سالی چنین سوگوار» (همان: ج ۱، ۱۳) که این کنش‌ها، اعمالی است خلاف دین زردشتی. در دین زردشتی گریستن برای درگذشتگان، گناهی بزرگ تلقی می‌شده است. در *ارداویراف‌نامه*، ارداویراف در عروج خود با رودی روبه‌رو می‌شود که کسانی نمی‌توانند از آن بگذرند و از آن در رنج‌اند. او از سروش و ایزد آذر می‌پرسد که این گروه چه کسانی‌اند؟ آنان در پاسخ می‌گویند که:

این رود، آن اشک بسیاری است که مردمان از پس درگذشتگان از چشم می‌ریزند و برای درگذشتگان شیون و مویه و گریه می‌کنند. آنان خلاف قانون، اشک می‌ریزند. ... بگو ... شیون و مویه و گریه ... مکنید؛ چه ... بدی و سختی به روان درگذشتگان شما رسد (*ارداویراف‌نامه* ۱۳۸۶: ۶۲؛ 42-43: 1872: *Ardā.Virāf Nāmak*).

در این داستان، نه تنها گریستن و شیون کردن، بل که سیاه پوشیدن را نیز که رنگی مکروه در دین زردشتی و در پیوند با اهریمن است (نک. فرنبرگ دادگی ۱۳۸۰: ۳۶؛ *Iranian Bundahišn* 1978: 11-12) می‌بینیم.

بنا بر آنچه گذشت، باید پذیرفت که مناسبت چندانی میان این داستان و اندیشه‌های زردشتی وجود ندارد و چنان‌که پس از این خواهیم دید، داستان گیومرت *شاهنامه*، با در نظر داشتن باورهای پیشازردشتی یا دقیق‌تر بگوییم مهرپرستی توجیه‌پذیر و قابل توضیح است. ایزد مهر (Miθra- در *اوستا* به معنی «پیمان») یکی از ایزدان پیشازردشتی بوده است که مردمان ایران از دیرزمان او را نه به عنوان آفریننده؛ بل که «همچون بالاترین خدا» می‌پرستیدند (نک. نیبرگ ۱۳۸۳: ۲۵؛ بیانکی ۱۳۸۵: ۶۹)؛ چنان‌که در عهد مادها گویا او را در جایگاه خدای برتر، بزرگ می‌داشتند (نک. مایرهورفر ۱۳۸۵: ۳۶۵-۳۶۶). ایزد پیمان اگرچه همچنان در روزگار فرمان‌روایی هخامنشی مورد توجه بوده است، به نظر می‌رسد که به اندازه اهورامزدا صدر نمی‌بیند. در زمان اشکانیان است که دوباره، اوج توجه به او را می‌بینیم. مؤید این سخن، گفته استرابو (Strabo)، جغرافی‌دان یونانی است که درست در همین زمان می‌زیسته است. او پرستش و بزرگداشت ایزد مهر را از سوی ایرانیان، مقارن با

سدهٔ یکم میلادی (عصر اشکانیان) تأیید می‌کند (نک. مک داوول ۱۳۸۵: ۳۵۲؛ اولانسی ۱۳۸۷: ۱۶۰). وجود ایزد مهر به پدیداری آیین مهرپرستی می‌انجامد که این مهرپرستی در عهد اشکانی خود دست‌آورد آمیزش با اندیشه‌های دیگر ملل بوده است؛ چنان‌که یکی از ایران‌شناسان در همین باره می‌نویسد:

این دین با بسیاری از عناصر غیر ایرانی که هم از عموم مردم و هم از مردم دانشمند سرچشمه می‌گرفت، سازگار شده بود؛ بدین‌گونه هم آیین‌ها و باورداشت‌های آسیای کهن و هم دانش ستاره‌شناسی بابلی در آن راه یافتند و آن را دین انسانی و سازگار با شرایط زمان ساختند (نیبرگ ۱۳۸۳: ۴۳۴).

دیگر پژوهنده نیز بنیاد این دین را «همان باورهای مردم ایران باستان» می‌داند که «پوسته کلانی از باورهای سامی» بر روی آن نشسته و «سپس در آسیای کوچک، باورهای بومی هم تهنشین‌هایی بر آن افزوده است و سرانجام رستنی‌های پریشتی از اندیشه‌های یونانی از این زمین بارور رسته» است (کومن ۱۳۸۶: ۵۶؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۵۳؛ گاسکه ۱۳۹۰: ۱۳۸).

این کیش انعطاف‌پذیر در بنیاد ایرانی که ورود اندیشه‌های دیگر ملل در خود را مانع نمی‌شده، گویا رسماً در سال شصت و شش میلادی، در دیداری که تیرداد، شاه مهرپرست ارمنستان، با نرون، امپراتور روم داشته است، وارد فضای فکری رومیان می‌شود؛ به گونه‌ای که تیرداد نرون را به ضیافت همگانی مهری می‌برد. همچنین، استخدام مزدوران مهرپرست آسیای صغیر در لشکر روم نیز در ترویج این اندیشه در آن‌جا تأثیرگذار بوده است. اوج رونق مهرپرستی در روم به زمان کمودوس (Commodus) در اواخر قرن دوم میلادی می‌رسد که این وضعیت تا زمان حکمرانی ژولیانوس در نیمهٔ دوم قرن چهارم میلادی می‌پاید (نک. هینلز ۱۳۸۶: ۱۲۳؛ ورمازرن ۱۳۸۷: ۲۲۶-۲۲۸). پس از این، مسیحیت جانشین این کیش می‌گردد و مهرپرستی را پس می‌زند (نک. ورمازرن ۱۳۸۷: ۲۲۹-۲۳۱).

میان مهرپرستی رومی و ایرانی، شباهت‌ها و تفاوت‌های بسیار وجود داشته است. در زمینهٔ تفاوت‌های آنان، نباید زمینه‌های فکری غیر مهری خود رومی‌ها را از یاد برد؛ اما مهم‌ترین تفاوت مهرپرستی رومی با ایرانی، نبود متن در مهرپرستی رومی و وجود صدها نقش برجسته است؛ برخلاف مهرپرستی ایرانی که در آن متن در پیوند با مهر (یکی از مهم‌ترین آن‌ها مهریشت، یشت دهم/وستا است) بسیار است؛ اما جز یک نقش برجسته از مهر وجود ندارد (نک. هینلز ۱۳۸۶: ۱۲۳-۱۲۴)؛ اگرچه محققانی برآن‌اند که باید برخی آثار

نمودهای مهری داستان گیومرت (حمیدرضا اردستانی رستمی) ۱۳

یافت‌شده باستان‌شناسان در ایران را در پیوند با مهر و مهرکده مهریان در نظر گرفت (نک. سلیمی ۱۳۹۵: ۳۴۱-۳۴۶).

## ۲. پیشینه پژوهش

باورها و تفکرات در کیش مهر، پیوسته فرهنگ ایران را متأثر کرده و حتی زردشت با وجود مخالفت با مهر و مهرآیینی، نتوانسته آن را نادیده بگیرد تا جایی که باورهای در پیوند با مهر، وارد فضای فکری زردشتیان شده است. طبیعی است که روایت‌های حماسی ما هم زیر نفوذ کیش مهر قرار گرفته باشد؛ زیرا زمان بنیاد یافتن روایت‌های حماسی، روزگار اشکانی بوده (نک. یارشاطر ۱۳۸۰: ج ۳/ ق ۱، ۵۸۶) و آن دوره هم زمان رواج و اوج کیش مهری بوده است؛ بنابراین، شاهنامه نمی‌تواند از این اندیشه تأثیرگذار برکنار مانده باشد و پژوهندگان از این تأثیرات سخن گفته‌اند. در این میان، سیروس شمیسا در کتاب *طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار*، بر این نظر رفته که تقابل رستم و اسفندیار، تقابل رستم مهری و اسفندیار زردشتی است. او معتقد است این داستان، مبنای زردشتی ندارد؛ زیرا در این داستان، از گشتاسپ پذیرنده و گسترش‌دهنده دین زردشت، تصویری نامطلوب ارائه شده و دیگر این که جهادگر این دین، یعنی اسفندیار، در مقابل رستم شکست می‌خورد و گشته می‌شود (نک. شمیسا ۱۳۷۶: ۲۴). اسفندیار دستان پدر رستم را جادوپرستی می‌خواند که «به هنگام یازد به خورشید دست» (همان: ۳۲). او سیمرغ در داستان را با خدای خورشید/ مهر یکی می‌گیرد؛ چراکه سیمرغ چون مهر بر کوه البرز نشست دارد. زال سیمرغ را «خداوند مهر» خطاب می‌کند که همه این موارد، نشانی بر بن‌مایه‌های مهری داستان می‌تواند باشد (نک. همان: ۳۳). این پژوهنده بر آن است که جمشید نیز تجلی‌ای دیگر از ایزد مهر است و قداما هرجا از آیین جمشید سخن گفته‌اند، مقصود آنان مهر/ خورشیدپرستی بوده است (نک. همان: ۹۷). او هفت‌خان‌های رستم و اسفندیار را نیز معادل هفت زینة مهری انگاشته است (نک. شمیسا ۱۳۹۶: ۳۹۵) و معتقد است در شاهنامه، سوگند خوردن به خورشید و ماه و یا نماز گزاردن در برابر خورشید و یا درخواست از خورشید برای محافظت از کسی هم برآمده از اندیشه‌های مهری است (نک. همان: ۴۰۴-۴۰۸).

دیگر پژوهنده، همچون شمیسا رستم را سربازی مهری معرفی کرده است. او معنای نام واژه رستم را «جاری‌کننده آب، رهاکننده آب» می‌داند و او را با ایزد مهر که باران‌آور است،

می‌سنجد. او زال را معادل ژروان می‌گیرد و بر آن است همان‌طور که ژروان با مهر پیوندی تنگاتنگ دارد، ژروان حماسه نیز باید ایزد مهری در کنار داشته باشد و رستم، فرزند زال را همان مهر می‌داند. این پژوهنده بر این باور است که ویژگی‌های دوگانه و در تضاد رستم، (برخورداری از خوبی و بدی او)، یادآور ایزد مهر است که هم آشتی از او است و هم ستیز، هم با مردمان خوب است و هم بد. او معتقد است همان‌گونه که مهر محروم‌کننده برخی شهریان از پادشاهی است، رستم هم با کشتن اسفندیار، او را از پادشاهی بی‌بهره می‌کند. مهر کُشنده فرزند نژاده هم هست؛ چنان‌که رستم فرزند نژاده خود را می‌کشد. همچنین به نظر این پژوهنده، همان‌طور که مهر خود را از گزند سلاح دشمن در امان می‌دارد، رستم هم با بیر بیان، خود را از زخم دشمنان حفظ می‌کند (نک. نظری فارسانی ۱۳۹۸: ۱۹۵-۲۱۳).

همین پژوهنده در مقاله‌ای دیگر، جم و گیومرت را با هم سنجیده و نشان داده که چگونه گیومرت جانشین جم شده است. او معتقد است مهرپرستی ایرانی کیشی بوده که با محوریت جم شکل گرفته و در وقایع آخرالزمان زردشتی هم تأثیر گذاشته است. به عقیده او، روایت سه بار گسترش زمین به دست جم و سه بار پراکنده شدن فره، پس از جدا شدن از او را می‌توان بر پدیداری روایت نطفه سه بهری گیومرت و سه نطفه زردشت در آخر زمان و برآمدن سه منجی آخرالزمانی از آن، تأثیرگذار دانست. به باور این پژوهنده، گیومرت درخشنده که گفته شده به تنهایی، ویژگی درخشانی همه مردمان را با خود دارد و در پایان جهان، ابتدا او برخواهد خاست، از جم بدو منتقل شده است. او سه منجی زردشتی (اوشیدر، اوشیدرماه و سوشیانت) را جانشین مهر و گرشاسپ و فریدون می‌داند که فره جم (شخصیت محوری کیش مهر) را یافته‌اند. گرشاسپ و جم و فریدون، فرزندان هستند که پس از افشردن گیاه هوم، به پدرانشان عطا شده‌اند. به نظر او، همان‌طور که این سه نفر برآیند گیاه هوم هستند، در مهرپرستی رومی هم نگاره‌ای هست که در آن سه نفر از گیاهی مقدس برمی‌آیند. او قربانی کردن گاو هَدیوش (Hadayōš) در آخرالزمان زردشتی به دست سوشیانت را نیز رونوشتی از قربانی گاو به دست مهر و جم می‌داند (نک. نظری فارسانی ۱۴۰۲: ۱۷۱-۱۸۸).

