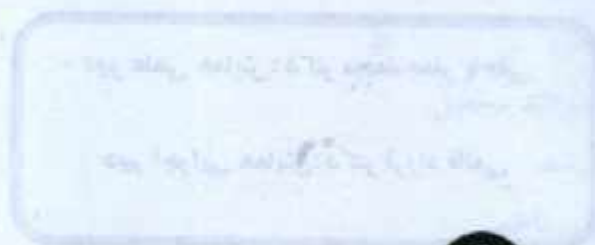


کتابخانه و مرکز اسناد
دانشگاه خراسان
تهران
۱۳۹۲



کتابخانه ملی و اسناد ملی

چکیده و مجموعه مقاله‌های همایش شاهنامه و پژوهشهای آیینی

قطب علمی فردوسی‌شناسی و ادبیات خراسان

دکتر محمدجعفر یاحقی

دکتر فرزاد قائمی

سیما ارمی اول

فرید یاحقی

اعظم جتیی‌فر

۳۰۰ نسخه

اردیبهشت ماه ۱۳۹۲

مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد

تهیه و تنظیم:

با نظارت:

به کوشش:

ویراستار:

طرح جلد:

صفحه آرا:

شمارگان:

تاریخ انتشار:

چاپ:

بررسی ارتباط میان کنش آیینی و تکرار الگوهای اساطیری

و نمودگاری آن در تحلیل اسطوره توتمی گاو در شاهنامه فردوسی

دکتر فرزاد قائمی

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده:

آنچه در روند یک آیین، برای فرد معتقد به نظام ذهنی حاکم بر آن رخ می‌دهد، یک "تجربه اساطیری" است. تجربه اساطیری، به مثابه آیینی نمایشی است که به طور منظم باید تکرار شود آیینها در شاهنامه نیز کارکرد تکرار ارزشهای کهن‌الگویی را نمایندگی می‌کنند. نظریه اسطوره-آیین، بر اساس نگره‌ای مبتنی بر زمینه‌ای انسان‌شناختی، اعتقاد دارد که وجود اسطوره، معطوف به وجود آیین است. در این جستار، به یاری رهیافت‌های برآمده از این نظریه، اسطوره توتمی گاو در شاهنامه فردوسی بررسی شده است و بر مبنای این واکاوی، سه لایه معنایی برای ابعاد آیینی این اسطوره مشخص شده است: حرمت کشتن آن؛ تبدیل شدن آن به یک پدر-مربی (پرمایون)؛ کیش قربانی و تبدیل شدن آن به قربانی نمادین؛ و در نهایت، تکرار کنش آیینی مرتبط با الگوی جاودانگی نیای توتمی در ابزاری مرتبط با مفهوم آن که وسیله تکرار یک آیین است (گرز گاوسر). کلید واژه‌ها: آیین، تکرار الگویی، شاهنامه، اسطوره، گاو، توتم، فریدون. درآمد:

در شاهنامه، یکی از مهم‌ترین جانوران نمادین، "گاو" است که این ارزش خود را از نقشی که در اساطیر هند و ایرانی داشته، کسب کرده است. آیینهای مربوط به کشتن و قربانی کردن گاو و در سویه مقابل آن، آیینهای مربوط به حرمت کشتن گاو، با خاستگاهی مشترک، مفاهیم مرتبط با این جانور اساطیری را شکل داده‌اند. آیینهای مرتبط با اسطوره گاو، در اساطیر ایران، در دو صورت سنتها و ابزارهایی که به مثابه یک آیین یا باور اساطیری‌اند، نمادینه شده‌اند. در این جستار، در بخش نخست، در دیباچه

گفتار، پیوند میان اسطوره و آیین، در سطح معناشناختی مورد بررسی قرار خواهد گرفت و بر مبنای این نظام معنایی، اسطوره گاو در سطح آیینی و اساطیری، در سطح نمادپردازی مرتبط با آن در شاهنامه مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

۱- "آیین"ها و درونمایه‌های کهن‌الگویی اساطیر در پیکره روایی شاهنامه

یکی دیگر از نمودهای سطح خرد الگوپذیری خودآگاه از ناخودآگاه که به عنوان واقعیات عرفی از زندگی اجتماعی، به روایات حماسی نیز نفوذ کرده، آیینها و مناسکی است که بر مبنای کهن‌الگوهای جمعی شکل گرفته است. آیینها و مناسک، در زندگی اجتماعی انسانی که گام به عصر بلوغ و خودآگاهی گذاشته، نقاط ویژه‌ای هستند که انسان با تمرکز روانی بر روی آنها و یکی شدن با فلسفه آیین، خود را به نیروی پنهان کهن‌الگوهای متناظر هر آیین که در ناخودآگاه جمعی او مضمّن شده، متصل می‌کند و در مسیر تجربه این فرایند در احساس عارفانه و لذت‌بخش ناشی از وحدت خود و کهن‌الگو غوطه‌ور می‌شود. آیینها و اعمال عبادی، مشتمل بر رفتارها و اعمال تکرار-شونده‌ای هستند که در ژرف‌ساخت اساطیری و محتوای خویشکاری‌های فردی و اجتماعی خود، تکرار بخش عمده‌ای از کهن‌الگوها را نمادینه کرده، عطش ذاتی انسان برای میل بازگشت به گذشته و غم غربت متأثر از آن (نوستالژی) را سیراب می‌کنند.

از نظر الیاده، "کنش آیینی"، متضمن کاری اصلی و آغازین است که با تکرار آن عمل الهی و ازلی تجدید می‌شود. چنانچه آیینهای نو شدگی جهان (سال نو) به معنی تجدید خلقتی است که مطابق الگوی تکوین و آفرینش عالم صورت می‌گیرد (الیاده، ۱۳۶۲: ۵۰). علاوه بر این، او باور دارد که تقدیس شاه و گرفتن جشن برای تأسیس حکومت جدید و تاج گذاری، در اصل عمل تکوین کیهان را تکرار می‌کرده است. از نظر او این اساطیر، اساطیر آفرینش کیهان و مربوط به اصل‌اند که چگونگی تجدید کیهان را به یاد مردم می‌آورند (همان: ۴۹). نمونه‌های این خویشکاری در اساطیر جهان اندک نیستند. در فیجی، از بر تخت نشستن شاه به "آفرینش جهان" تعبیر می‌شده است. در هند، این مراسم به نام Rajasuy به معنی "بازآفرینی جهان" بوده، در مصر باستان نیز به تخت

نشستن فرعون، به معنی آفرینش عصر نو، پس از ناهماهنگی میان جامعه و طبیعت بوده است (فکوهی، ۱۳۷۹: ۴۶). آیین دیرپای "میر نوروزی" نیز در ایران همین کار کرد را داشته که با بر تخت نشاندن موقت شخصی و عزل او و تجدید جایگاه سلطنت، سبب تثبیت قدرت و رسیدن از بی‌نظمی به نظم و تعادل می‌شده است. فریزر نیز در توصیف این گونه آیینها، از آیین "بر نشستن کوسه" یا "کوسه بر نشین" یا "رکوب کوسج" یاد می‌کند که بابلیان و ایرانیان در آغاز جشنهای بهاره برپا می‌داشتند و در جریان آن، یک شخص ولگرد و مضحک، از شکوه و امتیازات عالی سلطنتی برخوردار شده، پس از مدتی کوتاه برکنار و ناپدید می‌شد و فریزر آن را نشانه‌ای از فروپاشی موقت نظم [مرگ] و احیای دوباره آن [زندگی مجدد] می‌داند (فریزر، ۱۳۸۴: ۶۸۴-۵). او نمونه‌های دیگری از جشنها و کارناوالهای شاه موقتی را در اقصی نقاط جهان، با نامهایی چون شاه لوبیا، مرشد دیوانگان، راهب ابله و سلطان هرج و مرج بر می‌شمارد که دارای همین خویشکاری‌اند (همان: ۶۶۱-۴). همین کارکرد را درباره آیینهای سوگ خدای شهید شونده و جشنهای سال نو که متعاقب آن برگزار می‌شد، نیز می‌توان دید. در حقیقت، اغلب آیینها، یا در جهت تکرار اعمال مربوط به کهن الگوی آفرینش و یا ایجاد ارتباط ذهنی فرد با الگوها و نیروهای ناشی از آن شکل گرفته‌اند.

