



شماره بیست و یکم

پاییز ۱۳۹۱

صفحات ۸۹-۱۱۰

اسطوره نبرد مهر و گاو نخستین و ارتباط آن با ابزار نمادین گرز گاوسر

دکتر فرزاد قائمی*

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

یکی از نمادینه‌ترین ابزارهای نبرد در *شاهنامه*، گرز گاوسر است که در نبرد کیهانی فریدون و ضحاک به کار رفته و پیشینه اساطیری آن در نابودی شر، آن را تبدیل به یکی از مهم‌ترین ابزارهای پهلوانان ایرانی در ستیز با دشمنان اهریمنی کرده‌است.

این جستار، برای توصیف فرایند نمادپردازی این ابزار، ارتباط این نماد را با پیش‌زمینه مهری اسطوره گاو بررسی می‌کند. در این آیین، غلبه مهر بر گاو نخستین، یکی از ضروریات انقلاب زمستانی و طلوع‌بخش چیرگی نور بر تاریکی و گرما و بهار بر سرما و زمستان بوده‌است. این اسطوره در فرهنگ زرتشتی، در قالب پیدایش جانوران از نطفه گاو قربانی شده و در حماسه ایرانی در قالب کین‌خواهی گاو مقدس و خویشکاری ابزار نمادین گرز گاوسر دیده می‌شود و ترسیم شکل گاو بر این گرز، می‌تواند نمادی برای پیروزی ابدی و ضامنی برای پایداری زندگی (گنو یا گاو، به معنی هستی) و روشنی (تجسم مادی مهر در پرتوهای خورشید) باشد.

واژگان کلیدی: مهر (میترا)، گاو، گرز گاوسر، نماد، اسطوره، فریدون، *شاهنامه*

*farzadghaemi@yahoo.com

نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسؤل:

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۸/۲۹

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۷/۱۸

۱- مقدمه

نماد^۱ نشانه و علامتی است که در عین چندمعنایی و در هاله‌ای از ابهام، معنایی مبهم را با رفع تناقض میان اجزای ساختاری آن متداعی می‌کند. یونگ می‌گوید: «یک سمبول بهترین امکان توصیف از حقیقتی ناشناخته است که غیرقابل درک به نظر می‌رسد، بنابراین به وسیله بیان نمادین، امکان تفسیر و روشن شدن می‌یابد» (یونگ،^۲ ۱۹۷۱: ۶۰۱)؛ به تعبیر ساده‌تر، آنچه را نمی‌توانیم تعریف کنیم، به شیوه سمبولیک بیان می‌کنیم. نماد واجد نوعی از ابهام ذاتی و تعریف‌ناپذیری است که تفسیر آن و دریافت یکی از معانی محتمل برای آن، به کشف و بازشناسی نسبی آن منجر می‌شود. این ویژگی‌ای است که فردوسی خود برای کیفیت‌های اساطیری شاهنامه قائل است:

تو این را دروغ و فسانه مدان	به یک سان روشن زمانه مدان
از او هرچه اندر خورد با خرد	دگر بر ره رمز معنی برد
	(فردوسی، ۱۳۸۵: ۱۲۵/۲۱/۱-۱۲۴)

تفسیر و بازشناسی نمادهای اساطیری روندی است که به توصیف «نمادپردازی»^۳ یک اسطوره در برابر زمینه تأویل و تبیین آن می‌انجامد. در شاهنامه فردوسی با ابزارها و اجسام نمادین بسیاری مواجهیم که صاحب هویتی اساطیری‌اند و بخش عمده‌ای از آنها رزم‌افزارهای هجوم یا دفاع و یا ابزارهای نمادین دیگری هستند که در ارتباط با میدان رزم - که از پس‌زمینه‌های اصلی جهان حماسه است - و فضای صف‌آرایی اقوام متخاصم معنا می‌یابند. یکی از مهم‌ترین ابزارهای نمادین در شاهنامه، گرز گاور فریدون است که در مهم‌ترین روایتی کیهانی حماسه ایرانی (نبرد با ضحاک) به کار می‌رود و به همین دلیل تبدیل به بن‌مایه تکرارشونده‌ای در روایات حماسی ایرانی می‌شود که در نبرد پایان‌ناپذیر خیر و شر کاربرد دارد. این ابزار - به‌عنوان یک نماد - می‌تواند در ارتباط با یک «اسطوره» معنا و کارکرد نمادین خود را کسب کرده باشد. این جستار نشان می‌دهد که این اسطوره می‌تواند واقعه کیهانی نبرد میترا و گاو نخستین باشد. به‌علاوه به بیان این ارتباط نمادین و تفسیر نمادپردازی مؤثر در شکل‌گیری آن می‌پردازد. به همین جهت و

-
1. symbol
 2. Jung
 3. symbolization

با توجه به مهری بودن این اسطوره، ابتدا به بقایای آیین مهری در شاهنامه و سپس به تحلیل اسطوره پرداخته خواهد شد و سرانجام، روند نمادپردازی مؤثر در این رابطه توصیف خواهد شد.

۲- فرهنگ مهری: پیش‌زمینه برخی از نمادپردازی‌های شاهنامه

در اثری چون شاهنامه - که فرایند چندهزار ساله‌ای از روایتگری را پشت سر گذاشته‌است، بقایای فرهنگی بسیاری را می‌توان جستجو کرد. برخی از این بقایا متعلق به ادیان و آیین‌ها و باورهای شاخه‌های مختلف اقوام ایرانی و بازمانده باورهای کهن و تمدن‌های عمدتاً فراموش‌شده‌ای است که اگرچه اصل وجودی آنها در اثر دگردیسی‌های تاریخی و سیاسی، به دست فراموشی سپرده شده‌است، «تجلیات نمادین» آنها را همچنان می‌توان در روایات ادبی موجود در اثری چون شاهنامه بازجست. پرستش خدای کهن ایرانی (مهر) که با مراسم پیچیده خاص و نوعی از رازآیینی و تشرّف عرفانی همراه بوده و تقدیس این ایزد را - به‌عنوان خدایی توانا، شکست‌ناپذیر، رزم‌آور، و درعین‌حال حامی پیمان، تعهد، سوگند، سرسپردگی متقابل، صلح و «مهر» بین انواع بشر - در بخش‌های بسیاری از جهان باستان به دنبال داشته‌است، یکی از این بسترهای فرهنگی تأثیرگذار بر نمادپردازی‌های شاهنامه است. اگرچه تقدس مهر در آیین زرتشت نیز از اهمیت بسیاری برخوردار شده (به‌ویژه در بخش‌های جدید/وستا که متعلق به دوره ساسانی است)، محققان تردید ندارند که پرستش این ایزد، جدا از دین زرتشت و بسیار قدیم‌تر از آن، میان ایرانیان مرسوم بوده و پس از غلبه آیین زرتشت نیز، همچنان به‌طور جداگانه، در بخش‌های مختلفی از ایران و ممالک تحت تأثیر آن رواج داشته‌است (بویس^۱، ۲۰۰۱: ۱۸ و ۲۴۳).