### ۳. گیومرت زردشتی، جانشین مهر و جم مهری

یکی از خصوصیت‌های غیر زردشتی داستان گیومرت شاهنامه، نخستین پادشاه دانستن او است. گیومرت در شاهنامه برخلاف اوستا (۱۳۷۹: ۵۶۸/۲؛ ویسپرد ۱۳۸۱: ۷۰)، نه در مقام نخست‌انسان، بل که در جایگاه نخست‌شهریار چهره می‌نماید. پیش از این در این باره، پژوهندگان شاهنامه سخن گفته‌اند. از این میان، یکی معتقد است که فردوسی در نظم این داستان، باید از منبعی خاص استفاده کرده باشد که «روایت او در نکات اساسی داستان، با روایت‌های منابع ساسانی ... متفاوت است» (کریستن‌سن ۱۳۹۳: ۱۱۱). دیگری در این باره می‌نویسد: «آنچه در شاهنامه راجع به گیومرت آمده، از اصل داستان منحرف است» (پورداد در یشت‌ها ۱۳۷۷: ج ۲، ۴۳). پژوهنده‌ای دیگر بر این باور است که اگر گیومرت شاهنامه با اوستا متفاوت است و او را نخست‌کدخدا گفته‌اند نه نخست‌انسان، از آن‌روی بوده «تا با عرف جامعه تعارضی نداشته باشد» و تقابلی با اندیشه‌های اسلامی مردم آن روزگار ایجاد نکند (نک. آموزگار ۱۳۹۶: ۲۰۲، ۱۸۵؛ همو ۱۳۸۷: ۳۲۲). به باور جلال خالقی مطلق (۱۳۸۸: ۱۰۸)، در منبعی که مسعودی مروزی برای سرودن شاهنامه‌اش در اواخر قرن سوم از آن بهره‌مند شده، گیومرت نخستین پادشاه بوده است نه نخست‌انسان. همچنین، این تفاوت در باب اولین انسان یا شهریار بودن گیومرت و بسیار اختلافات دیگر، در دست‌نویس‌های خدای‌نامه وجود داشته است؛ بنابراین، از نظر ایشان سخن آموزگار در این باره پذیرفتنی نیست

این‌گونه به نظر می‌رسد که تفاوت شاهنامه با اوستا در این باره، برآیند اصل غیر زردشتی این داستان در حماسه ملی بوده است. پژوهندگان، با توجه به سخنی که در اوستا (یسنه ۳۲: ۱۰-۱۲) آمده است، بر این نظر رفتند که زردشت و زردشتیان با آیین مهر همراهی و همدلی نداشتند. در بند یادشده اوستا، زردشت به آموزگار بدی اشاره می‌کند که

او، هنگامی که دیدن زمین و خورشید با دو چشم را بدترین گناه می‌خواند، همان کسی است که سخن ایزدی را برمی‌گرداند. او است که دانا را به جرگه دروندان درمی‌آورد. او است که کشتزارها را ویران می‌کند. او است که رزم‌افزار به روی آشوتان می‌کشد. به راستی آنان‌اند که زندگی را تباه می‌کنند. ... آنان آشوتان را از بهترین منش، روی‌گردان می‌کنند. ... (اوستا ۱۳۷۹: ج ۱، ۲۵-۲۶؛ دارمستتر ۱۳۴۸: ۲۵۸).

جلیل دوستخواه با اشاره به همین بند از اوستا، این نکته را مطرح کرده که بسیاری از پژوهشگران (نک. زئر ۱۳۸۷: ۱۷۴-۱۷۵، ۱۹۲؛ رضی ۱۳۸۴: ۱۸۹) برآن‌اند

زردشت در این بند و بندهای پس از آن، با مهرآیینی ستیهیده است که پیروان آن، گاو را در جایی دور از تابش خورشید، قربانی می‌کردند و با برگزاری آیین نیایشِ هوم و اجرای قربانی‌های خونین، هنجارهای زندگی آرام روستایی را زیر پا می‌گذاشتند (اوستا ۱۳۷۹: ج ۱، ۲۵).

مطابق با اوستا (یسنه، ۳۲: ۸)، پژوهندگان یکی از این آموزگاران یا سرکردهٔ این آموزگاران مهری را جم دانسته‌اند. بنا بر بند پیش‌گفتهٔ اوستا، جم کسی بوده که برای خشنودی مردم و خود، خداوند جهان را خوار شمرده است (نک. همان: ج ۱، ۲۵) یا بنا بر برخی ترجمه‌ها از این بند (نک. دارمستتر ۱۳۴۸: ۲۵۸؛ کریستن‌سن به نقل از بارتولومه و آندریاس ۱۳۹۳: ۲۹۷-۲۹۸؛ زنر ۱۳۸۷: ۱۸۱)، گناه‌کاری او برآیند خوراندن گوشت به مردمان بوده است. در همین باره یکی نوشته است: «زردشت یمه (جم) را نفی و تنها یک‌بار به او اشاره می‌کند تا او را به عنوان اولین کسی که به انسان، قطعه‌ای گوشتِ گاو برای خوردن داد، محکوم کند» (دوشن‌گیمن ۱۳۸۵: ۲۶۴).

قربانی گاو نخست‌کاری است که ایزد مهر برای آغاز گرفتن جهان انجام می‌دهد<sup>۳</sup> (نک. زنر ۱۳۸۷: ۱۷۹). این عمل «مهم‌ترین رسم دینی در آیین مهری است» (ورمازن ۱۳۸۷: ۹۸)؛ یعنی همان کاری را که جم انجام می‌دهد: قربانی گاو و خوراندن آن به مردمان؛ «بنابراین، ایرانیان جم را در مقام پایه‌گذار عمل قربانی و کلاً در تفاوتی آشکار با زردشتیان نخستین، تلقی می‌کردند» (زنر ۱۳۸۷: ۱۸۱)؛ بر این اساس، نزد زردشت و زردشتیان، جم، یعنی نخستین انسان و نخستین شه‌ریار (نک. ویدن‌گرن ۱۳۹۵: ۲۹۸؛ یارشاطر ۱۳۸۰: ج ۱، ۳/۵۳۴) که نماد و نمود کیش مهر پنداشته می‌شد و شباهت‌های چشم‌گیری هم با ایزد مهر داشت، با ویژگی‌های اهریمنی وصف و حتی خود اهریمن انگاشته شد؛ به گونه‌ای که به نظر می‌رسد زردشتیان، کشتن گاو یکتاآفریدهٔ هرزودی (نک. فرن‌بغ دادگی ۱۳۸۰: ۵۲؛ Iranian Bundahishn 1978: 43-44) را با الگوبرداری از گاوکشی مهر و جم، به اهریمن انتقال دادند و بدین شیوه، گویا با معادل‌سازی کردهٔ مهر و جم با اهریمن، آن دو را تقبیح کردند.

زردشتیان نه تنها اهریمن و جم را در گاوکشی تطابق دادند، بل که جم را خود اهریمن تلقی کردند. می‌دانیم که یمه (Yima) ریخت/اوستایی جم/جمشید (نک. Bartholomae 1961: 1300)، گویا برگرفته از yama- به معنای همزاد و دوقلو است (نک. منصور ۱۴۰۰: ۹۲). جست‌وجو در معنای نام جم، ذهن را به سوی همزادی (دوقلویی) برای او می‌برد که در

هیچ‌جای *اوستا* (اگرچه در *ریگ‌ودا* از یمه و یمی، برادر و خواهری همزاد نام برده شده است که نخستین زوج بشر و پدر و مادر همه مردمان به شمار آمده‌اند/ نک. کریستن‌سن ۱۳۹۳: ۲۸۶) نشانی از او نمی‌بینیم. به گفته پژوهنده‌ای، «در حقیقت، تنها همزاد آشنا و مأنوس برای *اوستا*، دو مینوی همزاد نخستین، یعنی سپندمینو (Spanta.Mainyu) و انگره‌مینو (Angra.Mainyu) است» (زهر ۱۳۸۷: ۱۹۷) که اهوره‌مزدا در رأس آن‌ها قرار گرفته است (نک. *اوستا* ۱۳۷۹: ج ۱، ۴۶). به باور این پژوهنده، سپندمینو را می‌توان با میترای اهوراپرستان و انگره‌مینو را با جم، با توجه به این‌که بهترین‌ها از مردمان و گیاهان و حیوانات را به نهفته‌خانه خود در زیر زمین می‌برد (نک. فرنبغ دادگی ۱۳۸۰: ۱۳۷؛ *Iranian Bundahishn* 1978: 209-210) و از زندگی این جهانی محروم می‌سازد، منطبق ساخت؛ بدین ترتیب به نظر می‌رسد که زردشت و زردشتیان، جم را «الگوی نخستین انگره‌مینو، مینوی مخرب» و همزاد گم‌شده جم در *اوستا* را همان سپندمینو دانستند (نک. زهر ۱۳۸۷: ۱۹۷، ۲۰۱)؛ پس جایگاهی برای ایزد مهر، درون دین زردشتی باز کردند و حتی یشتم دهم *اوستا* را در بزرگداشت این ایزد بنیان نهادند؛ اما نقش‌های جم را از او گرفتند؛ مثلاً او را که سازنده پل چینود<sup>۴</sup> (cinuato. poretu) بود و «عهده‌دار نقشی در گشایش اقامتگاه مردگان»، به کنار نهادند (نک. کلنز، ۱۳۹۴: ۱۲۲) و جم را به عنوان نخستین انسان و نخستین شهریار نادیده گرفتند و گیومرت را «که نخست او به اندیشه و آموزش‌های اهوره‌مزدا گوش فرا داد» (مولایی ۱۳۹۲: ۱۰۳؛ *اوستا* ۱۳۷۹: ج ۱، ۴۲۳، ج ۲، ۵۶۳؛ ویسپرد ۱۳۸۱: ۶۵)، ابداع کردند و به جای جم نهادند و بسیاری از ویژگی‌های او را به گیومرت انتقال دادند (نک. دوشن‌گیمن ۱۳۸۵: ۲۶۴؛ یارشاطر ۱۳۸۰: ج ۳/ق ۱، ۵۲۹). نبود گیومرت در روایت‌های *ودایی*، تأییدکننده عدم اصالت او در اسطوره‌های کهن هندوایرانی است (نک. بهار ۱۳۸۹: ۴۹)؛ اسطوره‌هایی که نشان‌دهنده کهن‌ترین مراحل تفکر آنان بوده و در آن اسطوره‌ها، جم انسان نخستین شمرده می‌شده است.

گیومرت به نوبه خود، خصیصه‌های مشخصی از جم، به ویژه از تبار خورشیدی‌اش را به ارث برده بود؛ بنابراین، وقتی او می‌میرد، دوسوم از نطفه‌اش از او گرفته و در روشنایی خورشید پالوده می‌شود<sup>۵</sup> و او خود درخشان، چونان خورشید، توصیف می‌گردد (زهر ۱۳۸۷: ۱۹۵؛ یارشاطر ۱۳۸۰: ج ۳/ق ۱، ۵۳۵).

برخی متن‌ها که به نظر می‌رسد از صورت راست‌دینی زردشتی، کمی فاصله گرفته‌اند، گیومرت را «به سبب گزیدگی و پذیرش کامل دین از دادار اورمزد» نخستین مرد می‌دانند

(نک. دین‌کرد هفتم ۱۳۸۹: ۱۹۷-۱۹۸؛ ۱۹۸-۱۹۹: ۲/۵۹۱-۵۹۲). این سخن بدان معنا است که نخست‌مرد کسی دیگر چون جم بوده است که چون مطابق وندیداد، در گزینش میان دین و شاهی، شهریاری را انتخاب کرده است، زردشتیان تندرو که به همراهی دین و شاهی معتقد بودند، او را حذف کردند و گیومرت را جانشین او ساختند. در وندیداد (۲: ۱-۲)، به آشکار جم نخست‌مردی معرفی شده که هرمزد با او سخن گفته است<sup>۷</sup> (نک. مولایی ۱۴۰۲: ۲۵-۲۶؛ اوستا ۱۳۷۹: ج ۲، ۶۶۵).

پس از این، همسانی‌های جم با ایزد مهر خواهد آمد تا خط سیر و دگرگونی از ایزد مهر به جم و از پس او گیومرت را دریابیم.

#### ۴. همسانی‌های ایزد مهر و جم

نخستین انسان و نخستین شهریار کیش مهر یعنی جم، خود دگرگون‌یافتهٔ ایزد مهر بوده است. در شباهت‌های جم و مهر، به جز این که هر دو قربانی‌کنندهٔ گاو هستند، این موارد گفتنی است: ۱. راه جم که در ریگ‌ودا / gavyūti خوانده می‌شود، معادل / اوستایی آن gaoyaiti است به معنی چراگاه و مرتع که برای مهر دارندهٔ چراگاه وسیع به کار می‌رود؛ ۲. واژهٔ به‌کاررفته برای می‌گساری جم که با آن به بی‌مرگی دست می‌یابد، یعنی -amad با واژه‌ای که زردشت برای پیروان دروغ (مهرپرستان) و از جمله جم به کار می‌برد، همسان است (نک. زنر ۱۳۸۷: ۱۸۹)؛ ۳. بر بنیاد کیش مهر، عمل قربانی گاو در غار انجام می‌شود؛ همان‌گونه که پیروان جم هم گاو را برای قربانی به تاریکی می‌برند تا چشمشان به خورشید نیفتد (نک. همان: ۱۸۱)؛ ۴. در ریگ‌ودا، از میترا در کنار ورونه نام برده شده و دست‌کم در دو مورد، جم به جای میترا نشسته که نشان می‌دهد جم و میترا یکی تلقی می‌شده‌اند (نک. همان: ۱۹۰)؛ ۵. در شهریاری جم نه گرما بوده و نه سرما، نه پیری بوده و نه مرگ و بیماری.