آنچه در روند یک آیین، برای فرد معتقد به نظام ذهنی و کهن الگویی حاکم بر آن رخ می‌دهد، یک "تجربه اساطیری" است. تجربه اساطیری، به مثابه آیینی نمایشی است که به طور منظم باید تکرار شود [از جمله مراسم مذهبی روزانه یا هفتگی]؛ زیرا اسطوره، حکم اُسوه و صورتی مثالی را دارد که تکرارش برای معنی‌دار شدن اعمال آدمی ضرورت می‌یابد. از این روی، آیین، اسطوره‌ای بالفعل و کاربرد عملی قداست اساطیری در زندگی فرد است (الیاده، ۱۳۷۶: ۷ و ۱۹). این آیینها در شاهنامه نیز کارکرد تکرار ارزشهای کهن‌الگویی را نمایندگی می‌کنند. از جمله، جشن سده، که ارتباط با عنصر لاهوتی آتش در آفرینش دارد؛ مضمونی که در اسطوره هوشنگ متبلور می‌شود. تکرار این آیین، تکرار همین کارکرد عنصر آتش در اساطیر را از جمله در داستان اسکندر

نشان می‌دهد که برادرش (دارا) در بستر مرگ او را به پاسداری آیین سنت و آیین نوروز فرا می‌خواند:

بیسارایند این آتش زردهشت بگیرد همین زند و استا به مشت
نگه دارد این فال جشن سده همان فر نوروز و آتشکده
(فردوسی، ۱۳۷۶: ۴۰۲/۶-۳۷۲-۳)

نوروز نیز که خود نمادی از تجدید هر ساله الگوی آفرینش است، آن‌چنان که در فصل پیشین گفته شد، در شاهنامه به عصر طلایی جمشید نسبت داده شده است. نوروز همچنین خود مهم‌ترین آیین مرتبط با آفرینش است و از این حیث، با الگوی ازلی بنیادین شکل‌دهنده به ساختار چرخه‌ای زمان در شاهنامه مرتبط است. مهرگان نیز به پیروزی فریدون بر ضحاک انتساب یافته است تا نمودی از تکرار الگوی ازلی پیروزی خیر بر شر باشد، به همین جهت، در هنگام تاج بر سر نهادن فریدون از آن یاد می‌رود:

به روز خجسته سر مهر ماه به سر بر نهاد آن کیائی کلاه ...
اگر یادگار است از او ماه مهر به کوش و به رنج ایچ منمای چهر
(۸۷۹/۱-۱۰)

آیینهای ور و سوگند که نموده‌های آن در شاهنامه، ور آتش و ور گذر از آب هستند و درمانهای اساطیری چون پر سیمرغ، مهره کیخسرو و نوشداروی موجود در گنج کیکاووس که رستم برای سهراب آن را می‌خواهد و کاووس سر باز می‌زند، همه ارتباط با ستهای کهن‌الگویی دارند که تداوم باور آنها، در زندگی فردی و اجتماعی انسان، رفتارها و اعتقادات آیینی را باعث شده‌اند. آیینهای پیش‌گویی و تعبیر خواب را نیز که در داستانهای شاهنامه نقشی اساسی دارند، در همین راستا می‌توان تحلیل کرد. آیینها و اعتقادات آیینی حتی در نموده‌های ایدئولوژیک آن بستری است که در جریان آن، منطق محدود و مشروط خودآگاه، روزنه‌ای به سوی فضای فراآگاهانه و لاهوتی ناخودآگاه جمعی می‌گشاید، تا از حمایت خداگونه کهن‌الگوها نیرو بگیرد. آیینهای پیش‌گویی و

تعبیر خواب، در روایات حماسی و اساطیری نیز در همین جهت شکل می‌گیرند، تا به منظور روشن کردن مسیر تشرف قهرمان و نمایش قدرت لاهوتی تقدیر، پنجره‌ای به سوی اشراق کهن‌الگویی ناخودآگاه باشند. در آیین زرتشتی نیز، خواب از آفریده‌های اهورامزدا بوده است که همچون دریچه‌ای آدمیان از درون آن می‌توانستند حقایق را دریابند (بهار، ۱۳۷۳: ۱۲۸). فردوسی نیز به نمادینگی خواب معتقد بوده است:

نگر خواب را بیهده نشمری	یکی بهره دانی ز پیغمبری ...
روانهای روشن ببیند به خواب	همه بودنیها چو آتش بر آب

(۹۶۷/۱۱۰/۸ و ۹۷۰)

در روان‌شناسی جدید، به ویژه روان‌کاوی فروید، تعبیر خواب و رؤیا، به عنوان محمل ظهور تمایلات سرکوب شده ناخودآگاه، نقش مهمی در تحلیل شخصیت فرد داشته است. یونگ نیز خواب را مناسب‌ترین و رایج‌ترین قلمرو برای بررسی نمادسازی انسان می‌داند (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۵). در پدیده‌هایی مثل پیشگویی (بر مبنای شواهد و نشانه‌های موجود در طبیعت یا اختران و...) و تعبیر خوابها (بر اساس نمادینگی آنها) ارتباطی بین جهان عینی و روحانی انسان برقرار می‌شود که یونگ در تحلیل آن، به تدوین مقوله "همزمانی"^۱ پرداخته است. بر مبنای این نظریه، ارتباط میان جهان بیرون و دنیای روانی انسان، نه بر مبنای "علم" و نظریه علیت، که با منطقی غیرعلی توصیف می‌شود: ناخودآگاه انسان واقعه عینی را با وضعیت روان خود مرتبط می‌سازد، به طوری که رویدادی که "تصادفی" یا "مقارن" به نظر می‌رسد، "حادثه‌ای حائز معنی" می‌شود. در واقع، مقوله همزمانی یونگ به پیوند روح و ماده و تأثیر متقابل ذهنیت و عینیت اشاره دارد و فکر و عمل انسان را واجد معنی می‌پندارد. بدین معنی که قوه تخیل فرد خلاق، بر اثر فرافکنی و میل شدید، جهان ارتباطات پنهانی و نشانه‌های موجود در اشیا و پدیده‌ها را از طریق کشف همبستگی‌هایی میان آنها توسط ناخودآگاه در می‌یابد و به وسیله