مهم‌ترین علت نمادینگی خورشید در شاهنامه را نیز باید در کرنش و احترام نسبت به آن جستجو کرد که ریشه در باورهای کهن مهری دارد. پرستش خورشید، پس از پرستش ماه در ایران باستان فراگیر شد و تا آمدن زرتشت، کیش ستایش آن تداوم داشت. حتی گفته‌اند که داریوش هخامنشی، هنگام فتح مصر، از میان آیین‌های مصری

به پرستش خدای آفتاب توجه بیشتری مبذول داشته‌است (کویاجی، ۱۳۶۲: ۲۶). البته «مهر» و «خورشید» بنابر اساطیر، نخست جدا از هم بودند و بعدها یکی شدند.^(۱) در شاهنامه و دیگر متون ادبیات فارسی نیز غالباً مهر و خورشید مترادف با یکدیگر به کار می‌روند. قداست و الوهیت خورشید در اساطیر هند و ایرانی در راستای همین جایگاه اساطیری برای آن شکل گرفته‌است. در سنت زرتشتی، خورشید چشم اهورامزدا به شمار آمده (مهر یشت: بند ۲، یسنا ۱۱/۱، ۱۳/۳۸، ۱۹/۵۷) و از سوی، از ده‌هزار جفت چشم ایزد مهر یاد شده‌است که بدان مردمان و رمگان و دشت‌های فراخ را نگاهبانی می‌کند (یسنا، یسنا ۱/۳ و ۵).

احیای دوباره این باورهای کهن در آیین مهری عصر اشکانی بود که در گسترش آن به روم باستان و بعد از دگرگونی بسیار، میترایسم غربی را شکل داد و در قرون دوم و سوم میلادی (تا اوایل قرن چهارم) به‌عنوان آیینی رسمی در امپراتوری روم پذیرفته شد (نک: یولانسی،^۱ ۱۹۸۹: ۸-۱۲؛ بک،^۲ ۲۰۰۴: ۱۰۸-۱۰۲ و بویس، ۱۹۷۵: b: ۱۱۸/۱-۱۰۶). در ایران عصر ساسانی نیز، با توجه به سیاسی شدن دین زرتشت، اگرچه آیین مهری همچون دیگر ادیان موازی مورد تحدید و تحریم واقع شد، با توجه به زنده شدن آیین‌های ستایش بسیاری از ایزدان باستان و کمرنگ شدن یگانه‌پرستی زرتشت، پرستش ایزد مهر جلوه پرنگی پیدا کرد. در *اوستای* عصر ساسانی، یکی از یشت‌ها (مهریشت) به ستایش او اختصاص یافته و در این یشت کهن^(۲) حتی مقام مهر با اهورامزدا یکسان فرض شده است (بند ۱۴۵)؛ در ادبیات دینی پهلوی نیز بر قداست و لزوم کرنش انسان در برابر آن تأکید شده‌است. بدین ترتیب، اگر نمادینگی اختران در اساطیر ایرانی با نفوذ نجوم بابلی و تفکرات زروانی در ارتباط باشد، همین رابطه را میان قداست خورشید و باورهای دیرپای مهری می‌توان تصور کرد. در شاهنامه اگرچه بخش عمده‌ای از این تفکرات به‌ظاهر شرک‌آمیز دچار «اسطوره‌زدایی»^۳ شده‌اند، نشانه‌های پرستش خورشید همچنان یافت می‌شوند.^(۳) یکی از مهری‌ترین قهرمانان شاهنامه «فریدون» است که به گفته فردوسی:

1. Ulansy

2. Beck

3. Demythologization

پرستیدن مهرگان دین اوست

تن آسانی و خوردن آیین اوست
(فردوسی، ۱۳۸۵: ۹/۷۹/۱)

او پیش از جنگ بزرگ کیهانی با ضحاک چشم در چشم مهر دوخته، خدا را به یاری می‌طلبد:

فریدون به خورشید بر برد سر

کمر تنگ بستش به کین پدر
(همان: ۲۶۹/۶۶/۱)

فردوسی نیز ستایش خورشید توسط لهراسب را (پس از کناره‌گیری او از حکومت و گوشه‌ عبادت گرفتنش در معبد نوبهار بلخ)، سنتی جمشیدی می‌خواند و در توصیف نقش و نگار ایوان گشتاسپ، از نگاره پرستش خورشید توسط جمشید که بر دیوار کاخ نقش بسته‌است، یاد می‌کند:

نیایش همی کرد خورشید را

چنان بوده بد راه جمشید را
(همان: ۲۲/۶۶/۶)

برو بر نگارید جمشید را

پرستنده مر ماه و خورشید را
بفرمود کردن بر آنجا نگار
(همان: ۵-۷۴/۷۰/۶)

فریدونش را نیز با گاو سار

در چنین فرهنگی، خورشید نقش یک حامی قومی و نگهبان مذهبی (یک توت‌م جمعی) را دارد که به پیروانش نیرو می‌بخشد؛ آن‌گونه که «گلینوش»، از ندمای قباد، برای او آرزو می‌کند:

نباشد به‌جز خوب‌گفتار تو

که خورشید بادا نگهدار تو
(همان: ۶۴/۲۵۸/۹)

سوگند خوردن به خورشید نیز که از مضامین تکرار شونده شاهنامه است، خود نمایان‌کننده همین قداست و الوهیت خورشید در ناخودآگاه جمعی قوم ایرانی است که تأثیرات آن در عادات زبانی مردمانی که دیگر خورشید را پرستش نمی‌کنند، اما ناخودآگاهانه آن را و نور آن را مظهر معنویت و تقدس می‌دانند، همچنان وجود دارد.^(۴) به‌ویژه در اثری چون شاهنامه، وقتی ارتباط جایگاه اساطیری خورشید و مقام پادشاهی بررسی شود، این نمادپردازی پررنگ‌تر می‌شود.

الیاده در تحلیل اساطیر بسیاری از اقوام بدوی به این نتیجه رسیده که در فرهنگ‌های مختلف جهان تصور می‌شده‌است پیشوایان از خورشید زاده شده‌اند و شاهان

و فرمانروایان با نام‌ها یا صفاتی چون «خورشید»، «پسر خورشید» و «نواده خورشید» نامیده می‌شدند (الیاده، ۱۳۷۶: ۱۴۴). او معتقد است هر جا سخن از دولت شاهان، پهلوانان و امپراتوری‌ها می‌رود، اهمیت خورشید غلبه پیدا می‌کند (همان: ۱۳۳).