شهریاری جم نسخهٔ دوم جایگاه میترا است که سرور دانا بر بلندای کوه هراثیتی / هرا برایش ساخت؛ جایی که نه شب وجود دارد و نه ظلمت، نه باد سرد، نه باد گرم، نه بیماری هلاک‌کننده و نه آلودگی دیوداده (دیوآفریده). جایگاه میترا، بهستی آسمانی است و جایگاه جم نوع زمینی آن (همان: ۱۹۲-۱۹۳)؛

۶. «همانند تن میترا که خورشید است ... جایگاه جم با درخشش خاص خود می‌درخشد» (همان: ۱۹۲)؛ ۷. همان‌گونه که مهر ویژگی رستگارکنندگی دارد، جم نیز با

کندن وَر (پناهگاه) نجات‌دهندهٔ مردمان بوده است (نک. همان: ۱۹۴)؛ ۸ بخشی از فرّه او، پس از آلودن دهانش به دروغ به مهر می‌رسد و این پیوند او را با ایزد مهر نشان می‌دهد؛ ۹. رفتن جم به زیر زمین و دوباره برآمدن او، یادآور ایزد مهر است که از صخره زاده می‌شود (نک. همان: ۲۰۳)؛ ۱۰. دو جشن مهرگان و نوروز که در زمان برگزاری هر دو (پاییز و بهار)، جهان رو به اعتدال هوا است، بسیار شبیه است به دوران طلایی جم که هوا نه گرم بود و نه سرد (نک. همان: ۱۹۹). فراموش نکنیم که در نوروز، بازگشت و رهایی جم از سرزمین دیوان جشن گرفته می‌شده و مهرگان، زمان جشنی بوده که به واسطهٔ به بند کشیدن غاصب حکومت جم و قاتل او یعنی ضحاک برپا می‌شده است؛ پس «احتمالاً میترا و جم بسیار به هم نزدیک بوده‌اند: ... یکی پادشاهی که تنش خورشید است و دیگری پادشاه بر روی زمین که چون سال نو از راه رسد، خود را چونان خورشید در میان مردمان آشکار می‌سازد» (همان: ۱۹۹-۲۰۰)؛ بنابراین با دو خورشید روبه‌رویم: مهر خداخورشید و جم انسان‌خورشید که همزاد هم‌اند؛ یکی در آسمان و دیگری در زمین حکم می‌رانده است (نک. همان: ۱۹۸). همان‌گونه که ایزد مهر بر گردونهٔ خورشید سوار می‌شود و به آسمان عروج می‌کند (نک. شورتهایم ۱۳۷۱: ۱۰۳)، جم هم بر گردونه می‌نشیند و به آسمان پرواز می‌کند (نک. فردوسی ۱۳۹۳: ج ۱، ۲۳). «با در نظر گرفتن این نکته که میان وظایف، اعمال و شخصیت جم با مهر، همانندی‌های بسیار موجود است»، این سخن مهرداد بهار که می‌گوید: «شاید بتوان باور داشت که جم به عنوان شاه و پدر نخستین انسان‌ها، در واقع تجسم ایزد مهر است» (بهار ۱۳۸۹: ۲۲۶-۲۲۷)، کاملاً درست می‌نماید. گرشویوچ هم همین نظر را دارد. او هم جم را با ایزد مهر یکی می‌پندارد (نک. Gershevitch 1959: 69). این نزدیکی جم و مهر سبب می‌شود تا زهر آن دو را برادر هم بخواند (نک. ibid: 70).

خصایل همسان مهر و جم به گیومرت انتقال می‌یابد. چنین می‌نماید که ویژگی نخستین انسان بودن جم به گیومرت در متون زردشتی می‌رسد و او «بُن تُخْمَکِ مردمان» خوانده می‌شود (نک. زادسپرم ۱۳۸۵: ۱۰۸؛ ۱۶۵-۱۶۶: 1964: Zādisparam؛ روایت پهلوی ۱۳۹۰: ۳۰۸؛ فرنبرغ دادگی ۱۳۸۰: ۴۱؛ 21: 1978: *Iranian Bundahišn*) و ویژگی نخستین شهریار بودن جم که در پیوند با کیش مهر است، به گیومرت در حماسهٔ ملی انتقال می‌یابد؛ از همین‌روی، می‌توان نمودهای ایزد مهر و دگرگون‌یافتهٔ او، یعنی جم (نخستین انسان) را در داستان گیومرت شاهنامه یافت.

## ۵. همسانی‌های جم و گیومرت

پیش از بیان نمودهای خود ایزد مهر در داستان گیومرت، شایسته است به برخی همانندی‌های جم و گیومرت اشاره کنیم. چنان‌که پیش‌تر دیدیم، «گیومرت به نوبه خود، خصیصه‌های مشخصی از جم ... را به ارث برده بود[ه است]» (زئر ۱۳۸۷: ۱۹۵). برخی از این همانندی‌ها عبارت است از: ۱- همان‌طور که جم را در جایگاه نخست‌انسان دیدیم (نک. ویدن‌گرن ۱۳۹۵: ۲۹۸)، جدا از داستان گیومرت، در داستان خسرو پرویز شاهنامه، آن‌جا که خُراد بُرزین نزد قیصر می‌رود، در ستایش پروردگار از نخست‌بودگی گیومرت یاد می‌کند و می‌گوید که پروردگار، «نخستین گیومرت را زنده کرد» (فردوسی ۱۳۹۳: ج ۲، ۹۲۴)؛ ۲- بی‌هیچ گمانمندی، «هندوایرانیان در اصل یمه را نخستین انسان تصور می‌کردند» (یارشاطر ۱۳۸۰: ج ۳/ق ۱، ۵۳۴). همچنین او در هند، نخستین کسی است که می‌میرد و اول انسانی است که وارد محدوده مُردگان می‌شود؛ بنابراین، «یمه یک جنبه شوم و نامبارک دارد و در عمل، تجسمی از پیکر هراس‌انگیز خود مرگ است» (همان: ج ۳/ق ۱، ۵۳۴-۵۳۵). گیومرت هم مانند جم، در بخش دوم معنای نام خود، «مرگ» و «میرایی» را به همراه دارد. گیومرت در *اوستا* به شکل *Gayō.marətan-* آمده است به معنی زنده‌میرا (نک. منصوری ۱۴۰۰: ۷۴) برگرفته از *Gaya-* به معنی «زندگی» (از ریشه *-jī-* و *-gi-* به معنی زیستن/نک. Jackson 1892, Vocab: 66) و *marətan-* به معنای «میرا»، از ریشه *mar-*<sup>۱</sup> به معنی مردن (نک. ibid: 86)؛ ۳- هنگام فرمان‌روایی جم در زمانی زرین است؛ دوره‌ای که همه چیز از جمله آب و هوا در حالت اعتدال، نه گرم و نه سرد است (نک. زئر ۱۳۸۷: ۱۹۹). زمانی هم که گیومرت کدخدای جهان می‌شود، آفتاب به برج حمل رسیده و هنگام بهار است و جهان در تعادل (نک. فردوسی ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۱)؛ ۴- در زمان کدخدایی گیومرت، از تازگی خوراک‌ها سخن به میان می‌آید: «که پوشیدنی نو بُد و نو خورش» (همان: ج ۱، ۱۱). خورش نو در عهد گیومرت، چه می‌تواند باشد؟ اگر بپذیریم که گیومرت، شکل دگرگونه جمشید است، می‌توان نو خورشی در زمان او را به همان ترویج گوشت‌خواری‌ای تعبیر کرد که جم انجام داده بوده و از آن‌روی مغضوب زردشتیان شده است؛ ۵- در داستان گیومرت، خجسته‌سروش که از ایزدان مهم زردشتی است، برای آگاهی دادن از قصد اهریمن و دیوبچه، نه با گیومرت بل که با سیامک وارد گفت‌وگو می‌شود (نک. همان: ج ۱، ۱۲). آیا می‌توان این موضوع را هم در ارتباط با مغضوب بودن گیومرت، دگردیسه جم به واسطه

نموده‌های مهری داستان گیومرت (حمیدرضا اردستانی رستمی) ۲۱

آوردن خورش نو (گوشت) برای مردمان دانست؟ ۶- بر همه این‌ها، خورشیدی بودن هر دو را هم باید افزود.

پس از این می‌کشیم درباره آن‌چه از مظاهر مهر و مهرپرستی در داستان گیومرت می‌یابیم، سخن گوئیم و پیوندهای اندیشه‌های مهری را با گیومرت شاهنامه آشکار سازیم.

## ۶. مهر، مهرآیینی و گیومرت

پژوهندگان سه خویش‌کاری مهم برای ایزد مهر ایرانی، همتای هندی و رومی‌اش برشمرده‌اند: نخست فرمان‌روایی روحانی مهر که به برپا داشتن نظم مادی و اخلاقی جهان، گردآوری مردم و سامان اجتماعی و حفظ قانون می‌انجامد؛ دوم برکت‌بخشی ایزد مهر که باران‌آوری و حفظ کشاورزی را در پی دارد؛ سوم برپایی آشتی که برای آن به ستیز نیز روی می‌آورد. او میانجی میان روشنی و تاریکی است تا نهایتاً تاریکی را هم به روشنی ببیند (نک. بهار ۱۳۸۴ الف: ۶۷؛ رضی ۱۳۸۴: ۱۸۹). اگر در داستان گیومرت شاهنامه و آن‌چه در برخی منابع دیگر درباره او آمده است، بیندیشیم، همه این خویش‌کاری‌های مهر را در شخصیت و داستان در پیوند با او می‌یابیم؛ اما پیش از پرداختن بدان باید به نکته‌ای اشاره کنیم.

خورشید در مرکز اعتقادات مهریان بوده (نک. ورمازرن ۱۳۸۷: ۴۲) و گویا مهر ایرانی از زمان اشکانیان و پیش از میتراپرستی در غرب، با خورشید یکی پنداشته می‌شده است؛ زیرا استرابو که در قرن نخست پیش از میلاد و هم‌زمان با اشکانی‌ها می‌زیسته است، در جغرافیایش نوشته است که «ایرانیان ... نیز خورشید را محترم می‌شمردند و او را میترا می‌نامیدند» (اولانسی ۱۳۸۷: ۱۶۰). نه تنها در دوره اشکانی که در دوره ساسانی نیز خورشید را همان مهر می‌پنداشتند (نک. Frye 1978: 210). این موضوع را می‌توان در مینوی خرد دید. در این متن، یک بار از «مهر» در کنار «ماه» یاد شده و گفته شده که هر مزد همه نیکی آفریدگان را به عهده مهر و ماه و دوازده برج سپرده است (نک. مینوی خرد ۱۳۷۹: ۳۳؛ Dānāk-u Mainyō-ī Khrad 1913: 51-52)؛ اگرچه در جای دیگر از این متن (۵۲: ۴، ۸)، به آشکار خورشید و مهر از هم جدا شدند (نک. همان: ۶۳؛ Dānāk-u Mainyō-ī Khrad 1913: 144-145). یکی از پژوهندگان معتقد است از آن‌جا که مهر، ایزد پیمان با خورشید پیوندی نزدیک دارد و «در روز پیش خورشید رود ...» (روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۳۶۴؛ اوستا ۱۳۷۹: ج ۱، ۳۵۶)، «این نزدیکی سبب شده است که گاهی مهر با خورشید یکی دانسته شود»

(تفضلی در مینوی خرد، ۱۳۷۹: ۳۳)؛ اما ریشه یکی بودن مهر و خورشید را گویا باید در زمانی کهن‌تر از این روزگار و در *اتهرودا* جست که در آن، «میترا همان خورشید دانسته شده است» (دانی ۱۳۸۵: ۱۲۱). البته برخی نیز معتقدند که این یکی‌انگاری مهر و خورشید، به واسطه خدای خورشید میان‌رودان، یعنی شمش که به مانند مهر ایرانی، در جایگاه داور و سرور دادگری و راستی ستایش می‌شده، رخ داده است (نک. سلیمی ۱۳۹۰: ۳۵۲، ۳۳۴). اکنون مظاهر مه‌ری را در داستان و شخصیت گیومرت شاهنامه پی می‌گیریم.

## ۱.۶ آغاز تاریخ و فرمان‌روایی مهر و گیومرت

از بنیادی‌ترین خویش‌کاری‌های مهر، فرمان‌روایی او است. ایزد مهر

نه تنها بر زمین، بل که بر سراسر جهان هستی فرمان‌روا است. این باور از نگاه به برج‌های دوازده‌گانه در سنگ‌نگاره شهر تریر (Trier)، پیدایش خدا، به ذهن ما راه می‌یابد که در آن گره زمین در دست مهر دیده می‌شود (شورتهایم ۱۳۷۱: ۶۲؛ ورمارزن ۱۳۸۷: ۹۵).