^۱ Synchronicity

کشف و شهود یا استعداد ذهن خود، به جهان عینی واقعیتی معنی‌دار می‌بخشد (یونگ، ۱۳۸۳: ۶-۷). در خوابها و پیش‌گوییهای شاهنامه نیز همبستگی‌هایی میان عناصر روایت وجود دارد که اخترشمار یا خواب‌گزار، بر مبنای اشراق کاهنامه خود و تمسک به نوعی نیروی آفرینش ذهنی آنها را در می‌یابد و این فرجام‌بینی‌ها همیشه با واقعیت عینی مطابقت می‌کند. از آن جمله است، خوابهای ضحاک، سام، سیاوش، کیخسرو، کید هندی، بهرام چوبین و... که عمده‌تأکید موبدان خواب‌گزار آنها را تعبیر می‌کنند و یا پیش‌بینی-های اختر شماران درباره فریدون، زال، سیاوش و شغاد و... و یا پیش‌گویی جاماسپ از آینده اسفندیار. در موضوع آیین قربانی نیز که نمادی از مرگ غول خدای نخستین، برای بازگشت نظم به جهان است؛ نموده‌های آن را در شاهنامه، در مورد انسان، درباره سیاوش و سرخه و در مورد حیوان، در باره شتر پیشرو اسفندیار (در داستان رستم و اسفندیار) می‌بینیم که ناگاه بر زمین می‌خوابد و پیش نمی‌رود؛ اسفندیار آن را به فال بد می‌گیرد و فرمان گلو بردنش را می‌دهد، اگر چه پس از آن، پشیمان می‌شود و این رسم را نکوهش می‌کند:

غمی گشت زان اشتر اسفندیار گرفت آن زمان اختر شوم وار...

(۱۹۷/۲۳/۶)

آینها، در حقیقت فشرده هسته کهن‌الگویی اساطیر هستند. نظریه اسطوره- آیین^۱ که یکی از نظریات مؤثر در شکل‌گیری رویکرد نقد اسطوره‌ای بود، براساس نگره‌ای مبتنی بر زمینه انسان‌شناختی خود اعتقاد داشت که وجود اسطوره، معطوف به وجود آیین و گره خورده بدان است (سگال^۲، ۲۰۰۴: ۶۱) این نگره، اول بار توسط پژوهشگر کتاب مقدس ویلیام رابرتسون اسمیت^۳، مطرح شد که معتقد بود مردم آیینهای نمایشی^۴ را

^۱. the myth-ritual theory

^۲. Segal

^۳. William Robertson smith

^۴. performing rituals

مقدم بر اساطیر اجرا می‌کردند و اساطیر بعدها، وقتی مردم دلایل واقعی انجام آیینها را در زندگی روزمره خود فراموش کردند، برای تعلیل و توجیه اعمال و تشریفات آیینی ابداع شدند (سگال، ۲۰۰۴: ۶۳). این نظریه، در افراطی‌ترین شکل آن، مدعی است که اسطوره صرفاً به وجود آمده است تا آیینها را تشریح کند و فلسفه وجودی آنها را توضیح دهد (گراف^۱، ۱۹۹۳: ۴۰). بدین ترتیب، هر آیین، باید متضمن درونمایه یک روایت کهن‌الگویی مفصل باشد تا بتواند اسطوره را در خطوط رفتارهای نمادین خود تکرار کند. آیین فشرده کهن‌الگو است که مضمون یک الگو را، در شکل رفتارهای منظم روزانه، ماهانه، فصلی یا سالانه (مرتبط با چرخه زمان) تکرار می‌کند. نظم اعمال آیینی، همان نظام‌مندی حاکم بر الگوهای کهن است که از بینش ازلی مسلط بر ذهنیت اساطیری نشأت گرفته، بر این مبنا، آنچه در عرض زمان رخ می‌دهد را با روح کلی زمان مرتبط کرده، آن را واجد درون‌مایه‌ای کهن‌الگویی می‌کند. این ذهنیت، حال را به ازل و ابد پیوند می‌دهد و مهم‌ترین خویشکاری آیین را که نظام‌مند کردن زندگی روزمره و پیوند دادن آن به عمر کیهانی حیات است، محقق می‌کند. آیین‌ها در شاهنامه نیز با همین کارکرد در تار و پود روایات تنیده شده‌اند که به نمودهای متنی آن، در فصول این جستار، ذیل هر مضمون اشاره شده است. از جمله اگر در این اثر حماسی، ستارگان گزارنده سرنوشت‌اند، جایگاه آنها در آفرینش، به عنوان مدبران فلکی است که این نقش را عملی می‌کند. گزارش خواب و اختران، آیینهای اساطیری چون نوروز و مهرگان، آیینهای پیوند و تدفین و دیگر رفتارها و عناصر آیینی هر کدام کارویژه مرتبط با کهن‌الگوی متناظر با خود را بر عهده دارند که در فصول این جستار، به آنها پرداخته شد.

یکی از ابعاد آیینهای اساطیری، سنتها، ابزارهای نمادین و تابوها و باورهایی است که در ارتباط با کیش پرستش جانوران توتمی شکل گرفته است؛ جانورانی که نیای مقدس

^۱. Graf

جوامع بدوی بودند و قهرمانان اساطیری، نسب خود را گاه از روح نمادین این جانور اساطیری وام می‌گرفتند. در ادامه جستار، توتم گاو را در اساطیر هندو ایرانی از این دیدگاه بررسی می‌کنیم و نمادپردازی برآمده از آن را در شاهنامه باز خواهیم جست.

۲- توتم گاو و آیینه‌ها و اساطیر مرتبط با آن در نظام معناشناختی نمادها در شاهنامه

گاو از جانوران نمادینی است که مجموعه‌ای از مفاهیم را در اساطیر ملل مختلف به خود اختصاص داده است. در اساطیر بین‌النهرین ترکیب "گاو-انسان" و گاوالبالدار از تصاویر رایج در نگاره‌ها و روایات اساطیری است (مک کال، ۱۳۷۵: ۶۹)، همچنین خدای متعال "ال" با لقب "نره گاو ال" خوانده شده که پدر خدایان است (هوک، بی تا: ۱۰۹) [واژه اله در زبان عربی که اعراب جاهلی برای نامیدن خدایان و اصنام خود به کار می‌بردند، برآمده از همین نام پدر خدایان در اساطیر بین‌النهرین است]. در میان سومریها، گاو نر، سمبول قدرت خدایی بوده، به همین دلیل غرش رعد که در آسمان توفانی طنین می‌انداخت، به منزله نعره‌های این جانور نمادین پنداشته می‌شده است (اباذی، ۱۳۷۲: ۲۰۵/۲). در مصر باستان نیز گاو نر بیش از سایر خدایان حیوانی مورد احترام قرار می‌گرفته است (شاله، ۱۳۴۶: ۳۸). در اساطیر چین نیز از موجودی فراطبیعی با تن گوزن و دم گاو یاد شده است (کریستی، ۱۳۷۳: ۲۱۶).