در اساطیر ایرانی نیز بین خورشید و قداست و فره‌بخشی جایگاه پادشاهی، چنین ارتباطی وجود دارد. مهم‌ترین فره در شاهنامه، فره مخصوص شاهان (فره کیانی) است. برمبنای *زامیادیشْت* (کیانی‌یشت)، فر کیانی نیرومند مزداآفرید بسیار ستوده، زبردست، پرهیزگار، کارآمد و چالاک که برتر از دیگر آفریدگان است، متعلق به شاهان ایرانی، از نخستین شاه پیشدادی هوشنگ (نخستین شاه در اوستا)، طهمورث، جمشید و فریدون تا کیخسرو و کی‌گشتاسپ و سوشیانت‌های زاده و نزاده است تا گیتی را بدان نو کنند (بند ۹ تا ۸۹). شاه این نیروی دینی - سیاسی فر را از جانب خداوند و با وساطت ایزد مهر وام گرفته‌است. مطابق مهریشت، فر کیانی یا فر آریایی به ایزد مهر پیوسته و در اختیار اوست و او می‌تواند آن را به خواست خویش به شاهان یا اقوام ارزانی دارد و یا از آنان بازپس گیرد (مهریشت، بندهای ۱۱۱-۱۰۸). در *زامیادیشْت* (بندهای ۳۵-۶) نیز آمده‌است که هنگام گسستن فر از جمشید، مهر آن را برگرفت. از آن پس، فر کیانی [که یاریگر اصلی و بخشنده قدرت حقیقی شاه است] همیشه در اختیار مهر است (مهریشت، بندهای ۶۶-۷). در نگاره‌های مربوط به تاج‌گذاری شاهان ایرانی پیش از اسلام - از جمله تاج‌گذاری اردشیر دوم در بیستون - نیز نقش ایزد مهر در تفویض دیهیم شاه به وی دیده می‌شود.^(۵) برمبنای چنین فرهنگی، در نظام رمزپردازی کیهانی در *شاهنامه*، خورشید به‌عنوان مظهر حاکمیت آسمان بر زندگی مخلوقات زمینی و در زمره نمادهای حکومت و دارای تاج فرمانروایی قلمداد می‌شود:

به نزدیک خورشید فرمانروا

به عشق هوا بر زمین شد گوا

(فردوسی، ۱۳۸۵: ۲۱/۲۱۶/۶)

چو خورشید بنمود تاج از فراز

پر اندیشه بود آن شب دیرباز

(همان: ۸۴/۸۰/۲)

همچنین نقش خورشید بر درفش‌ها حک می‌شود تا حامی تاج شهریاران و نماد قدرت و چیرگی آنها باشد:

پس پشت خورشیدپیکر درفش

ابا گرز و با تاج و زرینه‌کفش

(همان: ۲۹۴/۲۶/۴)

بدو اندرون خیمه های پلنگ
سرش ماه زرین غلافش بنفش
(همان: ۵۴۷/۲۱۲/۲)

بگو کان سراپرده هفت رنگ
یکی برز خورشید پیکردرفش

وجود تکرارشونده نمادهای خورشید و شیر (به عنوان جانوری خورشیدی و مظهر زمینی خورشید) در پرچم‌های شاهان ایرانی از دیرباز، می‌تواند در ارتباط با همین نمادینگی رخ داده باشد. با توجه به اینکه *شاهنامه* کتاب شاهان است و عطف به پیوند مفهومی میان خورشید و سلطنت در اساطیر، علت اهمیت عنصر خورشید در فضای *شاهنامه* تا حدی روشن می‌شود. به تعبیر بویس، وجود نمادینه‌های تاجدار ماه و خورشید در کنار پیکره‌های شاهان و بزرگان که از عهد هخامنشیان در نگاره‌های ایرانیان رایج بوده، حاکی از همین ارتباط و متضمن تشبیه شکوه و فرهنگدی شاه به این عناصر مقدس فلکی بوده است (بویس، ۱۹۷۵: ۱۱۵-۱۶).

یکی از اصلی‌ترین سنت‌های فرهنگی در آیین مهر، در رابطه با رمزپردازی اسطوره قربانی کردن گاو نخستین در آیین مهری تکمیل می‌شود که در گرز گاوسر بقایای آن بر جا مانده است.

۳- اسطوره قربانی کردن گاو نخستین در آیین مهری

گاو یکی از مهم‌ترین جانوران نمادین در *شاهنامه* است که این ارزش خود را از نقشی که در اساطیر هندوایرانی داشته، کسب کرده است. با توجه به خاستگاه مشترک تاریخ اساطیری ایران و هند و به ویژه اشتراک اساطیر هند و ایران در تاریخ اساطیری ایران در بخش اول پیشدادی (پیش از منوچهر) و اشتراک این مضامین در ریگ ودای هندی و لایه‌های کهن ادبیات اوستایی، مقایسه اسطوره اژدهاکشی فریدون و کشتن اژدها در فرهنگ ودایی نیز در تکمیل این تحلیل سودمند خواهد بود:

در اساطیر هند - که تقدس دیرپای گاو هنوز در باورهای مردم این سرزمین بارز است - ایزد «ایندرا»^۱ همه جا با گاو قیاس می‌شود و خدای زایاننده آسمانی، به سیمای گاوی نر، با الهه‌ای به شکل ماده گاوی که ابعاد کیهانی دارد، آمیزش می‌کند. این همان ماده گاو «ویشوروپه»^۲ است که در ریگ ودا (ماندالای دهم، سرود ۳۸) زاینده همه چیز

1. Indra

2. Vishvarupa

است و به همه چیز جان می‌بخشد و در *اترو ودا*^۱ (سرود دهم) با همه خدایان در می‌آمیزد، همه کیهان را می‌زاید و حیات خدایان و آدمیان به آن نسبت داده می‌شود. این تقدس گاو به خصوص در افکار هندواروپایی، آسیای صغیر و آشور باستان و ارتباط آن با طوفان و رعد و زایایی، به باور الیاده، بیانگر این واقعیت است که گاو در روزگاران کهن به عنوان تجلی قدسی خدای زایاننده و مظهر آثار جوی [خدای جو زمین] پرستیده می‌شده است و حتی مردمان به آن سوگند می‌خورده‌اند (الیاده، ۱۳۷۶: ۹۷-۸). حرمت کشتن گاو نیز به همین تقدس گاو و ارتباط آن با حیات و زایایی برمی‌گردد.

در بندهشن از «گاو یکتاآفریده» به عنوان پنجمین آفریده اورمزد یاد شده است (فرنیغ دادگی، ۱۳۶۹: ۴۰). مطابق روایات زرتشتی، این گاو در حمله اهریمن به جهان اورمزدی کشته شد و نطفه‌اش به ماه رفت و پس از آن که در نور ماه پالوده شد، گونه‌های مختلف جانوران از آن پدید آمدند (سرخوش کرتیس، ۱۳۷۳: ۲۰). در پهلوی نیز گاو، «گئو» (Gao) و از ریشه «گئو»، به معنی حیات و زندگی است؛ حیاتی که مینوی به شمار می‌رفته و با صفت «اسپند» (مقدس) از آن یاد می‌شده است؛ ترکیبی که در واژه «گوسفند» [گئو اسپند] باقی مانده است (نک. یارشاطر^۲، ۱۹۸۲: ۸۱-۳ و نارایان جاه^۳، ۲۰۰۴: ۲۷-۸). البته برخی دیرین‌شناسان این تقدس را، به خصوص در فرهنگ هندواروپایی، به تغذیه این اقوام از گوزن‌های شمالی [گوزن ترکیب دیگری از ریشه گئو است] و استفاده از شیر و پوست و گوشت آنها در دوره‌های سرد بعد از آخرین عصر یخبندان نسبت داده‌اند؛ ادواری که این مردمان با گرسنگی و سرما و مرگ دست به گریبان بودند و تنها منبع تغذیه و پوشش و «حیات» آنها، همین جانوران مقاوم بودند (نک. شارپز^۴، ۲۰۰۶: ۲۵۴-۸ و ماتسومرا^۵ و دیگران، ۲۰۰۸: ۷۹). بازمانده‌های این عصر یخبندان که حدود یازده‌هزار سال پیش به پایان رسیده، در اسطوره جمشید و سرما و طوفان مهرکوشان که «ور» را در برابر آن می‌سازد، باقی مانده است (وندیداد، فرگرد ۲). در صورت پذیرش این فرضیه، تقدس نور و خورشید و آتش (مظاهر روز و گرما) نیز در فرهنگ‌های هندواروپایی، می‌تواند در ارتباط با خاطره