در شاهنامه نیز گیومرت، نخستین کسی است که فرمان‌روایی بر جهان را می‌یابد: «گیومرت شد بر جهان کدخدای» (فردوسی، ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۱)؛ اما نکته‌ای افزون بر این را باید در نظر داشت. چنان‌که گذشت، «برج‌های دوازده‌گانه» که در سنگ‌نگاره شهر تریر از آن یاد شد، «در ستاره‌پرستی و اخترشناسی اقوام دیرین ... به ویژه در آیین مهر، بسیار تقدیس می‌گردیده است» (شورتهایم ۱۳۷۱: ۶۳)؛ همان‌گونه که پیش‌دادیان و کیانیان، تا زمان پیدایش زردشت، این بروج و خورشید را تقدیس می‌کردند (نک. ابوریحان بیرونی ۱۳۸۹: ۲۹۳-۲۹۴). مهرپرستان معتقد بودند که جهان به هنگام ورود آفتاب به برج حمل یا ثور پدیدار شده است (نک. گاسکه ۱۳۹۰: ۳۳، ۶۹). در شاهنامه هم پادشاهی یافتن گیومرت و بر جهان مسلط شدن او، با ورود خورشید به برج حمل هماهنگ می‌شود:

چنین گفت کآیین تخت و کلاه	گیومرت آورد و او بود شاه
چُن آمد به برج حمل آفتاب	جهان گشت با فر و آیین و آب
بتابید از آن سان ز برج بره	که گیتی جوان گشت از او یک‌سره
گیومرت شد بر جهان کدخدای	.....

(فردوسی ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۱)

وارد شدن خورشید/ مهر به برج بره که اوج قدرتِ تشعشعِ آفتاب است، با ورودِ گیومرت و کدخدایی او بر هستی تطبیق یافته است. گیومرت نخستین پادشاهِ پیش‌دادی است و بدین لقب آوازه دارد. لقب پیش‌داد به معنای «نخست‌آفریده‌شده» (کریستن‌سن ۱۳۹۳: ۱۷۳)، شکل دگرگون‌شدهٔ پَرَدَاَتَه (paradāta) در اوستا است. کریستن‌سن حدس می‌زند که لقب پَرَدَاَتی، ریختی دیگر از «پَرَلاتی»، نام خاندانی از سکاها بوده است و «در افسانهٔ سکایی، نخستین انسان پَرَدَاَتَه نامیده می‌شد» [است] (همان: ۱۷۳). بنا بر این سخن کریستن‌سن، اگر بپذیریم که گیومرت از جمله سکاها بوده و سکاها هم با پارت‌ها/ اشکانیان که بر کیش مهر بودند و خود را «برادر خورشید و ماه» و اساساً «مهر متجسد» می‌پنداشتند<sup>۱</sup> (نک. بهار ۱۳۸۴ ب: ۱۰۱؛ ویدن‌گرن ۱۳۹۷: ۸۱) خویشاوندی داشته‌اند، آن‌گاه این نکته که گیومرت در شاهنامه هم در چهرهٔ خورشید ظاهر شود و پادشاهِ گیتی گردد، پذیرفتنی خواهد بود؛ چنان‌که آشکارا او پادشاهی معرفی می‌شود که همچون خورشیدی (همان‌طور که پادشاه اشکانی خود را مهر یا خورشید می‌پنداشت) بر تخت قرار گرفته است:

به گیتی بر او سال سی شاه بود      به خوبی چو خورشید بر گاه بود

(فردوسی ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۱)

اگر به بیت‌های پیش‌نوشته بازگردیم، می‌بینیم از آیینی سخن رفته است؛ «آیین تخت و کُلاه» که گیومرت آورندهٔ آن بوده است. کُلاه همان «تاج» است که در اندیشه‌های مهری، «نمادی (سمبل) از فر خورشید و پرتوهای فرستادهٔ آن [یعنی پادشاه] است» (کومن ۱۳۸۶: ۱۱۹)؛ بنابراین، آیین تخت و کُلاه که گیومرت آن را آورده، در واقع همان مهر/ خورشیدپرستی بوده است که در آن خورشید، یعنی آن‌چه «در مرکز اعتقادات نجومی مهرپرستان» قرار داشته (نک. ورمازن ۱۳۸۷: ۴۲) و «والاترین فرمان‌روای جهان» (کومن ۱۳۸۶: ۱۸۷) پنداشته می‌شده است. گویا زیر تأثیر همین باور، گیومرت همانند خورشیدی بر تخت متصور می‌شود: «به خوبی چو خورشید بر گاه بود» و همان‌گونه که «مهر با تاجی پرتوافشان به نمایش درمی‌آید» (سلیمی ۱۳۹۵: ۳۴۲)، از گیومرت هم فرِ شاهنشهی می‌تابد: «همی تافت زو فرِ شاهنشهی» و با تخت و تاج که نشان خورشید است، به تصویر کشیده می‌شود (نک. فردوسی ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۱-۱۲).

وقتی خورشید به برج بره می‌رسد؛ یعنی بهار می‌شود، گیومرت به پادشاهی می‌رسد و گویی تاریخ آغاز می‌شود. بهار زمان اوج اعتدال هوا است. جهان شکل گرفته در بهار، نه گرم است و نه سرد. این ویژگی اعتدال بسیار نزدیک است به جایگاه مهر. جایگاه مهر بر فراز البرز با این ویژگی وصف شده است: «آن‌جا که نه شب هست نه تاریکی، نه باد سرد نه باد گرم...» (اوستا ۱۳۷۹: ج ۱، ۳۶۵)؛ بنابراین، میان مهر و گیومرت در اعتدال مکان استقرارشان نیز همسانی وجود دارد.

## ۲.۶ مهر و گیومرت و دو خویش‌کاری متضادشان

یکی از ویژگی‌های خورشید که خود مهر یا در پیوند با این ایزد است، دو جنبه متضاد موجود در او است. خورشید «از سویی زندگانی‌بخش و آفریننده و از سوی دیگر، مرگ‌بار و ویرانگر [است]» (ستاری ۱۳۸۴: ۱۰۷). مهر نیز مطابق با اوستا (۱۳۷۹: ج ۱، ۳۶۰)، هم سرچشمه آشتی و هم ستیز است؛ هم با مردمان و کشورها، خوب است و هم بد. همین ویژگی دوگانه مهر در اوستا، ویندیشمان را بر آن می‌دارد این ایزد را با ایزد وای بسنجد که دارای دو جنبه متضاد خوب و بد است و در فضایی تهی میان مینوی پاک و مینوی ناپاک قرار گرفته است (نک. اشمیت ۱۳۸۵: ۳۸۹-۳۹۰). میترا در میان دو فرشته مشعل به‌دست، با دو گنش متضاد قرار گرفته است: فرشته‌ای برافرازنده مشعل که او را کوتس (Cautes) گویند و دیگری را کوتوپاتس (Cautopates) خوانند که در زمین فروبرنده مشعل است.

این دو، نمودار روز و شب و بهار و زمستان و زندگی و مرگ‌اند و نمودار دو نقطه اعتدال که به موجب نوشته فروریوس [فیلسوف مکتب اسکندریه و از شاگردان فلوطین در قرن سوم میلادی]، میترا میان آن دو جای دارد (گاسکه ۱۳۹۰: ۵۶)؛

بنابراین، مهر «میانجیگری میان نیکی و بدی و مرگ و زندگی است» (شورتهایم ۱۳۷۱: ۶۵) و «تاریکی و روشنی را به هم پیوند می‌دهد» (سلیمی ۱۳۹۵: ۳۲۷)؛ همان‌گونه که گیومرت در معنای نام خود (زنده میرا)، این دو ویژگی مرگ و زندگی را به هم می‌پیوندد. گذشته از ویژگی متضاد در معنای نام گیومرت، در کنار تشبیه او به خورشید که پیش‌تر از دو بُعد زندگی‌بخش و مرگ‌بار او سخن گفتیم، همانندی او به «ماه» نیز این ویژگی دوگانه و متضاد را نشان می‌دهد. دربارهٔ گیومرت می‌خوانیم:

همی تافت زو فر شاهنشهی      چو ماه دوهفته ز سرو سهی

(فردوسی ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۲)

یکی از مهرشناسان از فروریوس، مطلبی نقل می‌کند که در آن اندیشه‌ای از مهرپرستان درج شده است. او می‌گوید: «ماه جایی است که در آن زندگانی و مرگ هم پهلوی‌اند» (گاسکه ۱۳۹۰: ۷۲). مطابق با این سخن، مشبه‌به «ماه» که فردوسی برای گیومرت به کار برده، همچون مشبه‌به دیگر برای او، یعنی «خورشید»، دو بُعد در تضاد مرگ و زندگی را با خود دارد و او را بیش از پیش به جنبه دوگانه ایزد مهر نزدیک می‌سازد. در اوستا (۱۳۷۹: ج ۱، ۳۸۷)، در جایی به این نکته اشاره شده است که مهر در هنگام بامداد، پیکر خویش را همچون ماه به درخشش درمی‌آورد. در این تشبیه نیز نزدیکی گیومرت به ایزد مهر آشکار است.

در شخصیت گیومرت شاهنامه، به گونه‌ای دو بُعد «نادانی» که به مرگ فرزندش سیامک و «دانایی» که به انتقام خون او و بازگشت تعادل به هستی می‌انجامد، آشکار است. گیومرت در آغاز هیچ آگاهی‌ای از خواست اهریمن ندارد: «گیومرت از آن خود کی آگاه بود؟» و خجسته‌سروش به جای او با پسرش سیامک ارتباط می‌گیرد و او را از نقشه بدخواه دیو آگاه می‌کند. سیامک به جنگ او می‌رود و کشته می‌شود. گیومرت گویا پس از مرگ سیامک، از این واقعه آگاهی می‌یابد و پس از این، «پیام آمد از داور کردگار/ درود آورنده‌ش خجسته‌سروش...» (فردوسی ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۲-۱۳). او پس از این دانایی و آگاهی است که کین فرزند را خواستار می‌شود و انتقام او را با کشتن دیو می‌گیرد و جهان را به تعادل بازمی‌گرداند. گویی گیومرت هم مانند مهر، میان دو قطب خیر و شر در مقام واسطه قرار گرفته است.

ژوبشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

### ۳.۶ گاو/ بره‌گشی مهر، نمادپردازی‌ای از آمدن آفتاب به برج بره

نادانی و دانایی، مرگ و زندگی، تاریکی و روشنی و سیر میان این دو و ایجاد تعادل میان آن‌ها است که جهان و انسان را معنا می‌دهد و گیومرت خورشیدوش ماه‌سیما، همچون ایزد مهر «که با ایجاد توازن میان نیروهای متضاد، به تمامیت کائنات، تحقق می‌بخشید» (اشمیت ۱۳۸۵: ۳۹۲)، با ایجاد تعادل و توازن میان ضدها، به جهان معنا می‌بخشد و تاریخ را می‌آغازد. مهریان «اعتقاد داشتند که جهان به هنگام ورود خورشید در برج ثور پدید آمده» (گاسکه ۱۳۹۰: ۳۳) که البته بعدها حمل جای ثور را گرفته است (نک. همان: ۵۵). این باور

در داستان گیومرت هم پیدا است. در این داستان، با آمدن آفتاب به برج حمل، جهان با فر و آیین و آب می‌شود و گیتی یک‌سره جوان می‌گردد و در این وقت، گیومرت بر جهان پادشاهی می‌یابد.

به باور جان رابرتسون (John Robertson)، رفتن آفتاب به برج حمل یا ثور، در کیش مهر در گاو‌گشی / بره‌گشی به تصویر کشیده شده است (نک. سلیمی ۱۳۹۰: ۳۷۰). مهر با قربانی گاو «آفریننده همه هستی‌های سودمند گردید و... [از آن] زندگانی نوین بارور و پرزایشی به بار آمد» (کومن ۱۳۸۶: ۱۴۷)؛ بنابراین در داستان گیومرت، گاو‌گشی مهر که «حیاتی نو می‌آفریند» (ورمازن ۱۳۸۷: ۸۲)، به گسیل شدن خورشید در برج حمل و گویا شروع تاریخ تعبیر می‌شود. همین معنا را در *نوروزنامه* هم می‌خوانیم: «چنانک آفتاب از سر حمل روان شد ... و چیزهای نو پدید آمد ... و چنین گویند که گیومرت این روز را آغاز تاریخ کرد» (خیام نیشابوری ۱۳۸۵: ۴). پس همان‌طور که گاو‌گشی مهر سبب حیات نو می‌شود، آمدن آفتاب به برج حمل در داستان گیومرت هم تاریخ را می‌سازد.