در هر حال، بی تردید، مهم‌ترین نقش را برای این جانور، در اساطیر هند و ایرانی می‌بینیم. در اساطیر هند- که تقدس دیرپای گاو هنوز در باورهای مردم این سرزمین بارز است - ایزد ایندیره^۱ همه جا با گاو قیاس می‌شود و خدای زایای آسمانی، به سیمای گاوی نر، با الهه‌ای به شکل ماده گاوی که ابعاد کیهانی دارد، آمیزش می‌کند؛ این همان ماده گاو متعلق به ازدهای ویشوروپه^۲ است که در ریگ‌ودا (ماندالای دهم،

^۱. El

^۲. Indra

^۳. Vishvarupa

سرود ۳۸) زاینده همه چیز است و به همه چیز جان می بخشد و در *اتروودا*^۱ (سرود دهم) با همه خدایان در می آمیزد و کیهان و خدایان و آدمیان را می زاید. تقدس گاو، به خصوص در افکار هند و اروپایی و آسیای صغیر و آشور باستان و ارتباط آن با ترفان و رعد و زایایی، به باور الیاده، بیانگر این واقعیت است که گاو در روزگاران کهن به عنوان تجلی قدسی خدای زاینده و مظهر آثار جوی [خدای جو زمین]^۲ پرستیده می شده است و حتی مردمان به آن سوگند می خورده اند (الیاده، ۱۳۷۶: ۹۷-۸). حرمت کشتن گاو نیز به همین تقدس گاو و ارتباط آن با حیات و زایایی بر می گردد. در پهلوی نیز گاو، "گئو" و از ریشه "گئو"، به معنی حیات و زندگی بوده است؛ حیاتی که مینوی به شمار می رفته، با صفت "اسپند" (مقدس) از آن یاد می شده است؛ ترکیبی که در واژه "گوسپند" [= گئو اسپند] باقی مانده است (رک: نایاران جاه،^۳ ۲۰۰۴: ۲۷-۸). البته برخی دیرین‌شناسان این تقدس را، به خصوص در فرهنگ هند و اروپایی، به تغذیه این اقوام از گوزنهای شمالی [گوزن ترکیب دیگری از ریشه گئو است] و استفاده از شیر و پوست و گوشت آنها، در دوره های سرد بعد از آخرین عصر یخبندان نسبت داده اند؛ ادواری که این مردمان با گرسنگی و سرما و مرگ دست به گریبان شده بودند و تنها منبع تغذیه و پوشش و "حیات" آنها، همین جانوران مقاوم بودند (رک: شارپز،^۴ ۲۰۰۶: ۲۵۴-۸ وادرمل،^۵ ۱۸۹۴: ۶۳۱ و ماتسومورا^۶ و...، ۲۰۰۸: ۷۹). بازمانده های این عصر یخبندان که حدود پانزده هزار سال پیش به پایان رسیده، در اسطوره جمشید و سرما و طوفان مهرکوشان که "ور" را در برابر آن می سازد، باقی مانده است (وندیداد/فرگرد ۲). در صورت پذیرش این فرضیه، تقدس نور و خورشید و آتش (مظاهر روز و گرما) نیز در فرهنگهای هند و اروپایی، می تواند در ارتباط با خاطره شبهای طولانی

^۱ Atharva veda

^۲ Gao

^۳ Narayan Jha

^۴ Sharpes

^۵ Rothermel

^۶ Matsumura

عصر یخبندان باشد که پیوند ماه (مظهر شب)، با گاو (مایه مقدس زندگی در این عصر) را توجیه می‌کند. در مورد ارتباط گاو با ماه در تمدنهای کهن شواهد بسیاری موجود است و بر اساس مدارک موجود، در ایران باستان، گاو نماد ماه شناخته می‌شده است (صمدی، ۱۳۶۷: ۲۱). در بندهشن از "گاو یکتا آفریده" [گاو نخستین] به عنوان پنجمین آفریده اورمزد یاد شده است (دادگی، ۱۳۶۹: ۴۰). مطابق روایات زرتشتی، این گاو در حمله اهریمن به جهان اورمزدی کشته شد و نطفه اش به ماه رفت و پس از آن که در نور ماه پالوده شد، گونه های مختلف جانوران از آن پدید آمدند (سرخوش-کرتیس، ۱۳۷۳: ۲۰).

در آیین میتراپیسم، ایزد مهر اقدام به کشتن گاو اولیه کرده است. در نگاره های میتراپی، این نبرد، گاه به صورت دریده شدن گاو توسط شیر [که نماد مهر و خورشید است] نیز نمودار شده است. این نماد مهری را رمزی از رستاخیز و تجدید حیات طبیعت در بهار [غلبه خورشید بر ماه] دانسته اند (رک: رضی، ۱۳۷۱: ۱۸۵) و همچنین با توجه به تأخر پیشینه خورشید پرستی بر ماه پرستی در ایران و وجود سنت غلبه توتم جدید [خورشید- شیر] بر توتم قدیم [ماه- گاو] در دوره های انتقال تمدنهای توتمی، این نماد را این گونه تفسیر کرده اند که توتم غالب، توتم مغلوب را در اختیار می‌گیرد (رک: صمدی، ۱۳۶۷: ۳۵). البته در صورت طرح فرضیه ارتباط تقدس گاو با خاطره ازلی قوم هند و اروپایی از عصر یخبندان، غلبه مهر بر گاو، هم می‌تواند یادآور لزوم قربانی کردن این جانور سپند برای تداوم زندگی در آن دوره باشد و هم نشانه ای از پایان عصر یخبندان و چیرگی روز و خورشید (مهر) و گرما، بر شب و ماه (گاو) و سرما.

در اعتقادات میتراپی، خون گاو رشد نیروی باروری زمین را به همراه داشت. به همین دلیل، در این آیین، قربانی گاو بسیار مهم بوده، در غارها و معابد مهری- موسوم به "مهرابه" (Mithraeum در رومی)- جایگاههایی برای آن تعبیه شده بود که تصاویر آن بر دیواره های این غارها باقی مانده است؛ مراسمی که معمولاً توسط روحانیون و

بزرگان قبایل، همراه با نوشیدن شربت مسکر "هوم" و در بهار انجام می شد (در این باره، رک: نیبرگ، ۱۳۵۹: ۶۱ و ۷۱). در هر حال، این اقدام مهر در آیین زرتشتی مورد مذمت قرار گرفته، با توجه به تقدس ایزد مهر، به اهریمن نسبت داده شده است. زرتشت در گاهان به تصریح از روحانیونی انتقاد می کند که در این مراسم با نوشیدن هوم- که آن را "دوردارنده مرگ" می خوانده اند و توسط زرتشت منع شده بود- گاوها را با شادمانی و سرمستی و سر دادن فریاد های بلند قربانی می کرده اند (گاهان: ۱۲-۳۲/۱۴). در یسناها (فقرات ۱۲، ۲۰، ۳۲، ۴۴ و...) نیز زرتشت پیروانش را از کشتن گاو بر حذر داشته، در متون پهلوی نیز بر حرمت کشتن آن تأکید شده است (شایست نشایست، ۱۳۶۹: ۱۲۴). در شاهنامه نیز کشتن گاو ورز (گاو نر به کار رفته در کشاورزی) و گاو زهی (زایا، ماده) موجب گسستن فره ایزدی از کشته این حیوان مقدس می شود:

مریزید هم خون گاوآن ورز	که ننگ است در گاو کشتن به مرز
نیاید ز بن کشت گاو زهی	که از مرز بیرون شود فرهی
ز پیری مگر گاو بیکار شد	به چشم خداوند خود خوار شد

(۹-۱۸۵۷/۴۱۰/۷)

حرمت کشتن گاو، دلیلی بر نقش توتمی آن در فرهنگ هند و ایرانی به شمار می آید. رابطه متقابل میان توتم و افراد قبیله، مبتنی بر حمایت آنها توسط روح حیوانی توتمی و احترامی بود که در ازای این حمایت، نثار آن حیوان می کردند و به همین دلیل از کشتن آن- در صورتی که حیوان بود- یا از خوردن و چیدن آن- در صورتی که گیاه بود- پرهیز می کردند (شاله، ۱۳۴۶: ۱۲). البته تقدس حیوان توتمی، در شکل آیینی آن، فقط در قالب تحریم خوردن گوشت جانور مقدس جلوه گر نمی شد؛ یکی دیگر از اشکال اعتقادی در مورد جانور توتمی، خوردن گوشت آن به شکل آیینی و کشتن و قربانی کردن آن بوده است. قربانی کردن جانور توتمی و خوردن گوشت آن باعث می شده است که از طریق آن، "اعضای قبیله، یا خوردن توتم و همسانی با آن، به تزکیه نفس

پرداخته و اتحاد خود را با خدا مستحکم سازند." (فروید، ۱۳۶۲: ۲۳۱) از این منظر، کشتن گاو نخستین توسط مهر و خوردن گوشت آن در مراسم مذهبی نه تنها به معنای اهریمنی بودن این موجود نبوده، بلکه می‌تواند از مظاهر اسطوره "قربانی" و خود مؤید دیگری بر نقش توتمی این جانور مقدس باشد، چرا که قربانی‌شونده همیشه دارای یک هویت مقدس^۱ برای خدایان بوده است (درباره تقدس قربانی؛ رک: هوبرت^۲، ۱۹۸۱: ۴۵، فونتورس^۳، ۱۹۷۱: ۳ و ایوانز پریچارد^۴، ۱۹۸۱: ۷۸). خود واژه Sacrifice که در اسطوره‌شناسی در مورد اسطوره قربانی کاربرد دارد، هم ریشه با sacred و به معنی "تقدس یافته" است (دیویس^۵، ۱۹۸۱: ۲۷۵). این قربانی نمادین و کیهانی در جهان‌بینی بهری، مهم‌ترین مضمون شمایل‌نگاریها و پیکره‌سازیهایی می‌ترایی و ایرانی کهن بوده که در قالب تصویر نبرد میان میترا و گاو- و همچنین شیر و گاو- نمودار می‌شده است و در ذیل، نمونه‌هایی از آن ارائه می‌شود:



تصویر ذبح گاو توسط میترا که یکی از مهم‌ترین و تکرارشونده‌ترین نمادهای فرهنگ می‌ترایی روم باستان و مظهر ابدی گردش فصول و تداوم زمان تسلسلی بوده است.

- ^۱. Sacrifice
- ^۲. Sacred Victim
- ^۳. Hubert
- ^۴. Fontenrose
- ^۵. Evans-Pritchard
- ^۶. Davies



تصویر نبرد میان شیر (نماینده زمینی مهر) و گاو (نماده ماه) در شهر پارسه (نخست جمشید) که در اشکال متفاوتی در بازمانده‌های بنای این شهر تکرار می‌شود و مظهر تفکر کهن ایرانی دربارهٔ ایزد مهر و ارتباط آن با چرخهٔ زمان و انقلاب بهاری است.

در هفت مرحلهٔ تشریف‌مهری، یکی "پارسی" است که مناسبت خاصی با میترا دارد و نشانهٔ آن داس است. او دروگری ایزدی است و خرمی را به خانه می‌برد که حاصل مغز و خون گاو قربانی است (ورماژرن، ۱۳۷۲: ۱۸۱-۲). در *اوستا* و *ودا*، از خون گاو گیاهانی می‌روید (همان: ۲۰)؛ تزئین معبد مهر را با گل و گیاه، مرتبط با تأثیر این قربانی شگفت می‌دانند، زیرا هنگامی که گاو در حالت تشنج ناشی از احتضار بود، خونی که از او جاری می‌شد، گندمها را آبیاری کرد و در آن جا که مغز او بر زمین فرود آمد، ۵۵ گونه غله و ۲۲ گونه گیاه درمان بخش روید (همان: ۸۲-۳ و زادسپرم، ۱۳۶۶: ۱۲-۱۳). در شاهنامه نیز گاوی مقدس وجود دارد که قربانی شدن آن به دست ضحاک (مظهر خشکسالی)، مقدمهٔ گشایش و رهایی جهان از تیرگی و فَلَاکت است. این جانور نمادین، گاو "پرمایه" (پرمایون یا پرمایه یا پرمایه) است. در داستان فریدون، فرانک طفل خود را برای دور کردن از چنگال ابادی ضحاک به مردی عابد در البرز می‌سپرد تا با دایگی و شیر این گاو او را پرورش دهد:

یکی گاو برمایه خواهد بدن جهانجوی را دایه خواهد بدن

(۹۹/۵۷/۱)

اجداد فریدون در بندهشن همه بر نام "گاو" دارند: "فریدون اَنفیان، پسر پورثُرا^۱ [پور گاو]، پسر سیاک ثُرا^۲ [سیاک گاو]، پسر میثُث ثُرا^۳ [سپید گاو] ... " (دادگی، ۱۳۶۹: ۱۴۹)، که بیانگر این حقیقت است که گاو توتم خاندان وی بوده است (بهار، ۱۳۶۲: ۱۴۲). ضحاک، کشته‌آبتین (پدر فریدون) و گاو برمایه (دایه و توتم خانوادگی او) بوده است و فریدون به تاوان این جنایت او را می‌کشد و همسرانش را که دختران جمشیدند، آزاد می‌کند. با توجه به اینکه اژی دهاک اوستایی از تجلیات ابرهای سیاه طوفان زاست (کارنوی، ۱۳۴۱: ۸۵) و گاو، نمادی از ابرهای زایای باران زاء و پس از تطبیق شخصیت ضحاک شاهنامه با اژدهای ویشروپه ودایی که توسط تریته^۴ [معادل فریدون در ریگ وداها] کشته شد و تریته اسبان و گاوهایی بی‌شمار او را آزار کرد، به احتمال بسیار، گاوهایی ویشووه روپه نیز معادل همان همسران ضحاک مار دوش‌اند که به دست فریدون می‌افتند. زیرا در وداها، گاوهایی شیرده و زنان، هر دو نماد ابرهای باران آورند. در واقع ابرهای باران آوری را که ضحاک زندانی کرده بود، فریدون را آزاد کرد (بهار، ۱۳۷۳: ۸۳). به همین دلیل، برای کسب این پیروزی بزرگ، فریدون فرمان ساختن گرز گاوسر را می‌دهد؛ گرسی که فردوسی قامت آن را به فروزندی خویشید تشبیه می‌کند:

بیارید داننده آهنگران	یکی گرز فرمود باید گران...
جهان جوی پرگار بگرفت زود	وزان گرز پیکر بدیشان نمود
نگاری نگارید بر خاک پیش	همیدون بسان سر گاو میش ...
به پیش جهانجوی بردند گرز	فروزان به کردار خورشید برز

(۶۵-۲۵۷/۹-۶۵/۱)

^۱. Purtōrā

^۲. Syāktōrā

^۳. Spēt-tōrā

^۴. Trita

اجداد فریدون در بندهشن همه بر نام "گاو" دارند: "فریدون اَنفیان، پسر پورثُرا^۱ [پور گاو]، پسر سیاک ثُرا^۲ [سیاک گاو]، پسر میثُث ثُرا^۳ [سپید گاو] ... " (دادگی، ۱۳۶۹: ۱۴۹)، که بیانگر این حقیقت است که گاو توتُم خاندان وی بوده است (بهار، ۱۳۶۲: ۱۴۲). ضحاک، کشته‌آبتین (پدر فریدون) و گاو برمایه (دایه و توتُم خانوادگی او) بوده است و فریدون به تاوان این جنایت او را می‌کشد و همسرانش را که دختران جمشیدند، آزاد می‌کند. با توجه به اینکه اژی دهاک اوستایی از تجلیات ابرهای سیاه طوفان زاست (کارنوی، ۱۳۴۱: ۸۵) و گاو، نمادی از ابرهای زایای باران زاء و پس از تطبیق شخصیت ضحاک شاهنامه با اژدهای ویشروپه ودایی که توسط تریته^۴ [معادل فریدون در ریگ وداها] کشته شد و تریته اسبان و گاوهایی بی‌شمار او را آزار کرد، به احتمال بسیار، گاوهایی ویشوهِ روپه نیز معادل همان همسران ضحاک مار دوش‌اند که به دست فریدون می‌افتند. زیرا در وداها، گاوهایی شیرده و زنان، هر دو نماد ابرهای باران آورند. در واقع ابرهای باران آوری را که ضحاک زندانی کرده بود، فریدون را آزاد کرد (بهار، ۱۳۷۳: ۸۳). به همین دلیل، برای کسب این پیروزی بزرگ، فریدون فرمان ساختن گرز گاوسر را می‌دهد؛ گرسی که فردوسی قامت آن را به فروزندگی خویشید تشبیه می‌کند:

پیارید داننده آهنگران	یکی گرز فرمود باید گران...
جهان جوی پرگار بگرفت زود	وزان گرز پیکر بدیشان نمود
نگاری نگارید بر خاک پیش	همیدون بسان سر گاو میش...
به پیش جهانجوی بردند گرز	فروزان به کردار خورشید برز

(۶۵-۲۵۷/۹-۶۵/۱)

^۱. Pūrtōrā

^۲. Syāktōrā

^۳. Spēt-tōrā

^۴. Trita

این سلاح مقدس، ابزار دفاع از زایایی و برکت بخشی آسمان، در برابر ازدهای سیاهی و خشکسالی (ضحاک) است و انتقام گاو مقدس، از انگیزه‌های دادخواهی فریدون بر ضحاک:

منم پور آن نیک بخت	آبتین	که بگرفت ضحاک زایران زمین...
همان گاو برمایه کم دایه	بود	ز پیکرتنش همچو پیرایه بود
ز خون چنان بی زبان چار پای		چه آمد بر آن مرد نا پاک رای...
سرش را بدین گرزۀ گاو چهر		بکوبم نه بخشایش آرم نه مهر

(۸-۳۲۳/۷۰-۶۹/۱)

این سلاح مقدس، ابزار دفاع از زایایی و برکت بخشی آسمان، در برابر ازدهای سیاهی و خشکسالی (ضحاک) است و انتقام گاو مقدس، از انگیزه‌های دادخواهی فریدون بر ضحاک:

منم پور آن نیک بخت	آبتین	که بگرفت ضحاک زایران زمین...
همان گاو برمایه کم دایه	بود	ز پیکرتنش همچو پیرایه بود
ز خون چنان بی زبان چار پای		چه آمد بر آن مرد نا پاک رای...
سرش را بدین گرزۀ گاو چهر		بکوبم نه بخشایش آرم نه مهر

(۸-۳۲۳/۷۰-۶۹/۱)

ترکیب گاو- انسان نیز که نماینده‌ای از عقاید توتمی (نشیه جستن فرد به توتم قبیله و یکی شدن با آن) است، در قالبی از بن مایه‌های افسانه‌ای موجود در سفرهای شاهان شاهنامه بر جا مانده است. یکی در سفر کیخسرو به سرزمین عجیبی که ملأحان آن را "قم الاسد" می خواندند و در آن با مردمانی عجیب الخلقه مواجه می شوند:

به آب اندرون شیر دیدند و گاو	همی داشتی گاو با شیر تاو
همان مردم موی ها چون کمند	همه تن پر از پشم چون گوسفند
گروهی سران چون سر گاو میش	دو دست از پس مردم و پای پیش

(۶-۱۹۷۴/۳۵۱/۵)

و دیگری کودک شگفت انگیزی که اسکندر در بابل می بیند:

همان شب سکندر به بابل رسید	مهان را به دیدار خود شاد دید
یکی کودک آمد زنی را به شب	بدو مانده هرکس که دیدش عجب
سروش چون سر شیر و برپای سم	چو مردم پراو کتف و چون گاو دم
بمرد از شگفتی همان گه که زاد	سزد گر نباشد از آن زن نژاد

(۸-۱۷۴۵/۱۰۲/۷)

گاو زمین یا گاو دریا که بر روی ماهی زمین ایستاده و زمین را بر پشت خود کشیده، از دیگر نماد پردازیهای این جانور است که باز مانده های اعتقاد به آن در نظم شاهنامه نیز پیدا می شود:

ز زخم سمش گاو و ماهی ستوه به جستن چو برق و به هیکل چو کوه
(۱۹/۲۵۵/۲)

نتیجه گیری:

کنش آیینی یک آیین و کهن الگوهای اساطیری مرتبط با ساخت مفهومی آن، دارای خویشکاری یگانه ای هستند که چه آیین در تکرار مضمون ازلی اسطوره شکل گرفته باشد و چه اسطوره، روایتی بازمانده از فلسفه وجود آیین و تکرار کنش آن در قالب روایت باشد، در هر دو صورت، کنش یک آیین با طبیعت یک "الگو" در زرف ساخت اسطوره متناظر با خود هم خوانی دارد و مضمون یک اسطوره نیز، با تکرار منظم و توقف ناپذیر کنش آیین هم سو با خود مرتبط است. در این جستار، به عنوان مثال برای نظریه اسطوره- آیین، اسطوره گاو در فرهنگ هندواروپایی برگزیده شد. این جانور اساطیری، با توجه به پیشینه تاریخی آن در زندگی این اقوام نقشی توتمی داشته، به نماد حیات و برکت و فراوانی در فرهنگهای متمایز تبدیل شده است. البته آیین های مرتبط با این جانور نمادین، در فرهنگ هندواروپایی ماهیتی دوگانه دارند: در خرده فرهنگ هایی که عناصر فرهنگ عصر کشاورزی در آنها رشد بیشتری داشته است، همچون فرهنگ هندی و آیین زرتشتی، این جانور محترم و کشتن آن عملی ناپسند و از محرمات به شمار رفته، ولی در

خرده‌فرهنگ‌های متمایل به پیشینه دانداری این قوم- همچون فرهنگ مهری و برخی خرده‌فرهنگ‌های متأثر از آن در اروپا- با این جانور مقدس رفتار آیینی خشونت‌باری صورت می‌گرفته‌است (ازجمله قربانی کردن آن و یا انجام مراسم و بازی‌هایی که شامل نبرد انسان و گاو بوده و به کشتن گاو منجر می‌شده‌است). این دوگانگی از دو نوع "رفتار توتمی" متفاوت و در حقیقت دو "کنش آیینی" متقابل اما هم‌معنا نشأت - گرفته‌است: گاه تقدس توتم در حرمت کشتن و تحریم خوردن گوشت آن جلوتر می- شده، گاه نیز توتم، در لایه‌های کهن‌تر، با آیینی خاص و در ایامی ویژه، قربانی یا خورده می‌شده است. هر دوی این آیین‌ها، حکایت از تقدس یک نماد توتمی می‌کند و مبنای تفاوت، در عمل آیینی است که برآیند قرائت فرهنگی متفاوت از جوهری ثابت است و هیچ ارتباطی به تلقی منفی از یک جانور توتمی ندارد. در اسطوره ایرانی گاو و کنشهای آیینی مرتبط با آن چهار لایه نمادپردازی قابل بررسی است که در ارتباط با هر کدام از سطوح ارزش‌های مفهومی نشأت گرفته از این سه لایه معنایی، شواهدی مضمونی یا روایی در شاهنامه قابل جستجو است که در این جستار شواهد آن، بر مبنای نظریه اسطوره- آیین مورد بررسی قرار گرفت:

- ۱- تقدس جانور توتمی (در این‌جا: گاو) و تبلور این تقدس در حرمت ریختن خون آن یا کشتن آن.
- ۲- تقدس جانور توتمی و تبلور این تقدس در تبدیل شدن آن به یک پدر- مری (پرمایون) برای انسان معتقد به کیش توتم (فریدون) و تداوم فناناپذیری آن در نسب توتمی (نام خانوادگی گاو برای خاندان فریدون).
- ۳- تقدس جانور توتمی و تبلور این تقدس در کیش قربانی و تبدیل شدن آن به قربانی نمادینی که به دست نیرویی اهریمنی (در این‌جا: ضحاک) می‌میرد تا زندگی از نو آغاز شود.

۴- تکرار کنش آیینی مرتبط با الگوی جاودانگی نیای توتمی (در این جا: گرز گاوسر که کاربرد آن در شکست ضحاک و تداوم این کاربرد در نبردهای پسین و مراسم مذهبی، تکراری از اسطوره پیروزی غایی خیر بر شر و آیین کین‌خواهی است).

فریدون از خاندانی برآمده است که همه افرادش نام خانوادگی گاو دارند؛ همچنین او خود توسط دایگی یک گاو برای نبرد نهایی‌اش پرورش می‌یابد. او همه نشانه‌های کیش توتمی و رسالت کین‌خواهی او از کشنده این توتم مقدس، در مورد گاو را در متن اسطوره‌اش حفظ کرده است؛ قرائت جدیدی از کیش توتمی که با نوعی اسطوره‌زدایی، خویشکاری نجات طبیعت را از خدایان به انسان منتقل می‌کند. تکرار این کنش آیینی، تکرار نمادین کین‌خواهی، و به تعبیری دیگر، تکرار غایت گرایی کیهانی و تکرار تسلسلی چرخه آفرینش است. استفاده از گرز گاوسر، در کیش زرتشتی و فرهنگ ایرانی تبدیل به یک کنش آیینی می‌شود که با توتم گاو، کیش پرستش نیای توتمی و آیین کین‌خواهی نیای توتمی که مرگش به دست اهریمن، لازمه چرخه تجدید حیات است، مرتبط می‌باشد. تکرار نمادین این کنش آیینی، تکرار نمادین آیین "کین" و تداوم کیش "نیای توتمی" است و تکرار هر کنش آیینی دیگری، تکرار نمادین آیین و کیشی دیگر است. همین رابطه میان آیین، کیش و کنش آیینی، اجزای روایت اساطیری را در راستای تحلیل الگوهای مستتر در مضمون یک اسطوره انسجام می‌بخشد؛ نکته ای که از آن در تحلیل رابطه میان آیین‌ها و اساطیر می‌توان استفاده کرد.

کتابنامه:

- آبادی باویل، محمد (۱۳۵۰): *آیینها در شاهنامه فردوسی*، دانشگاه تبریز.
- اباضری، یوسف (۱۳۷۲): *ادیان جهان باستان*، ج ۱، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۶): *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، چاپ دوم، تهران، سروش.
- _____، _____: *چشم اندازهای اسطوره*، ترجمه جلال ستاری، تهران، توس، ۱۳۶۲.

- *اوپانیشاد* (۱۳۶۸)، ترجمه محمد دارا شکوه، به اهتمام تاراچند و جلالی نائینی، تهران، علمی.
- *اوستا* (۱۳۸۴)، گزارش و پژوهش: جلیل دوستخواه، ۲ جلد، چاپ نهم، تهران، مروارید.
- بختورناتش، نصرت الله (۱۳۵۶)، *گردونه خورشید یا گردونه مهر*، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطائی.
- *بگه‌دگیتا (گیتا)؛ سرود خدایان* (۱۳۷۴)، ترجمه و مقدمه محمد علی موحد، تهران، خوارزمی.
- بهار، مهرداد (۱۳۶۲)، *پژوهشی در اساطیر ایران* (پاراف نخست)، تهران، توس.
- _____ (۱۳۷۳)، *جستاری چند در فرهنگ ایران*، تهران، فکر روز.
- پورداوود، ابراهیم (۲۵۳۶)، *یشت ها*، ۲ ج، دانشگاه تهران.
- دادگی، فرنیغ (۱۳۶۹)، *بندهشن*، ترجمه مهرداد بهار، توس، تهران.
- رضی، هاشم (۱۳۷۱)، *آئین مهر (میترائیسم)*، تهران، بهجت.
- *روایت پهلوی* (۱۳۶۷)، ترجمه: مهشید میر فخرایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- *ریگ ودا (گزیده سرودها)* (۱۳۴۸)، ترجمه جلالی نائینی، ج ۱، تهران، تابان.
- زادسپرم (۱۳۶۶)، *گزیده های زادسپرم*، ترجمه محمد تقی راشد محصل، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سرخوش کرتیس، وستا (۱۳۷۳)، *اسطوره‌های ایرانی*، ترجمه عباس مخیر، تهران، مرکز.
- شاله، فلیسین (۱۳۴۶)، *تاریخ مختصر ادیان بزرگ*، ترجمه منوچهر خدایار مجبی، دانشگاه تهران.
- *شاپست نشاپست* (۱۳۶۹)، ترجمه کتابون مزدآپور، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صمدی، مهرانگیز (۱۳۶۷)، *ماه در ایران*، چاپ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.

- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۵): *شاهنامه (از روی چاپ مسکوف)*، به کوشش سعید حمیدیان، ۴ مجلد (۹ ج)، چاپ هشتم، تهران، نشر قطره.
- فریزر، جیمز جورج (۱۳۸۴): *شاخه زیزین: پژوهشی در جادو و دین، ویرایشگر و مقدمه نویس: رابرت راتسون، مترجم: کاظم فیروزمند، چاپ دوم، تهران، آگاه.*
- فکوهی، ناصر (بهار ۱۳۷۹): "نگاهی انسان شناختی بر اسطوره شناسی سیاسی جشن نوروز"، *مجموعه مقاله‌های دومین همایش منطقه‌ای نوروز، سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه)، معاونت پژوهشی، پژوهشکده مردم‌شناسی، صص ۱۵۴-۱۴۱.*
- کارنوی، ا. جی. (۱۳۴۱): *اساطیر ایرانی*، ترجمه دکتر احمد طباطبایی، انتشارات کتابفروشی اسپکور، تبریز.
- کریستی، آنتونی (۱۳۷۳): *شناخت اساطیر چین*، اساطیر، مترجم محمدحسین باجلان فرخی.
- کویاجی، جهانگیر کوورچی (۱۳۶۲): *آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان*، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی و فرانکلین.
- مک کال، هنریتا، وستاسرخوش کوتیس، آن بیرل، کارل توب، گری اورتون (۱۳۸۵): *جهان اسطوره ها ۲*، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز.
- مینوی خرد (۱۳۶۴)، ترجمه احمد نفیسی، تهران، توس.
- نیرگ، هنریک سمونل (۱۳۵۹): *دینهای ایران باستان*، ترجمه سیف الدین نجم آبادی، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها.
- ورمازون، مارتین یوزف (۱۳۷۲): *آیین میثرا*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، چشمه.
- هوک، ساموئل هنری (بی تا): *اساطیر خاورمیانه*، مترجمان: علی اصغر بهرامی و فرنکیس مزداپور، تهران، روشنگران.
- هینلز، جان (۱۳۷۳): *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد نفیسی، چاپ سوم، بابل، چشمه و آویشن.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۳): *انسان و سمبولهایش*، ترجمه محمود سلطانی، چاپ چهارم، تهران، جامی.

- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۵): *شاهنامه (از روی چاپ مسکو)*، به کوشش سعید حمیدیان، ۴ مجلد (۹ ج)، چاپ هشتم، تهران، نشر قطره.
- فریزر، جیمز جورج (۱۳۸۴): *شاخه زریں: پژوهشی در جادو و دین، ویرایشگر و مقدمه نویس: رابرت راتسون، مترجم: کاظم فیروزمند، چاپ دوم، تهران، آگاه.*
- فکوهی، ناصر (بهار ۱۳۷۹): "نگاهی انسان شناختی بر اسطوره شناسی سیاسی جشن نوروز"، مجموعه مقاله‌های دومین همایش منطقه‌ای نوروز، سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه)، معاونت پژوهشی، پژوهشکده مردم‌شناسی، صص ۱۵۴-۱۴۱.
- کارنوی، ا. جی. (۱۳۴۱): *اساطیر ایرانی*، ترجمه دکتر احمد طباطبایی، انتشارات کتابفروشی اسپکور، تبریز.
- کریستی، آنتونی (۱۳۷۳): *شناخت اساطیر چین*، اساطیر، مترجم محمدحسین باجلان فرخی.
- کویاجی، جهانگیر کوورچی (۱۳۶۲): *آیینها و افسانه های ایران و چین باستان*، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی و فرانکلین.
- مک کال، هنریتا، وستاسرخوش کوتیس، آن بیرل، کارل توب، گری اورتون (۱۳۸۵): *جهان اسطوره ها ۲*، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز.
- مینوی خرد (۱۳۶۴)، ترجمه احمد نفیسی، تهران، توس.
- نیرگ، هنریک سمونل (۱۳۵۹): *دینهای ایران باستان*، ترجمه سیف الدین نجم آبادی، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها.
- ورمازون، مارتین یوزف (۱۳۷۲): *آیین میثرا*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، چشمه.
- هوک، ساموئل هنری (بی تا): *اساطیر خاورمیانه*، مترجمان: علی اصغر بهرامی و فرنکیس مزداپور، تهران، روشنگران.
- هینلز، جان (۱۳۷۳): *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد نفیسی، چاپ سوم، بابل، چشمه و آویشن.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۳): *انسان و سمبولهایش*، ترجمه محمود سلطانی، چاپ چهارم، تهران، جامی.

- Beck, Roger (2006): *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*, London: Oxford University Press.
- Boyce, Mary (1975): *A History of Zoroastrianism: A History of Zoroastrianism*, Brill.
- _____ (2001): "Mithra the King and Varuna the Master", *Festschrift für Helmut Humbach zum 80* (Trier: WWT), pp. 243, n.18.
- *Encyclopedia Britannica* (2007), Incorporated, Encyclopedia Britannica Inc.
- Clauss, Manfred (2001): *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries*, Translated by Richard Gordon, Taylor & Francis, 2001.
- Davies, Nigel (1981): *Human sacrifice-in history and today*, Morrow.
- Evans-Pritchard, Edward Evan, André Singer (1981): *A history of anthropological thought*, Basic Books.
- Fontenrose, Joseph Eddy (1971): *The ritual theory of myth*, University of California Press.
- Graf, Fritz (1993) . *Greek Mythology*. Trans. Thomas Marier. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Hubert, Henri, Marcel Mauss, W. D. Halls (1981): *Sacrifice: its nature and function*, reprint, University of Chicago Press.
- *Hymns of the Atharva-Veda* (2001), by: F. Max Muller, Routledge.
- *Hymns of the Rig Veda* (1976), by R.T. Griffith, Translated by R.T. Griffith, Orient Book Distributors.
- Jung, Carl Gustav (1971): *Psychological Types*, Translated by: Richard Francis Carrington Hull, Helton Godwin Baynes, Routledge and K. Paul.
- Matsumura, Shuichi , Peter Forster, Colin Renfrew (2008): *Simulations, genetics and human prehistory*, McDonald Institute for Archaeological Research.
- Narayan Jha, Dwijendra, (2004): *The Myth of the Holy Cow*, Edition: 2, Verso.

- Onions, Charles Talbut, George Washington Salisbury
Friedrichsen, R. Burchfield, W. (1966): *The Oxford dictionary of English etymology*, Clarendon Press.
- Rothermel, John G. (1894): "Fossil man", *Popular Science*, Vol. 44, No. 44, 616-713.
- Segal, Robert (2004): *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford UP.
- Sharpes, Donald K. (2006): *Sacred bull, holy cow: a cultural study of civilization's most important animal*, P. Lang.
- Skeat, Walter W. (1993): *The concise dictionary of English etymology*, Editions.
- Strelka, Joseph (1971): *Anagogic Qualities of Literature*, University Press.
- Sugg, Richard P. (1992): *Jungian Literary Criticism*, Northwestern University Press.
- Tiele, C. P. (1903): *Die Religion bei Iranischen Völker*, Desutsche Ausgabe von Gehrich Gotha.
- Ulansey, David (1989): *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*, Oxford University Press.
- Yar-Shater, Ehsan (1982): *Encyclopaedia Iranica*, Volume 5, Issues 1-4, Routledge & Kegan Paul.
- Zieliński, Tadeusz (1975): *The Religion of Ancient Greece: an Outline*, Ares Publishers.