1. *Atharva-Veda*
2. Yar-shater
3. Narayan Jha
4. Sharpes
5. Matsumura

شب‌های طولانی 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 می‌شده‌است (صمدی، ۱۳۶۷: ۲۱).

در آیین میترایسیم، ایزد مهر اقدام به کشتن گاو نخستین کرده‌است. در نگاره‌های میترایبی، این نبرد گاه به صورت دریده‌شدن گاو توسط شیر - که نماد مهر و خورشید است - نیز نمودار شده‌است. این نماد مهری را رمزی از رستاخیز و تجدید حیات طبیعت در بهار [غلبه خورشید بر ماه] دانسته‌اند (نک. رضی، ۱۳۷۱: ۱۸۵). همچنین با توجه به تأخر پیشینه خورشیدپرستی بر ماه‌پرستی در ایران و وجود سنت غلبه توتم جدید [خورشید/ شیر] بر توتم قدیم [ماه/گاو] در دوره‌های انتقال تمدن‌های توتمی، این نماد را این‌گونه تفسیر کرده‌اند که توتم غالب، توتم مغلوب را در اختیار می‌گیرد (نک. صمدی، ۱۳۶۷: ۳۵). البته در صورت طرح فرضیه ارتباط تقدس گاو با خاطره ازلای قوم هندواروپایی 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 نشانه‌ای از پایان عصر یخبندان و چیرگی روز و خورشید (مهر) و گرما، بر شب و ماه (گاو) و سرما.

در اعتقادات میترایبی، ریختن خون گاو سبب رشد نیروی باروری زمین می‌شد. به همین دلیل، در این آیین، قربانی گاو بسیار مهم بوده و در غارها و معابد مهری - موسوم به «مهرابه» (Mithraeum در رومی) - جایگاه‌هایی برای آن تعبیه شده بود که تصاویر آن بر دیواره‌های این غارها باقی مانده‌است؛ مراسمی که معمولاً توسط روحانیون و بزرگان قبایل، همراه با نوشیدن شربت مسکر «هوم» و در بهار انجام می‌شد (نک. نیبرگ، ۱۳۵۹: ۶۱ و ۷۱). در هر حال، این اقدام مهر در آیین زرتشتی مورد مذمت قرار گرفته و با توجه به تقدس ایزد مهر، به اهریمن نسبت داده شده‌است. زرتشت در گاهان به تصریح از روحانیونی انتقاد می‌کند که در این مراسم با نوشیدن هوم - که آن را «دوردارنده مرگ» می‌خوانده‌اند و توسط زرتشت منع شده بود - گاوها را با شادمانی و سرمستی و سر دادن فریادهای بلند قربانی می‌کرده‌اند (گاهان: ۱۲ - ۳۲/۱۴). در یسن‌ها (فقرات ۱۲، ۲۰، ۳۲، ۴۴) زرتشت پیروانش را از کشتن گاو برحذر داشته و در متون پهلوی نیز بر حرمت کشتن آن

تأکید شده است (شایست نشایست، ۱۳۶۹: ۱۲۴). در شاهنامه نیز کشتن گاو ورز (گاو نر مورد استفاده در کشاورزی) و گاو زهی (زایا، ماده) موجب گسستن فره ایزدی از کشنده این حیوان مقدس می‌شود:

مریزید هم خون گاو ورز	که ننگ است در گاو کشتن به مرز
نباید ز بن کشت گاو زهی	که از مرز بیرون شود فرهی
ز پیری مگر گاو بیکار شد	به چشم خداوند خود خوار شد
	(فردوسی، ۱۳۸۵: ۱۰۷/۴۱-۱۸۵۹-۱۸۵۷)

حرمت کشتن گاو، دلیلی بر نقش توتمی آن در فرهنگ هندوایرانی به شمار می‌آید. 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 می‌کردند و به همین دلیل، از کشتن آن - در صورتی که حیوان بود - یا از خوردن و چیدن آن - در صورتی که گیاه بود - پرهیز می‌کردند (شاله، ۱۳۴۶: ۱۲). البته تقدس حیوان توتمی، در شکل آیینی آن، فقط در قالب تحریم خوردن گوشت جانور مقدس جلوه‌گر نمی‌شد؛ 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 باعث می‌شده است «اعضای قبیله، با 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 می‌توانسته است از مظاهر اسطوره «قربانی»^۱ و خود مؤید دیگری بر نقش توتمی این جانور مقدس باشد؛ زیرا قربانی‌شونده همیشه دارای یک هویت مقدس^۲ برای خدایان بوده است (نک. هوبرت^۳، ۱۹۸۱: ۴۵).^(۶) این قربانی نمادین و کیهانی در جهان بینی مهری، مهم‌ترین مضمون شمایل‌نگاری‌ها و پیکره‌سازی‌های میتراپی 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:

1 . Sacrifice

2 . Sacred Victim

3 . Hubert

(تصویر برگرفته از سایت victorian.fortunecity.com)(تصویر برگرفته از سایت theancientweb.com)

۴- نمادپردازی گرز گاوسر و اسطوره نبرد کیهانی مهر و گاو نخستین

از هفت مرحله تشرّف مهری، یکی «پارسی» است که مناسبت خاصی با میترا دارد و نشانه آن داس است. او دروگری ایزدی است و خرمی را به خانه می‌برد که حاصل مغز و خون گاو قربانی است (رومازن، ۱۳۷۲: ۱۸۲-۱۸۱). در *اوستا* و *ودا*، از خون گاو گیاهانی می‌رویند (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 آنجا که مغز او بر زمین فرود آمد، ۵۵ گونه غله و ۲۲ گونه گیاه درمان‌بخش 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)، مقدمه گشایش و رهایی جهان از تیرگی و فلاکت است. این جانور نمادین، گاو «برمایه» (برمایون یا پرمایه یا پرمایه) است. در داستان فریدون، فرانک طفل خود را برای دور کردن از چنگال ایادی ضحاک نخست به نگهبان مرغزار (برای دایگی و پرورش با شیر گاو برمایه) و پس از سه سال، به مردی عابد در کوه مقدس البرز می‌سپرد تا او را با جوهر سپند زندگی (تقدس گاو و سبزی مرغزار) و آنگاه در پرتو حمایت مینوی (متبلور در نمادینگی کوه البرز که مرز زمین و آسمان است) پرورش دهد:

یکی گاو برمایه خواهد بدن

جهانجوی را دایه خواهد بدن

(فردوسی، ۱۳۸۵: ۹۹/۵۷/۱)

اجداد فریدون در بندهشن همه برنام «گاو» دارند: «فریدون اُثفیان، پسر پور تُرا^۱ [پور گاو]، پسر سیاک تُرا^۲ [سیاک گاو]، پسر سپت تُرا^۳ [سپید گاو]...» (فرنبنغ دادگی، ۱۳۶۹: ۱۴۹)، که بیانگر این حقیقت است که گاو توتم خاندان وی بوده‌است (بهار، ۱۳۶۲: ۱۴۲). ضحاک، کشندهٔ آبتین (پدر فریدون) و گاو برمایه (دایه و توتم خانوادگی او) بوده‌است و فریدون به تاوان این جنایت او را می‌کشد و همسرانش را که دختران جمشیدند، آزاد می‌کند. با توجه به اینکه اژدهاک اوستایی از تجلیات ابرهای سیاه طوفان‌زاست (کارنوی، ۱۳۴۱: ۸۵) و گاو، نمادی از ابرهای زایای باران‌زا، و پس از تطبیق شخصیت ضحاک شاهنامه با اژدهای ویشورویهٔ ودایی که توسط تریته^۴ [معدل فریدون در ریگ‌ودا] کشته شد و تریته اسبان و گاوهای بی‌شمار او را آزاد کرد. به احتمال بسیار، گاوهای ویشوروپه نیز معدل همان همسران ضحاک مار دوش‌اند که به دست فریدون می‌افتند، زیرا در ود/ها، گاوهای شیرده و زنان، هردو نماد ابرهای باران‌آورند. درواقع فریدون ابرهای باران‌آوری را که ضحاک زندانی کرده بود، آزاد کرد (بهار، ۱۳۷۳: ۸۳). به همین دلیل، برای کسب این پیروزی بزرگ، فریدون فرمان ساختن گرز گاوسر را می‌دهد؛ گرزى که فردوسی قامت آن را به فروزندگی خورشید تشبیه می‌کند:

یکی گرز فرمود باید گران...
وزان گرز پیکر بدیشان نمود
همیدون بسان سر گاومیش ...
فروزان به کردار خورشید برز
(فردوسی، ۱۳۸۵: ۹۹/۲۶۵-۲۵۷)

بیارید داننده‌آهنگران
جهانجوی پرگار بگرفت زود
نگاری نگارید بر خاک پیش
به پیش جهانجوی بردند گرز

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

1. Purtôrâ
2. Syâktôrâ
3. Spêt- tôrâ
4. Trita

که بگرفت ضحاک زایران زمین...
 ز پیکر تنش همچو پیرایه بود
 چه آمد بر آن مرد ناپاک‌رای...
 بکوبم نه بخشایش آرم نه مهر
 (همان: ۱/ ۷۰-۶۹ / ۲۲۸-۲۲۳)

منم پور آن نیک‌بخت آبتین
 همان گاو برمایه کم دایه بود
 ز خون چنان بی‌زبان چارپای
 سرش را بدین گرزّه گاوچهر

این خویشتکاری گرز گاو سر و پیشینه اساطیری آن در نابودی شر، آن را تبدیل به یکی از نمادینه‌ترین ابزارهای نبرد با دشمنان اهریمنی کرده‌است. این ابزار، به‌عنوان یک سلاح مقدس، میراث فرهنگدانه‌ای است که از فریدون به دیگر شاهان و پهلوانان شاهنامه نیز می‌رسد و آنها در نبرد پایان‌ناپذیر خود با شر، از آن یاری می‌جویند. این گرز، سلاح گرشاسپ و سام نریمان بوده، گرشاسپ در نبرد با اژدها و رستم نیز در کشتن پیل سپید، از آن استفاده کرده بودند:

برون آمدن را ره اندر گرفت ...
 به دست اندرش گرز و سر پر ز باد...
 که خم گشت بالای که پیکرش
 (همان: ۱۳/۲۶۵، ۲۱ و ۲۸)

دوان رفت و گرز نیا برگرفت
 برون آمد از در به کردار باد
 تهمتن یکی گرز زد بر سرش

گیو در داستان فرود، در شبیخون پیران ویسه و سپاه توران بر ایرانیان، وقتی به عنوان نگاهدار و نگهبان سپاه ایران به مقابله می‌خیزد، همین گرز نمادین را در دست دارد. لهراسپ پیر نیز در برابر ترکتازی مهاجمان تورانی، این گرز را به دست می‌گیرد تا از زرتشت و آتشکده سپندش پاسداری کند:

یکی گرزّه گاو پیکر به دست
 سپردی زمین را به گرز گران
 نباشد جز از گرز اسفندیار
 (همان: ۱۳۹/۶ / ۶۳-۶۱)

به پیری بغرید چون پیل مست
 به هر حمله‌ای جادوی زان سران
 همی‌گفت هر کس که این نامدار

حتی در دوره ساسانی نیز شاهی چون بهرام گور، برای دست یافتن به تاج پدر خود از میان شیرهای غران، همین سلاح نمادین را در دست دارد:

جهانی بدو مانده اندر شگفت
 (همان: ۳۰/۱/۹ / ۶۶۷)

یکی گرزّه گاوسر برگرفت

بسیاری از آلات نمادین نبرد در اساطیر، در اصل ابزارهای فراطبیعی خدایان بوده‌اند که در اختیار برگزیدگان و قهرمانان قرار گرفته تا آنها را در مأموریت الهی خود در جهان

یاری کنند. پیش‌نمونه گرز در اساطیر ایران، گرز بزرگی است که ایزد مهر به آن مسلح است و در نگاهبانی از آفریدگان، پاسداری از داد و پیمان و سرکوب شر از آن یاری می‌جوید. این همان گرسی است که در نگاره‌های میتراپی، مهر در کشتن گاو نخستین از آن استفاده کرده‌است. در مهریشت وصف این گرز را به روشنی می‌بینیم: «گرزی صدگره و صدتیغه [که مهر] بر دست گیرد و به سوی مردان هم‌ستار [دشمن و هم‌اورد] نشانه رود و آنان را از پای درافکند. گرسی از فلز زرد ریخته و از زر سخت ساخته، که استوارترین و پیروزترین رزم‌افزار است» (مهریشت، بند ۹۶).

گرز صدگره مهر که برای کشتن گاو نخستین به کار می‌رود، متفاوت با گرز گاوسر فریدون است که برای کین‌خواهی این گاو خجسته، برای از پا درآوردن ضحاک اهریمنی به کار رفته‌است، اما هر دو نماد با هویت اساطیری گاو در فرهنگ هندوایرانی که مرگش با خجستگی و فره‌بخشی گیتی و گشایش احوال آدمی مرتبط است، پیوند توتمی دارند. تفاوت در این دو ابزار و فعل آیینی مرتبط با آنها، در حقیقت مولود دو شکل متفاوت از مواجهه با قداست توتم جانوری در فرهنگ‌های بشری است که با دانش انسان‌شناسی قابل تفسیر است. آن‌چنان که پیش از این درباره نوع برخورد گروه انسانی با توتم جانوری اشاره شد، فعل آیینی مرتبط با توتم جانوری گاه به احترامی منجر می‌شد که با پرهیز از کشتن آن حیوان و یا تحریم خوردن آن همراه بود (قرائتی که در قداست گاو پرمایه و زشتی کشتار آن توسط ضحاک در شاهنامه دیده می‌شود) و گاه به خوردن گوشت آن به شکل آیینی و کشتن و قربانی کردن آن منجر می‌شد، زیرا در این نوع از برخورد گروه با توتم، از طریق آن، اعضای گروه با توتم وحدت می‌یابند و یا با اسطوره قربانی مقدس، برکت‌بخشی هستی و حفظ تعادل کیهانی را به یاری می‌طلبند (مشابه رفتار مهر و روحانیون باستانی در فرهنگ پیشازرتشتی که زرتشت به اصلاح این فرهنگ پرداخت). در رویکرد مصلحانه ادیان، بسیاری از آیین‌های اساطیری عصر شرک، با اسطوره‌زدایی از جنبه‌های منفی خود تهی و تبدیل به قرائتی تازه می‌شوند؛ اتفاقی که به تغییر جایگاه نمادین گاو از موجودی که باید با گرز صدگره کشته شود، به موجودی می‌شود که کشته آن باید- با گرز گاوسر- تاوان گناه خود را بپردازد.

استفاده از این گرز، به‌عنوان رزم‌افزاری مقدس و آیینی که نشانه پیروزی خیر بر شر را با خود به همراه داشته، در بین پادشاهان ایران باستان و همچنین موبدان دین

زرتشتی رواج داشته‌است. موبدان زرتشتی، گرز گاوسر مهر را به‌عنوان نمادی از جنگی که باید با نیروی‌های شر داشته باشند، با خود حمل می‌کنند. نوع رفتار آیینی آنها با گرز نیز بی‌شباهت به رفتار مهر نبود: مهر، گرز خویش را سه بار در روز، در بالای دوزخ می‌چرخاند تا نگذارد دیوان به دوزخیان عقوبتی بیش از آنچه سزاوار آن هستند، تحمیل کنند (هینلز، ۱۳۷۳: ۱۸۷). تکرار این رفتار مهر، در عین استحاله خویشکاری و بازگونگی در سطح معنایی نماد، نوعی آیین در کیش زرتشتی است که تأثیرپذیری از آیین‌های مهری در آن قابل تأمل است. مشابهت این رفتار آیینی موبدان با گرز گاوسر، در مقایسه با گرز صدگره منسوب به مهر شکست‌ناپذیر، این چیرگی و غلبه را به مبارز یا دینیار در اختیار دارنده آن نیز واگذار می‌کند. تکرار حضور گرز گاوسر فریدون در بین پهلوانان و شاهان ایرانی *شاهنامه* (هم چهره‌های پیشازرتشتی چون رستم و دیگر پهلوانان خاندانش و هم شخصیت‌های زرتشتی مثل لهراسپ، گشتاسپ و بهرام)، در امتداد همین سنت کهن اساطیری قابل تفسیر است.

۵- تفسیر لایه‌های نمادینگی گرز گاوسر

گاو در فرهنگ هندواروپایی، با توجه به پیشینه تاریخی آن در زندگی این اقوام در آخرین دوره یخبندان و خاطره نقش پیش تاریخی این جانور در حیات اجتماعی این قوم، جانوری مقدس بوده که در زندگی و فرهنگ این اقوام دامدار نقشی توتمی دارد و به نماد حیات و برکت و فراوانی تبدیل شده‌است. البته آیین‌های مرتبط با این جانور نمادین در فرهنگ هندواروپایی ماهیتی دوگانه دارند: در خرده‌فرهنگ‌هایی که عناصر فرهنگ عصر کشاورزی در آنها رشد بیشتری داشته‌است، 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 دامداری این قوم- همچون فرهنگ مهری و برخی خرده‌فرهنگ‌های متأثر از آن در اروپا- با این جانور مقدس رفتار آیینی خشونت‌باری صورت می‌گرفته‌است: از جمله قربانی کردن آن و یا انجام مراسمی که به کشتن گاو منجر می‌شده‌است (از جمله انجام مراسم و بازی‌هایی که شامل نبرد انسان و گاو بوده‌است). این دوگانگی نه از دو ماهیت نمادین متفاوت گاو، بلکه از دو نوع «رفتار توتمی» متفاوت نشأت می‌گرفته‌است: گاه تقدس توتم (بیشتر در لایه‌های جدیدتر و اسطوره‌زدایی شده کیش

توتمی) در حرمت کشتن و تحریم خوردن گوشت آن جلوگیری شده و گاه نیز توتهم، در لایه‌های کهن‌تر، با آیینی خاص و در ایامی ویژه، قربانی یا خورده می‌شده‌است. 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، سه لایه نمادپردازی قابل بررسی است که در این مقاله هر کدام از ارزش‌های مفهومی نشأت گرفته از این سه لایه معنایی، در تعامل با تکوین اسطوره گاو در بافت حماسی اساطیر ایرانی تحلیل شدند و از برآیند آنها این نتیجه قابل ترسیم است:

در لایه کهن اسطوره مهری، کشتن گاو نخستین، نمادی از انقلاب ربیعی و نجات طبیعت از سرما و رسیدن به گرما و برکت بود. در این فرهنگ، توتهم مقدس با خشونت قربانی می‌شود تا برکت از دست رفته به زندگی بازگردد. این عمل آیینی با ابزارهای نمادین انجام می‌شده که گرز صدگره ایزد مهر بوده‌است. با توجه به تفسیر کیهانی موجود در زمینه ارتباط گاو با ماه، این گرز فاعل فعلی کلیدی در نظام هستی بوده که تکرار آن توسط مهر (با نماد زمینی آن: شیر)، متضمن پایداری چرخش فصول و برکت‌بخشی تداوم هستی در نظام کیهانی بوده‌است. لایه دوم، آیین زرتشتی است که به‌ویژه با توصیه‌های زرتشت در گاهان در مورد تحریم عمل روحانیون قبایل در کشتن آیینی گاوها، قرائت جدیدی از کیش توتهم را ارائه می‌کند. احترام به جانور توتمی و حرمت آزار آن، در این خوانش فرهنگی از کهن‌الگو، رفتار آیینی متفاوتی را ایجاد می‌کند که با روحیه مبتنی بر صلح و آشتی‌جویی فرهنگ کشاورزی که بستر فرهنگی دین زرتشت را تشکیل می‌داده‌است، نیز همخوانی دارد؛ برخلاف فرهنگ مهری که بستر دامداری داشته، روح سرکش، مهاجر و خشن آن (که با روحیه کرنش‌کننده و متواضع گاهان متفاوت است) در مهریشت دیده می‌شود. در هر حال، در این لایه دوم کیش توتمی، همچنان الگوی کهن کشتن گاو در حفظ برکت در حیات کیهانی نقش دارد؛ بنابراین در قرائت جدید این فرهنگ، کشتن گاو در اهریمن فرافکنی می‌شود و این بار، مطابق روایت متون زرتشتی، گاو به گونه‌ای دیگر با مرگ خود حیات را تضمین می‌کند: نطفه گاو در ماه پالوده می‌شود تا حیات جانوری از آن آغاز شود. بدین ترتیب «گاو

یکتآفرید» فرهنگ زرتشتی نیز چون «گاو نخستین» فرهنگ مهری با مرگ خود زندگی را برای جهان تضمین می‌کند (که در لایه‌های واژگانی واژه «گاو» نیز که به معنی زندگی است، این معنا باقی مانده‌است).

لایه سوم، تاریخ حماسی - اساطیری ایران است که برمبنای تداوم روایات مقدس زرتشتی در خدای‌نامه‌های ساسانی و ادبیات حماسی فارسی متبلور شده‌است. در این لایه، با توجه به اسطوره‌زدایی اساطیر در حماسه، عمل کشتن گاو مقدس به جای اهریمن به یکی از اعوان انسانی او که خود فریفته اهریمن است و روح خود را به وی فروخته، انجام می‌شود. گاو برمایون حماسی، جانشین گاو یکتآفرید زرتشتی و گاو نخستین مهری می‌شود تا با تربیت انسان برگزیده (قهرمان) با شیر خود، هم هستی او را مایه‌ور کند و هم نقش توتمی خود را ایفا کند (تربیت قهرمان جامعه توسط توتم مقدس، مشابه پرورش زال توسط سیمرغ). توتم مقدس توسط جانشین اهریمن قربانی می‌شود و با توجه به نقش محوری «کین‌خواهی» در روح حماسه و انگیزش ناشی از حس انتقام‌جویی ازلی - ابدی انسان اورمزدی از اهریمن در زمان «حاضر» (عصر حماسه)، این انسان برگزیده سلاحی را می‌جوید که تکرارکننده جایگاه نخستین سلاح موجود در متن این اسطوره (گرز) است. فریدون خود از خاندانی برآمده‌است که همه افرادش نام خانوادگی گاو دارند؛ همچنین او خود توسط دایگی یک گاو برای نبرد نهایی‌اش پرورش می‌یابد. فریدون همه نشانه‌های کیش توتمی در مورد گاو را در متن اسطوره‌اش حفظ کرده‌است و رسالت کین‌خواهی او از کشنده این توتم مقدس نیز، خود نوعی قرائت متفاوت و جدید را در تکوین کیش توتمی نشان می‌دهد که با نوعی اسطوره‌زدایی، خویشکاری نجات طبیعت را از خدایان به انسان منتقل می‌کند. مهر با گرز صدگره خود گاو را می‌کشد تا با این قربانی کهن حیات را تضمین کند و فریدون با گرز خود که توتم گاو بر سر آن ترسیم شده بود، کشنده گاو را از پای در می‌آورد تا در هر دو حالت، با رهایی این نطفه مقدس از سیطره مرگ و نابودی غالب بر زمان حال که متضمن معنای رهایی نور از تاریکی (و گرما از سرما) است، تداوم حیات تضمین شود. استفاده از گرز گاو در مراسم آیینی موبدان، به‌ویژه در آیین‌های تجدید سال (فرودینگان و نوروز) و جشن‌هایی چون مهرگان که مرتبط با مفهوم برکت‌خواهی است و نقش تشریفاتی آن در

میان ابزارهای دیوانی نیز با این پیشینه فرهنگی بی‌ارتباط نیست - همچنان که تداوم حضور آن در سرپنجه پهلوانان ایرانی - متضمن تکرار نقشی است که این سلاح نمادین در غلبه غایی خیر بر شر دارد.

۶- نتیجه‌گیری

واقعه کیهانی غلبه مهر بر گاو نخستین، به‌عنوان یک رخداد ازلی، از ضروریات انقلاب زمستانی و متضمن تحویل کیهانی فصول و طلوعه‌بخش چیرگی نور بر تاریکی و گرما و بهار بر سرما و زمستان بوده‌است. نمود آیینی این نبرد کیهانی که مهر شکست‌ناپذیر با گریز جادویی آن را انجام داده بود، در فرهنگ مهری، در قالب اسطوره قربانی گاو مقدس متبلور شده بود که باید هر سال، مقارن با بهار، تکرار می‌شد. با وجود تقبیح شکل آیینی این اسطوره در فرهنگ زرتشتی، معنای اساطیری آن در اساطیر ایرانی در قالب پالایش نطفه جانوران و زایایی طبیعت از نطفه گاو قربانی شده و در حماسه ایرانی در قالب کین‌خواهی گاو مقدس سمبول زایایی (پرمایه) و خویشکاری ابزار نمادین گرز گاوسر دیده می‌شود. این نماد (ابزار نمادین)، در پیش‌زمینه فرهنگی خود، تکرار اسطوره نبرد کیهانی مهر و گاو نخستین را که از نمودهای اسطوره قربانی و لازمه رویش و برکت‌بخشی طبیعت است، نمادینه کرده‌است. سلاح مهر در این نبرد ازلی، پیش‌نمونه کردارشناسانه این جنگ‌افزار نمادین (و نه عین آن) است که مظهر صلابت ایزدی و پیروزی محتوم روشنی بر تاریکی و تضمین‌کننده پایایی فرهنگمندی و خجستگی مینوی در گستره گیتی است. گرز گاوسر، در تداوم خویشکاری این اسطوره، تبدیل به ابزاری جادویی و نمادین شده‌است که ترسیم شکل گاو بر کالبد آن، متضمن تکراری پیروزی ابدی مهر بر این جانور سپند و لازمه‌ای برای پایداری زندگی (گئو یا گاو، هستی‌ای که قربانی شدن آن لازمه ادامه حیات است) و روشنی (تجسم مادی مهر در پرتوهای خورشید جلوه‌گر می‌شود) است. بدین ترتیب، شکل‌گیری ابزار نمادین گرز گاوسر در فضای داستانی شاهنامه، واجد تفسیری از نمادپردازی گاو در اساطیر است که آن را می‌توان مرتبط با اسطوره قربانی کردن گاو نخستین در آیین مهری دانست.

پی‌نوشت

۱- بنا بر اساطیر، «مهر (میترا) که از صخره زاده شده‌است، به جنگ خورشید رفت و پس از پیروزی بر آن، سوار بر گردونه خورشید [که به صلیب شکسته مشهور شده‌است] به آسمان رفت و از آن زمان [این دو] شخصیتی یگانه به شمار آمدند. پیوستگی این دو به گونه‌ای است که مهر، پرتو و انوار خورشید معرفی شده‌است» (آبادی، ۱۳۵۰: ۲۵). گردونه مهر یک چلیپای شکسته است که آمیزش چهار عنصر اصلی آب، باد، خاک و آتش را نمادینگی می‌کند (نک. بختورتاش، ۱۳۵۶: ۳۳-۱). این همان نمادی است که آدولف هیتلر - که یک ضدسامی بود - به‌عنوان نماد حزب نازی به کار برد تا به‌زعم خود، آن را به‌عنوان یک نشانه آریایی، در مقابل تفکر سامی قرار دهد. در ذیل، تصویر آن بر یک مهر باستانی که در حوالی قم کشف شده‌است، نشان داده می‌شود:

(تصویر برگرفته از سایت gardoonehmehr.bravehost.com)

۲- در مورد قدمت مهریشت، تیل^۱ (مستشرق هلندی) در تحلیل این متن، پس از حذف قطعاتی که علائم نفوذ کیش زرتشتی را نشان می‌دهد (از جمله بندهای ۱-۶ که مقدمه افزوده‌ای پیرامون توحید است)، مابقی این یشت را بازمانده‌ای از متن آریایی کهنی می‌داند که نمایانگر برخی اعتقادات دئویسنا است (تیل، ۱۹۰۳: ۳۲).

۳- شواهد سوگند به توتم خورشید در شاهنامه بسیار است؛ از جمله:

بدان برترین نام یزدان پاک	به رخشنده خورشید و بر تیره‌خاک...
(فردوسی، ۱۳۸۵: ۱/۲۷۹/۹۶)	
به جان و سر شاه و خورشید و ماه	به دادار هرمزد و تخت و کلاه
	(همان: ۳/۲۲۵/۳۴۳)
بگویش که گفت او به خورشید و ماه	به زّار و زردشت و فرخ‌کلاه
	(همان: ۷/۲۲۳/۷۴)
به یزدان پاک و به خورشید و ماه	به آذرگشسب و به تخت و کلاه
	(همان: ۸/۲۹۵/۴۱۳۴)

۴- در دیگر متون پهلوی بر اهمیت نیایش خورشید تأکید شده (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۲۰، ۷۳ و ۱۱۳) و به مطابقت اوقات شرعی نمازها با زمان‌های سه‌گانه ظهور خورشید در آسمان - سپیده‌دم، نیمروز و غروب - (شایست نشایست، ۱۳۶۹: ۸۹) و اهمیت گزاردن این سه نماز در برابر خورشید (مینوی خرد، ۱۳۶۴: ۷۰-۶۹) پرداخته شده است.

۵- تاج‌گذاری اردشیر دوم توسط اهورامزدا (سمت راست) با همراهی میترا (سمت چپ) ایستاده بر نیلوفر آبی که حلقه یا نیم‌تاج تشریفاتی شهریاری خود را از اهورامزدا دریافت می‌کند؛ حاکی از نقش دینی - سیاسی این ایزد در تعریف نهاد پادشاهی و ضرورت حمایت او از شاه - موبد:



(تصویر برگرفته از سایت ganjinehonor.ac.ir)

۶- واژه «Sacrifice» که در اسطوره‌شناسی در مورد اسطوره قربانی کاربرد دارد، هم‌ریشه با «sacred» و به معنی «تقدس یافته» است (دیویس^۱، ۱۹۸۱: ۲۷۵).

منابع:

- آبادی باویل، محمد (۱۳۵۰)، *آیین‌ها در شاهنامه فردوسی*، تبریز: دانشگاه تبریز.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۶)، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- اوپانیشاد* (۱۳۶۸)، ترجمه محمد داراشکوه، به اهتمام تاراچند و جلالی نائینی، تهران: علمی.
- اوستا* (۱۳۸۴)، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، ۲ جلد، تهران: مروارید.
- بختورتاش، نصرت‌الله (۱۳۵۶)، *گردونه خورشید یا گردونه مهر*، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطائی.
- بهار، مهرداد (۱۳۶۲)، *پژوهشی در اساطیر ایران* (پاره نخست)، تهران: توس.

- _____ (۱۳۷۳)، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران: فکر روز.
 پوردادود، ابراهیم (۲۵۳۶)، پشت‌ها، ۲ ج، تهران: دانشگاه تهران.
 رضی، هاشم (۱۳۷۱)، آئین مهر (میترائیسم)، تهران: بهجت.
 روایت پهلوی (۱۳۶۷)، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ریگ ود (گزیده سرودها) (۱۳۴۸)، ترجمه جلالی نائینی، ج ۱، تهران: تابان.
 زادسپرم (۱۳۶۶)، گزیده‌های زادسپرم، ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 سرخوش کر تیس، وستا (۱۳۷۳)، اسطوره‌های ایرانی، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
 شاله، فلیسین (۱۳۴۶)، تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ترجمه منوچهر خدایار محبی، تهران: دانشگاه تهران.
 شایست نشایست (۱۳۶۹)، ترجمه کتابیون مزداپور، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 صمدی، مهرانگیز (۱۳۶۷)، ماه در ایران، تهران: علمی و فرهنگی.
 فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۵)، شاهنامه (از روی چاپ مسکو)، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.
 فرنبغ دادگی (۱۳۶۹)، بندهشن، ترجمه مهرداد بهار، تهران: توس.
 فروید، زیگموند (۱۳۶۲)، توتم و تابو، ترجمه ایرج باقرپور، تهران: آسیا.
 کارنوی، ا. جی. (۱۳۴۱)، اساطیر ایرانی، ترجمه دکتر احمد طباطبایی، تبریز: کتابفروشی اپیکور.
 کویاجی، جهانگیر کوور جی (۱۳۶۲)، آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی و فرانکلین.
 مینوی خرد (۱۳۶۴)، ترجمه احمد تفضلی، تهران: توس.
 نیبرگ، هنریک سموئل (۱۳۵۹)، دین‌های ایران باستان، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
 ورمارزن، مارتن یوزف (۱۳۷۲)، آیین میترا، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: چشمه.
 هینلز، جان (۱۳۷۳)، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، بابل: چشمه و آویشن.

Beck, Roger (2004), *Beck on Mithraism: Collected Works With New Essays*, Ashgate Publishing, Ltd.

Boyce, Mary (1975a), *A History of Zoroastrianism: A History of Zoroastrianism*, Brill.

- _____ (1975b), "Mihragan among the Irani Zjoroastrians", *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, Volume 1, Editor: John R. Hinnells, Manchester University Press ND, pp. 106-118.
- _____ (2001), "Mithra the King and Varuna the Master", *Festschrift für Helmut Humbach zum 80* (Trier: WWT), pp. 243, n.18.
- Davies, Nigel (1981): *Human sacrifice-in history and today*, Morrow.
- Evans-Pritchard, Edward Evan, André Singer (1981): *A history of anthropological thought*, Basic Books.
- 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.
- Sharpes, Donald K. (2006), *Sacred bull, holy cow: a cultural study of civilization's most important animal*, P. Lang.
- 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*, reprint, Oxford University Press.
- Yar-Shater, Ehsan (1982), *Encyclopaedia Iranica*, Volume 5, Issues 1-4, Routledge & Kegan Paul.