از ریختن خون گاو رو به مرگ بر زمین، «همه گیاهان و رستنی‌های پاک و بی‌آزار و گزند رویدند و سراسر زمین را پوشاند. از مغز تیره پشت جانور، گندم جوانه زد» (کومن ۱۳۸۶: ۱۴۶)؛ بنا بر این سخن، قربانی گاو سبب خیر و برکت برای مردمان بوده است (نک. گاسکه ۱۳۹۰: ۸۹). گاو شکل زمینی ماه آسمانی بوده است و این دو مترادف هم هستند؛ چراکه به گفته فروریوس «ماه سرپرست یا موکل زاد و ولد است و در برج ثور (وزاو) به اوج شور و غلیان می‌رسد» و آن‌گونه که پلوتارک نوشته است: «ماه ... برای زاد و ولد جانوران و رویش گیاهان، سودمند است» (همان: ۸۱). در *شاهنامه* گیومرت به ماه تشبیه شده است. اگر همان‌طور که صحنه گاو‌گشی / بره‌گشی در مهرپرستی را نمادپردازی‌ای از آمدن آفتاب به برج حمل در *شاهنامه* بدانیم، می‌توانیم ماه را هم که گیومرت بدان تشبیه شده، شکلی دیگر از گاو بدانیم؛ گاوی که باید قربانی شود تا خیر و برکت بر هستی جاری شود.

برخی از پژوهندگان، بر این گمان‌اند که «گاو مقدس در واقع معرف شخص خود میترا است که خود را می‌گشود تا مجدد زنده شود» (ورمازن ۱۳۸۷: ۸۳). کسانی مانند کریستن سن و لوازی معتقدند که «میترا می‌خواسته با گاو، وحدت عرفانی برقرار کند» (همان: ۱۲۳). اکنون اگر گیومرت را که به ماه تشبیه شده، همان گاو بدانیم و گاو را هم همان مهر (گیومرت)، باید بتوانیم قربانی شدن او را هم در *شاهنامه* نشان دهیم. می‌توان بر آن شد که در این داستان، در جای‌گشتی از اسطوره مهر به روایت ادبی حاضر،

خویش کاری قربانی شدن، از گاو (مهر/ گیومرت) به سیامک منتقل شده است. در اوستا از سیامک به عنوان فرزند گیومرت نشانی نمی‌بینیم. این خود دلیلی است بر این که این داستان، مبنایی دیگر داشته که با توجه به شواهد یادشده باید آن را در کیش مهر جست.

گیومرت، سیامک، هوشنگ، طهمورث و جم همگی پیش‌دادی خوانده شده‌اند. «پیش‌داد» را «نخست‌آفریده‌شده» معنی کرده‌اند (نک. یارشاطر ۱۳۸۰: ج ۳/ق ۱، ۵۳۰؛ مولایی ۱۳۹۰ الف: ۳۱۴)؛ بنابراین، همه این شخصیت‌ها را می‌توان یکی پنداشت. فراموش نکنیم کسانی چون سیامک و هوشنگ، معادلی در اسطوره‌های هندی ندارند (نک. مولایی ۱۳۹۰ ب: ۳۲۶). این نکته می‌تواند نشانی بر بساختن سیامک، هوشنگ و طهمورث از گیومرت پیش‌دادی در دوره‌های متأخرتر و سپس انتقال برخی خویش‌کاری‌های او به این افراد باشد. به هر ترتیب، به نظر می‌رسد قربانی شدن سیامک به دست اهریمن و فرزندش در شاهنامه را می‌توان قربانی شدن خود گیومرت پنداشت که دوباره در پیکر هوشنگ زنده می‌گردد و اعتدال از دست‌رفته را به جهان بازمی‌گرداند.

بنا بر آنچه گذشت، ما در داستان گیومرت با سه دوره روبه‌رویم: زندگی گیومرت، قربانی او در پیکر سیامک و زنده شدن او در پیکر هوشنگ. این روندی است که در مرکز اسرار و رمزهای عقاید کهن، به ویژه در مهرپرستی قرار داشته است: «مسأله حیات و مرگ و رستاخیز... دانه گندم را به زمین می‌سپارند و بعد از چندی، خوشه زرین را درو می‌کنند» (ورمازن ۱۳۸۷: ۸۳). همین روند را درباره گیومرت نیز می‌بینیم: ۱- زندگی: گیومرت هم گویی گیاهی (در شاهنامه قد او به سرو سهی مانند شده و ریشه درختی و پسرش سیامک، بارورشاخ آن درخت/ نک. فردوسی ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۲) است که در زمان اعتدال و آمدن آفتاب در برج حمل، در نقطه اوج درخشش است؛ ۲- مرگ: سپس این سرو سهی به وسیله دیوبچه، بچه دیوی که به «گرگی سترگ»<sup>۹</sup> تشبیه شده است، کشته می‌شود. گرگ نماد سرما است (نک. مرادی گیات‌آبادی ۱۳۹۸: ۲۳) و می‌توان به واسطه تشبیه دیو به گرگ، کشته شدن سیامک دگرسیسه گیومرت به دست دیو را به آمدن زمستان و پژمردگی یافتن «بارورشاخ» و «زادسرو چمن» یا گم‌گشتگی «سرو سهی از چمن» (فردوسی ۱۳۸۶: ج ۱، ۲۳/ پانویشت ۲۳) تعبیر کرد. با وجود گرگ سترگ در داستان، باید در جست‌وجوی بره‌ای هم برآیم. به نظر می‌رسد در تشبیهی مضمّر، سیامک بره‌ای انگاشته شده که گویا گرگ سترگ او را می‌دزد؛<sup>۱۰</sup> اما همان‌گونه که از قربانی مهر، «جان تازه آفریده می‌شود»<sup>۱۱</sup> (شورتهایم ۱۳۷۱: ۶۰)، از قربانی شدن سیامک هم جان تازه‌ای پدیدار می‌شود و

آن هوشنگ است. با آمدن هوشنگ گویا دوباره آفتاب در برج حَمَل قرار می‌گیرد و اعتدال بازمی‌گردد؛ ۳- رستخیز: پس از کشته شدن سیامک و سوگواری در مرگ او، بی‌آن‌که پای زنی در میان باشد، ناگاه از پور سیامک، هوشنگ سخن به میان می‌آید. نبود زن در داستان، می‌تواند عاملی باشد تا در لایه‌های پنهان اساطیری و مطابق با اندیشه‌های کهن مهری، پدیداری هوشنگ را رستخیزی از خود گیومرت بیندازیم. فراموش نکنیم برخی از خویش‌کاری‌ها و ویژگی‌های گیومرت مانند پیش‌داد پنداشته شدن یا نیای ایرانیان خوانده شدن (نک. فرنیغ دادگی ۱۳۸۰: ۸۳، ۱۰۶: 1978: *Iranian Bundahišn*) و همین‌طور نخستین شهریار دانستن او (نک. طبری ۱۳۹۰: ج ۱، ۹۹، ۱۱۲)، درباره هوشنگ نیز دیده می‌شود که نزدیکی و همسانی آن دو را نشان می‌دهد.

آن‌چه در داستان گیومرت شاهنامه در قربانی سیامک نقل شد، بقایایی است از اسطوره‌ای مهری؛ اسطوره‌ای که از زندگی، مرگ و رستخیز سخن می‌گوید. ظاهراً قربانی کردن گاو و بره در سرزمین‌هایی در شرق رواج داشته است؛ اما سرانجام کاج یا سرو که «نماد جاودانگی که در زمستان سبزی‌اش زایل نمی‌گردد، از ملزومات رمزی رسم قربانی میتی می‌شود» (گاسکه ۱۳۹۰: ۴۱)؛ بنابراین، می‌توان بر آن شد که گیومرت شاهنامه، سروی سهی است که در پیکره سیامک می‌پژمرد و از چمن گم می‌گردد؛ اما دوباره در قامت هوشنگ زندگی می‌یابد.

#### ۴.۶ پیوند مهر و گیومرت با ماه و سرو

بنا بر آن‌چه تاکنون گذشت، نمی‌توان تشبیهاتی را که در داستان گیومرت به کار گرفته شده است، صرفاً از دید زیبایی‌شناسانه در نظر گرفت و آن را بی‌پیوند با بن‌مایه‌های مهری آن تحلیل کرد. دیدیم در بیتی، فردوسی چهره گیومرت را در زیبایی و پرنوری به ماه شب چهارده تشبیه می‌کند که از بالای اندام سرومانند او، پرتو می‌افشاند (نک. فردوسی ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۲).

نخست باید به این نکته توجه داشت «ماه» که گیومرت به آن مانند شده و ایزد مهر نیز خود را بدان تشبیه می‌کند، در باورهای مهری در رستخیزی که از آن سخن رفت، دخیل است؛ به این معنا که از ماه «جان‌ها و ارواح به سوی زمین سرازیر می‌شوند و می‌میرند و سپس به جاهای بالاتر برمی‌شوند و زندگی از سر می‌گیرند» (گاسکه ۱۳۹۰: ۷۲)؛ اما در پیوند ماه و سرو که گیومرت بدان‌ها تشبیه شده، نکته‌ای گفتنی است. بر سردر یادمان‌های

مهری در غرب، میان خورشید و ماه «درختان کاج که شاخ و برگ ماندگارشان، نماد جاودانگی است، واقع‌اند» (همان: ۵۷). ترکیب خورشید و ماه و سرو، در این تصویر میترايي که ذکرش رفت، یادآور همهٔ مشابه‌هایی است که برای گیومرت در شاهنامه به کار رفته است؛ بنابراین، می‌توان بر آن شد، دربارهٔ گیومرت از چیزهایی یاد شده است که همگی، معنای زندگی، مرگ و رستخیز را با خود دارند. خورشید که شباهنگام فرو می‌شود و هر بامداد، درخشان و فروزان سر برمی‌آورد، «نمونه و مثل اعلاي مُرده‌ای [است] که هر بامداد از گور برمی‌خیزد» (الیاده: ۱۳۹۴: ۱۴۲-۱۴۳). ماه نیز چنین ویژگی‌ای دارد و خود در مرگ و رستخیز جان‌ها نقش بازی می‌کند. سرو هم دارای چنین وضعیتی است و بهار، زمستان و بهاری دوباره را پشت سر می‌گذارد. البته چون جاودانگی گیومرت یا همان مهر در نظر بوده، او را به سرو که حتی در زمستان هم سبز است، تشبیه کرده‌اند. سرو در اندیشه‌های مهری وقف خورشید بوده و مطابق با تصویر مهری، میترا خود را در شاخ و برگ درخت سروی پنهان ساخته است (نک. ورمازن ۱۳۸۷: ۹۰)؛ بنابراین، گویی خورشید و ماه و سرو در هم تنیده‌اند و گیومرت در شاهنامه، به هر سه این پدیده‌ها و جلوه‌های مهری، تشبیه شده است.

#### ۵.۶ پیوند مهر و گیومرت با کوه

مطابق با سنگ‌نگاره‌های میترايي، میترا از دل سنگ برمی‌آید: «صخره‌ای آستن شد و میترا را زاید» (ورمازن ۱۳۸۷: ۹۱، ۹۴؛ کومن ۱۳۸۶: ۱۴۴). چنین می‌نماید که صحنه بیرون آمدن میترا از دل کوه، نمادپردازی‌ای است از «درخشش نخستین پرتوهای خورشید در سپیده‌دم بر ستیغ کوهستان‌ها... که گویی از تخته‌سنگ‌ها می‌جهد» (گاسکه ۱۳۹۰: ۵۱؛ شورتهايم ۱۳۷۱: ۶۱). وصفی که دربارهٔ مهر در اوستا می‌خوانیم، این سخن پژوهندگان را تأیید می‌کند. در این متن، دربارهٔ ایزد مهر آمده است مهر «نخستین ایزد مینوی است که پیش از دمیدن خورشید جاودانه تیزاسب، بر فراز کوه البرز برآید؛ نخستین کسی که آراسته به زیورهای زرین، از فراز آن کوه زیبا سر برآورد» (همان: ج ۱، ۳۵۶). همان‌طور که مهر در اوستا، به کوه‌اندرون جای ساخته است، در شاهنامه هم گیومرت کسی است که «سر تخت و بختش» از «کوه» برآمده و چون بر جهان کدخدایی یافته، «نخستین به کوه‌اندرون» جای ساخته است (نک. فردوسی ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۱). اگرچه در شاهنامه به نام این کوهی که گیومرت از آن برمی‌آید، اشارتی نرفته، در متن‌های دیگر آن کوه، دماوند یا همان البرز

دانسته شده که آرامگاه ایزد مهر بر فراز آن بوده است: «در کوه دنباوند، از جبال طبرستان مسکن گرفت» (ابن‌اثیر ۱۳۴۹: ۱۲؛ ابن‌بلخی ۱۳۸۵: ۲۶؛ گردیزی ۱۳۸۴: ۶۴). ویژگی یادشده نیز نزدیکی گیومرت شاهنامه به ایزد مهر را نشان می‌دهد.

### ۶.۶ نادیده گرفته شدن زن در کیش مهر و داستان گیومرت

در مهرپرستی غربی، میترا از صخره زاده شده است. به باور لیه شوتز (Liebeschuetz 2006: 253)، ارائه این تصویر از زایش مهر، برخاسته از نادید انگاشتن زنان در کیش میتراپی است. بر بنیاد اسناد موجود، در این کیش «فقط صحبت از مردان است و زنان را در مراسم [دینی] راهی نیست» (ورمازن ۱۳۸۷: ۱۹۸-۲۰۰؛ گاسکه ۱۳۹۰: ۱۲۹). در این کیش زنان از اهمیت برخوردار نیستند. در داستان گیومرت هم، از زن و زاینده سیامک نشانی نیست (اگرچه در متن‌های دیگر، او از مادری زاده شده/نک. بلعمی ۱۳۸۵: ۸۳) و فقط بدین نکته اشاره شده است که «پسر بُد مر او [گیومرت] را یکی خوب‌روی» (فردوسی ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۲).

با توجه به شواهدی که در پیوند گیومرت با مهر و کیش مهر دیدیم، می‌توانیم موضوع نادید انگاشتن زن در داستان گیومرت را هم دست‌آورد نفوذ کیش مهر در داستان بدانیم.

### ۷.۶ پیوند دد و دام و مرغ با مهر و گیومرت

آن‌گونه که پژوهندگان اشاره کرده‌اند، «میتراپرستان نوعی خویشاوندی و پیوند میان انسان و حیوانات را باور داشته‌اند» (گاسکه ۱۳۹۰: ۱۰۹). در تصویری مهری، قوچی در رأس قرار گرفته و قوچ‌های دیگر در پی او دوان هستند.

گله‌ای که راه‌برش قوچ باشد، تصویری است از جماعت مهرپرستان که مرشد و پیر آنان هم ملزم به حرکت در راسته چهارپایان است. این همه تأکید در امر نظام و نسق و ردیف و دسته و صف، محقق را به سپاهگیری می‌کشاند و یاد سربازانی می‌اندازد که از فرامین فرماندهان خود تبعیت می‌کنند. از آن‌چه گذشت، معلوم شد که میترا در مراسم عبادی دین، حکم فرمانده کل را دارد (ورمازن ۱۳۸۷: ۲۱۱).

در داستان گیومرت هم، همه حیوانات به سوی گیومرت می‌روند و نزد او می‌آرامند و او را نماز می‌برند:

نموده‌های مهری داستان گیومرت (حمیدرضا اردستانی رستمی) ۳۱

دد و دام و هر جانور کش بدید      ز گیتی به نزدیک او آرمید  
دوتاهی شدنی بر تختِ اوی      از آن برشده فره و بختِ اوی

(فردوسی ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۲)

همچنین همه جانداران اعم از حیوانات وحشی و دام و پرندگان (دد و مرغ و نخچیر) در مرگ سیامک سوگواری می‌کنند و «ویله‌گنان» به «سوی کوه» می‌روند که جایگاه گیومرت است (نک. همان: ج ۱، ۱۳). پس از آن، گیومرت برای انتقام خون سیامک، سپاهی از «دد و دام و مرغ و پری» فراهم می‌آورد و به رهبری هوشنگ، به جنگ اهریمن و دیویچه می‌فرستد.

از آن‌چه گذشت درمی‌یابیم که گیومرت چون مهر فرمانده و مرشدی است. حیوانات که نمادی از جماعت مهری هستند، به مانند سربازان با نظم و انسجام در خدمت او قرار می‌گیرند؛ بنابراین، به همان‌سان که مؤمنان مهری «خود را متحد و یکی می‌بینند» (ورمازرن ۱۳۸۷: ۳۹) و حوایج متقابل یک‌دیگر را در لحظات تیره زندگی برآورده می‌کنند (نک. همان: ۲۱۰)، گیومرت و انجمنش هم از اتحادی برخوردارند و آن‌ها در روزگار سخت گیومرت، در زمانی که فرزندش کشته می‌شود، او را یاری می‌دهند. همچنین، همان‌طور که ایزد مهر «پاس‌دار و نگهبان و حامی» انسانی است که نظم و راستی را رعایت می‌کند (نک. اوستا ۱۳۷۹: ج ۱، ۳۵۴؛ بوفانته ۱۳۸۵: ۷۸)، گیومرت هم پشت و پناه سپاهی است که هوشنگ، برقرارکننده نظم و راستی، آن را راه‌بری می‌کند:

پس پشت لشکر گیومرت شاه      نبره به پیش‌اندرون با سپاه

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ۱۳)

و سرانجام، همان‌گونه که مهر «جنگ را استواری بخشد ... و رده‌های دشمن را از هم بدرد» و دیوان‌گشنده پارسا را نابود کند (نک. اوستا ۱۳۷۹: ج ۱، ۳۶۲، ۳۷۱؛ کومن ۱۳۸۶: ۴۲۰-۴۳)، گیومرت هم با حمایتش، جنگ با دیویچه را استواری می‌بخشد و انتقام خون سیامک را می‌گیرد.

## ۸.۶ پیوند مهر و گیومرت با خروس

خروس در اندیشه‌های مهری، جایگاهی درخور داشته و او را از جمله «مُرغانِ خورشیدی» دانسته‌اند که در «آیین‌های ستایش خورشید، جایی والا و ویژه دارند»<sup>۱۲</sup> (کزازی ۱۳۸۸: ۹۲). تصویر این پرنده بر سردر پرستشگاه‌های مهری (نک. شین‌دشتگل ۱۳۸۶: ۳۶) و نقش آن در پایین پای کویس که به رنگ نارنجی است (نک. ورمازرن ۱۳۸۷: ۸۸-۸۹)، از اهمیت این پرنده نزد مهربان نشان دارد: کویس «نماد طلوع خورشید و فلق» است (نک. همان: ۸۸) که خروس زیر پای او، آمدنش را در بامداد نوید می‌داده (نک. کومن ۱۳۸۶: ۱۴۳) و در سحرگاهان، پارسایان مهری را برای نیایش از خواب برمی‌خیزانده است (نک. رضی ۱۳۸۱ الف: ج ۱، ۵۵۷).

در تاریخ بلعمی با روایتی روبه‌رو می‌شویم که آن، بزرگی و ارج خروس را نزد گیومرت آشکار می‌کند. در این متن آمده است: گیومرت خروس سپیدی را می‌بیند که به ماری حمله می‌برد و هر بار که او را می‌زند، «بانگی خوش بکردی. پس آن دیدار و بانگ و حرب، گیومرت را خوش آمد». گیومرت به دلیل آن که خروس با «دشمن فرزند آدم، مار» می‌جنگد، او را «فرخ‌مُرغی» می‌خواند و داشتن او را واجب می‌داند. پس

خروس و ماکیان را ببرد به میان فرزندان خویش و گفت: ایشان را نیکو دارید ... و عجم خروس را و بانگ او به وقت، خجسته دارند؛ خاصه خروس سپید را و چنین گویند که خانه‌ای که اندر او باشد، دیوان اندر نیاید (بلعمی ۱۳۸۵: ۷۸-۷۹).

مطابق با همین متن، وقتی سیامک زاده می‌شود، خود گیومرت به همسرش می‌گوید: «بدان خانه اندر که او را اندر آن‌جا پرورانی، خروسی سپید با ماکیان در آن خانه دار؛ بدان تا دیوان بدو گزند نتوانند کردن» (همان: ۸۳). همان‌گونه که در این متن، خروس هدیه‌ای است برای گیومرت که بدان دشمن مردم، یعنی مار را که نماد اهریمن است، می‌زند و می‌گریزند و دیو را از مردمان دور می‌دارد، به همان‌سان در کیش مهر، خروس سپید را به رسم هدیه برای میترا می‌بردند (رضی ۱۳۸۱ ب: ج ۱، ۴۴۴) و مهربان معتقد بودند که خروس، اهریمنان بدکاره را به آواز خود می‌راند و از مردم دور می‌دارد (نک. ورمازرن ۱۳۸۷: ۸۹). در این موضوع نیز تطبیق باور گیومرت با اندیشه و اعتقاد مهربان آشکار است. بزرگ‌داشت خروس و پیوند آن با گیومرت، در داستان مربوط به خود او در شاهنامه دیده نمی‌شود؛ بل که در این اثر، این طهمورث است که به بهره بردن از سودمندی‌های نهفته

خروس و ماکیان، به گرمی نواختنشان، به آوای نرم فراخواندن آنها و به طور کلی، سرمشق‌گیری از خروس در ستایش پروردگار به هنگام بامداد دستور می‌دهد (نک. فردوسی ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۷-۱۸). به نظر می‌رسد، همان‌طور که مقهور کردن اهریمن و سوار شدن بر او و به گرد جهان چرخیدن، کار گیومرت بوده (نک. ابوریحان بیرونی ۱۳۸۹: ۱۴۰) و در متونی همانند شاهنامه به طهمورث نسبت داده شده<sup>۱۳</sup> (نک. فردوسی ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۸)، بزرگ‌داشت خروس و بهره‌گیری از او نیز همان‌گونه که در تاریخ بلعمی دیدیم، در شاهنامه به طهمورث منسوب شده است. این ویژگی را می‌توان در زیر همان بحث انتقال خویش‌کاری‌های گیومرت پیش‌دادی، به دیگر پیش‌دادیانی چون هوشنگ و طهمورث که در اصل سکایی بوده‌اند (نک. کریستن‌سن ۱۳۹۳: ۱۷۱-۱۷۳) و برساخته‌ای متأخر از گیومرت، پی گرفت و آن‌گونه که یارشاطر (۱۳۸۰: ج ۳/ق ۱، ۵۳۲) به درستی می‌گوید، به «شناور بودن مایه‌های اساطیر» و همین‌طور انتقال خویش‌کاری‌ها از شخصیتی به شخصیت دیگر در اسطوره‌های ایرانی اطمینان یافت.

#### ۹.۶ پیوند مهر و گیومرت با مشرق

در اندیشه‌های مهری، «مغرب سرزمین خواب تیرگی‌های انبوه و جایی است که باشندگان، مومیایی شده به خواب رفته‌اند و دیگر برای دیدن برادرشان<sup>۱۴</sup> بر نمی‌خیزند» (گاسکه ۱۳۹۰: ۶۲)؛ در حالی که مشرق سرزمین نور و روشنی و زندگی بوده است؛ از این‌روی، «معمولاً پرستشگاه‌ها [ی مهری] در سمت مشرق ساخته شده تا اولین پرتوهای خورشید وارد آن شوند» (ورمازرن ۱۳۸۷: ۸۱). مطابق با تاریخ بلعمی، گیومرت هم شهری در سمت مشرق می‌سازد. برادر گیومرت قصد دیدار او می‌کند. گیومرت را نمی‌یابد. از فرزندانش نشان او را می‌جوید. «ایشان سوی مشرق نشان دادند و گفتند: وی آن‌جا شهری می‌کند با گروهی فرزندان» (بلعمی ۱۳۸۵: ۸۰).

#### ۱۰.۶ مهر و گیومرت کمان‌دار

بنا بر گزارش نوروزنامه گیومرت نخستین کسی بوده که «تیر و کمان» ساخته است (نک. خیام نیشابوری ۱۳۸۵: ۳۹). ایزد مهر نیز با تیر و کمان پیوند دارد؛ چنان‌که «در گردونه مهر فراخ‌چراگاه، هزار کمان خوش‌ساخت هست. ... تیر از این کمان‌ها به شتاب نیروی خیال پرتاب شود» (اوستا ۱۳۷۹: ج ۱، ۳۸۴). او در نقش‌های مهری غرب نیز کمان به دست

است. «مهر... با تیر و کمان خود، از یک صخره و یا توده ابر،<sup>۱۵</sup> آب جان‌بخش را جاری می‌کند»<sup>۱۶</sup> (شورتهایم ۱۳۷۱: ۶۹-۷۰؛ ورمازرن ۱۳۸۷: ۳۷). وجود فردی استغاثه‌گر در نقوش مهری، وجود خشک‌سالی و سپس معجزه مهر را که همان رهایی مردم از تشنگی و خشک‌سالی است، به تصویر می‌کشد (نک. ورمازرن ۱۳۸۷: ۱۰۶). در مهریشت هم همین ویژگی و خویش‌کاری مهر آشکار شده است. او ایزدی است که «آب‌ها را بیفزاید؛ که بانگ دادخواهی را بشنود؛ که باران را بیاراند و گیاهان را برویاند؛ که سرزمین را داد گذارد» (وستا ۱۳۷۹: ج ۱، ۳۶۷). گویا این ویژگی آب‌رسانی مهر که سبب رویاندن گیاهان می‌شود، به هوشنگ هم که دگردیسه گیومرت است، می‌رسد. او آهن را از دل سنگ بیرون می‌کشد، ابزار کشاورزی نظیر «گراز و تبر، ارّه و تیشه» می‌سازد و

چو این کرده شد، چاره آب ساخت ز دریا به هامونش اندر بتاخت  
به جوی و به کشت، آب را راه کرد به فرگی رنج کوتاه کرد  
چراگاه مردم بدین برافزود پراگندن تخم و کشت و ذرود

(فردوسی ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۵)

از خویش‌کاری‌های ایزد مهر، آوردن آب و باران و حفظ کشاورزی و کشاورزان است (نک. بهار ۱۳۸۴ الف: ۶۷). با درنگ در بیت‌های پیش‌گفته، این‌گنش را دقیقاً درباره هوشنگ نیز می‌بینیم.

## ۷. نتیجه‌گیری

از آن‌چه از پیش روی گذشت، پیدا است که شخصیت گیومرت و داستان در پیوند با او در شاهنامه، در عمق خود دربردارنده اندیشه‌های مهری است و با باورهای زردشتی، ارتباط چندانی ندارد؛ چراکه از یک‌سو، برخلاف متن‌های زردشتی که گیومرت را نخست‌انسان می‌شناساند، او در شاهنامه، نخستین شهریار معرفی می‌شود. همچنین، سوگ و سوگواری پس از مرگ سیامک و همین‌طور پوشیدن جامه سیاه را می‌بینیم که در دین زردشتی ناپسند است و نامقبول. بر این بنیان، می‌توان پذیرفت که اندیشه و گنش‌های موجود در این داستان، تناسبی چندان با دیدگاه‌های زردشتی ندارد و باید چارچوب فکری این داستان را در جایی دیگر جست که به نظر می‌رسد این چارچوب، با اندیشه و باور مهری مناسبت نزدیکی دارد.

همان‌گونه که دیدیم، پس از سیطرهٔ دین زردشتی در ایران، جم که نخستین انسان و نخستین شهریار در کیش مهر بوده و تجسم مهر در گیتی، به واسطهٔ آن که خوردن گوشت گاو را رواج داده، از سوی زردشت و زردشتیان، گناه‌کار خوانده می‌شود و ویژگی‌های او (همانند خورشیدی بودن، نخستین انسان و شهریار بودن، دربردارندگی ویژگی متضاد زندگی و مرگ و...) در دین زردشتی، به گیومرت انتقال می‌یابد. پس خویش‌کاری‌های مهر به جم و از او به گیومرت در روایت‌های دینی زردشتی و البته حماسهٔ ملکی می‌رسد و می‌توان در لایه‌های آشکار و پنهان متون زردشتی و همین‌طور شاهنامه، آنچه را در پیوند با ایزد مهر است، با کمی درنگ بیابیم. در شاهنامه گیومرت به هنگام بهار کدخدایی می‌یابد و گویا جهان شکل می‌گیرد؛ همان‌گونه که نزد مهرپرستان، جهان با ورود آفتاب به برج حمل آغاز می‌گیرد. خورشید و ماه که گیومرت بدان‌ها تشبیه شده است، دارای دو ویژگی آبادگری و ویرانگری هستند؛ زندگی بخش و مرگ‌آفرین‌اند. گیومرت نیز در معنای نام خود، هم زندگی دارد و هم مرگ؛ چنان‌که مهر نیز از ویژگی متضاد زندگی‌بخشی و مرگ‌آفرینی برخوردار است. در یک‌سوی او کویس که برافرازندهٔ شعلهٔ آتش است و سوی دیگر او کوتوپایس که فروبرندهٔ شعله در زمین است. پژوهندگان صحنهٔ گاو/بره‌کشی مهر را نمایش نمادپردازانه از آمدن خورشید به برج ثور/حمل دانسته‌اند. این صحنه را ما در داستان گیومرت، به هنگام آمدن آفتاب در برج حمل دیدیم. از سوی دیگر، گیومرت به ماه تشبیه شده است. ماه و گاو را مترادف هم دانسته‌اند. ما شاهد قربانی این ماه/گاو در داستان گیومرت، در چهرهٔ سیامک هستیم و رستخیز او در پیکرهٔ هوشنگ؛ بنابراین، همان‌طور که موضوع حیات و مرگ و رستخیز در مهرپرستی بسیار جدی است، گیومرت هم در پیکرهٔ سیامک می‌میرد و در سیمای هوشنگ دوباره برمی‌خیزد. در نقشی میتزایی، سروی را میان خورشید و ماه دیدیم. چهرهٔ گیومرت هم در پرنوری به ماه کاملی تشبیه شده که از بالای اندام سرومانندش، پرتو می‌افشاند. همچنین، او به سان خورشید انگاشته شده است. در خورشید و ماه و سرو می‌توان زندگی و مرگ و رستخیز (طلوع و غروب) را دید. همان‌گونه که مهر از کوه سر برمی‌آورد، سر تخت و بخت گیومرت هم از کوه برمی‌آید و او در کوه جای می‌گیرد (تاییدن مهر از فراز کوهستان‌ها به وقت بامداد). در داستان گیومرت، بی‌آن‌که از زنی سخن رود، ناگاه آمده که گیومرت را پسری سیامک‌نام بوده است. به همان‌گونه که سیامک گویا بی‌واسطهٔ زنی، خود پدید شده است، در کیش مهر نیز دیدیم که زن را نادیده می‌گیرند؛ به گونه‌ای که حتی زادن مهر را از دل صخره‌ای می‌انگارند. آنچه

از پیوند گیومرت با دد و دام و مرغ دیدیم، نشان از پیوند عمیق انسان و حیوان در کیش مهر دارد. در این کیش، میان انسان و جان‌داران دیگر، اتحاد ژرفی وجود دارد. در میتراثیسم میان مهر و خروس پیوند است. در نقش‌های مهری، زیر پای کویس (نماد طلوع خورشید)، بیننده خروسی هستیم. خروس مهریان را برای نیایش صبحگاهی برمی‌خیزاند و به آوای خود دیوان را می‌راند. بنا بر متن تاریخ بلعمی، گیومرت نیز خروس را از آن‌جا که مار (نشان اهریمن) و دیو را از خانه دور می‌دارد، ارجمند می‌انگارد و به سرمشق‌گیری از او دستور می‌دهد. در شاهنامه، این بزرگداشت به طهمورث منتقل شده است. معابد مهری به سمت مشرق ساخته می‌شده است. در تاریخ بلعمی هم ساخت شهری به سمت خاور، به گیومرت نسبت داده شده است. مطابق با نوروزنامه نخستین سازنده تیر و کمان، گیومرت است. مهر نیز با تیر و کمان ارتباط دارد و به واسطه آن، از صخره آب جاری می‌کند. این خویش‌کاری جاری ساختن آب در شاهنامه به هوشنگ نسبت داده شده که نوه گیومرت و از پیش‌دادیان بوده است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. برای دیدن همه آرا درباره معنای واژه مهر بنگرید به: (اشمیت ۱۳۸۵: ۳۸۷-۳۸۸).
۲. دیگران این بند را به گونه‌ای دیگر هم ترجمه کرده‌اند: «زیرا آن مرد، به راستی با افشاندن بذر زشتی شرارت‌بار در ذهن مخاطبان بی‌گناه خود، آیین‌ها را به گم‌راهی می‌کشد و آنان می‌پندارند بهشت جایی است که بدترین مردمان می‌روند» (بیانکی ۱۳۸۵: ۴۸). اوگو بیانکی (Ugo Bianchi) معتقد است که در این‌جا به ایزد مهر در جایگاه کُشنده گاو و شکست‌دهنده خورشید اشاره نشده است. در این باره بنگرید: (همان: ۴۸).
۳. گویا نخست کسی که از مهر گاوکش سخن به میان آورده، استاتیوس (Statius)، شاعر رومی بوده است که کتاب او با نام تیبیس (Thebis)، در نخستین سده میلادی تدوین می‌یابد. در این باره بنگرید: (شورتهایم ۱۳۷۱: ۸۴).
۴. به عقیده کلنز (۱۳۹۴: ۱۲۲)، پل چینود یک معنا دارد: پُل چیننده. این چیننده (کسی که با چیدن سنگ‌ها بر روی هم پُلی ساخته)، کسی نمی‌تواند باشد جز معادل یمه هندی یعنی جم.
۵. در بن‌دهش درباره گیومرت می‌خوانیم: «هرمزد آن تن او را بگرفت و به خورشید سپرد که این روشنی خورشید است که بر جهان تابد» (فرننغ دادگی ۱۳۸۰: ۶۹؛ Iranian Bundahishn 1978: 73).
۶. در همین باره در بن‌دهش آمده است: «ششم گیومرت را آفرید روشن چون خورشید» (فرننغ دادگی ۱۳۸۰: ۴۰؛ Iranian Bundahishn 1978: 21).

## نمودهای مهری داستان گیومرت (حمیدرضا اردستانی رستمی) ۳۷

۷. در متنی چون صد در بن‌دهش هم که متنی زردشتی به فارسی است، جمشید آشکارا نپذیرفتن دین را برآیند نادانی و فریفتگی خود از دیوان می‌داند و از آن توبه می‌کند (نک. Saddar Bundehehsh 1909: 100). روشن است این سخن (اقرار به نادانی و فریب‌خوردگی) را زردشتیان در دهان جم گذاشته‌اند تا اگرچه سیمت او را به عنوان نخستین انسان از او می‌گیرند و به گیومرت می‌دهند، راه را برای نگاه‌داشتن او درون دین زردشتی باز بگذارند.

۸. پادشاهان مهری روم نیز خود را نماینده خورشید بر زمین می‌دانستند و معتقد بودند که «برخی از گیاهای عناصر خورشید را در خود دارند» (کومن ۱۳۸۶: ۱۲۰).

۹. می‌دانیم که در اوستا (۱۳۷۹: ج ۱، ۱۴۱)، گرگ در کنار دزد، اهریمنی و شوم شمرده شده؛ چراکه او دام‌ها را می‌دزدیده و به دام‌دار آسیب می‌زده است (نک. مندوزا ۱۴۰۰: ۱۵۰-۱۵۲). اما نکته این‌جا است که اگر در داستان، از «گرگ سترگ» سخن می‌رود، به واسطه آن است که گویا سیامک دگردیسه گیومرت که او را با ایزد مهر سنجدیم، مظهر «کشت و دام‌داری» است (نک. بهار ۱۳۸۴ ب: ۳۰)؛ بنابراین، در تقابل سیامک دگردیسه گیومرت و گرگ، تضاد و تقابل مهر به عنوان نمود گله‌داری و کشت و نمادهای از میان‌برنده دام را می‌توان دید و از این‌روی، بیش‌تر می‌توان حضور مهر را در ژرفای داستان کشف کرد.

۱۰. اگر در روایت اساطیری، مهر به گاو‌کشی دست می‌یازد، این‌جا اهریمن، دیویچه یا همان گرگ سترگ است که به کشتن سیامک (بره) اقدام می‌کند. این نکته می‌تواند برآیند اندیشه‌های زردشتی باشد که در آن، گاو یکتا‌آفریده به دست اهریمن کشته می‌شود. در واقع، چنان‌که پیش از این گفتیم، زردشتیان در تقابل با مهر، واقعه کشته شدن گاو را نه به مهر، بل که به اهریمن نسبت دادند تا مهر را همپای اهریمن قرار دهند و این موضوع می‌تواند بر روایت‌های حماسی نیز تأثیر گذاشته و به شاهنامه هم راه یافته باشد.

۱۱. اندوهی که در شاهنامه، در مورد گیومرت به واسطه مرگ سیامک می‌بینیم (نک. فردوسی ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۳)، یادآور اندوهی است که میترا به دلیل قربانی کردن گاو بدان دچار می‌شود. «روی نقش‌ها دیده می‌شود غباری از اندوه، چهره میترا را فرا گرفته است؛ چون کشتن گاو شکوهمند، دل او را به درد می‌آورد» (ورمازن ۱۳۸۷: ۸۶-۸۷). در باورهای مهری، خورشید به وسیله کلاغ، حکم کشتن گاو را به میترا ابلاغ می‌کند (نک. همان: ۸۶). در شاهنامه این ایزد سرور است که به گونه‌ای خبر کشته شدن سیامک را (که در واقع زندگی‌بخش است)، بدو می‌رساند (نک. فردوسی ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۲).

۱۲. کزازی در جستار «خروس: پرنده سپند خورشیدی»، ضمن بیان جایگاه و ویژگی‌ها و خویش‌کاری‌های خروس در اوستا، به پیوند او با خورشید اشاره کرده و نگرش اهل اسلام، یارسانان و ادبا را درباره پیوند خروس با آفتاب را مطرح کرده است. در این باره بنگرید: (کزازی ۱۳۸۸: ۸۹-۱۰۲).

۱۳. مطابق با شاهنامه، طهمورث:

برفت اهرمن را بدافسون ببست      چو بر تیزرَوبارگی برنشست  
زمان تا زمان زینش برساختی      همی گرد گیتیش برتاختی

(فردوسی ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۸)

۱۴. مهربان یک‌دیگر را «برادر» می‌خواندند. بنگرید: (کومن ۱۳۸۶: ۱۸۵؛ ورمازرن ۱۳۸۷: ۲۱۰).

۱۵. پژوهنده‌ای اساساً واژه مهرا در سنسکریت را از لحاظ ریشه‌شناختی با مگ‌ها (megha) به معنای «میغ، ابر» در پیوند می‌بیند و آن را از ریشه mih- به معنای «پاشیدن، پاشیدن آب» می‌داند (هومباخ ۱۳۷۹: ۲۳).

۱۶. صخره سنگ، نماد گنبد آسمان است و معمولاً در نقوش، به شکل ابر ترسیم می‌شود که با تیر میترا از آن آب جاری می‌گردد (نک. ورمازرن ۱۳۸۷: ۱۰۶).

## کتاب‌نامه

- آموزگار، ژاله (۱۳۸۷)، *زبان فرهنگ اسطوره*، تهران: معین.
- آموزگار، ژاله (۱۳۹۶)، *از گذشته‌های ایران (زبان، فرهنگ، اسطوره)*، تهران: معین.
- ابن‌اثیر، عزالدین (۱۳۴۹)، *اخبار ایران*، ترجمه محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌بلخی (۱۳۸۵)، *فارس‌نامه*، تصحیح و تحشیه گای لیسترانج و رینولد آلن نیگلسون، تهران: اساطیر.
- ابوریحان بیرونی (۱۳۸۹)، *آثارالباقیه عن القرون الخالیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
- ارداویراف‌نامه (۱۳۸۶)، به کوشش فیلیپ ژینو (متن پهلوی، حرف‌نویسی، ترجمه متن پهلوی، واژه‌نامه)، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران: معین - انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۴۰۲)، «تنوع و تکثر نگرش‌های دینی در حماسه ملی ایران»، *مجله ادبی نوپا*، شماره هفتم، صص ۲۲۸-۲۴۴.
- اشمیت، رودیگر (۱۳۸۵)، «اسامی خاص با ریشه نام ایزد میترا»، *دین مهر در جهان باستان (مجموعه گزارش‌های دومین کنگره بین‌المللی مهرشناسی)*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: توس، صص ۴۴۱-۵۰۱.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۴)، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- اوستا (کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی) (۱۳۷۹)، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران: مروارید.
- اولانسی، دیوید (۱۳۸۷)، *پژوهشی نو در منشاء میتراپرستی (کیهان‌شناسی و نجات و رستگاری در دنیای باستان)*، ترجمه و تحقیق مریم امینی، تهران: چشمه.

## نمودهای مهری داستان گیومرت (حمیدرضا اردستانی رستمی) ۳۹

- بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد (۱۳۸۵)، تاریخ بلعمی (تکمله و ترجمه تاریخ طبری)، به تصحیح محمدتقی بهار (ملک الشعرا)، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران: زوار.
- بوفانته، جولینو (۱۳۸۵)، «نام میترا»، دین مهر در جهان باستان (مجموعه گزارش‌های دومین کنگره بین‌المللی مهرشناسی)، تهران: توس، صص ۷۷-۸۷.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۴ الف)، ادیان آسیایی، ویراسته ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: چشمه.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۴ ب)، از اسطوره تا تاریخ، ویراسته ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: چشمه.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۹)، پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و پاره دویم)، به ویراستاری کتایون مزدپور، تهران: آگه.
- بیانکی، اوگو (۱۳۸۵)، «مهر و مسأله یکتاپرستی ایرانی»، دین مهر در جهان باستان (مجموعه گزارش‌های دومین کنگره بین‌المللی مهرشناسی)، تهران: توس، صص ۴۷-۷۵.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۸)، گل رنج‌های کهن (برگزیده مقالات درباره شاهنامه فردوسی)، به کوشش علی دهباشی، تهران: ثالث.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۹۰)، «بینش شاهنامه»، فردوسی و شاهنامه‌سرایی (برگزیده مقالات دانش‌نامه زبان و ادب فارسی)، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، صص ۲۰۷-۲۳۹.
- خیام نیشابوری، عمر (۱۳۸۵)، نوروزنامه (در منشأ و تاریخ و آداب جشن نوروز)، تصحیح و تحشیه مجتبی مینوی، تهران: اساطیر.
- دارمستیر، جیمس. د (۱۳۴۸)، تفسیر اوستا و ترجمه گاتاها، ترجمه و تحشیه و دیباچه از موسی جوان، تهران: چاپخانه رنگین.
- دانی، احمد حسن (۱۳۸۵)، «مهرپرستی و متریا»، دین مهر در جهان باستان (مجموعه گزارش‌های دومین کنگره بین‌المللی مهرشناسی)، تهران: توس، صص ۱۲۱-۱۲۸.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۸۰)، حماسه ایران یادمانی از فراسوی هزاره‌ها (بیست و هشت گفتار، نقد و گفت و شنود شاهنامه‌شناسی)، تهران: آگه.
- دوشن گیمن، ژاک (۱۳۸۵)، دین ایران باستان، ترجمه رؤیا منجم، تهران: علم.
- دین‌کرد هفتم (۱۳۸۹)، تصحیح متن، آوانویسی، نگارش فارسی، واژه‌نامه و یادداشت‌ها از محمدتقی راشد‌محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رضی، هاشم (۱۳۸۴)، دین و فرهنگ ایرانی (پیش از عصر زردشت)، تهران: سخن.
- رضی، هاشم (۱۳۸۱ الف)، دانش‌نامه اساطیر ایران (عصر اوستایی تا پایان دوره ساسانی)، تهران: سخن.
- رضی، هاشم (۱۳۸۱ ب)، آیین مهر (پژوهش‌هایی در تاریخ آیین رازآمیز میتراپی در شرق و غرب)، تهران: بهجت.

۴۰ کهن‌نامهٔ ادب پارسی، سال ۱۶، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴

روایت پهلوی (۱۳۹۰)، آوانویسی، برگردان فارسی، یادداشت‌ها و واژه‌نامه از مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

زادسپرم (۱۳۸۵)، وزیدگی‌های زادسپرم. نگارش فارسی، آوانویسی، یادداشت‌ها، واژه‌نامه و تصحیح متن از محمدتقی راشد‌محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

زهر، آر. سی (۱۳۸۷)، طلوع و غروب زردشتیگری، ترجمهٔ تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.

ستاری، جلال (۱۳۸۴)، پژوهشی در اسطورهٔ گیل‌گمش و افسانهٔ اسکندر، تهران: مرکز.

سلیمی، مینا (۱۳۹۵)، «مهرپرستی»، ادیان و مذاهب در ایران باستان، تهران: سمت، صص ۳۱۹-۴۱۱.

شمیسا، سیروس (۱۳۷۶)، طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار (همراه با مباحثی در آیین مهر)، تهران: میترا.

شمیسا، سیروس (۱۳۹۶)، شاه‌نامه‌ها، تهران: هرمس.

شورتهایم، المار (۱۳۷۱)، گسترش یک آیین ایرانی، ترجمهٔ نادرقلی درخشانی، با پیوست‌هایی از ابوالقاسم پرتو اعظم، رکن‌الدین همایون‌فرخ، اکرم امیرافشاری و منوچهر جمالی، گلن: مهر.

شین دشتگل، هلنا (۱۳۸۶)، «خروس سفید از متن تا تصویر (بنا بر روایات و اعتقادات قومی و دینی کهن)»، فرهنگ مردم، شماره ۲۱ و ۲۲ (بهار و تابستان)، صص ۳۴-۴۷.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۹۰)، تاریخ طبری (تاریخ‌الرسول و الملوک). ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶)، شاهنامه ج ۱. به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی).

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۳)، شاهنامه، پیرایش جلال خالقی مطلق، تهران: سخن.

فروغ دادگی (۱۳۸۰)، بن‌دهش، گزارش مهرداد بهار، تهران: توس.

کریستن‌سین، آرتور (۱۳۹۳)، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌های ایرانیان، ترجمهٔ ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.

کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۸)، از گونه‌های دیگر (جستارهایی در فرهنگ ایران)، تهران: مرکز.

کوشن، فرانس (۱۳۸۶)، دین مهری، ترجمهٔ احمد آجودانی، تهران: ثالث.

گاسکه، آمده (۱۳۹۰)، پژوهش در کیش و اسرار میترا، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران: میترا.

گردیزی، ابوسعید عبدالحی (۱۳۸۴)، زین‌الخبار، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

مایر هوفر، مانفرد (۱۳۸۵)، «ریشه‌شناسی و کهن‌ترین شواهد نام میترا»، دین مهر در جهان باستان (مجموعه گزارش‌های دومین کنگرهٔ بین‌المللی مهرشناسی)، ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر، تهران: توس، صص ۳۵۹-۳۶۶.

#### نمودهای مهری داستان گیومرت (حمیدرضا اردستانی رستمی) ۴۱

مُرادی غیاث‌آبادی، رضا (۱۳۹۸). *باستان‌شناسی شاهنامه (و دو گفتار دیگر پیرامون فردوسی و شاهنامه)*، تهران: چم.

مک‌داول، دیوید (۱۳۸۵)، «جایگاه کیهانی میترا در سکه‌های کوشان‌های بزرگ»، *دین مهر در جهان باستان (مجموعه گزارش‌های دومین کنگره بین‌المللی مهرشناسی)*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: توس، صص ۳۴۷-۳۵۸.

مِندوزا، ساتنام فارست (۱۴۰۰)، *جادوگران، بدکاره‌گان و ساحران (انگاره دیو در ایران باستان)*، ترجمه انیس صائب، تهران: آمه.

مولایی، چنگیز (۱۳۹۰ الف)، «هوشنگ»، *فردوسی و شاهنامه‌سرایی (به مناسبت همایش بین‌المللی هزاره شاهنامه فردوسی)*، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، صص ۳۱۴-۳۳۵.

مولایی، چنگیز (۱۳۹۰ ب)، «اطهمورت»، *فردوسی و شاهنامه‌سرایی (به مناسبت همایش بین‌المللی هزاره شاهنامه فردوسی)*، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، صص ۳۲۵-۳۳۵.

مولایی، چنگیز (۱۳۹۲)، *بررسی فروردین‌یشت (سرود اوستایی در ستایش فروهرها)*، تبریز: دانشگاه تبریز.

مولایی، چنگیز (۱۴۰۲)، *داستان جم (بررسی فرگرد دوم و نندپداد)*، تهران: آوای خاور.

منصوری، یدالله (۱۴۰۰)، *فرهنگ ریشه‌شناختی نام‌های فارسی میانه (بر پایه متون پهلوی)*، تهران: آوای خاور.

منبوی خرد (۱۳۷۹)، ترجمه احمد تفضلی، تهران: توس.

نظری فارسانی، محسن (۱۳۹۸)، «رستم، سرباز مهر»، *زبان‌شناخت، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، سال دهم، شماره دوم، صص ۱۹۵-۲۱۳.

نظری فارسانی، محسن (۱۴۰۱)، «باورهای مهرپرستی در آخرالزمان زردشتی»، *پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی*، سال سوم، شماره دوم، صص ۱۷۱-۱۸۸.

نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۸۳)، *دین‌های ایران باستان*، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.

ورمازرن، مارتین (۱۳۸۷)، *آیین میترا*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: چشمه.

ویدن‌گرن، گئو (۱۳۹۵)، *جان‌مایه ایرانی (از آغاز تا ظهور اسلام)*، ترجمه شهناز نصرالهی، آبادان: پرسش. ویدن‌گرن، گئو (۱۳۹۷)، *رویارویی فرهنگی ایرانیان و سامیان در روزگار پارتیان*، ترجمه بهار مختاریان، تهران: آگه.

ویسپرد (آفرین پیغم‌بزرزدشت، آتش، هفت کشور، سوگندنامه) (۱۳۸۱)، گزارش ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.

۴۲ کهن‌نامهٔ ادب پارسی، سال ۱۶، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴

هومباخ، هلموت (۱۳۷۹)، *میترا (مهر) در هندوستان و نزدِ مغانِ هندویِ شده*، ترجمهٔ رقیه بهزادی، تهران: پژوهنده.

هینلز، جان (۱۳۸۶)، *شناختِ اساطیرِ ایران*، ترجمهٔ زاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.  
یارشاطر، احسان (۱۳۸۰)، «تاریخِ ملّیِ ایران»، *تاریخِ ایران از سلوکیان تا فروپاشیِ دولتِ ساسانیان*، (پژوهشِ دانشگاهِ کمبریج)، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، (۱/۳) صص ۴۷۱-۵۸۶.  
یشت‌ها (۱۳۷۷)، تفسیر و تألیفِ ابراهیم پورداوودف تهران: اساطیر.

*Ardā.Virāf Nāmak* (1872), Prepared by Destur Hoshangji Jamaspji Asa, Assisted by E. W. West, Bombay.

Bartholomae. C (1961), *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin.

*Dānāk-u Mainyō-ī Khrad; Pahlavi; Pazand and Sanskrit Texts* (1913), ed Behramgore Tehmurasp Anklesaria, Bombay.

Frye, R.N (1978), "Mithra in Iranian Archaeology", *Etudes Mithriaques (ActaIranica 17)*, Téhéran-Liège, pp 205-211.

Gershevitch, I (1959), *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge.

*Iranian Bundahišn* (1978), ed K.M.Jamasp Asa, Y.Mahyar Nawabi, M.Tavousi. Shiraz: Pahlavi University.

Jackson, W (1892), *Avesta Grammer and Reader*, Stuttgart.

Liebeschuetz, J.H.W.G (2006), *Decline and Change in Late Antiquity (Religion, Barbarians and their Historiography)*, Variorum Collected Studies.

*Pahlavi Dinkard* (1911), ed Madan, D. M, Bombay.

*Saddar Bundeshesh* (1909), ed Ervad Bamnji Nasarvanji Dhabahr, M. A, Bombay.

Zādisparam (1964). *Vichitakīhā-ī Zādisparam*, with Text and Introduction, By B. T. Anklesaria, Bombay.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی