



Shahid Bahonar
University of Kerman



Bōxtār (Savior) of the Zand ī Wahman Yasn: Syāwaxš-e Bāmī (Radiant Syāwaxš) or Pēšyōtan?

Hamidreza Ardestani Rostami¹

1. Associated Professor, Department of Persian Language and Literature, Dezful Branch, Islamic Azad University, Dezful, Iran. E-mail: hardestani@laud.ac.ir

Article Info

Article history:

Received 08 June 2024

Received in revised form 09

July 2024

Accepted 31 August 2024

Published online 21 December
2024

Keywords:

Zand ī Wahman Yasn

Mihr, Jam, Syāš

Parthians

Pēšyōtan

The Sassanians

ABSTRACT

Purpose: Unlike the Sassanids, the Parthians were apparently not Zoroastrians and adhered to the Mithraic religion. Therefore, the Sassanids, who were great preservers of the Zoroastrian faith, attempted to erase the ideas and representations of Mithraism of the Parthian era from the text of the *Wahman Yasn* (a text fundamentally associated with the Parthians). One of these representations appears to be “Syāwaxš-e Bāmī” (Radiant Syāwaxš), and in his place, they inserted a figure completely aligned with the Zoroastrian faith and of their own lineage, namely Pēšyōtan, son of Wištāsp.

Method and Research: In the following essay, considering these distortions in the *Wahman Yasn* text, the author will use a descriptive-analytical method to answer the question of why Syāwaxš should be considered the eschatological savior of the *Wahman Yasn* text, and will answer the reasons for the selection of Pēšyōtan by the Sassanian Zoroastrians in place of Syāwaxš in the current distorted text of the *Zand ī Wahman Yasn*.

Findings and Conclusions: Since Syāwaxš, according to some narratives, is introduced as the ancestor of the Parthians and shares many similarities with the deity Mithra and a Mithraic figure, Jam, it can be deduced that he was the savior of the end times in the Parthian text of the *Wahman Yasn*. In this text, alongside Alexander, whom the Parthians are considered the enemy of his successors, Afrāsyāg is also mentioned. It is natural to recall Syāwaxš in opposition to this character. Furthermore, in this text, Syāwaxš’s title “Bāmī” (Radiant) is attributed to Pēšyōtan, and Syāwaxš’s Kangdiz, considered a replica of Jamshid’s Var and the residing abode of Mithra and Jam, is seen as the location of Pēšyōtan’s resurrection at the end of the world. In this text, Mithraic representations (such as the name Jam, the sacrifice of the bull Hadayōš by Sōšāns, which is regarded as a replica of the bull-sacrifice by Mithra and Jam, etc.) have also been erased, indicating tampering with the text. Therefore, it can be concluded that Syāwaxš, who is a blend of Mithra and Jam, was the Bōxtār (Savior) of the *Wahman Yasn* text. Due to political and religious motives, he was pushed aside by the Sassanids, and Pēšyōtan, who does not hold much prominence in untampered texts, was placed in this eschatological text in his stead.

Cite this article: Ardestani Rostami, Hamidreza. (2024). Bōxtār (Savior) of the Zand ī Wahman Yasn: Syāwaxš-e Bāmī (Radiant Syāwaxš) or Pēšyōtan? *Journal of Iranian Studies*, 23 (46), 1-37. <http://doi.org/10.22103/jis.2024.23594.2615>



© The Author(s).

Publisher: Shahid Bahonar University of Kerman.

DOI: <http://doi.org/10.22103/jis.2024.23594.2615>

EXTENDED ABSTRACT

Introduction

Unlike the Sassanids, the Parthians were apparently not Zoroastrians and adhered to the Mithraic religion. Therefore, the Sassanids, who were great preservers of the Zoroastrian faith, attempted to erase the ideas and representations of Mithraism of the Parthian era from the text of the *Wahman Yasn* (a text fundamentally associated with the Parthians). One of these representations appears to be “Syāwaxš-e Bāmī” (Radiant Syāwaxš), and in his place, they inserted a figure completely aligned with the Zoroastrian faith and of their own lineage, namely Pēšyōtan, son of Wištāsp.

Methodology

In this research, the author employs a descriptive-analytical method to examine how and why Zoroastrians have substituted Gayōmard for Mithra and Jam in the text of the *Wahman Yasn*. Subsequently, the author will compare Syāwaxš (who also possesses the characteristics of the first human) to Mithra and Jam in four areas: mediation between good and evil, solar attributes, spatial correspondence, and his role in the resurrection. After presenting these similarities between Syāwaxš and his transformed counterpart, Kayxusraw, and Mithra and Jam, particularly in the matter of resurrection, the author will address the question of why Syāwaxš of Bam should be considered the eschatological savior in the text of the *Wahman Yasn*. Finally, the author will discuss the reasons why the Sassanian Zoroastrians chose Pēšyōtan, instead of Syāwaxš, in the current corrupted version of the *Zand ī Wahman Yasn*.

Discussion

We know there was a significant religious and political conflict between the Sassanids and the Parthians. This led the Sassanids to erase Parthian elements from texts and narratives and replace them with those that aligned with their own religious and political beliefs. It seems that in the text like *Wahman Yasn*, which was founded during the Parthian era (according to Adī, this text belongs to a period when a foreigner ruled Iran, and he sees foreign dominance over Iran in the Parthian era), Pēšyōtan, the son of the Zoroastrian – supporting Wištāsp and brother of the Zoroastrian jihadist Spandyād, has been made the successor of the Parthian era savior, Syāwaxš. It is well known that unlike the Sassanids, the Parthians were not Zoroastrians. The god Mithra was their supreme deity, and Mithraism was the prevalent religion among them. Therefore, the Sassanids, who championed Zoroastrianism, sought to eliminate the Mithraic ideas and their manifestations from the *Zand ī Wahman Yasn*. Thus, although the text mentions the shelter that Jam built, little importance is given to Jam himself because the Zoroastrians had replaced Gayōmard as the first human, succeeding the Mithraic Jam. Additionally, as it is seen as an imitation of the sacrifice of the cow by Mithra and later by Jam, the story of the sacrifice of the Hadīōš cow by Sōšyāns is removed from the text. More importantly, Syāwaxš of Bāmī, who is a blend of the attributes of the god Mithra and Jam (all three mediate between good and evil, are solar figures, have similar spatial characteristics, and experience resurrection), and more specifically, the embodied Mithra of the Parthian era and an ancestor of the Parthians, is removed from the *Zand ī Wahman Yasn* in the Sassanian era and replaced by Pēšyōtan, one of the Sassanian ancestors.

In response to the question of why Syāwaxš should be considered the savior in the Parthian *Wahman Yasn* rather than Pēšyōtan, we can argue the following: Syāwaxš's epithet "Bāmī" means "shining, glorious, and eastern," reminiscent of the God Mithra, which the Sassanids seemingly transferred to Pēšyōtan. The builder of the Kangdiz, which was modeled after the Mithraic Jam and from which Pēšyōtan will emerge in the end times, was Syāwaxš of Bāmī. The Sassanian choice of Pēšyōtan (one of their own ancestors) as the savior was a reaction to the selection of Syāwaxš, who was considered an ancestor of the Parthians. In the *Zand ī Wahman Yasn*, alongside Alexander the Great, Afrāsyāg is also mentioned as an enemy of the Iranians. It is obvious that the Parthians were the ones who opposed Alexander. No one is more closely associated with Afrāsyāg than Syāwaxš. Consequently, it is reasonable that the Parthians drew on the mythological figure of Syāwaxš as a model for their resistance against enemies. Unlike Zoroastrian texts, works like *Mēnōg ī xrad* and *Vizīdagīhā ī Zādisparam*, which are influenced by non-Zoroastrian beliefs, do not assign a significant role to

pēšyōtan in end-time scenarios. Moreover, in a text closely resembling *Zand ī Wahman Yasn*, titled Akhar-e Hezareh, Pēšyōtan is hardly mentioned.

Based on the foregoing, it can be concluded that the hero of the *Wahman Yasn* as it existed in the Parthian period was Syāwaxš. He was a savior (Bōxtār) who, like the god Mithra who emerges from a rock and like Jam who rises from his subterranean abode at the end of time, emerges from the east (the abode of Mithra) from within the Kangdiz fortress and restores order to Iranian kingship, which had been under foreign rule, and restores Iranian power and religion. However, with the change of discourse from the Parthian period, what belonged to Syāwaxš in the *Wahman Yasn*, namely the epithet Bāmī and his Kangdiz fortress, were taken and given to Pēšyōtan, one of the sons of Wīštāsp. The meaning of the name Pēšyōtan, which means "he who has lost his body," could have been a suitable choice from the perspective of those who selected this person as a savior, instead of Syāwaxš who had also lost his body and suffered.

Conclusion

Since Syāwaxš, according to some narratives, is introduced as the ancestor of the Parthians and shares many similarities with the deity Mithra and a Mithraic figure, Jam, it can be deduced that he was the savior of the end times in the Parthian text of the *Wahman Yasn*. In this text, alongside Alexander, whom the Parthians are considered the enemy of his successors, Afrāsyāg is also mentioned. It is natural to recall Syāwaxš in opposition to this character. Furthermore, in this text, Syāwaxš's title "Bāmī" (Radiant) is attributed to Pēšyōtan, and Syāwaxš's Kangdiz, considered a replica of Jamshid's Var and the residing abode of Mithra and Jam, is seen as the location of Pēšyōtan's resurrection at the end of the world. In this text, Mithraic representations (such as the name Jam, the sacrifice of the bull Hadayōš by Sōšāns, which is regarded as a replica of the bull-sacrifice by Mithra and Jam, etc.) have also been erased, indicating tampering with the text. Therefore, it can be concluded that Syāwaxš, who is a blend of Mithra and Jam, was the Bōxtār (Savior) of the *Wahman Yasn* text. Due to political and religious motives, he was pushed aside by the Sassanids, and Pēšyōtan, who does not hold much prominence in untampered texts, was placed in this eschatological text in his stead.

بوختار زند بهمن یسن: سیاوش بامی یا پشوتن؟

حمیدرضا اردستانی رستمی

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد دزفول، دانشگاه آزاد اسلامی، دزفول، ایران. رایانامه: hardestani@laud.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	زمینه/هدف: اشکانیان برخلاف ساسانیان، گویا زردشتی نبودند و کیش مهری داشتند؛ از این روی، ساسانیان بزرگ دارنده دین زردشتی کوشیدند اندیشه مهری روزگار اشکانی و مظاهر آن را از متن بهمن یسن (متنی متعلق به دوره اشکانی) محو کنند که گویا یکی از این مظاهر، سیاوش بامی بوده است و به جای آن شخصیتی در پیوند کامل با دین زردشتی و از سرتباران خودشان، یعنی پشوتن فرزند گشتاسپ را قرار دهند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۹	روش/رویکرد: در این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفته، درباره چرایی و چگونگی این موضوع سخن گفته شده است.
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۴/۱۹	یافته‌ها/نتایج: از آنجا که سیاوش بنا بر برخی روایت‌ها، سرتبار اشکانیان معرفی شده و میان او با ایزد مهر و یکی از شخصیت‌های مهری، یعنی جم، همسانی‌های بسیار وجود دارد، می‌توان بر آن شد که او منجی آخر زمان در متن اشکانی بهمن یسن بوده است. در این متن، در کنار اسکندر که اشکانیان دشمن جانشینان او بودند، از افراسیاب یاد شده که طبیعی است در تقابل با این شخصیت هم، سیاوش را به یاد آوریم. همچنین، در همین متن، از یک سو لقب «بامی» سیاوش به پشوتن سپرده شده و از سوی دیگر، کنگدژ سیاوش که آن را رونوشتی از ورجم کرد و همسان با جایگاه مهر و جم دانسته‌اند، جایگاه خیزش پشوتن در پایان جهان می‌بینیم. در این متن، مظاهر مهری (نام جم، قربانی گاو هدیوش به دست سوشیانت که رونوشتی از قربانی گاو به وسیله مهر و جم تلقی شده و...) هم محو شده که آن نشانی است بر دست‌برد در این متن؛ از این روی، می‌توان بر آن شد سیاوش که آمیزه‌ای است از مهر و جم، بوختار متن بهمن یسن بوده که به واسطه اغراض سیاسی و دینی، به دست ساسانیان پس زده شده و پشوتن که در متن‌های تحریف‌ناشده، برجستگی چندانی ندارد، به جای او در این متن آخرالزمانی نهاده شده است.
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۰	
تاریخ انتشار: ۱۳۴۳/۱۰/۰۱	
کلیدواژه‌ها: زند بهمن یسن مهر و جم و سیاوش اشکانیان پشوتن ساسانیان	

استناد: اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۴۰۳). بوختار زند بهمن یسن: سیاوش بامی یا پشوتن؟. *مجله مطالعات ایرانی*. ۲۳ (۴۶)، ۳۷-۱.<http://doi.org/10.22103/jis.2024.23594.2615>

ناشر: دانشگاه شهید باهنر کرمان.

۱. مقدمه

زند بهمن یسن متنی است به فارسی میانه که نویسنده آن برای ما ناشناخته است. بند نخست فصل دوم این کتاب (نک. زند بهمن یسن، ۱۳۸۵: ۲) نشان می‌دهد که این اثر عنوان بهمن یسن را بر خود داشته است. آن گونه که از همان آغاز کتاب (نک. همان: ۱) برمی‌آید، محتوای این اثر، ترجمه و زند^۱ سوئگرنسک^۲ (Sūdgar Nask) بوده (نک. بویس، ۱۳۹۴: ۱۰۳؛ زرشناس، ۱۳۹۰: ۵۹-۶۰) و صادق هدایت (۱۲: ۲۵۳۷) و بویس (۱۳۹۴: ۱۰۳) این متن را برگزیده‌ای از بهمن یشت اوستا دانسته‌اند که البته چیزی از این یشت به جا نمانده است (نک. یارشاطر، ۱۳۸۰، ۳/۱: ۴۶۷). از این اثر، دو تحریر به پارسی (منظوم) و یک تحریر پازند (مشور) باقی مانده (نک. تفضلی، ۱۳۸۶: ۱۷۲) و دو ترجمه به فارسی (هدایت، ۲۵۳۷؛ راشد محصل، ۱۳۸۵) موجود است.

این متن گزارش کاملی است از سلسله حوادث درباره آینده ایران و دین زردشتی (نک. یارشاطر، ۱۳۸۰، ۳/۱: ۴۶۷) که هر مزد و قوع آن رخدادها را برای زردشت درخواست‌کننده بی‌مرگی، پیش‌گویی می‌کند. هریک از این سلسله پیش‌آمدها در دوره‌ای با نام‌های نمادینه شده در فلزاتی چون زرین، سیمین، فولادین و آهن برآمخته بیان شده است. دوره زرین، مطابق است با عصر پادشاهی گشتاسپ و ظهور زردشت، عصر سیمین مصادف با سلطه اردشیر کیانی یا همان بهمن اسفندیاران، روزگار فولادین همگام است با پادشاهی انوشیروان و عهد آهن برآمخته، دوره سلطنت دیوان ژولیده‌موی خشم‌تبار است که با پایان هزاره زردشت مطابقت می‌یابد (نک. زند بهمن یسن، ۱۳۸۵: ۱-۲). البته در فصل سوم، همین مطالب بازگو می‌شود؛ با این تفاوت که به جای چهار دوره یادشده، از هفت دوره سخن به میان می‌آید (نک. همان: ۴). در فصل چهارم، رخدادهای پایان هزاره زردشت آمده و در آن به مصیبت‌هایی اشاره شده که دین زردشتی و جهان ایرانی با آن روبه‌رو خواهد شد (نک. همان: ۵-۹). در فصل پنجم، هر مزد به دشواری‌هایی اشاره می‌کند که زردشتیان برای انجام اعمال دینی خود در این عصر با آن روبه‌رو بوده‌اند (نک. همان: ۹-۱۱). فصل بعدی، آشفتگی‌ها و پریشانی‌هایی را نمایان می‌کند که بیگانگان بر ایران تحمیل می‌کنند (نک. همان: ۱۱-۱۲). فصل هفتم و هشتم درباره حوادثی است که با آمدن منجیان آخرالزمانی دین زردشتی، یعنی اوشیدر، بهرام ورجاوند و پشوتن رخ می‌دهد (نک. همان: ۱۶-۱۳) که البته در این دو فصل، نام پشوتن پسر گشتاسپ (حمایت‌کننده زردشت و دین زردشتی)، بسیار تکرار و او برجسته‌تر از دیگر منجیان مطرح می‌شود. فصل نهم (بند یک تا دهم) باز با مطالبی درباره اوشیدر و پشوتن آغاز می‌شود (نک. همان: ۱۷-۱۸) و پس از آن، مطالب راجع است به اوشیدرماه، دیگر منجی زردشتی. در همین جا، از ضحاک و رهایی‌اش از بندی که پیش‌تر فریدون بر او نهاده است و سپس گشتش به دست گرشاسپ، سخن به میان می‌آید. در پایان هم منجی پایانی، سوشیانت، رخ می‌نماید و به طور کامل جهان را پاک می‌سازد (نک. همان: ۱۸-۱۹).

۱.۱. بیان مسئله

به باور ساموئیل کندی ادی (Samuel Kennedy Eddy)، متن زند بهمن یسن که ریشه در بهمن یشت گم‌شده اوستا دارد، به زمانی تعلق داشته که پادشاهی بیگانه بر ایران حکم می‌رانده است. او می‌نویسد: «ماحصل گفتار آن [زند بهمن یسن] این است که در حال حاضر، پادشاهی پارسی بر اورنگ سلطنت نیست و لذا سپهسالاری از تخمه آدمیان وجود ندارد که دشمنان ایران را بتاراند و حال آن‌که در دوره ساسانی، حال بر این منوال نبود؛ زیرا ساسانیان نه تنها بر سراسر ایران زمین استیلا داشتند، بلکه بر سر تصرف سوریه و آناتولیا نیز با امپراتوری بیزانس در کشمکش بودند؛ لذا اصل متن مذکور باید متعلق به پیش از دوره ساسانی، یعنی دوره اشکانی یا هلنی باشد که شاهان غیر پارسی بر پارس و دیگر قسمت‌های ایران حکومت می‌کردند» (ادی، ۱۳۴۷: ۲۰). ادی در ادامه توضیح

می‌دهد که بخش‌هایی از این کتاب، با کتابی دیگر که آن هم متنی است پیش‌گویانه، یعنی پیش‌گویی گشتاسپ، همسان است و قدیس یوستینوس (Saint Justin) شهید، از نخستین نویسندگان مشهور مسیحی، در نیمه سده دوم میلادی، یعنی درست در زمان فرمانروایی اشکانیان، از این کتاب یاد کرده است (نک. همان: ۲۰-۲۱). در زند بهمن یسن، از تازش دیوان ژولیده‌موی که از خشم تخمه دارند، سخن گفته شده است. به عقیده ادی، پادشاهان هخامنشی مانند داریوش یا خشایارشا، در تصاویر تخت جمشید، همه جا با موی و ریش آراسته نمایان شده‌اند. این در حالی است که «تصویر اسکندر بر سگه‌ها و نیز مجسمه نیم‌تنه‌ای که لوسیپوس (Lysippos) و مجسمه‌ای که ائوفرانوس از وی حجاری کرده بودند، همه جا مویی ژولیده و آشفته داشت» (همان: ۲۲). از این نکته هم برمی‌آید که متن به دوره سیطره بیگانه‌ای ژولیده‌موی چون اسکندر تعلق دارد.

بنا بر آنچه آمد، می‌توان گفت محتوای اصلی این کتاب به دوره‌ای پیش از ساسانیان مربوط بوده و این اثر، مسایلی را پیش می‌کشد که به واسطه حضور اسکندر و جانشینانش در ایران پیش آمده و دغدغه ایرانیان عصر اشکانی را به دلیل حضور بیگانگان به تصویر می‌کشد؛ اما ساسانیان نیز بنا بر دغدغه‌هایی که در دوره خود داشتند، در آن دست بردند؛ چنان‌که مکرراً و به شیوه‌ای نامطلوب، هجوم رومیان و ترکان را در متن گنجانند و آن را دچار آشفته‌گی و بهم‌ریختگی کردند (نک. همان: ۲۰). از بارزترین دست‌بردهای دیگر در این متن، یک‌بار یادکرد از چهار دوره و در دیگر جای، بیان هفت دوره در پیش آمده‌ها است تا نام ساسانیانی چون شاپور و بهرام گور را هم در متن بیفزایند (نک. همان: ۵۰). افزوده‌ها و تحریف‌های ساسانی در این متن به گونه‌ای است که به باور ادی، اگر «زوائد و افزوده‌های بسیار عهد ساسانی و دوره‌های بعد پیراسته شود»، چیزی جز یک متن ضد هلنی در میان نمی‌ماند (نک. همان: ۱۸).

بنا بر آنچه گذشت، نه‌تنها شرایط سیاسی دگرگون ساسانیان نسبت به اشکانیان، بلکه نوع نگاه دینی ساسانیان نیز در ویرایش زند بهمن یسن تأثیرگذار بوده است. فراموش نکنیم که نگرش زردشتی ساسانی با اشکانیان که زردشتیان حقیقی نبودند (نک. دیاکونوف، ۱۳۸۴: ۲۶۶؛ کالج، ۱۳۸۸: ۱۱۸)، قاعدتاً متفاوت بوده است؛ بنا بر این اصل، می‌باید نجات‌دهنده (بوختار) ایرانیان در دوره ساسانی نیز مطابق با دیدگاه دینی و سیاسی آن‌ها برگزیده شود و دقیق‌تر بگوییم، بزرگ‌دارنده ساسانیان باشد. می‌توان گفت چارچوب کنونی متن زند بهمن یسن، در نگرش زردشتی - ساسانی در تقابل با چارچوب مهری - اشکانی شکل گرفته است. اگر به آغاز متن زند بهمن یسن نگاه کنیم، می‌بینیم که نویسنده ناشناس این اثر، مطالب خود را از سودگرنسک نقل می‌کند. سودگرنسک «دومین نسک از مجموعه نسک‌های گاهانی اوستای دوره ساسانی بوده است» (نک. توضیحات راشد‌محصل در زند بهمن یسن، ۱۳۸۵: ۲۱)؛ بنابراین، طبیعی بوده که این متن، متناسب با سیاست‌های دینی و سیاسی عصر ساسانی سامان یافته باشد. از این نکته گذشته، اگر به چهار زمان و پادشاهان حاکم بر آن دقت کنیم، یک پادشاه، یعنی انوشیروان، مستقیماً از سلسله ساسانی است و گشتاسپ هم، مطابق با متن‌ها (نک. ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۲۰)، کسی بوده است که ساسانیان خود را بدو و نواده‌اش، بهمن اسفندیار، منسوب کردند. در فصل سوم متن زند بهمن یسن (۱۳۸۵: ۴) هم، اساساً اردشیر کیانی، همان بهمن اسفندیار دانسته شده است که ساسانیان نژاد خود را بدو می‌رسانند. مطابق آنچه هدایت می‌گوید: زند بهمن یسن هم «در اواخر دوره پادشاهی خسرو اول یا کمی بعد از او از اوستا ترجمه شده است» (زند وهومن یسن، ۲۵۳۷: ۱۳). پس می‌توان گفت که این متن اگرچه بنیاد در دوره اشکانی دارد، بدین گونه کنونی‌اش، پرداخته عصر ساسانی و برآورده انتظارات سیاسی و دینی آن‌ها بوده است.

در فصل دوم متن زند بهمن یسن (۱۳۸۵: ۲)، آمده است: پس از این که مزدک برای دشمن کردن مردمان با دین ایزدان پدیدار شد، انوشیروان چند تن از موبدان زردشتی را فرا می‌خواند و از آن‌ها پیمان می‌گیرد که جز به خویشان مورد اطمینانشان، تفسیر

متن‌های دینی و از جمله همین بهمین‌یسن را نیاموزند. این سخن نشان می‌دهد که اولاً گویا پیدایی مزدک و برآمدن جنبش وی، برآیند همین تفسیرهای دگرگون از متن‌های مقدس زردشتی بوده است و دیگر این‌که، تعبیرهای دیگری از متن‌های دینی وجود داشته که انوشیروان آن را در تقابل با باورهای سیاسی و دینی خود و به طور کلی، ساسانیان می‌دیده است. به گفته یارشاطر (۱۳۸۰، ۱/۳: ۵۸۴) انوشیروان هرآنچه را مطابق با شیوه‌های خود نمی‌دید، روش اشکانیان می‌خواند و هرآنچه را می‌پسندید و می‌خواست بدان اعتبار بخشد، چنان‌که از نامه تنسر^۳ به گشنسپ برمی‌آید، آن را به اردشیر ساسانی نسبت می‌داد. در همین نامه تنسر به گشنسپ (۱۳۸۹: ۹۱) به اشکانیان تاخته شده است و آن‌ها عامل پرشدن جهان از دیوان و جانوران درنده و از میان رفتن دانش و فرهنگ، مسبب تباهی و ویرانی کشور و بدل شدن شهرها به بیابان و تباہ شدن کشاورزی دانسته شده‌اند.

بنا بر آن‌چه گذشت، زند بهمین‌یسنی که به احتمال، به دستور و مطابق با اندیشه‌های خسرو یکم فراهم آمده است، زندگی است در تقابل با اندیشه‌های اشکانیان و در جهت محو باورهایی که در این متن بنیان‌نهاد شده در دوره اشکانی وجود داشته است. فراموش نکنیم که مزدک و جنبش او، جنبشی اجتماعی بوده است که آنان در اعتقادات مذهبی، متأثر از مانی و مانویان بودند (نک. ابوالقاسمی، ۱۳۸۶: ۴۹؛ مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱۹). مانویت که خود برآمده از اندیشه‌های مهرآیینی و مسیحیت دوره اشکانی بود،^۴ در آغاز دوره ساسانی از سوی مانی به ظهور رسید و اعلام حضور کرد و بعدها در قالب جنبش‌های اجتماعی‌ای چون جنبش مزدک، خود را نشان داد؛^۵ بنابراین، در متن‌های راست‌کیشانه زردشتی، آشکارا با تمام عناصری که نشان از دوره اشکانی داشته، دشمنی ورزیده‌اند؛ چنان‌که در کتاب پنجم دین‌کرد (۱۳۸۸: ۳۶)، در مقابل آراستاران دینی چون اردشیر و انوشیروان، از آسیب‌رسانانی مانند اسکندر و مسیح و مانی نام برده شده است که هریک به گونه‌ای در پیوند با عهد اشکانی بوده‌اند: اسکندر که اساساً او را بنیان‌گذار سلسله اشکانی دانسته‌اند^۶ (نک. نامه تنسر به گشنسپ، ۱۳۸۹: ۴۶)، مسیح که شکلی دیگر از ایزد مهر عصر اشکانیان انگاشته شده (نک. آشتیانی، ۱۳۳۸: ۴۷۴-۴۷۹؛ مقدم، ۱۳۸۵: ۴۵-۴۶، ۷۳، ۹۵-۹۶) و مانی که با مهر و مسیح در پیوند بوده است و همه توفیق او را «بر مبنای پیوند میان آیین میترا و کیش مسیح» استوار دانسته‌اند (نک. گاسکه، ۱۳۹۰: ۱۳۸).

شدت تفرق ساسانیان از تبار اشکانی به گونه‌ای بوده که در متنی به مانند یادگار جاماسپ که آن هم متنی است پیش‌گویانه، «خداوندی اشکانیان»، در کنار «فرمان‌روایی بد افراسیاب تورانی» گذاشته شده است (نک. زند و هومن‌یسن، ۲۵۳۷: ۱۱۵). همچنین، در متنی متأخر به فارسی میانه، پس از پادشاهی گشتاسپ و اردشیر (بهمین اسفندیار)، از پادشاهی اشکانیان و نادرستی آنان سخن رفته است. در این متن چنین می‌خوانیم: سومین دوره، «پادشاهی اشکانیان است که راه و رسته و شیوه نادرست پدید آرند و راه و رسم دروندی را عرضه کنند. ... دین بهی را تباہ کنند و از پس، خود در دوزخ، از جهان نگون افتد» (مزداپور، ۱۳۷۸ الف: ۳۰۴).

بنا بر آن‌چه گذشت، درمی‌یابیم که تقابل چشم‌گیری میان ساسانی‌ها با اشکانیان وجود داشته است؛ به گونه‌ای که آنان کوشیده‌اند پیوسته رنگ و بوی مهری - اشکانی را از متن‌ها و روایت‌ها محو کنند و آن‌چه را در تطابق با اندیشه‌های زردشتی خودشان است، جانشین آن سازند. بر بنیاد همین نکته، نگارنده پس از این می‌کوشد تا نشان دهد چرا و چگونه پشتون که از یک‌سو فرزند گشتاسپ (حمایت‌کننده زردشت) و از دیگر سو برادر اسفندیار (جهادکننده برای دین زردشت) بوده، در متنی چون زند بهمین‌یسن که ظاهراً در دوره انوشیروان فراهم آمده است، جانشین یکی از بوختاران عصر اشکانی، یعنی سیاوش (شکل تحول‌یافته و تجسم ایزد مهر و جم و گیومرت) شده است.

۲.۱. پیشینه پژوهش

پیش از این پژوهندگان، بدان‌چه از تحریف و دست‌بردگی در متن بهمن‌یسن گفتیم، اشاره کرده‌اند. یکی از این محققان، این متن را برگزیده و دست‌چینی از نسک‌های گوناگونی می‌داند «که بعدها در آن تصرفات زیادی شده و هر تفسیرکننده‌ای، این متن را به سلیقه و با وقایع زمان خود تطبیق داده و تعبیر کرده است» (پیش‌گفتارِ هدایت در زند و هومن‌یسن، ۲۵۳۷: ۱۲-۱۳). دیگری هم در همین باره آورده است: «انشای ناهمگون و اشاره‌های تاریخی مبهم، گواه آن است که کتاب به هیئت کنونی، چندان قدیم نیست و در دوره‌های مختلف، مطالبی بدان افزوده یا از آن کاسته شده است» (پیش‌گفتارِ راشدمحصل در زند بهمن‌یسن، ۱۳۸۵: هفت).

۳.۱. روش‌شناسی پژوهش

نگارنده در جستار پیش‌رو، با توجه به همین تحریف‌ها و دگرگونی‌ها در متن بهمن‌یسن، بر آن شده تا به روش توصیفی - تحلیلی نشان دهد که زردشتیان چرا و چگونه گیومرت را جانشین مهر و جم ساخته‌اند؟ پس از آن، سیاوش را (که او هم ویژگی‌های نخستین انسان را دارا است) در چهار موضوع میان‌جیگری میان خیر و شر، خورشیدی بودن، همسانی مکانی و نقشش در رستخیز با مهر و جم خواهد سنجید. بعد از بیان این همسانی‌ها میان سیاوش و دگردیسه او یعنی کی‌خسرو با مهر و جم، به ویژه در موضوع رستخیز، به این مقوله که چرا باید سیاوش بامی را منجی آخرالزمانی متن بهمن‌یسن پنداشت، خواهد پرداخت. در پایان هم درباره علل انتخاب پشوتن به دست ساسانیان زردشتی، در متن تحریف‌یافته کنونی زند بهمن‌یسن به جای سیاوش سخن خواهد گفت.

۴.۱. یافته‌های پژوهش

از آن‌روی که سیاوش بنا بر بعضی روایات، سرتبار حکومت اشکانی معرفی شده و میان او با ایزد مهر و جم که یکی از شخصیت‌های محوری مهری است، همانندی‌هایی وجود دارد، می‌توان بر این باور رفت که او منجی پایان جهان در متن اشکانی بهمن‌یسن بوده است. در این متن، در کنار اسکندر که اشکانیان دشمن جانشینان او بودند، از افراسیاب یاد شده است که یادآورنده شخصیت در تقابل با او یعنی سیاوش هستیم. همچنین، در همین متن، از یک‌سو لقب «بامی» سیاوش به پشوتن منتقل شده و از سوی دیگر، کنگ‌دژ سیاوش که آن را بر ساختی از ورجم‌کرد و همسان با جایگاه مهر و جم تلقی کرده‌اند، جایگاه خیزش پشوتن در پایان جهان می‌بینیم. در این متن، نمودهای مهری (نام جم، قربانی گاو هدیوش به دست سوشیانت که رونوشتی از قربانی گاو به وسیله مهر و جم پنداشته شده و...) هم حذف شده که این امحاء، بر دست‌برد در این متن نشانی آشکار است؛ از همین‌روی، می‌توان بر این باور رفت: سیاوش که آمیخته‌ای از مهر و جم است، منجی متن بهمن‌یسن بوده که ساسانیان به دلیل اغراض سیاسی و دینی‌ای که داشتند، او را پس زدند و پشوتن (یکی از سرتباران خود) را که در متن‌های تحریف‌ناشده، برجستگی‌ای چندان ندارد، به جای او در این متن آخرالزمانی نهادند.

۲. بحث و بررسی

۱.۲. از مهر و جم تا گیومرت

به باور ادی، متن بهمن‌یسن به دوره اشکانی متعلق بوده است. «اشکانیان هرگز آیین زردشتی را کاملاً نپذیرفته بودند» (کالج، ۱۳۸۸: ۱۱۸؛ دیاکونوف، ۱۳۸۴: ۲۶۶) و دین چیره عصر اشکانی، کیش مهر بوده است (نک. ثاقب‌فر، ۱۳۸۵: ۱۰)؛ چراکه به نوشته استرابون (Strabōn)، تاریخ‌نگار و جغرافی‌دان یونانی، مطابق با سده نخست میلادی، یعنی درست در زمان اشکانیان، «هلیوس که به آن میترا می‌گویند»، در ایران پرستش می‌شده است (نک. مک‌داول، ۱۳۸۵: ۳۵۲؛ اولانسی، ۱۳۸۷: ۱۶۰). پژوهندگان، با توجه به سخنی که

در *اوستا* (یسنه، ۳۲: ۱۰-۱۲) آمده است، بر این باورند که زردشت و زردشتیان با آیین مهر همراهی و همدلی نداشته‌اند. 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^۷ را ویران می‌کند. او است که رزم‌افزار به روی آشونان می‌گشود. به راستی آنان‌اند که زندگی را تباه می‌کنند. ... آنان آشونان را از بهترین منش، روی‌گردان می‌کنند. ...»^۸ (*اوستا*، ۱۳۷۹: 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. زرن، ۱۳۸۷: ۱۷۴-۱۷۵، ۱۹۲؛ رضی، ۱۳۸۴ الف: ۱۸۹) برآن‌اند «زردشت در این بند و بندهای پس از آن، با مهرآیینی ستیبه‌ساز است که پیروان آن، گاو را در جایی دور از تابش خورشید، قربانی می‌کردند و با برگزاری آیین نیایش هوم^۹ و اجرای قربانی‌های خونین، هنجارهای زندگی آرام روستایی را زیر پا می‌گذاشتند» (*اوستا*، ۱۳۷۹: ۲۵/۱).

به نظر می‌رسد مطابق با *اوستا* (یسنه، ۳۲: ۸)، یکی از این آموزگاران یا سرکرده این آموزگاران مهری، جم بوده است. در این بند، او یکی از گناه‌کارانی معرفی می‌شود که برای خشنودی مردم و خود، خداوند جهان را خوار شمرده (نک. همان: ۲۵/۱) یا بنا بر برخی ترجمه‌ها از این بند (نک. دارمستتر، ۱۳۴۸: ۲۵۸؛ کریستن‌سن به نقل از بارتولومه و آندریاس، ۱۳۹۳: ۲۹۷-۲۹۸؛ زرن، ۱۳۸۷: ۱۸۱)، گناه‌کاری او به واسطه خوردن گوشت به مردمان بوده است.^{۱۰} 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 گوشت گاو برای خوردن داد، محکوم کند» (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵: ۲۶۴).

قربانی گاو، نخست‌کاری است که ایزد مهر برای آغاز گرفتن جهان انجام می‌دهد (نک. زرن، ۱۳۸۷: ۱۷۹) و «می‌دانیم که قربانی گاو، مهم‌ترین رسم دینی در آیین مهری است» (ورمازرن، ۱۳۸۷: ۹۸)، یعنی همان کاری را که جم انجام می‌دهد: قربانی گاو و خوردن آن به مردمان؛ «بنابراین، ایرانیان جم را به عنوان پایه‌گذار عمل قربانی و کلاً در تفاوتی آشکار با زردشتیان نخستین، تلقی می‌کردند» (زرن، ۱۳۸۷: ۱۸۱)؛ بر این اساس، نزد زردشت و زردشتیان، جم، نخستین انسان و نخستین شه‌ریار (نک. ویدن‌گرن، ۱۳۹۵: ۲۹۸) که نماد و نمود کیش مهر پنداشته می‌شد و شباهت‌های چشم‌گیری هم با ایزد مهر داشت،^{۱۱} با ویژگی‌های اهریمنی وصف شد و حتی او را خود اهریمن انگاشتند؛ به گونه‌ای که به نظر می‌رسد زردشتیان، گشتن گاو یکتاآفریده هرمزدی (نک. فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۵۲؛ ۴۴-۴۳: ۱۳۸۰) را با الگوبرداری از گاوگوشی مهر و جم، به اهریمن انتقال دادند و بدین شیوه، گویا با معادل‌سازی کرده مهر و جم با اهریمن، آن دو را تقبیح کردند.^{۱۲} زردشتیان نه‌تنها اهریمن و جم را در گاوگوشی تطابق دادند، بلکه 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 مانوس برای *اوستا*، دو مینوی همزاد نخستین، یعنی سپته‌مینو (Spənta.Mainyu) و انگره‌مینو (Angra.Mainyu) است» (زرن، ۱۳۸۷: ۱۹۷) که اهوره‌مزدا در رأس آن‌ها قرار گرفته است^{۱۳} (نک. *اوستا*، ۱۳۷۹: ۴۶/۱). 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. فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۳۷؛ Iranian Bundahišn, 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 اُنْگَرَه‌مینو، مینوی مخرب» و همزاد گم‌شده جم در اوستا را همان سپندمینو دانستند (نک. زرنر، ۱۳۸۷: ۱۹۷، ۲۰۱)؛ پس جایگاهی برای ایزد مهر، درون دین زردشتی باز کردند و یشت دهم اوستا را در ستایش او بازآفریند؛ اما نقش‌های جم را از او گرفتند؛ مثلاً او را که سازنده پل چینود^{۱۴} (cinuuatō, pərətu) 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 اهورمزدا گوش فرا داد؛ از او بود که اهورمزدا ناف (خاندان) مردمان ایرانی، چهر (نژاد) مردمان ایرانی را آفرید» (مولایی، ۱۳۹۲: ۱۰۳؛ اوستا، ۱۳۷۹: ۴۲۳/۱)، ابداع کردند و به جای جم نهادند و بسیاری از ویژگی‌های او را به گیومرت انتقال دادند (نک. دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵: ۲۶۴؛ یارشاطر، ۱۳۸۰، ۳/ق: ۵۲۹). «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^{۱۵} و او خود درخشان، چونان خورشید^{۱۶} توصیف می‌گردد» (زرنر، ۱۳۸۷: ۱۹۵؛ یارشاطر، ۱۳۸۰، ۳/ق: ۵۳۵).

البته 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؛ Pahlavi Dinkard, 1911: 2/591-592). این سخن بدین معنا است که نخست مرد، کسی دیگر مانند جم بوده است که چون مطابق وندیداد، در گزینش دین و شهریاری، شاهی را انتخاب کرده است، زردشتیان تندرو او را حذف کرده و گیومرت را جانشین او ساخته‌اند. در وندیداد (۲: ۱-۲)، به آشکار جم نخست مردی معرفی شده است که هرمزد با او سخن می‌گوید (نک. مولایی، ۱۴۰۲: ۲۵-۲۶؛ اوستا، ۱۳۷۹: ۶۶۵/۲). در متنی چون صد در بن‌دهش هم که متنی زردشتی به فارسی است، جمشید آشکارا پذیرفتن دین را برآیند نادانی و فریفتگی خود از دیوان می‌داند و از آن توبه می‌کند (Saddar Bundelesh, 1909: 100). روشن است این سخن (اقرار به نادانی و فریب‌خوردگی) را زردشتیان در دهان جم گذاشته‌اند تا اگر چه سمّت او را به عنوان نخستین انسان از او می‌گیرند و به گیومرت می‌دهند، راه را همچنان برای نگاه‌داشتن او درون دین زردشتی باز بگذارند.

ویژگی‌های خورشیدی گیومرت که از جم بدو می‌رسد، گویا برخی چون گرشویچ را بر آن می‌دارد تا او را با ایزد مهر^{۱۷} یکی بگیرد (نک. Gershevitch, 1959: 69) یا زرنر او را برادر میترا بخواند (نک. ibid: 70). ویژگی‌های مهری گیومرت به شاهنامه هم راه یافته است؛ چنان‌که او از یک‌سو مانند مهر که با کوه و غار درون آن ارتباط دارد (آبوزیان - ملکی بخش‌مندی، ۱۳۹۱: ۹۲؛ ورمازرن، ۱۳۸۷: ۹۱، ۱۰۳)، «نخستین به کوه‌اندرون ساخت جای» و «سر تخت و بختش برآمد ز کوه» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۱/۱) و از سوی دیگر، همچون ایزد مهر که با خورشید پیوند دارد، «به خوبی چو خورشید بر گاه بود» (همان: ۲۲/۱). در نگاه نمادشناسانه، خورشید دارای دو ویژگی متضاد است: «از سویی زندگانی بخش و آفریننده و سازنده و از سوی دیگر، مرگ‌بار و ویرانگر» (ستاری، ۱۳۸۴: ۱۰۷). اگر توجه کنیم، در معنای نام گیومرت هم که با خورشید در پیوند است، این دو ویژگی متفاوت و متضاد نمایان است. این واژه در اوستا به شکل Gayō.marətan آمده است به معنی زنده میرا (نک. منصور، ۱۴۰۰: ۷۴) برگرفته از Gaya- به معنی «زندگی» (از ریشه -آژ و -gi به معنی زیستن/ نک. Jackson, 1892, Vocab: 66) و marətan- به معنای «میرا»، از ریشه -mar^۱ به معنی مردن (نک. ibid: 86). زندگی و مرگ، دو ویژگی‌ای است در تقابل با هم که آشکارا در معنای نام گیومرت گرد آمده است؛ همان‌گونه که در

مهر و جم این دو ویژگی متضاد دیده می‌شود؛ مهر آغازگر زندگی (به واسطه قربانی گاو) و جم، از آن‌جا که بهترین‌ها از نژاد بشر، حیوانات و گیاهان را به ور زیرزمینی می‌برد، بنیان‌گذار مرگ می‌تواند باشد.

نزد زردشتیان، جانشین جم دارنده راه مرگ و نخستین انتخاب‌کننده و تسلیم‌شونده در برابر مرگ، گیومرت بوده است که سیاوش با این نخست‌انسانی که جانشین جم شده، شباهت‌های فراوان دارد و گویا اشکانیان مه‌ری، سیاوش را به عنوان نخستین انسان و بوختار اساطیری خود برمی‌گزینند و از همین‌روی، پژوهندگان به سیاوش در مقام نخستین انسان توجه نشان داده‌اند؛ چنان‌که سرکاراتی (۱۳۸۵: ۱۰۸) معتقد است سیاوش هم مانند گیومرت، از آن‌جا که قطره‌ای از خونس بر زمین می‌ریزد و از آن خون گیاه می‌روید، نمونه‌ای دیگر از مرد نخستین (گیومرت) است. دیگری نیز به مقایسه گیومرت به عنوان نخستین انسان در متن‌های دینی زردشتی با سیاوش پرداخته و معتقد است اگرچه از او در شاهنامه در جایگاه نخستین انسان یاد نشده است، «نشان‌های آشکاری از تندیس نخستین انسان در او دیده می‌شود» (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۱۰۹). خالقی مطلق سه ویژگی مشترک میان سیاوش و گیومرت می‌بیند: ۱- پیش از مرگ هر دو به خواب فرو می‌روند؛ ۲- همان‌گونه که گیومرت بی‌هیچ دفاعی خود را به اهریمن تسلیم می‌کند، سیاوش هم بدون هیچ مقاومتی، تسلیم افراسیاب می‌شود؛ ۳- همان‌گونه که در هنگام مردن گیومرت، قطره‌ای منی از پشت او در خاک فرومی‌رود و از آن گیاه می‌روید، پس از مرگ سیاوش هم، از جایی که خون او بر زمین ریخته است، گیاه می‌روید (نک. همان: ۱۱۱). جلیل دوستخواه هم «سیاوش را بازآمد کهن‌الگو یا نمونه‌ی ازلی آشون‌مرد (گیومرت)» دانسته است (نک. دوستخواه، ۱۳۸۰: ۱۸۶). دیگر پژوهندگان (مزداپور، ۱۳۸۷ ب: ۵۶؛ اکبری مفاخر، ۱۳۹۳: ۱۵۹-۱۶۵) نیز از این نکته یاد کرده‌اند.

به نظر می‌رسد، دگرگونی‌هایی که در قالب اندیشه‌های زردشتی نظیر تغییر مصداق نخستین انسان رخ می‌داد، نمی‌توانست برای اشکانیان مهرآیین دل‌پذیر باشد؛ چراکه آنان به این دین دل‌بستگی عمیقی نداشتند؛ اما تسامح مذهب مه‌ری با دیگر ادیان، آنان را با اندیشه‌های دیگر همراه می‌ساخت. آن‌گونه که مهرشناسان گفته‌اند: «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 است و «سپس در آسیای کوچک، باورهای بومی هم، ته‌نشین‌هایی بر آن افزوده است و سرانجام رستی‌های پرپشتی از اندیشه‌های یونانی از این زمین بارور رسته» است (نک. کومن، ۱۳۸۶: ۵۶؛ گاسکه، ۱۳۹۰: ۱۳۸). عمده توفیق کیش مهر مهورن سازش او با خدایان دیگر مذاهب شرک بوده است. از آن‌جا که ایزد مهر خدایی حسود نبوده، باکی نمی‌داشته است که پیروانش دیگر خدایان را هم نماز ببرند؛ از همین‌روی، پیوسته از «همزیستی میترا با خدایان بیگانه» سخن رفته است (نک. ورمازن، ۱۳۸۷: ۱۴۰). پس طبیعی است که دین مهر، در برابر اندیشه‌های زردشتی هم که مقبولیتی داشته است، انعطاف نشان دهد و مه‌ریان، همان‌طور که به جذب اندیشه‌های دیگر می‌پردازند، از پذیرش باورهای زردشت هم خودداری نکنند (نک. زرن، ۱۳۸۷: ۱۷۶) و بدین‌سان بتوانند در میان زردشتیان نیز راهی بیابند؛ بنابراین، اگرچه آنان برای همراهی با زردشتیان، جم را در مقام نخستین انسان نادیده گرفتند، گویا به جای گیومرت زردشتی، سیاوش را برگزیدند که آمیزه‌ای از مهر و جم بود.

۲.۲. سیاوش، تلفیقی از مهر و جم

بر پایه انعطافی که درون کیش مهر و مهریان وجود داشت، آنان با پذیرش اندیشه‌های زردشتی، به حیات دینی خود ادامه دادند که البته گاه اندیشه‌های آن‌ها، در تقابل با باورهای دینی زردشتی هم قرار می‌گرفت. سازش و در عین حال تقابل مهرپرستی و زردشتیگری را می‌توانیم در روایتی از پلوتارک (Plutarch)، تاریخ‌نگار و زندگی‌نامه‌نویس یونان باستان ببینیم. پلوتارک در همان زمان اشکانیان، میان سال‌های ۴۶ تا ۱۲۷ میلادی می‌زیسته است. در گزارش او از عقاید ایرانیان می‌خوانیم: «گروهی از مردمان به دو خدا باور همی دارند که به‌سان دو بنایان همالان، یکی آفریدگار نیکی‌ها و دیگری پردازنده چیزهای یاهو و بی‌سود است و اما گروهی دیگر، نیروی نیک را خدا و آن دیگری را دیو دانند؛ چنان‌که زردشت مغ که گویند پنج هزار سال پیش از جنگ تروا می‌زیست. او یکی از این دو بن را هرمزد (Horomazes) و دیگری را اهرمن (Areimanos) نامید و نشان داد که هرمزد به روشنی می‌ماند؛ بیش از هر چیز که به دریافت حواس درآید و حال آن‌که اهرمن به تاریکی و نادانی مانده است و میانجی بین آن دو مهر (Mithres) است و از این رو است که ایرانیان او را مهر میانجی خوانند. او (زردشت) مردمان را بیاموخت که از بهر یکی فدی‌های نذر و سپاس آورند و از بهر دیگری، فدی برای دفع آسیب و ناخوشی» (بنونیست، ۱۳۸۶: ۴۵-۴۶).

زرن (۱۳۸۷: ۱۷۸)، روایت یادشده را که در آن از زردشت نام برده می‌شود و باورهای بدو منسوب می‌گردد، «نشان‌دهنده سازش و مصالحه‌ای» می‌داند که «میان زردشتیگری فراگیر و میترائیسم» رخ داده است؛ اما حقیقت آن است که در این روایت، تقابل با اندیشه‌های زردشتی نیز آشکار است. می‌دانیم که زردشت و دین زردشتی، اهریمن را ذاتاً بد و بدی‌آفرین می‌داند: «هر آسیب را اهریمن آفریدن (harw anāgīh Ahreman dād)» (Pahlavi Dinkard, 1911: 2/548)؛ در حالی که در روایت پلوتارک، از زبان زردشت آمده است که با نذر و قربانی، می‌توان شرارت‌ها و خباثت او را دفع کرد. به باور زرن (۱۳۸۷: ۱۷۷)، این دینی که به ظاهر تحت حمایت زردشت قرار گرفته، همان باورهای مهریان بوده است.

بنا بر آنچه آمد، اشکانیان مهری، اگرچه شیوه مصالحه و سازش با زردشتیان را پیش گرفتند، کوشیدند همچنان باورهای خود را نادیده نگیرند؛ از این‌روی، آنان ثنویت زردشتی را پذیرفتند؛ اما برخلاف زردشتیان برای دفع شرارت اهریمن، او را فدی بردند و ستایش کردند. همچنین، در عین کنار گذاشتن جم به عنوان نخستین انسان، به جای گیومرت زردشتی، سیاوش را برگزیدند؛ سیاوشی که با خود، ویژگی‌های مهر و جم را حمل می‌کرد. پس از این، به این همسانی‌ها اشاره خواهیم کرد و نشان خواهیم داد که همین همانندی‌ها، او را نزد مهریان، جانشینی مناسب برای مهر و جم می‌ساخته است.

۱.۲.۲. میانجیگری مهر و جم و سیاوش

میانجیگری ایزد مهر و دادن نذورات برای خشنودی اهریمن در آیین مهر، در داستان و شخصیت سیاوش شاهنامه آشکار است. سیاوش میانجی و مراقبی است میان دو قطب خیر (ایرانیان) و شر (تورانیان/افراسیاب). او می‌کوشد به مانند مهر میانجی، با واسطه‌گری میان خیر و شر، از خون‌ریزی جلوگیری کند؛ بنابراین، وقتی نامه افراسیاب بدو می‌رسد، با خود چنین می‌گوید: «که دشمن همی دوست بایست کرد» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۸۰/۲). دقیقاً این سخن یادآور مهریانی است که معتقد بودند باید دشمن، یعنی اهریمن را خشنود ساخت تا از شرش رهایی یافت. سیاوش گویا خود فدی‌ای است که باید برای رهایی از شر اهریمن (افراسیاب) پرداخت شود و از همین‌روی می‌گوید: «شدم من ز غم در دم آژدها» (همان: ۲۸۰/۲). او می‌خواهد نظر لطف اهریمن را به سوی خود جلب کند تا بلکه از شرش بیارامد. جم هم با ساختن ور خود، واسطه‌ای برای حفظ موجودات از شر دیو ملکوس (دیوی که جهان را به سرما و برف دچار می‌کند) می‌شود (نک. مولایی، ۱۴۰۲: ۴۷-۴۸؛ اوستا، ۱۳۷۹: ۶۷۰/۲)؛ همان‌گونه که

سیاوش با ساختن گنگ‌دژ و با به تصویر کشیدن چهره سران ایرانی / نیروهای هرمزدی و بزرگان تورانی / نیروهای اهریمنی (نک. فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۱۴/۲)، بر آن است که از میان این دو، ضدیت را بردارد و آشتی برقرار سازد.

همانندی‌های سیاوش با ایزد مهر و جم به همین جا پایان نمی‌گیرد. می‌کشیم که پس از این، ضمن بیان همسانی‌ها میان مهر و جم، ویژگی‌های مشترک آنان با سیاوش را هم مطرح کنیم تا سیر دگرگونی از ایزد مهر به جم و از او به سیاوش و گردآمدن ویژگی‌ها و خویش‌کاری‌های مهر و جم در سیاوش را به عنوان بوختار عصر اشکانی و متن بهمن‌یسن این دوره، بهتر بیابیم. پیش از پرداختن بدان، نکته‌ای گفتنی است. ممکن است گفته شود که اسطوره سیاوش پیش از ایزد مهر شکل گرفته است؛ چراکه باستان‌شناس روسی، الکساندر مونگیت (*Alexander Mongit*)، سنگ‌نگاره‌ای را از آیین سوگ سیاوش، متعلق به سه

هزار سال پیش از میلاد، در حوالی سمرقند یافته است (نک. حصوری، ۱۳۸۷: ۲۶-۲۷) که کهن بودن او را نشان می‌دهد؛ در حالی که ایزد مهر، نسبت به سیاوش، جدیدتر می‌نماید. پس این پرسش پیش می‌آید که چگونه می‌توان، سیاوش را شکل دگرگون‌شده مهر دانست؟ در پاسخ باید گفت که شخصیت سیاوش پیوسته مورد توجه بوده و بسته به نگرش‌های گونه‌گون در هر دوره، دچار دگرگونی شخصیت شده؛ به گونه‌ای که با استیلای کیش مهر بر ایران، او را هم به رنگ و ویژگی‌های مهر که خود ماحصل ایزدان گیاهی منطقه بود (نک. گاسکه، ۱۳۹۰: ۱۲۱-۱۲۲؛ کومن، ۱۳۸۶: ۱۸۴-۱۸۵)، درآوردند و در دورانی دیگر، چنان‌که خواهیم دید، مانی و مانویان او را در جایگاه سرمشقی برای خود برگزیدند. به نظر می‌رسد که در ایران پیوسته دارندگان تفکرات مختلف، داستان یا شخصیتی اسطوره‌ای را در مرکز نگره می‌داشتند و آن را با باورهای خود درباره جهان، انسان و خدا هماهنگ می‌ساختند. پس شگفت نیست که ایرانیان مهری، سیاوش کهن را هم با ایزد خود تطبیق داده باشند و به رنگ او درآورده باشند که پس از این بدان می‌پردازیم.

۲.۲.۲. خورشیدی بودن مهر و جم و سیاوش

می‌دانیم که یکی شدن مهر و خورشید، گویا به اواخر دوره هلنیستی و آغاز فرمان‌روایی اشکانیان می‌رسد؛ چراکه استرابون، به این‌که ایرانیان در همین زمان، خورشید را محترم می‌دارند و او را میترا می‌گویند، اشاره کرده است (نک. اولانسی، ۱۳۸۷: ۱۶۰). پس بر بنیاد این‌که در شاهنامه سیاوش «درخشان‌تر از بر سپهر آفتاب» وصف شده (نک. فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۱۵/۲) یا در منابع دیگر^{۱۸} (نک. ثعالبی، ۱۳۸۵: ۷۸)، به خورشید تشبیه شده، می‌توان او را نشانی بر ایزد مهر و تجسمی دیگر از جم قرار داد؛ از همین روی، از قول تولستوف (*Tolstov*) ایزدخورشیدی سیاوش کاملاً آشکار تلقی شده و او حتی رفتن سیاوش به آتش را در پیوند با خورشید می‌بیند. او معتقد است که ازدواج سیاوش با فریگیس نیز شباهتی بسیار با ازدواج مهر و ناهید دارد. راپوپورت (*Rapoport*) هم بر آن است که تصویر مهر و سیاوش در اسطوره‌های کهن آسیای مرکزی، نزدیک به هم بوده است. علی‌حضور بر بنیاد سخنان این پژوهندگان، بر آن می‌شود: «احتمال فراوان هست که سیاوش در آسیای مرکزی، جای مهر را گرفته باشد» (حصوری، ۱۳۸۷: ۴۷-۴۹). جم هم در *اوستا* (۱۳۷۹: ۱۳۷/۱، ۶۶۶/۲، ۹۶۸) با صفتی چون *huuar.daresa-* به معنای «هوروش» وصف شده است. در متن‌های فارسی هم به خورشید/مهورارگی او اشاره شده است: «که باشد به تابندگی همچو مهر» (نک. کریستن‌سن، ۱۳۹۳: ۳۷۳). از این جهت، او بسیار به میترا نزدیک است: «یکی [مهر] پادشاهی که تنش خورشید است و دیگری [جم] پادشاه بر روی زمین که چون سال نو از راه رسد، خود را چونان خورشید در میان مردمان آشکار می‌سازد»^{۱۹} (زهر، ۱۳۸۷: ۱۹۹-۲۰۰)؛ پس با دو خورشید

روبه روییم: مهر خدا خورشید و جم انسان خورشید که همزاد هم‌اند و یکی در آسمان و دیگری در زمین حکم می‌رانده است (نک. همان: ۱۹۸). دیدیم که این ویژگی به سیاوش هم منتقل شده است.

دیگر صفتی که برای جم در *اوستا* (۱۳۷۹: ۹۶۷/۲؛ Bartholomae, 1961: 1300) ذکر شده، xšaeta- به معنای «درخشان و باشکوه» است. درخشندگی مهر را می‌بینیم در آن‌جا که از او با این تعبیر: «آن فروغ سپید مینوی درخشان» یاد می‌شود (نک. همان: ۳۶۹/۱)؛ اما این درخشندگی جم و مهر، در لقب «بامی» سیاوش نمایان است. این صفت را در متن *بهمن یسن* (۱۳۸۵: ۱۴) و هم دین‌کرد هفتم (۱۳۸۹: ۲۰۴؛ Pahlavi Dinkard, 1911: 2/598) به سیاوش نسبت داده‌اند. لقب بامی (bāmīg) در فارسی میانه و در *اوستا*: bāmya- از ریشه bā- «نور دادن» به معنی «درخشان و شکوهمند» است (نک. Jackson, 1892: Vocab, 84; MacKenzie, 1971: 17; هرن - هوشمان، ۱۳۹۴: ۷۱) که دقیقاً همان ویژگی درخشندگی و شکوهمندی جم و البته مهر را به یاد می‌آورد. همچنین، جم را با صفت sīra- به معنی «زیبا» (نک. مولایی، ۱۴۰۲: ۴۰، ۱۵۳) همراه می‌بینیم. از زیبایی سیاوش هم در *شاهنامه*، به شکل برجسته‌ای یاد شده است. او چنان زیبایی‌ای دارد که «تو گویی به مردم نم‌اند همی» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۱۶۲).

۳.۲.۲. همسانی جایگاه مهر و جم و سیاوش

به گفته آرش اکبری مفاخر (۱۳۹۳: ۱۷۹)، وصفی هم که از کنگ‌دژ (Kangdiz) سیاوش در *شاهنامه* آمده است: «نه گرم‌اش گرم و نه سرماش سرد... نینبی بدان شهر بیمار کس...» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۰۹/۲/پانویشت)، بسیار شبیه است به ویژگی‌هایی که برای جایگاه مهر، یعنی البرز برمی‌شمرند. در مهریشت (۱۰: ۵۰) دربارهٔ هرابرزئیتی یا همان البرز می‌خوانیم: «آن‌جا نه شب هست، نه تاریکی، نه باد سرد، نه باد گرم، نه بیماری‌گشوده» (اوستا، ۱۳۷۹: ۳۶۵/۱). در شهریاری جم نه گرما بوده و نه سرما، نه پیری بوده و نه مرگ و بیماری (نک. اوستا، ۱۳۷۹: ۴۹۰/۱؛ مولایی، ۱۴۰۲: ۲۹). به باور زرن، «شهریاری جم نسخهٔ دوم جایگاه میترا است که سرور دانا بر بلندای کوه هرابرزئیتی 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 بهشتی آسمانی است و جایگاه جم نوع زمینی آن» (زرن، ۱۳۸۷: ۱۹۲-۱۹۳). توجه داشته باشیم که بنا بر گفته کریستن‌سن (۱۳۸۷: ۱۲۶)، کنگ‌دژ سیاوش، نخستین تقلید از وری (پناهگاهی) بوده که جم ساخته است؛ بنابراین، دژی هم که ساخت آن را به سیاوش نسبت داده‌اند، با جم در پیوند و زنده‌کننده یاد او است. همان‌گونه که ور جم در وندیداد (۲: ۳۰) دارای دری «روشن، درخشان با نور خود از درون» است (نک. مولایی، ۱۴۰۲: ۵۳) و «به شگفتی روشن است» (نک. فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۳۷؛ Iranian Bundahišn, 1978: 209-210)، در بن‌دهش، کنگ‌دژی که هم که سیاوش ساخته، با صفت «بامی» به معنای «درخشان و شکوهمند» وصف شده است: «کنگ‌دژ بامی» (همان: ۱۲۷؛ ibid: 197).

۴.۲.۲. رستخیز مهر و جم و سیاوش

یکی از ویژگی‌هایی که دربارهٔ ایزد مهر، جم و سیاوش آشکار است، رفتن و بازگشتن آن‌ها است که شاید این موضوع را بتوان در پیوند با مسئله گیاهی بودن آن‌ها جست‌وجو کرد. ایزد مهر درهم‌آمیخته و سرآمد همهٔ خدایان گیاهی و خورشیدی (همچون دُموزی، آدونیس و ازیریس) بوده است و خود به طور اطلاق، «وظایف خدای گیاهی و برکت‌بخشی» را بر عهده داشته است (نک. بهار، ۱۳۸۴: ۹۵). «آزیریس [و دیگر خدایان گیاهی نظیر او مانند میترا] که نماد خورشید و زندگی نشأت گرفته از آن است، هر شامگاه در مغرب می‌میرد و هر بامداد با جلال و شکوه هوروس [خورشید] دوباره زاده می‌شود» (گاسکه، ۱۳۹۰: ۶۰). در مرکز مذاهبی که به خدایان نام‌برده شده مربوط است، ایزدی نباتی حضور داشته است که «می‌مرد و مجدداً زنده می‌شد و رستخیز او در

مؤمنین و پرستندگان این خدا ... اثر می گذاشت» (آشتیانی، ۱۳۳۸: ۴۷۷)؛ از همین روی، در میراث بازمانده از اندیشه‌های مهری که به متنی مزدیسنی همچون *اردیرف‌نامه* راه یافته است، از عملی یاد می‌شود که شبیه به رفتن ایزد گیاهی به جهان تاریکی و سپس بازگشت دوباره او به جهان است. آن کرده، «عمل مشهور مغان، یعنی راه‌نمایی یک مؤمن سرسپرده به جهان زیرین و سپس بازگرداندن او به زندگی است. ... چنین اعمالی به تشریفات معمول تشریف مهری تعلق دارد» (بیوار، ۱۴۰۰: ۷۱). رستخیز مهر را در روایات غیر ایرانی نیز می‌بینیم. در «روایات ارمنی، از غاری می‌گویند که در آن مهر یعنی میترا، خود را محبوس می‌ساخت و سالی یک‌بار از آن بیرون می‌آمد» (الیاده، ۱۳۹۵: ۳۴۴/۲؛ آیوازیان - ملکی بخش‌مندی، ۱۳۹۱: ۹۲). این عمل رفتن و بازگشت مهر را به رستخیز او می‌توان معنا کرد (چنان‌که رفتن جم به زیر زمین و دوباره برآمدن او، یادآور همین ویژگی ایزد مهر است/ نک. زهر، ۱۳۸۷: ۲۰۳). در توضیح رستخیز مهر، باید پیوند او با سوشیانت را به یاد آوریم. سوشیانت در *Saosyant*، در دین زردشتی یکی از سه منجی و بازسازی‌کننده جهان در پایان زمان، در کنار اوشیدر و اوشیدرماه است^{۲۰} (نک. قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۰۳-۱۰۵). این واژه گویا به معنای «رهایبی بخش/ بوختار» (نک. مقدم، ۱۳۸۵: ۷۱) است و پژوهنده‌ای هم این واژه را از ریشه *sav-* (سودمند بودن) به معنی «آن که در آینده سود خواهد رساند» دانسته است (نک. منصوری، ۱۴۰۰: ۱۶۶). جنی رز (Jenny Rose) سوشیانت را از ریشه *su-* به معنای «باد کردن، متورم شدن، نیرو بخشیدن یا نیرومند ساختن» می‌داند و این کلمه را به «نیرومند در آینده» معنا می‌کند^{۲۱} (نک. رز، ۱۳۹۹: ۵۴). «سوشیانت» با همه این معانی‌ای که دلالت دارد بر اعمالی که در آینده اتفاق خواهد افتاد، صفت و لقب برجسته ایزد مهر بوده است (نک. مقدم، ۱۳۸۵: ۷۱). نباید از یاد ببریم که مطابق با *دین‌کرد هفتم* (۱۳۸۹: ۲۸۱؛ *Pahlavi Dinkard*, 1911: 2/675) سوشیانت، «خورشیدپیکر» (*xwaršēd kirb*) است و یادآور ایزد مهر، جم و البته چنان‌که خواهیم دید، سیاوش و کی‌خسرو.

جم را نیز چون مهر می‌توان از خدایان گیاهی پنداشت؛ چراکه او را همچون درختی پنداشته‌اند (نک. اکبری مفاخر، ۱۳۸۶: ۵۵-۶۴) که وقتی ضحاک او را به چنگ می‌آورد، «به ارش سراسر به دو نیم» می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶: ۵۲/۱؛ فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۹۱، ۱۴۹؛ *Iranian Bundahīšn*, 1978: 124, 228). راه جم که در ریگ‌ودا *gavyūti* خوانده می‌شود، معادل *اوستایی آن* *gaoyaiti* است به معنی چراگاه و مرتع که برای مهر دارنده چراگاه وسیع به کار رفته است (نک. زهر، ۱۳۸۷: ۱۸۹). این موضوع، پیوند جم را با کشت و گیاه نشان می‌دهد.

پناهگاه جم جایی برای حفظ گزیده‌ای است از گیاهان، مردمان، ستور و گوسفند و پرنده (نک. مینوی خرد، ۱۳۷۹: ۶۹؛ *Dānāk-u Maimyō-i Khrad*, 1913: 164) در برابر سرمای که در زمان خود او رخ می‌دهد. بنا بر برخی روایات، جم این پناهگاه را می‌سازد و گروهی از مردم را در آن جای می‌دهد تا «در پایان هزاره اوشیدر که بر اثر گزنده‌های ملکوس، مردم و جانوران مفید نابود شده‌اند، درهای این بارو را بگشایند و جهان از نو پر مردم و گوسفند شود» (بهار، ۱۳۸۹: ۲۰۱؛ نک. *دین‌کرد هفتم*، ۱۳۸۹: ۲۷۳؛ *Pahlavi Dinkard*, 1911: 2/668). *روایت پهلوی*، ۱۳۹۰: ۳۱۴-۳۱۵). بسیاری از یاریگران سوشیانت از همین ورجم کرد برمی‌خیزند و به بازسازی جهان در پایان زمان می‌پردازند (نک. فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۲۸؛ *Iranian Bundahīšn*, 1978: 197). بنابراین، آشکارا می‌بینیم که زردشتیان با همه ناسازگاری با جم، نتوانستند در بحث فرجام‌شناسی کاملاً او را نادیده بگیرند و رگه‌هایی از اندیشه‌های مهری را در متن‌ها بازتاب دادند و «عمل باز زنده‌سازی یمه را همانند سوشیانت» دانستند (نک. رز، ۱۳۹۹: ۶۱). حضور و تأثیر آخرالزمانی جم را زمانی بهتر درمی‌یابیم که می‌بینیم در متن *وزیدگی‌های زادسپرم* که گویا متأثر از اندیشه‌های غیر زردشتی بوده،^{۲۲} سوشیانت به جم تشبیه شده است: «چون یشت کرده شد، به همان‌گونه که جم در آن صور زرین، آن گاودم، بدمید، سوشیانت پیروزگر برخواند

که: برخیزید! دارای تن هستید...» (زادسپرم، ۱۳۸۵: ۱۰۲؛ ۱۵۵: ۱۳۸۵). در همین متن، عقوبتِ گشندگانِ جم را می‌بینیم. در این متن آمده است که پس از برآوردنِ گناه‌کاران از دوزخ در پایانِ جهان، «اره‌گشندگانِ جم به پیکرِ وزغ، دوباره به دوزخ افتند» (نک. زادسپرم، ۱۳۸۵: ۱۰۶؛ ۱۶۱: ۱۳۸۵). این نکته‌ها نشان‌دهنده تأثیرِ جم در حوادثِ آخرالزمان بوده است. فراموش نکنیم که در پایانِ جهان، سوشیانت در زمانِ بازسازیِ گیتی، به گشتنِ گاوِ هَدیوش (Hadyōš) و استفاده از چربی و شیرِ آن دست می‌یازد تا دارویِ بی‌مرگی بسازد و بدان، مردمانِ عمرِ جاودانه یابند (نک. فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۴۷؛ ۲۲۶: ۱۳۸۰؛ *Iranian Bundahišn*, 1978: 226). مزداپور، ۱۳۷۸ الف: ۴۰۵-۴۰۶). عملِ قربانیِ گاو به دستِ سوشیانت که به زندگیِ ابدیِ مردم می‌انجامد، یادآورِ قربانیِ زندگیِ بخشِ گاو از سویِ ایزدِ مهر و جم است و نشانه پیوندِ سوشیانت با هردو. جم نه تنها در وقایعِ پایانِ جهان نقشی پراهمیت داشته است، در گشایشِ اقامتگاهِ مردگان نیز دارای نقش بوده و به گفته یکی از پژوهندگان، اصلاً او سازندهٔ چینودپل تصور می‌شده است (نک. کلنز، ۱۳۹۴: ۱۲۲). در روایتِ پارسی از سراینده‌های گم‌نام (نک. کریستن‌سن، ۱۳۹۳: ۳۷۴)، یکی از ویژگی‌های او چیرگی بر چینود است: «سویِ چینود شد به امرِ خدای / در دوزخش بست آن پاک‌رای»؛ اما ظاهراً زردشتیان، این نقش را هم مانند دیگر خویش‌کاری‌هایش، از او می‌گیرند.

سیاوش نیز از جمله ایزدانِ گیاهی بوده است و از این‌رو، بارها در شاهنامه با مشبّه‌به درخت و متعلقاتِ آن، از او یاد شده است (نک. شمیسا، ۱۳۸۷: ۳۴۱)؛ چنان‌که پیش‌تر دیدیم، جم را هم درختی پنداشته‌اند. محمدعلی اسلامی ندوشن بر این باور است که «سیاوش در مفهومِ کهنِ خود، نابودی و رستاخیز است و بهار و خزانِ گیاه را در زندگی و مرگِ خویش مجسم می‌کند و از این حیث شبیه می‌شود به تموز (Tammuz) بابلی و اُزیریس (Osiris) مصری و آدونیس (Adonis) فینیقی و یونانی. این هر سه، پروردگارِ رویدنی و باروری هستند و افسانهٔ آن‌ها کنایه از تناوبِ زندگی و مرگ است» (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۶: ۲۲۳؛ یارشاطر، ۱۳۸۰، ۱/۳: ۵۵۲، ۵۶۱). مهرداد بهار هم همین دیدگاه را به گونه‌ای گسترده‌تر مطرح می‌کند (نک. بهار، ۱۳۸۵: ۲۸۴-۲۸۵؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۹۵-۱۹۴؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۶۴). در شخصیتِ سیاوش و نظایرِ او مانند تموز و آدونیس و اُزیریس که خدایانِ نباتی - خورشیدی هستند و پیش‌تر از شباهتِ آن‌ها با ایزدِ مهر سخن گفتیم، «مرگ، شهادت، به آتش فرورفتن و به جایی تبعید شدن، یا به زندان تاریک افتادن، همه جانشین و نمادِ پنهان شدن و از هستی رهیدنِ دانه گشته است و بازگشت از جهانِ مردگان [یا همان رستاخیز] از آتش برون آمدن، از تبعید یا زندان رها شدن و به فرمان‌روایی و قدرت رسیدن نیز جانشینِ باز رویدن و باروری مجدد گردیده است» (همو، ۱۳۸۹: ۴۲۸)؛ به سخنی دیگر، «رفتنِ سیاوش به شرقی دور و گشته شدنش و سپس بازگشتِ فرزندش که به واقع باززاییِ او در قتلگاهش و به مثابه رویدنِ گیاه از دانه است، مقدمه می‌شود برای ظهورِ روشنِ شاهِ زنده از مشرق» (مزداپور، ۱۳۸۶: ۱۵۴)؛ بنابراین سخن، سیاوش (که شخصیتی پیشازردشتی و وابسته به ایزدِ مهر^{۳۳} یا خارج از بافتِ اندیشه‌هایِ زردشتی بوده که محورِ آن، بر سوگ قرار گرفته است)،^{۳۴} از یک‌سو در پیوند است با دانه‌ای که در زیر زمین دفن می‌شود و دوباره در چهرهٔ فرزندش کی خسرو رستاخیز می‌کند و از سویِ دیگر، خورشیدی است که به چاهسارِ شب (توران) فرومی‌شود و غروب می‌کند؛ اما غروبش ابدی نیست؛ «غروبِ این خورشید، تکوینِ آفتابِ دیگری است که تباہ‌کنندهٔ تاریکی است» (مسکوب، ۱۳۸۶: ۳۴، ۹۷، ۲۴۴)؛ بنابراین، «کی خسرو را نه پسرِ سیاوش، ... بلکه دگردیسه و بازآمدی از سیاوش» باید پنداشت که «شبِ اهریمنی را درمی‌نوردد تا به بامدادِ تابناکِ اهورایی برسد» (دوستخواه، ۱۳۸۰: ۱۹۵، ۲۱۰؛ بهار، ۱۳۸۴: ۲۴۶؛ مزداپور، ۱۳۸۷: ب: ۶۰).

در قرابت‌ها و شباهت‌هایِ ایزدِ مهر و سیاوش سخن رفت و دیدیم که سوشیانت لقبِ ایزدِ مهر هم بوده و از همین‌روی، در کتیبه‌ای مهری در روم به زبانِ لاتینی، به جای میترا از سوشیانت نام برده شده و آمده است: «درود بر سوشیانت» (نک. ورمازرن،

۱۳۸۷: ۲۹؛ مؤذن جامی، ۱۳۸۸: ۲۰۷-۲۰۸). اگر بپذیریم که سیاوش تجسمی از ایزد مهر بوده و کی خسرو را هم، چنان‌که برخی از پژوهندگان اشاره کرده‌اند (نک. سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۱۰۹)، ایزد مهر بدانیم،^{۲۵} باید سیاوش و کی خسرو را با سوشیانت همسان بپنداریم؛ چنان‌که سیاوش و «دگردیسه و بی‌آمدش کی خسرو را نمونه‌ی ازلی سوشیانت» دانسته‌اند (نک. دوستخواه، ۱۳۸۰: ۲۱۰؛ مسکوب، ۱۳۸۶: ۷۹) و در همین باره نوشته‌اند: «کی خسرو تجسم حماسی نیروهای اهورایی بر روی زمین محسوب می‌شود و وظایف و خویش‌کاری سوشیانت و شاه بوختار^{۳۶} را به عهده دارد» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۱۰۹؛ شمیسا، ۱۳۹۶: ۴۲۴-۴۲۶؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۰۲-۱۰۱). فراموش نکنیم که سیاوش و کی خسرو، هر دو خورشیدوارماند (نک. شمیسا، ۱۳۷۶: ۱۰۱-۱۰۲؛ همو، ۱۳۸۷:

۳۴۳)؛ همان‌گونه که سوشیانت، پیکری از خورشید دارد (نک. دین‌کرد هفتم، ۱۳۸۹: ۲۸۱؛ *Pahlavi Dinkard*, 1911: 2/675).

با پذیرش این‌که کی خسرو دگردیسه سیاوش است، باید پرنگی نقش او در آخرالزمان و همین‌طور پیوند ژرف او با سوشیانت را در همان اندیشه‌های مهری بجویم که به دین زردشتی هم راه یافته است؛ بدین ترتیب، آمدن نام کی خسرو در وقایع آخرالزمانی زردشتی، به گونه‌ای جبران‌کننده نبود نام سیاوش شده و البته پیوسته در این متن‌ها، پیوند کی خسرو با سوشیانت حفظ شده است. این امر می‌تواند نفوذ اندیشه‌های مهری را در دین زردشتی بیان کند. مثلاً در متن مینوی خرد (۱۳۷۹: ۴۶-۴۷؛ *Dānāk-u Mainyō-ī Khrad*, 1913: 92)، کی خسرو، پابرجاکننده گنگ‌دژ است که با سوشیانت همراه می‌شود و در مرتب کردن مردگان، در تن پسین رستاخیزی، او را یاری می‌کند. این موضوع به یادآورنده همان رستاخیزی است که پیش‌تر درباره جم و مهر هم از آن سخن رفت. همچنین، در روایت پهلوی (۱۳۹۰: ۳۱۸-۳۱۹)، سوشیانت به یادکرد کارهای خوب کی خسرو می‌پردازد و از او می‌خواهد که دین را بستاید و چنین می‌شود. کی خسرو در این زمان، پنجاه و هفت سال فرمان‌روای هفت کشور می‌گردد. این موضوع هم به واسطه همبری او با مهر و جم توجیه‌پذیر است.

در وزیدگی‌های زادسپرم که آن هم متنی است متأثر از اندیشه‌های غیر زردشتی، در جایی آمده است: «فرشته‌ای که وظیفه او حکومت است، بزند، پرهیزگار از گناه‌کار جدا شود (متمايز شود). پرهیزگاران از سویی، گناه‌کاران از دیگر سو... جدا کند» (زادسپرم، ۱۳۸۵: ۱۰۴؛ 157؛ 1964: 157). *Zādisparam*. به نظر می‌رسد این فرستاده که خویش‌کاری‌اش در پایان جهان، فرمان‌روایی است، همان کی خسرو است که از او در این متن، نامی برده نمی‌شود. این ویژگی جداسازی پارسا از گناه‌کار، در آخرین بند از کتاب روایت پهلوی، در جایی که از پایه‌های بهشت سخن می‌رود، به ایزد مهر نسبت داده شده است. در این بند می‌خوانیم: «و مهر در روز، پیش خورشید رود؛ زمانی که خورشید به روزن رود، مهر بازگردد و به شب‌سالاری، آفریدگان اورمزد را از دیوان و دروجان و مهردوجان (پیمان‌شکنان) گیرد» (روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۳۶۴). در روایتی ارمنی نیز آمده است که «مهر در پایان جهان از غار خارج شده، برای جدا کردن گناه‌کاران از بی‌گناهان وارد عمل شود» (آیوازیان - ملکی بخش‌بندی، ۱۳۹۱: ۹۲)؛ بدین ترتیب، می‌بینیم که کی خسرو، استوارکننده گنگ‌دژی (نک. روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۳۲۷) که سیاوش آن را ساخته است (نک. مینوی خرد، ۱۳۷۹: ۶۹؛ *Dānāk-u Mainyō-ī Khrad*, 1913: 164)، چه اهمیتی در پایان زمان و بازسازی جهان می‌یابد. او در برخی متن‌ها همچون مینوی خرد که گویا زیر نفوذ اندیشه‌های غیر زردشتی مانند مانویت و زروانیگری بوده،^{۳۷} برای عمل رستاخیز، ضرورت شمرده شده است: «اگر کی خسرو بتکده ساحل دریاچه چیچست را نکنده بود، در این سه هزاره اوشیدر و اوشیدرماه و سوشیانت که جداجدا در سر هر هزاره از ایشان یکی آید و همه کارهای جهان را بازآراید... آن‌گاه آن بدکار (اهرمن) چنین قوی‌تر می‌شد که رستاخیز و تن پسین کردن ممکن نبود» (مینوی خرد، ۱۳۷۹: ۲۳-۲۴؛ 19: 19). *Dānāk-u Mainyō-ī Khrad*.

۳.۲. چرا باید سیاوش را بوختار بهمن‌پسن اشکانی بدانیم؟

بر پایه آن‌چه آمد، الزامی بودن وجود کی خسرو در پایان جهان که دیگر پیکر سیاوش است، یادگاری است از عصر اشکانی و اندیشه‌های مهری این روزگار. به نظر می‌رسد همان‌گونه که در متن‌های زردشتی راست‌کیش، گیومرت دربردارنده ویژگی‌ها و خویش‌کاری‌های جم مهری، جانشین او شد، کی خسرو هم که دگردیسه سیاوش مهری بوده است، جای او را گرفت؛ اگرچه در متنی چون زند بهمن‌یسن که متنی در بنیاد اشکانی بوده است، بوختار اصلی سیاوش است که همچنان وجود او در متن کنونی که مورد تحریف ساسانیان قرار گرفته، حفظ شده است. با پذیرش این نکته که اشکانیان کاملاً پذیرای دین زردشتی نبودند و ایزد مهر را بزرگ می‌داشتند و مهرآیین بودند، در متن بهمن‌یسن (اشکانی، نه متن در دسترس) هم که درباره وقایع پایان زمان و آمدن منجی / منجیان است، باید از رستگارکننده‌ای خارج از بافت دین زردشت سخن رفته باشد. این منجی، مطابق با اندیشه‌های مهری که از پیش رو گذشت، باید یا خود مهر باشد، یا جم و یا کسی دیگر چون سیاوش که ویژگی‌های مهر و جم را دارا است. این در حالی است که در متن کنونی در دسترس، از برخی شخصیت‌ها نظیر پشوتن، بهرام ورجاوند، ایزد مهر و البته اوشیدر و اوشیدرماه و سوشیانت یاد شده است که در متن‌های دیگر زردشتی نیز پررنگ‌اند.

در متن حاضر زند بهمن‌یسن، هیچ اشاره‌ای به جمشید نشده و تنها یک‌بار (۹: ۱۴) از ور جم‌کرد یاد می‌شود و مردمانی که در پایان جهان از این ور بیرون می‌آیند (نک. زند بهمن‌یسن، ۱۳۸۵: ۱۸). این موضوع به آشکار نشان می‌دهد که در تحریف اصل متن اشکانی، به طور کامل جم محو شده و تنها اشاره‌ای به پناهگاه او شده است. همچنین، کُشتن گاو هَدیوش به دست سوشیانت (که یادآور قربانی گاو به دست مهر و جم است) و استفاده از چربی و شیر آن برای ساختن داروی بی‌مرگی مردمان، در این متن دیده نمی‌شود. کی خسرو را هم برخلاف دیگر متن‌های زردشتی، به هیچ‌روی در این متن نمی‌بینیم. این نکته‌ها به این معنی است که راست‌کیشی زردشتی، این متن را با نگرش سیاسی - دینی ساسانی خود بازسازی کرده است و می‌دانسته که باید تمام نشانه‌های مهری متن را حذف کند. به نظر می‌رسد ساسانیان زردشتی، تمام عواملی را که یادآورنده باورها و شخصیت‌های مهری بوده، از این متنی که به قول یارشاطر (۱۳۸۰، ۳/ ۱: ۶۷)، «کامل‌ترین گزارش» از حوادث آخرالزمانی بوده است، زدوده‌اند؛ اما نتوانسته‌اند بنیاد متن را از آن عناصر مهری تهی کنند.

در این متن اصالتاً متعلق به دوره اشکانی، دو بار (۷: ۱۹-۲۰) از سیاوشِ بامی به عنوان سازنده کنگ‌دژ و نقشی که آن در وقایع پایان زمان دارد، سخن می‌رود (نک. زند بهمن‌یسن، ۱۳۸۵: ۱۴-۱۵). پیش‌تر دیدیم که ایزد مهر به واسطه انعطافش به دنیای باورهای زردشتی راه یافت. در این متن هم چندین بار (۷: ۲۸، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۶؛ ۹: ۵) از ایزد مهر، همه جا با صفت «دارنده چراگاه فراخ» یاد شده است (نک. زند بهمن‌یسن، ۱۳۸۵: ۱۸). در اوستا (gaoyaiti به معنی چراگاه و مرتع است که برای مهر دارنده چراگاه وسیع به کار رفته است و به گفته یکی از پژوهندگان، این واژه معادل gavyūti در ریگ‌ودا در معنای «راه جم» است. این راه، راه مرگ و «چراگاهی است که کسی را توان اجتناب از آن نیست» (زیر، ۱۳۸۷: ۱۸۹)؛ بنابراین، اگرچه نام جم از متن زدوده شده، در صفتی که برای مهر به تکرار آمده، راه او (مرگ) و در ورش (که از آن مردمان بیرون می‌آیند)، رستخیز او را می‌توان دید و به حضور او در اصل متن پی برد.

نزد زردشتیان، گیومرت جانشین جم دارنده راه مرگ و نخستین انتخاب‌کننده و تسلیم‌شونده در برابر مرگ می‌شود که سیاوش با این نخست‌انسانی که جانشین جم شده است، شباهت‌های فراوان دارد. اگر بپذیریم کسی همچون سیاوش، ویژگی‌های نخستین انسان (گیومرت) را با خود دارد، پس می‌تواند، ویژگی‌ها و خویش‌کاری‌های آخرین انسان (سوشیانت) را هم با خود داشته باشد؛ از همین‌روی هم هست که مری بویس (نک. یارشاطر، ۱۳۸۰، ۳/ ۱: ۵۲۸) گیومرت را همان سوشیانت تلقی می‌کند. گیومرت،

علاوه بر این که همچون سوشیانت و البته سیاوش، خورشیدپیکر است، رستخیز نیز دارد. او گویا نخست انسانی است که استخوانش در پایان جهان برانگیخته می‌شود (نک. فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۴۶؛ *Iranian Bundahišn*, 1978: 223؛ مزداپور، ۱۳۷۸ الف: ۴۰۳).

بنا بر آنچه گذشت، می‌توانیم سیاوش را در بنیاد، همان ایزد مهری بدانیم که در جم مهروار تجسم یافته و سپس در اثر انعطاف و مسامحه مهریان با زردشت و زردشتیان، به گیومرت تبدیل شده؛ اما اشکانیان که به واسطه سلطه یونانی‌ها، نیاز به شاه رستگارکننده‌ای داشته‌اند، از آن‌جا که گیومرت که برخاسته ذهن زردشتیان بوده، دربردارنده ویژگی‌های یک شاه بوختار نبوده، او را در متن بهمن‌یسن در جایگاه منجی‌ای رستگارکننده کنار گذاشتند. آنان می‌دانستند با توجه به مسایلی که درباره گناه‌کاری جم نزد زردشتیان مطرح بوده، آوردن نام او می‌توانسته است حساسیت برانگیز باشد؛ بنابراین، شخصیتی همانند «سیاوش بامی» را مطرح کردند که او ۱- بیرون از بافت دین زردشتی قرار داشت؛ ۲- ویژگی‌های نخستین انسان با او بود؛ ۳- خاطره مهر و جم را زنده می‌کرد؛ ۴- با اشکانیان در پیوند بود؛ ۵- ویژگی بوختاری و رستگارکنندگی‌ای را که در اثر سلطه یونانیان می‌جستند، در او وجود داشت.

درباره این که سیاوش شخصیتی غیر زردشتی است (نک. یادداشت‌ها، شماره ۲۳ و ۲۴)، سخن گفتیم. همچنین، نشان دادیم که او ویژگی‌های مرد نخست زردشتی را دارد و این که او یادآورنده ویژگی‌های مهر و جم است؛ اما بایسته است درباره موارد دیگر هم سخن گوئیم.

۱.۳.۲. سیاوش بوختار (مهر متجسد) و پیوندش با اشکانیان

کنگ‌دژ را ساخته دست سیاوش دانسته‌اند (نک. *Dānāk-u Mainyō-ī Khrad*, 1913: 92؛ مینوی خرد، ۱۳۷۹: ۴۶) که در بن‌دهش، صفت «بامی» سیاوش، با این بنا همراه شده است: «کنگ‌دژ بامی» (*Iranian Bundahišn*, 1978: 196؛ فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۲۷). جز از معنای درخشان و شکوهمند که درباره بامی بیان شد، یکی دیگر از معنایی که برای بامی می‌توان در نظر گرفت، «بامدادی و شرقی» است (نک. هرن - هوبشمان، ۱۳۹۴: ۷۱). مطابق با متن‌های پهلوی (مینوی خرد، ۱۳۷۹: ۶۹؛ *Dānāk-u Mainyō-ī Khrad*, 1913: 164؛ روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۳۲۷؛ فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۲۸؛ *Iranian Bundahišn*, 1978: 198؛ کنگ‌دژ در شرق (خراسان)، یعنی جایگاه طلوع خورشید قرار گرفته است و البته سیاوش هم مطابق با برخی متن‌ها (نک. متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۶۴؛ شهرستان‌های ایران شهر، ۱۳۸۸: ۳۷)، در همین خراسان یا مشرق زاده شده است. زایش سیاوش در خاور، از یک سو یادآور مهر/ خورشید است و از سوی دیگر این موضوع، سیاوش را با اشکانیان پیوند می‌دهد که خاستگاه شرقی داشته‌اند. اشکانیان به سرزمین پرتوه (Parthava) تعلق داشته‌اند که خراسان کنونی و گرگان را دربرمی‌گرفته است (نک. Kent, 1953: 196). این خاندان شرقی ایرانی، گویا تبار خود را به سیاوش بامی پیوند می‌داده است که در منابع دوره اسلامی، این موضوع بازتاب یافته است؛ چنان‌که ابوریحان، سیاوش را سرتبار اشکانیان معرفی می‌کند: «سرسلسله ایشان اشک بن اشکان که لقب او فغ‌فور شاه است؛ پسر بلاش بن شاپور بن اشکان بن آس بن سیاوش بن کی‌کاوس است» (بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۵۴). این نکته را مسعودی (۱۳۸۷: ۲۹۹/۱) هم تکرار کرده است. همین موضوع می‌تواند دلیلی بر اهمیت سیاوش نزد اشکانیان بوده باشد و آن‌ها بر آن شوند تا او را به عنوان بوختار در پیوند خود در متن بهمن‌یسن معرفی کنند.

فغ‌فور که به اشک، بنیان‌گذار فرمان‌روایی اشکانی نسبت داده شده، به معنی «پسر خدا» است. اشکانیان خود را پیوسته مهر متجسد تصور می‌کردند. ما در عهد اشکانیان، به واسطه سلطه یونانیان، با ایمان به رستگارکنندگانی (بوختارانی) روبه‌رو بوده‌ایم؛

منجیانی که روان خود را پیراسته و نجات یافته‌اند و برآن‌اند که قومشان را هم رهایی بخشند. یکی از آنان، همان «میترا ی بوختار» است که در غاری با ساز و کار آیینی، خود را مهیای ظهور و پیدایی می‌کند» (ویدن‌گرن، ۱۳۹۷: ۸۱)؛ همان «رهانده افسانه‌ای» که مهربان بدان باور داشتند (نک. کومن، ۱۳۸۶: ۱۹۵، ۱۴۸) و شاهان پارتی و کوشانی (شاخه‌ای از پارت‌ها) را «برادر خورشید و ماه» و «مهر متجسد» می‌پنداشتند (نک. بهار، ۱۳۸۴: ۱۰۱؛ ویدن‌گرن، ۱۳۹۷: ۸۱). شاهان اشکانی نیز خود را «شاه بوختار» که یادآور مهر است، می‌خواندند (نک. مک‌داول، ۱۳۸۵: ۳۵۲؛ سرکاراتی، ۱۳۹۳: ۳۰)؛ همان‌گونه که مهرداد ششم، لقب آپاتور (Eupators) به معنی «نیک‌پدر» به خود می‌داد. به باور ویدن‌گرن (۱۳۹۷: ۷۸)، این نام و لقب، بی‌گمان «معرف سلسله بغانه میترا بی کهن» بوده است. همچنین، القابی چون پسر خدا یا بغ‌پور (Theopator) که ابوریحان درباره اشک مطرح می‌کند، برای برخی شاهان اشکانی، مانند مهرداد یکم به کار رفته (نک. گرشاسبی، ۱۳۹۷: ۶۲) و بر یکی از سکه‌های متعلق به مهرداد دوم هم لقب «رهایی‌بخش» ثبت شده است (نک. سلوود، ۱۳۸۰، ۱/۳: ۳۸۶). همه این لقب‌ها، بیش از آن‌که نشان‌دهنده قدرت سیاسی پادشاه باشد، نمایان‌کننده ویژگی‌های معنوی او بوده است و در ارتباط کامل با ایزد مهر. هر فرمان‌روای نو پارتی، باید در آستانه تاج‌گذاری‌اش به غاری پناه می‌برد «تا در حضور افرادی با نقش‌های آیینی، به عنوان شهریار منجی و نوزاده پذیرفته شود؛ به سخنی دیگر، در این نمایش آیینی، شهریار نو ... به شکلی نمادین، خصایص و صفات شاه بوختار را نمایش می‌داد. این شهریار بر تخت‌نشسته، تجسد ناب و نوزاده میترا بود» (ویدن‌گرن، ۱۳۹۷: ۹۲؛ الیاده، ۱۳۹۵: ۳۴۴/۲).

صفات منسوب به شاهان پارتی تجسد یافته در ایزد مهر، بیش از جنبه سیاسی‌اش، جنبه‌ای معنوی و روحانی داشته است؛ اما نمی‌توان بعد سیاسی آن را هم نادیده گرفت؛ به سخنی دیگر، مهر متجسد (پادشاه اشکانی)، از یک سو باید روان ایرانیان را به سوی پیراستگی می‌برد و از سوی دیگر، باید مردمش را از سلطه سیاسی بیگانگان رهایی می‌بخشید.

اگر به سیاوش و کی‌خسرو، سرتبار اشکانیان، بنگریم، این دو جنبه را در وجود آن‌ها به آشکار درمی‌یابیم. در متن‌های دوره اسلامی، به خوبی در کنار وصف زیبایی ظاهری سیاوش، پیوسته از خلق نیک و بزرگوارانه او یاد کرده‌اند. کوتاه‌ترین و گویاترین سخن درباره او را می‌توانیم در *زین‌الانخبار* ببینیم: «سیاوش بخرد و آهسته و هشیار بود و سخت خوب‌روی بود» (گردیزی، ۱۳۸۴: ۷۴). نویسنده *مجمع‌النساب* هم درباره او آورده است: «کاوس را پسری بود سیاوش نام. از او مردانه‌تر در ایران زمین کس نبود» (شبان‌کاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۰۶). دیگری هم او را «عالمی از محاسن آداب و سپهری از مکارم اخلاق» معرفی می‌کند (حسینی قزوینی، ۱۳۸۳: ۲۱۸). پژوهندگان معاصر نیز از این بزرگی‌های سیاوش یاد کرده‌اند؛ چنان‌که او را «روح جسمانی» (مسکوب، ۱۳۸۶: ۵۱)، «خدایی بر زمین آمده با کالبد آدمی؛ اما دارای خویش‌کاری مینوی و گیهانی» (دوستخواه، ۱۳۸۰: ۱۹۲)، «عزیزترین پهلوان شاهنامه» (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۸۵: ۱۵۶)، «پاک‌ترین و نیک‌خوترین چهره شاهنامه» (کزازی، ۱۳۹۰: ۵۵۷)، «بیش از حد تصور بزرگوار» (رحیمی، ۱۳۹۱: ۱۰۹)، «سراسر نجابت و معنویت» (همان، ۲۰)، «قهرمان فضیلت و درست‌کاری» (همان، ۱۷۶)، «تجسم صلح و مهربانی پهلوانان ایزدینه» (مختاری، ۱۳۷۹: ۲۵۴)، «اهل سازش و یک‌سره از خشونت یا بُرندگی بی‌بهره» (حمیدیان، ۱۳۸۷: ۲۸۶) و «نمودگار انسان کامل» (خُلدانی، ۱۳۹۶: ۲۴۱) دانسته و معرفی کرده‌اند.

سیاوش با آن ویژگی‌های بزرگ اخلاقی و پیراستگی روان، یادآور ایزد مهری است که مردمان را «به یک نظام محکم اخلاقی مقید می‌ساخت» (کومون، ۱۳۸۸: ۶۶). او نمود و نماد ایزد مهری بوده است که مردم را به «تزکیه روحانی و امید به سعادت جوادان را نوید می‌داد» (همان، ۶۶). اگر کاوس او را «سیاوش روحانی» می‌گوید (نک. ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۴۱)، از همین ویژگی‌های بزرگ او

برخاسته است؛ از همین روی، سیاوش را می‌توان با جنبه معنوی مهر متجسد یا همان بوختار اشکانی همسان دانست و پیراستگی روان و پیوندش با اشکانیان به عنوان سرتبار را می‌توان مهر تأییدی بر بوختاری او در متن بهمن‌یسن اشکانی تلقی کرد. جنبه سیاسی یا همان نجات‌بخشی جامعه اشکانی را از سلطه بیگانگان یونانی را هم می‌توانیم نزد کی خسرو جست‌وجو کنیم. کی خسرو نهایتاً ایران را از «افراسیاب تور» که در متن *زند بهمن‌یسن* (۱۳۸۵: ۱۶)، در کنار «اسکندر رومی» نهاده شده است، رهایی می‌بخشد و از همین روی، «پهلوان سرزمین‌های ایرانی استواردارنده کشور» (نک. *اوستا*، ۱۳۷۹: ۱/۴۵۳؛ کریستن‌سن، ۱۳۸۵: ۱۰۳، ۱۰۵) خوانده می‌شود.

بنابر آنچه گذشت، ما با سیاوشی روبه‌رویم که هم از نظر اخلاقی جایگاهی ویژه دارد (جنبه معنوی بوختار) و هم این که در پیکر دگرديسه‌اش، کی خسرو، رستخیز می‌کند و ایران را از شر اهریمن‌صفتان نجات می‌دهد (جنبه سیاسی بوختار). در این باره، با توجه به متن *زند بهمن‌یسن*، می‌توان بیش‌تر سخن گفت.

در *زند بهمن‌یسن*، در جایی، مهر دارنده چراگاه فراخ از پادشاهانی چون «اژدهاک بددین و افراسیاب تور و اسکندر رومی و دوال‌کستیان و دیوان گشاده‌موی» یاد کرده است که یک‌هزار سال پیش از پیمان پادشاهی نه هزارساله اهریمن، حکومت کرده‌اند. یادکرد سه پادشاه در این میان، یعنی ضحاک و افراسیاب و اسکندر، درخور درنگ است. سیاوش در تقابل با افراسیاب (و اژی‌دهاک) و اشکانیان در ستیز با اسکندر و به طور دقیق‌تر جانشینان او بوده‌اند. با توجه به ضد هلنی بودن متن *بهمن‌یسن*، اشاره به نام اسکندر به عنوان دشمن ایرانی‌ها در این متن، طبیعی است؛ اما وجود نام افراسیاب و اژی‌دهاک به ما چه می‌گوید؟ اگر قرار باشد در تقابل با افراسیاب کسی را از میان ایرانیان برگزینیم، آن که بیش از همه از سوی افراسیاب بدو ظلم شده است، کسی را جز سیاوش که مطابق با *اوستا* (۱۳۷۹: ۳۴۸/۱، ۴۹۹)، گشتنش ناجوانمردانه بوده است، نمی‌یابیم؛ بنابراین، اشاره به نام دشمنی چون افراسیاب، بی‌گمان به یادآورنده سیاوش در تقابل با او خواهد بود. یادکرد اژی‌دهاک هم در متن *زند بهمن‌یسن*، بی‌پیوند با سیاوش نیست. فریدون از پای درآورنده اژی‌دهاک بوده است و مطابق با *شاهنامه*، مادر سیاوش تبار خود را به فریدون می‌رساند است: «به شاه‌آفریدون گشاد پروزم» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/۲۰۴)؛ بدین ترتیب، می‌بینیم که سیاوش با از میان‌برنده اژی‌دهاک نیز پیوند دارد.

توجه داشته باشیم که فریدون نیز همچون سیاوش، «فهرمان ملی پارت‌ها بوده است» (ویدن‌گرن، ۱۳۹۷: ۵۵) و او و فرزندش ایرج را از جمله سکا - پارت‌ها دانسته‌اند^{۲۸} که خودبه‌خود با رستم سکایی (نک. شاپورشهبازی، ۱۳۹۸: ۴۵-۵۸)، یعنی پرورش‌دهنده سیاوش (نک. فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/۲۰۷) هم ارتباط می‌یابد. از سوی دیگر، فریدون با ایزد مهر در پیوند است. در *شاهنامه* می‌بینیم که او چون ایزد مهر از کوه برمی‌آید: «از البرزکوه اندرآمد به دشت» (همان: ۱/۶۴). همان‌سان که فریدون در متن *اوستا* و متن‌های پهلوی (نک. *Pahlavi Dinkard*, 1911: 2/596؛ دین‌کرد هفتم، ۱۳۸۹: ۲۰۱) دارای فرّه دهقانی (*wāstaryōših*) است، از ایزد مهر نیز پیوسته با لقب «دارنده چراگاه فراخ» یاد می‌شود (نک. *اوستا*، ۱۳۷۹: ۱/۳۵۴). این فرّه فریدون از جم (شخصیت در پیوند با مهر) بدو می‌رسد. نیز به همان‌سان که فریدون دارنده گرز است، ایزد مهر نیز «گرزی از فلز زرد بیخته و از زر سخت‌ساخته» دارد (نک. همان: ۳۷۶/۱). از دیگر سو، در *شاهنامه* (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۸۹)، «پرستیدن مهرگان» که جشنی است در پیوند با مهرپرستی (نک. روح‌الامینی، ۱۳۷۶: ۸۶)، به فریدون منسوب شده و پیروزی او بر ضحاک نیز در همین روزگار بوده است. به یاد بیاوریم که فریدون در روز خجسته، سر مهرماه، کیانی‌گلاهِ بر سر می‌نهد و جشنی نو برپا می‌دارد (نک. فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۸۹). پس از به پادشاهی رسیدن فریدون نیز می‌بینیم که مادرش فرانک، نخست‌کاری که انجام می‌دهد، شست‌وشوی خود است:

«نیایش‌گنان شد، سر و تن بشست» (همان: ۹۰/۱). این سنت در پیوند با ایزد مهر است؛ ایزدی که فریدون با آن مناسباتی دارد. مهرپرستان معبد خود را در کنار رودخانه بنا می‌کردند و درون محرابشان مصطبه‌های می‌ساختند که در آن حوضچه‌های بود تا در آن غسل تعمید کنند (نک. ورمازرن، ۱۳۸۷: ۴۵، ۵۲؛ کومن، ۱۳۸۶: ۱۶۸). کی قباد هم که مطابق با شاهنامه (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۳۸/۱-۳۳۹) از تبار فریدون است، در البرزکوه نشست دارد که رستم برای آوردنش بدان‌جا می‌رود. او کی قباد را مطابق با برخی نسخه‌های شاهنامه، در کنار آب می‌یابد: «یکی تخت بنهاده نزدیک آب» (همان: ۳۳۹/۱/پانوشت ۴). این موضوع او را با ایزد مهر شبیه می‌سازد؛ همان‌گونه که گوی کی خسرو را در کنار آب می‌یابد و از این روی، او را همپای ایزد مهر می‌یابیم.

بنا بر آنچه یاد شد، از یادکرد اژی‌دهاک در متن زند بهمن‌یسن هم به نام سیاوش می‌رسیم و می‌توانیم بر آن شویم در اصل اشکانی متن، سیاوش بوختار بوده است. در همین متن (۹: ۲۰-۲۲) گرشاسپ/سام^{۲۹} هم که با پارت‌ها در پیوند است (نک. گازرانی، ۱۳۹۷: ۶۵-۹۶)، نقش‌های آخرالزمانی دارد و نهایتاً اژی‌دهاک را در پایان زمان، او از پای درمی‌آورد (نک. زند بهمن‌یسن، ۱۳۸۵: ۱۹). این موضوع نیز ارتباط متن را با اشکانی‌ها تأیید می‌کند. در متن‌هایی چون وزیدگی‌های زادسپرم هم که از اندیشه‌های غیر زردشتی تأثیر گرفته‌اند، گرشاسپ و دیگر پارت‌ها همچون گوی یا کی خسرو نقشی بسیار پررنگ می‌یابند (نک. زادسپرم، ۱۳: ۱۰۰؛ Zādisparam, 1964: 151-152؛ فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۲۸؛ Iranian Bundahišn, 1978: 198). همچنین، در متن دیگر که باز متأثر از اندیشه‌های غیر زردشتی است، بیان شده است که اگر سام یا همان گرشاسپ، مانع آفت‌های بسیار در جهان نمی‌شد و حتی یکی از آن آفت‌ها به جهان می‌ماند، «رستاخیز و تن‌پسین ممکن نمی‌شد» (مینوی خرد، ۱۳۷۹: ۴۶؛ Dānāk-u Mainyō-i Khrad, 1913: 91). این درست برخلاف متن‌های راست‌کیشانه زردشتی است که در آن‌ها ساسانیان همچون اردشیر یا نوشیروان نقشی برجسته دارند و «آراستاران و تنظیم‌کنندگان و آورندگان دین» خوانده می‌شوند (نک. کتاب پنجم دین‌کرد، ۱۳۸۶: ۳۶). در همین متن، به آشکار مطرح شده است که کسانی همانند هوشنگ، تهمورث، جم، فریدون و کیانیان که سیاوش هم از آنان است، بخشی از دین را پذیرفتند؛ نه همه آن را (نک. همان: ۲۸). به گفته ایران‌شناسی، همه این کسان یادشده در متن دین‌کرد، در فهرست پیش‌دادیان جای می‌گیرند که همگی از سکاها بودند^{۳۰} (نک. کریستن‌سن، ۱۳۹۳: ۱۶۸-۱۷۲). می‌دانیم که سرسلسله اشکانیان، یعنی اشک هم از تبار سکایی بوده است (نک. گرتیس - استوارت، ۱۳۹۳: ۱۲؛ لوزینسکی، ۱۴۰۰: ۱۵). این موضوع نشان می‌دهد که هر آن‌چه با اشکانیان پیوند می‌یافته، به گونه‌ای در نظر ساسانیان زردشتی، از نقصی برخوردار می‌شده است.

۲.۳.۲. دین‌کرد هفتم و بوختاری سیاوش

خلاف دین‌کرد پنجم که تدوین‌کنندگان، بزرگ‌دارنده ساسانیان‌اند و به گونه‌ای تخفیف‌دهنده اشکانیان، در دین‌کرد هفتم، پیوند یافتگان با تبار پارت - سکاها بزرگ داشته می‌شوند؛ چنان‌که جم برخلاف دیگر متن‌ها، برگزیننده میان دین‌برداری و بالاندن جهان نیست؛ بلکه صرفاً از سوی هرمزد مأموریت می‌یابد که جهان را گسترش دهد. همچنین، فقط از سودمندی‌های او برای جهان سخن رفته و حتی در هنگام پراکنده شدن فره‌اش و انتقال آن به مهر و گرشاسپ و فریدون، از گناه‌کاری او سخنی به میان نیامده است. در مقدمه این متن هم می‌بینیم که پادشاهان ایرانی پیش‌دادی در پیوند با سکاها، به همان ترتیبی آمده‌اند که در روایت حماسی شاهنامه (که بنیادش در دوره پارت‌ها گذاشته شده/ نک. فرای، ۱۳۸۶: ۳۱۸؛ یارشاطر، ۱۳۸۰، ۳/ق ۱: ۵۸۶) از آن‌ها یاد شده است: گیومرت، سیامک، هوشنگ، تهمورث، جم، فریدون، ایرج، منوچهر، گرشاسپ و بعد کیانیانی چون کاوس و سیاوش بامی و کی خسرو (دین‌کرد هفتم، ۱۳۸۹: ۱۹۷-۲۰۳؛ Pahlavi Dinkard, 1911: 2/591-599).

جدا از توجه ویژه متن دین کرد هفتم به پیش‌دادیان سکایی، ویژگی منحصر به فرد دیگری که در این متن می‌بینیم، معرفی سیاوش بامی و کی خسرو در جایگاه بوختارانی است که وجود آنان، نظم و قدرت را به ایران بازمی‌گرداند. متن را می‌خوانیم: «و آمد [پیام‌آوری] به سوی کی سیاوش بامی و به وسیله آن ساخت کنگ‌دژ شگفت‌ساخته را با نگاه‌داری و پاییدن نیک بسیار ورج و فره و راز دین که از آن، ویراستاری (آرایش) و بازآرایی خدایی (پادشاهی) ایران و ادامه نیرومندی و پیروگری آن دین مزدیسنان پیدا است. آمد [پیام‌آوری] به سوی کی خسرو سیاوشان. به وسیله آن شکست داد و زد افراسیاب تور جادو را» (همان: ۲۰۴؛ *Pahlavi Dinkard*, 1911: 2/598-599). در این متن هم، چنان‌که پیش‌تر در مینوی خرد دیدیم، وجود کی خسرو برای بازسازی جهان، ضرورت شمرده شده و از همین روی، تا زمان بازسازی جهان در پایان زمان، تنش را بی‌مرگ نگه می‌دارند.

۳.۳.۲. ویژگی آخرالزمانی کنگ‌دژ سیاوش به تاسی از ور جم کرد

جالب است در دو متن مینوی خرد (۱۳۷۹: ۶۹؛ ۱۳۷۸: ۱۶۴؛ *Dānāk-u Maimyō-t Khrad*, 1913: 164) و وزیدگی‌های زادسپرم (۱۳۸۵: ۱۰۱؛ ۱۳۷۹: ۱۵۳؛ *Zādisparam*, 1964: 153)، از کنگ‌دژ و ور جم کرد در کنار هم یاد شده است که گویا نویسندگان دو متن بر آن‌اند پیوند این دو دژ و نزدیکی صاحبان آن، یعنی سیاوش و جم را که یادآور مهر بوختار است، نشان دهند. پیش‌تر از قول کریستن‌سن این نکته نقل شد که کنگ‌دژ از روی ور جم کرد ساخته شده است. اگر این سخن درست باشد و کنگ‌دژ سیاوش به واسطه ور جم کرد، ویژگی‌های آخرالزمانی گرفته باشد، طبیعی آن است که نه پشوتن که سازنده کنگ‌دژ (سیاوش) و استوارکننده آن (کی خسرو) که از ویژگی‌های رستخیزی برخوردارند، در پایان زمان از آن برخیزند و جهان را بازسازند؛ نه پشوتن که به واسطه تقویت هرچه بیشتر پایه‌های حکومت ساسانی، مطرح شده است. اهمیت سیاسی خانواده گشتاسپیان برای سلسله ساسانی، زمانی بهتر آشکار می‌شود که بدانیم آنان در این متن‌ها (زند بهمن‌یسن، ۱۳۸۵: ۴؛ مزدپور، ۱۳۷۸ الف: ۳۰۳؛ فرنیخ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۵۱؛ *Iranian Bundahišn*, 1978: 232)، حتی اردشیر کیانی را، کسی که ساسانیان تبار خود را بدو می‌رسانند، با بهمن اسفندیاران همسان دانستند؛ بنابراین، نزد کسانی که یک‌سره زیر نفوذ باورهای زردشتی ساسانی نبوده و از اندیشه‌های پیش یا غیر از زردشتی (که دست‌آورد دوره اشکانی و آمیزش تفکرات آن عهد بوده است)، متأثر بودند، پشوتن نمی‌توانسته است منجی و بوختار شمرده شود. می‌توان بر آن شد، آن‌چه در زند بهمن‌یسن کنونی، به پشوتن نسبت داده شده است، به احتمال بسیار از اصالت برخوردار نبوده و باید کسی چون سیاوش و یا دگردیسه او را که کی خسرو است، بوختار این متن دانست.

۴.۳.۲. معنای نام پشوتن، جلوه‌ای از ویژگی بوختاری سیاوش

جدا از این‌که ساسانیان زردشتی، پشوتن را به سبب وابستگی‌اش به سرتبار خود، گشتاسپ برمی‌گزینند، معنای نام او هم، از آن جهت که بیان‌کننده ویژگی‌های یک بوختار بوده، می‌توانسته است در انتخابش تأثیرگذار باشد. می‌دانیم این نام در *اوستا* به شکل *Pišišyoθna-* آمده است (نک. مولایی، ۱۳۹۲: ۲۴۵، ۱۰۶؛ *Avesta, Yashts*: 1886: 191)؛ گویا به معنی «آن که تنش را از دست داده»^۳ که شکل دیگر آن *parōtō.tanū-* از ریشه *par-* به معنی «تنبیه شدن، تاوان دیدن»، به علاوه *-tanū* به معنای «تن» است (نک. Bartholomae, 1961: 897-898؛ منصوری، ۱۴۰۰: ۱۴۶-۱۴۷). البته پژوهنده‌ای این معنا از نام پشوتن (تن تاوان‌دیده) را نادرست می‌خواند و می‌نویسد: «چه انگیزه‌ای بایست در ذهن پردازندگان *اوستا* باشد که نام پسر گشتاسپ را با نام درجه‌ای از درجات گناه خلط کنند؟» (قائم‌مقامی، ۱۴۰۱: ۸۹-۹۰). تأمل و دقت در معنای این نام، یعنی آن که تنش را از دست داده، آن که تنش متنبه شده یا تاوان دیده، ما را به یاد منجیان عصر اشکانی همچون مهر و مسیح (رنج‌کشنده، میرنده و دوباره زنده‌شونده/ نک. آشتیانی، ۱۳۶۸:

(۴۷۸) و البته سیاوش می‌اندازد. او را می‌توان مسیح رنج‌پر مانوی انگاشت که «نمودگار پاره‌های نور اسیر در ماده است؛ ... همان نور مصلوب» (کلیم‌کایت، ۱۳۸۴: ۵۳؛ زوندرمان، ۱۴۰۰: ۲۲۷) که در زندان تن و جهان رنج می‌کشد. پشوتن را می‌توان عیسی مسیح یا به تعبیر مانویان «منجی نور» دانست که «بر صلیب رفته و عذاب کشیده است» (همان: ۵۳). شاید بتوان پشوتن را «عیسای درخشان» مانوی انگاشت. عیسای درخشان در متن‌های مانوی پارتی، دارنده لقب Zīwā(h) و همین‌طور قبطی iēs p-papeau به معنای «شکوهمند» (نک. زوندرمان، ۱۴۰۰: ۲۳۴)، در سغدی bām و در فارسی میانه ispixtān به معنای «درخشان» است (نک. Durkin-Meisterernst, 2004: 375, 376). همچنین، او را در متن‌های فارسی میانه مانوی Xradišahryazd می‌گویند که به معنای «ایزد جهان خرد» است (نک. همان: ۲۳۰). صفات iēs p-papeau, ispixtān, bām, Zīwā(h) دقیقاً یادآور صفت «بامی» به معنای «درخشان و شکوهمند» است که در زند بهمن یسن برای پشوتن آمده است. همچنین، نام عیسای درخشان در فارسی میانه، یعنی Xradišahryazd به معنی ایزد شهر خرد به یادآورنده کنگ‌دژ است که پشوتن از آن بیرون آمده و به بازسازی جهان برخاسته است.

به هر حال، به نظر می‌رسد اگرچه تحولات سیاسی سبب شده که پشوتن در پی حذف سیاوش بامی مصلوب رستخیزکننده، به بهمن یسن اشکانی راه بیابد؛ اما نتوانسته بی‌تأثیر بماند از اندیشه‌های عصر اشکانی که شکل تکامل یافته‌اش مانویت بوده است؛ به سخن دقیق‌تر، آنچه را مانی و مانویان در ساخت شخصیت عیسای درخشان در نظر داشتند، نمودهای آن را در شخصیت سیاوش بامی می‌بینیم که بعدها به پشوتن منتقل شده است.

باید به این نکته اشاره کنیم که مانی تربیت یافته روزگار اشکانی، با داستان سیاوش و کی خسرو آشنایی داشته و این بوختار اشکانی را می‌شناخته است. توجه به سیاوش و کی خسرو در تمثیلی آشکار است که مانی (کسی که کیش او محصول نهایی اندیشه‌های دینی عصر پارتی است) آورده است. در این متن می‌خوانیم که مردی از همسر خود فرزندی زیبا می‌یابد. مادر بیمار می‌شود. پس فرزند خود را فرامی‌خواند بدو می‌گوید تو را اندرزی می‌دهم و آن این که پس از مرگ من، تظاهر به کربلای بودن کنی؛ اگر «به سخن من شوی (رفتار کنی، زنده خواهی ماند؛ اگر نه، تو را بایسته خواهد بود مردن). مادر می‌میرد و پسر پند مادر را عمل می‌کند. پدر او زنی دیگر می‌گیرد و از او هفت فرزند به دنیا می‌آید. نامادری «آغازید همراه با آنان، به پسرک کربلای نفرت ورزیدن؛ خواست او را گشتن»؛ زیرا با خود می‌اندیشید که فرزندانش نزد پدر به اندازه آن یک فرزند احترام ندارند. پس پیش پدر از آن پسر بدگویی می‌کند و برای گشتن او دسیسه می‌چیند. او غذا می‌پزد و آن را در هشت کاسه می‌ریزد. در یکی از کاسه‌ها که برای پسرک کربلای فراهم شده است، زهر می‌ریزد. زن به بیرون می‌رود تا پسرانش را برای خوردن غذا صدا بزند. در همین زمان، پسرک کربلای کاسه غذای گرم خود را با آن هفت کاسه غذای گرم می‌آمیزد؛ پس خود کاسه پاک (نیالوده) غذای گرم را می‌گیرد و خوردن می‌آغازد. آن هفت فرزند می‌آیند و هفت کاسه غذا را می‌خورند و می‌میرند. «هنگامی که زن آمد و دید همه هفت پسر را مرده و پسرک کربلای زنده، آسیمه‌سر شده و به شگفت آمد؛ چنین اندیشید: آنچه برای پسرک کربلای اندیشیدم، برای فرزندان خویش یافتم». پدر به خانه بازمی‌گردد و پسرک کربلای حقیقت را برای پدر می‌گوید: «او او دست آن پسر را گرفت» (زرشناس - عسگری، ۱۳۸۸: ۱۲۲-۱۲۷). مانی پس از آوردن این تمثیل، خطاب بدان مَع می‌گوید: «من با شاگردان خود و گزیدگان، با شاگردان به این گونه پسر را همانند هستم که برای تدبیر خوب و زیرکانه خاموش بود؛ سخن نگفت و نشنود. ... همچنان نیز ما خاموش هستیم و با کسی سخن نمی‌گوییم ... و همچنین، کردار خوب و کرفه، به عنوان تدبیر خوب کنیم و نیز ... خواهد بود و نیز خواهد بود سرانجام زمان کامل؛ هنگامی که نخست ... سخن خواهیم گفت پیش از همه نخست؛ چونان آن پسر، دادی خویش خواهیم

خواست» (همان: ۱۲۹-۱۳۱). پسرکِ کرولال در این تمثیل، از یک سو یادآورنده کی خسرو کودک است در زمانی که به دربارِ افراسیاب می‌رود. پیرانِ ویسه، برای این که افراسیاب قصد جان کی خسرو نکند، از او می‌خواهد که خود را در دربارِ افراسیاب دیوانه و گنگ بنماید (نک. فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۷۲/۲). هر آن چه را افراسیاب از او می‌پرسد، به نادرستی و همچون دیوانگان پاسخ می‌گوید. افراسیاب هم که فرزند سیاوش را همانند دیوانگان می‌بیند، از گشتن او صرف نظر می‌کند تا روزی فرامی‌رسد که نهایتاً کی خسرو داد خود را در گشتن سیاوش از افراسیاب می‌گیرد. از سوی دیگر، همان‌طور که نامادری پسرکِ کرولال، یادآور سودابه است، خود پسر هم می‌تواند تعبیری از سیاوش باشد که با تظاهر به کرولالی (جسم را نادیدن و از کار انداختن آن)، روح (زندگی) و دوری از مرگ را می‌یابد؛ بنابر آن چه گذشت، مانی در برابر آن موبدِ زردشتی، از یک سو خود را سیاوشی معرفی می‌کند که از تن و لذاذید آن گذشته و لاجرم به مرواریدِ روح دست یافته است و از دیگر سو، خویش را کی خسروی می‌شناساند که فعلاً خاموشی گزیده و اگرچه بی‌قدرت می‌نماید، در «سرانجامِ زمانِ کامل»، زبان خواهد گشود و دادِ خود را از او و امثال او خواهد ستاند و بدیهی است که نهایتاً پدر در ملکوت دست او را خواهد گرفت؛ چنان که پدر در داستان، دست فرزندِ کرولال خود را به دست می‌گیرد. از آن چه گذشت، آشنایی مانی را با بوختاری چون سیاوش و دگردیسه‌اش کی خسرو که در عصر اشکانی آوازه داشته‌اند، به آشکار می‌بینیم.

۵.۳.۲. بی‌رنگی نامِ پشوتن در متن‌های تحریف‌نشده

بنابر آن چه آمد، می‌توان بر آن شد که قهرمانِ متنِ بهمن‌یسن فراهم‌آمده در دوره پارتی، سیاوش بوده است. او بوختاری بوده که همچون ایرد مهر که از درون صخره بیرون می‌آید و همانند جم که در پایان زمان گیتی، از ور زیرزمینی خود رستخیز می‌کند، از شرق (جایگاه مهر)، از درون کنگ‌دژ برمی‌خیزد و پادشاهی ایرانی را که زیر سلطه بیگانه بوده، دوباره نظم می‌بخشد و قدرت ایرانی را بازمی‌گرداند و دین را می‌آراید؛ اما با تغییرِ گفتمانِ اشکانی، آن چه در متنِ بهمن‌یسن، به سیاوش تعلق داشته است، یعنی لقبِ بامی (درخشان) و کنگ‌دژش را گرفته‌اند و به پشوتن، یکی از پسرانِ گشتاسپ داده‌اند. پشوتن، فرزندِ گشتاسپ، ترویج‌دهنده دینِ زردشتی و برادرِ اسفندیارِ جهادکننده در راه دینِ زردشت بوده است که ساسانیان تبارِ خود را به آنان می‌بستند (نک. اردستانی رستمی، ۱۴۰۱ الف: ۱۶۸-۱۶۹). از این سه گانه سرتبارِ ساسانی، منزلتِ ترویجِ دین برای گشتاسپ کافی بوده است. اسفندیار هم که برای زردشتی کردنِ رستم به سیستان رفته و در آن جهاد به شهادت رسیده است. از این میان، پشوتن می‌ماند که بر آن شدند نقشِ منجیِ پایانِ جهان را بدو ببخشند و چنین می‌شود و بدین ترتیب، در متن‌های زردشتی از جمله کتاب پنجم دین‌کرد (۱۳۸۶: ۳۶)، در کنار کسانی چون اردشیر، آذرپاد و خسرو، در جایگاه «آراستاران و تنظیم‌کنندگان و آورندگان دین» از او هم نام می‌برند. در متنِ زند بهمن‌یسن (۷: ۱۹-۲۰) فعلی نیز دو بار از سیاوشِ بامی یاد شده است؛ اما نامِ پشوتن با لقبِ بامی، حدود سیزده بار تکرار می‌شود. احتمالاً انوشیروانِ ساسانی، مطابق با بخشی از زند بهمن‌یسن (۲: ۱-۴)، دستور داده است که یک زند با برجسته ساختنِ پشوتن، معیار قرار داده شود و دیگر زندها را که احتمالاً در آن سیاوشِ بامی بوختار بوده است، به کنار نهند و لقبِ بامی (درخشان) را که از مهر و جم به سیاوش رسیده بوده است، به پشوتن منتقل کنند. مهرداد بهار (۱۳۸۹: ۱۹۹) هم این گمان را مطرح می‌کند که علاقه زردشتیان به گشتاسپ سبب شده تا ویژگی‌های آخرالزمانی را به پشوتن نسبت دهند. این نکته زمانی پذیرفتنی‌تر خواهد بود که بدانیم در متن متأثر از اندیشه‌های غیر زردشتی مینوی خرد، هیچ نشانی از پشوتن نیست و تنها از سیاوش در جایگاه سازنده و از کی خسرو به عنوان پابرجاکننده کنگ‌دژ سخن رفته است. در متن وزیدگی‌های زادسپرم (۳۵: ۴) نیز که همین ویژگی مینوی خرد را دارد، از پشوتن نام برده نشده (نک. Zādisparam, 1964: 151) و در نسخه تصحیح و ترجمه راشد محصل (نک.

زادسپرم، ۱۳۸۵: ۱۰۰) هم یک بار از او سخن رفته که به عقیده‌اش محصل (همان: ۱۵۶)، این نام مطابق با متن‌های دیگرِ زردشتی به متن افزوده شده است و اصالت ندارد. در متنی هم که آن را با عنوانِ *آخرِ هزاره* (نک. مزدایور، ۱۳۷۸ الف: ۳۰۰) آورده‌اند و درباره‌ی آخرالزمانِ زردشتی است و گفته شده که «از *اوستایِ بهمن‌یشت* گرفته شده است، تنها یک بار از پشوتن یاد می‌شود و آن هم جایی است که زردشت از هر مزد می‌خواهد او را چون پشوتن بی‌مرگ کند. تفاوتِ عمده‌ی این متن (*آخرِ هزاره*) که با محتوای کلیِ *زندِ بهمن‌یسن* تطابق دارد، تنها در این است که پشوتن در آن جلوه‌ای ندارد. بی‌رنگیِ پشوتن در این متن، می‌تواند دلیلی بر تحریف و دست‌بردگی در متنِ *زندِ بهمن‌یسن* باشد.

در پایان، به این نکته هم اشاره کنیم که در ادبیات حماسی ما، پشوتن را می‌توان با دو چهره در نظر گرفت: ۱- «گرامی‌پشوتن» *شاهنامه* (نک. فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۸۰/۵-۴۸۱)، چهره‌ای معقول و ناظر بر رفتارِ بهمن و بازدارنده از غارتِ سیستان به دستِ بهمن و شفاعت‌کننده برای زال که یادآورِ ایزدِ مهر است؛ ۲- پشوتنِ «بدرگِ بدنشان» (نک. ایرانشاه بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۳۹۱)، نخستین سردار سپاه بهمن که به سوی سیستان سپاه می‌کشد: «نخستین پشوتنِ بدش پیش‌رو» (همان: ۱۹۲). پشوتنِ «بدرگِ بدنشان» نهایتاً به دست بانوگشنسپ، دختر رستم گشته می‌شود (همان: ۳۹۰-۳۹۱). پس دو روایت از او در ادب حماسی هست که می‌تواند بر بنیاد تضادهای میان ساسانیان و اشکانیان شکل گرفته باشد. آن‌جا که روایت‌های حماسی دنباله‌رو روایت‌های زردشتی ساسانی نبوده است از او چهره‌ای نامطلوب ارائه شده و آن‌جا که روایت، تحت تأثیرِ تفکرِ ساسانی قرار گرفته، او در چهره‌ای مطلوب رخ نموده است.

۳. نتیجه‌گیری

همان‌گونه که دیدیم، تقابلِ چشم‌گیری از بُعدِ دینی و سیاسی، میانِ ساسانی‌ها با اشکانیان وجود داشته است. این امر سبب شده بود تا ساسانیان رنگ و بوی اشکانی را از متن‌ها و روایت‌ها محو کنند و آن‌چه را در تطابق با اندیشه‌های دینی و سیاسی خودشان بوده است، جانشین آن سازند؛ چنان‌که گویا پشوتن، فرزندِ گشتاسپِ حمایت‌کننده زردشت و برادرِ اسفندیارِ جهادکننده برای دینِ زردشت، را در متنی چون *بهمن‌یسن* که بنیادش در عهدِ اشکانی گذاشته شده است (به باورِ ادی، این متن به دوره‌ای تعلق دارد که بیگانه‌ای در ایران سلطه داشته و چیرگی بیگانه بر ایران را در عصرِ اشکانی می‌بینیم)، جانشینِ منجیِ عصرِ اشکانی، یعنی سیاوش کردند. آن‌گونه که معروف است، اشکانیان برخلافِ ساسانیان، زردشتی نبودند و ایزدِ مهر خدای برترِ آنان و کیشِ مهرپرستی، آیینِ رایج در میانِ آن‌ها بوده است. پس ساسانیان بزرگ‌دارنده دینِ زردشتی کوشیدند که اندیشه مهری روزگارِ اشکانی و مظاهرِ آن را از متنِ *زندِ بهمن‌یسن* محو کنند؛ بنابراین، می‌بینیم اگرچه در این متن از او و جم‌کرد یاد شده، به خودِ جم اهمیت چندانی داده نشد؛ چراکه زردشتیان، گیومرت را جانشینِ نخست‌انسانِ مهری، یعنی جم کرده بودند. همچنین در این متن، داستانِ قربانیِ گاوِ هدیوش هم به دستِ سوشیانت، از آن‌جا که تقلیدی از قربانیِ گاو به دستِ مهر و سپس تر جم بوده است، حذف می‌شود. از این مهم‌تر، سیاوشِ بامی که خود آمیزه‌ای است از ویژگی‌های ایزدِ مهر و جم (هر سه میان خیر و شر میانجی‌گری می‌کنند، خورشیدپیکرند، ویژگی‌های جایگاهشان همسان است و هر سه رستاخیز دارند) و دقیق‌تر بگوییم مهرِ متجسدِ عصرِ اشکانی و سرتبارِ اشکانیان، در عصرِ ساسانی از متنِ *زندِ بهمن‌یسن* زدوده می‌شود و به جای آن، یکی از سرتبارانِ ساسانی یعنی پشوتن قرار می‌گیرد.

در پاسخ به این پرسش که «چرا باید سیاوش را منجیِ متنِ *بهمن‌یسن* اشکانی دانست نه پشوتن را؟» می‌توان گفت: لقبِ بامیِ سیاوش به معنای درخشان و شکوهمند و شرقی، یادآورِ ایزدِ مهر است که گویا ساسانیان آن را به پشوتن منتقل کردند. سازنده کنگ‌دژی که به تقلید از جمِ مهری روی نموده و پشوتن در آخرالزمان از آن برمی‌خیزد، سیاوشِ بامی بوده است. انتخابِ پشوتن

(از سرتباران ساسانی) به عنوان منجی از سوی ساسانیان، واکنشی بوده به گزینش سیاوش که سرتبار اشکانیان شمرده می‌شده است. در متن زند بهمن یسن، در کنار اسکندر، از افراسیاب نیز به عنوان دشمن ایرانیان نام برده شده است. بدیهی است که در تقابل با اسکندر، اشکانیان قرار گیرند. در مقابل افراسیاب هم کسی که بیش از همه به ذهن خواهد آمد، سیاوش است؛ بنابراین، می‌توان بر آن شد که الگوی اساطیری اشکانی‌ها در تقابل با دشمنان، سیاوش بوده است. در متن‌هایی همچون مینوی خرد و وزیدگی‌های زادسپرم که از اندیشه‌های غیر زردشتی متأثر بوده‌اند، اساساً پشوتن در روی داده‌های آخرالزمانی، نقشی ندارد. در متنی با نام آخر هزاره هم که بسیار شبیه به زند بهمن یسن است، نشان‌چندانی از پشوتن نمی‌بینیم.

بنا بر آنچه آمد، می‌توان بر آن شد که قهرمان متن بهمن یسن فراهم‌آمده در دوره پارتی، سیاوش بوده است. او بوختاری بوده که همچون ایزد مهر که از درون صخره بیرون می‌آید و همانند جم که در پایان زمان گیتی، از ور زیرزمینی خود رستخیز می‌کند، از شرق (جایگاه مهر)، از درون کنگ‌دژ برمی‌خیزد و پادشاهی ایرانی را که زیر سلطه بیگانه بوده، دوباره نظم می‌بخشد و قدرت ایرانی را بازمی‌گرداند و دین را می‌آراید؛ اما با تغییر گفتمان اشکانی، آنچه در متن بهمن یسن، به سیاوش تعلق داشته است، یعنی لقب بامی و کنگ‌دژش را گرفته‌اند و به پشوتن، یکی از پسران گشتاسپ داده‌اند. معنای نام پشوتن، یعنی آن که تنش را از دست داده، خود می‌توانسته از دید برگزینندگان این شخص در مقام بوختار، انتخاب مناسبی به جای سیاوش که او هم تنش را از دست داده و تاوان دیده، بوده باشد.

۴. یادداشت‌ها

۱. «زند» به معنی توضیح و تفسیر است (نک. MacKenzie, 1971: 98).
۲. بخش گاهانی اوستای دوره ساسانی شامل هفت نسک بوده است، بدین قرار: ستودیس، سودگر، ورتت مائسبر، هادخت، یغ، وشتنگ و سپند؛ بنابراین سونگرنسک یا سودگر به معنی سودبخش، دومین نسک از این مجموعه نسک‌ها بوده است. شرح و تفسیر سونگرنسک، یکی از سه نسک گاهانی کتاب دین‌کردنهم در بیست و دو فرگرد آمده است (نک. توضیحات راشد محصل در زند بهمن یسن، ۱۳۸۵: ۲۱-۲۲). فصل‌های یک تا سیزده، بیش‌تر جنبه اندرز و دستورعمل‌های دینی دارد (نک. گشتاسپی اردکانی، ۱۳۹۹: ۲۰-۲۱). از فصل چهاردهم به جلو، مطالبی راجع به داستان گرشاسپ و آتش، هفت فرمان‌روای بی‌مرگ، جم، ضحاک، فریدون، کاوس و کی‌خسرو درج شده است (نک. تفضلی، ۱۳۸۶: ۱۳۸-۱۳۹؛ Pahlavi Dinkard, 1911: 2/801-817).
۳. تسر هیردان‌هیرید اردشیر است که در پاسخ به پرسش‌های گشنسپ، شاه طبرستان، گیلان، دیلمان، رویان و دماوند، نامه‌ای می‌نویسد. گویا گشنسپ که به اقدامات اردشیر، انتقاد داشته است، نامه‌ای به تسر می‌نویسد و از او دلیل چنین گش‌هایی را می‌پرسد. این نامه را ابن مقفع از پهلوی به عربی ترجمه می‌کند که اکنون متن پهلوی و عربی آن در دست نیست؛ اما ابن‌اسفندیار که در آغاز قرن هفتم به متن عربی دسترسی داشته است، آن را به فارسی برمی‌گرداند (نک. تفضلی، ۱۳۸۶: ۲۲۸).
۴. ظاهراً پیوند کیش مانی با میترا چنان به چشم می‌آمده است که مطران آرخلوس (Archelaus) در مناظره با مانی، او را «دین‌مرد کیش میترا» می‌خواند که خورشید را می‌پرستیده است (نک. گاسکه، ۱۳۹۰: ۱۳۸). دیگری در همین باره معتقد است که مانویت «با رازهای مهری، هماهنگی‌های بسیار داشت» (کومن، ۱۳۸۶: ۲۰۳؛ نک. ورمازن، ۱۳۸۷: ۱۳۲). جدا از تأثیرپذیری مانی از مهرپرستی، مانی خود را فرستاده مسیح «منجی» معرفی می‌کند؛ همان فارقلیطی که جهان را پاک خواهد ساخت از گناه و درباره عدالت با شما سخن خواهد گفت» (فخایا، ۱۳۹۵: ۱۴؛ The Kephalaia, 1995: 20-21). توجه داشته باشیم که مانویان در متن‌های خود، عروج عیسا را الگویی برای مرگ مانی قرار می‌دهند. آنان مانی را جانشین عیسا و پرستاران آتش را به جای یهودیان و بهرام یکم را همسان پیلاطس می‌نهند و از «بر چلیپا شدن» او سخن می‌گویند (نک. زبور مانوی، ۱۳۸۸: ۴۶-۵۲).
۵. گویا پیوسته، جنبش‌های اجتماعی برابرخواهانه از نوع اندیشه‌های کمونیستی یا شبه کمونیستی، از دل تفکر عرفانی (گنوسی) درآمده است. اگر به کمونیسم روسی بنگریم، آن‌گونه که بردیایف می‌نویسد، درمی‌یابیم که ثروت‌ستیزی مسیحیت و دزد خواندن مالکان و دشمنی با مالکیت خصوصی، سبب پدیداری اندیشه‌های کمونیستی شده است (نک. بردیایف، ۱۳۶۰: ۲۸۱-۳۲۶). در میان مانویان نیز این ثروت‌ستیزی و اصلاً شرارت‌باری همه پیکره آن‌چه را با جهان مادی در پیوند است، به آشکار می‌توانیم ببینیم: «همه آن‌چه هست، به شر آمیخته [اعم از] زمانمند و کرانه‌مند و گذرا» یا: «ریمنی و مدفوع او [هریمن] جاری

است بر جهان» (Boyce, 1975: 88, 99). همین اندیشه و دیدگاه به جهان است که جنبش مزدکی را در زمان قباد ساسانی پی می‌ریزد. در این دوره، مزدک (که دیدگاه‌های عرفانی مانوی دارد و گویا از بوندوس که در روم به سر می‌برده و مانوی بوده، بسیار تأثیر پذیرفته بوده است) ظهور می‌کند و پادشاه را راضی می‌سازد تا اموال اشراف را به سود فقرا در میان آنان تقسیم کند. بردیایف به خوبی پیوند اندیشه کمونیستی را با باورهای مانوی توضیح داده است (نک. بردیایف، ۱۳۶۰: ۳۱۸).

۶. در متن‌هایی که با نگرش ساسانی همراه هستند، آمده است که اسکندر بنا بر توصیه ارسطاطالیس، برای این که ایرانیان علیه او در زمان کشورگشایی‌هایش متحد نشوند، «ایران‌شهر بر ابنای ملوک ایشان قسمت کرد و ملوک طویف نام نهادند و از آن اقلیم، لشکر به حد مشرق کشید» (نامه تسر به گشنسپ، ۱۳۸۹: ۴۶؛ دیوری، ۱۳۹۰: ۶۴). در متنی متأخر به زبان پهلوی، آمده است که اشکانیان، «بر راه اسکندر خشم تبار، اندر ایران‌شهر پادشاهی کنند» (مزدایور، ۱۳۷۸ الف: ۳۰۴).

۷. این که گفته شده است مهربان کشتزارها را ویران می‌کنند، شاید از آن‌روی بوده که برخی از محققان (رضی، ۱۳۸۴ الف: ۱۸۷-۱۸۸)، مهریستی را در تطابق با زندگی شهرنشینی دانسته‌اند. کلووسکا بالوتا (Closca L. Baluta) هم در بحث از مهریستی در دانشی (رومانی کنونی)، به رواج این آیین در مراکز شهری اشاره می‌کند (نک. بالوتا، ۱۳۸۵: ۲۵). در حالی که زردشت، بنا بر گاهان، برانگیختن مردمان را به کشت و برزگری، ستایش می‌کند. او کسانی را که به گاو بی‌داد می‌کنند و کشاورزی را ترویج نمی‌کنند، بسیار نکوهش می‌کند و می‌نکوهد (نک. اوستا، ۱۳۷۹: ۵۰/۱، ۶۷). به نظر می‌رسد که مخاطب این سخنان، همان مهربانی بوده‌اند که با زندگی شهری خود، ضمن قربانی گاو، کشت و کشاورزی را هم از رونق می‌انداختند.

۸. 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 این جا به ایزد مهر در جایگاه گنده گاو و شکست‌دهنده خورشید اشاره نشده است (نک. همان: ۴۸).

۹. مهریستان در هنگام قربانی گاو، با هوم (haoma) که فشرده گیاهی مست‌کننده به همین نام بود، خود را سرمست و از خود بی‌خود می‌کردند (نک. کومن، ۱۳۸۶: ۱۶۶؛ رضی، ۱۳۸۴ الف: ۱۸۶).

۱۰. در جای دیگر از اوستا (یشت ۱۹: ۳۳-۳۹)، گناه جم، آلودن دهانش به دروغ بوده است که به واسطه این گناه، فره، سه بار از او جدا می‌شود و به ایزد مهر، گرشاسپ و فریدون می‌رسد (نک. اوستا، ۱۳۷۹: ۴۹۰/۱).

۱۱. یکی از پژوهندگان، درباره شباهت جم با مهر نوشته است: «با در نظر گرفتن این نکته که میان وظایف، اعمال و شخصیت جم با مهر، همانندی‌های بسیار موجود است، شاید بتوان باور داشت که جم به عنوان شاه و پدر نخستین انسان‌ها، در واقع تجسم ایزد مهر است» (بهار، ۱۳۸۹: ۲۲۶-۲۲۷؛ شمیسا، ۱۳۹۶: ۳۶۱؛ همو، ۱۳۷۶: ۹۷-۹۹). در سراسر جستار پیش رو، به صورت پراکنده به ویژگی‌های مشترک مهر و جم اشاره شده است؛ اما در این جا، همه را به صورت کوتاه، به نقل از آرسی زرنر ذکر می‌کنیم. در شباهت‌های جم و مهر، به جز این که هر دو قربانی‌کننده گاو هستند، این موارد گفتنی است: ۱- راه جم که در ریگ‌ودا (gavyuti خوانده می‌شود، معادل اوستایی آن gaoyaiti است، به معنی چراگاه و مرتع که برای مهر دارنده چراگاه وسیع به کار می‌رود؛ ۲- واژه به‌کاررفته برای می‌گساری جم که با آن به بی‌مرگی دست می‌یابد، یعنی -mad با واژه‌ای که زردشت برای پیروان دروغ و از جمله جم به کار می‌برد، همسان است (نک. زرنر، 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 می‌شده است (نک. همان: ۱۹۰)؛ ۵- در شهریاری جم نه گرما بوده و نه سرما، نه پیری بوده و نه مرگ و بیماری. «شهریاری جم نسخه 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، بهشتی 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 ور (پناهگاه) نجات‌دهنده مردمان بوده است (نک. همان: ۱۹۴)؛ ۸- بخشی از فره 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 واسطه 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 می‌راند است (نک. همان: ۱۹۸).

۱۲. البته همان‌گونه که قربانی گاو به دست مهر و جم سبب زندگی می‌شود و از اندام او غلات و گیاهان شفابخش می‌روید و از خونس درخت انگور و از آن شراب به دست می‌آید، از اندام گاو گشته‌شده در دین زردشتی نیز، «حیات نباتی و جانوران صادر می‌شود» (نک. زهر، ۱۳۸۷: ۱۸۳، ۲۰۰).

۱۳. گفت‌وگوی میان آن دو مینو در گاهان درباره سرشت یک‌سره ناسازگارشان خواندنی است؛ آن‌جا که مینوی پاک به ناپاک می‌گوید آن دو در منش، آموزش، خرد، کیش، گفتار، کردار، دین و روان، متضادند (نک. اوستا، ۱۳۷۹: ۵۱/۱). برای آگاهی بیش‌تر در این باره (نک. نیرگ، ۱۳۸۳: ۱۰۸ به جلو).

۱۴. به عقیده کلنز (۱۳۹۴: ۱۲۲)، پل چینود یک معنا دارد: پل چینه‌ده. این چینه‌ده (کسی که با چیدن سنگ‌ها بر روی هم پلی ساخته، کسی نمی‌تواند باشد جز معادل یمه هندی یعنی جم.

۱۵. در بن‌دهش درباره گیومرت می‌خوانیم: «هرمزد آن تن او را برگرفت و به خورشید سپرد که این روشنی خورشید است که بر جهان تابد» (فرنیغ دادگی،

Iranian Bundahišn, 1978: 73؛ ۶۹: ۱۳۸۰).

۱۶. در همین باره در بن‌دهش آمده است: «ششم گیومرت را آفرید روشن چون خورشید» (فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۴۰؛ *Iranian Bundahišn*, 1978).

21

۱۷. مهر در اوستا - Miθra- به معنی «بیمان» است. برای آگاهی بیش‌تر درباره ریشه و معنای مهر (نک. *Tieme*, 1957: 26-44؛ *Gershevitch*, 1959: 254-256؛ *Humbach*, 1960: 35؛ مایرهورف، ۱۳۸۵: ۳۶۰-۳۶۱؛ رز، ۱۳۹۹: ۵۶). برای دیدن همه آرا درباره معنای مهر (نک. اشمیت، ۱۳۸۵: ۳۸۷-۳۸۸).

۱۸. در تاریخ غرر تعالی می‌خوانیم: سودابه از کاوس می‌خواهد که یکی از دخترانش را به عقد ازدواج سیاوش درآورد تا «خورشید و ماه قرین یک‌دگر شوند» (تعالی، ۱۳۸۵: ۷۸).

۱۹. در شاهنامه آمده است وقتی که جم تخت خود را ساخت، به فرمان او دیوها آن را در گردون برافراشتند و آن «چو خورشید تابان میان هوا» قرار گرفت؛ در حالی که جم بر آن نشسته بود (نک. فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۴/۱).

۲۰. اوشیدر در اوستا: *Uxšyat-* به معنی «بالنده ارزانی» است (نک. منصوری، ۱۴۰۰: ۱۹۵). او نخستین فرزند زردشت است. زردشت سه بار با همسرش نزدیکی می‌کند. هر بار نطفه‌اش بر زمین می‌ریزد و اناهید از آن نگاهبانی می‌کند تا این‌که به هنگام خود به مادر می‌آمیزد (نک. قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۰۳-۱۰۴؛ *Iranian Bundahišn*, 1978: 220, 236؛ فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۴۲، ۱۵۲).

۲۱. سوشیانت سامان‌دهنده مردگان در تن پسین رستاخیزی است (نک. *Dānāk-u Mainyō-ī Khard*, 1954: 92؛ مینوی خرد، ۱۳۷۹: ۴۷-۴۶)؛ از همین روی، برخی این واژه را به معنای «باز زنده‌کننده» دانسته‌اند (Skjærvø, 2005-2006: 22).

۲۲. از آن‌جا که زادسپرم بدعت‌هایی را در برخی آیین‌های دینی زردشتی نظیر برش‌نوم می‌نهد، از سوی برادرش منوچهر، به غیر زردشتی بودن متهم می‌شود (نک. تفضلی، ۱۳۸۶: ۱۴۹-۱۵۰). منوچهر برادرش را دوست مانویان می‌خواند: «زادسپرم مرتکب گناه شد که برخلاف سنت و آیین، عقیده بیان می‌کند و او ممکن است میان دوستان مانوی خود بتواند چنین چیزهایی بگوید و آنان را بفریبد؛ نه مرا که پیشوای زردشتیان هستم» (رضی، ۱۳۸۴: ب: ۳۱۵؛ زهر، ۱۳۸۷: ۳۳۰؛ *Manušcihr*, 1912: 10).

۲۳. به عقیده کریستن‌سن (۱۳۸۷: ۴۲، ۲۲) بندهای صد و سی تا صد و سی و هشت فروردین‌یشت (نک. مولایی، ۱۳۹۲: ۱۱۲-۱۱۳) بندهایی غیر زردشتی است. در این بندها، در کنار شخصیت‌های اساطیری خوش‌نام همانند جم، گرشاسپ و فریدون که در متن‌های زردشتی گناه‌کار شمرده شده‌اند (نک. مزدپور، ۱۳۷۸ الف: ۱۱۹-۱۵۱؛ مینوی خرد، ۱۳۷۹: ۶۶؛ *Dānāk-u Mainyō-ī Khard*, 1913: 153-154)، از «سیاوش» و پسرش «کی خسرو» هم نام برده شده است؛ بنابراین، باید به سیمای سیاوش در بیرون از محدوده دین زردشتی نگرست و شخصیت او را متشکل از عناصر و ابعادی پیشازردشتی در نظر گرفت. سیاوش از کوی‌ها یا همان کیانیانی بوده است که مطابق با گاهان، مراد از آن «امرابی هستند که با زردشت [به جز کی‌گشتاسپ] دشمنی می‌ورزیده و از دیویسنا، یعنی آیینی که زردشت آن را نسخ کرده بود، طرف‌داری می‌کرده‌اند» (نک. کریستن‌سن، ۱۳۸۷: ۱۱؛ یارشاطر، ۱۳۸۰: ۱: ۵۴۷). این گروه به تعبیر

زردشتیان دیوپرست، خود را آموزگارانِ کیشی می‌دانستند که پیش از دینِ زردشت رواج داشته (نک. زنر، ۱۳۸۷: ۱۷۵) و گویا همهٔ وابستگیِ آنان به ایزدِ مهر بوده است (نک. کریستن‌سن، ۱۳۸۷: ۲۱).

۲۴. می‌دانیم که شیون و نوحه در دینِ زردشتی گناه شمرده می‌شده است (نک. هینلز، ۱۳۸۶: ۹۷). ارداویراف در عروج خود با زنانی روبه‌رو می‌شود که سرشان بریده و از تن جدا است؛ اما سخن می‌گویند. او از سروش و ایزدِ آذر می‌پرسد که این گروه چه کسانی‌اند؟ آنان در پاسخ می‌گویند که: «این روانِ آن زنان است که به گیتی شیون و مویه بسیار کردند و بر سر و روی زدند» (بهار، ۱۳۸۹: ۳۱۸؛ ارداویراف‌نامه، ۱۳۸۶: ۶۲)؛ بنابراین، داستانِ سیاوش که در مرگش، حتی تا دورهٔ اسلامی سوگواری می‌کردند (نک. نرشخی، ۱۳۸۷: ۲۴، ۳۳)، نمی‌توانسته در چارچوبی زردشتی شکل گرفته باشد و از اساس، با دینِ زردشتی بیگانه بوده است (نک. مزداپور، ۱۳۸۷: ب: ۵۵).

۲۵. در همین باره نوشته‌اند: «توصیفی که در شاهنامه از کی خسرو شده است، آن‌جا که گیو در پایانِ جست‌وجوی هفت‌سالهٔ خویش در توران‌زمین، ناگهان او را در بیشه‌زاری خُرّم، در کنار چشمه‌ای تابان از دور می‌بیند، آدمی را به یادِ مهر می‌اندازد» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۱۰۹). به این نکته توجه داشته باشیم که در برخی از نگاره‌هایی که در مهرپرستیِ غربی وجود دارد، «مهر از میانِ صدف بیرون می‌آید؛ گرداگرد او نشانه‌های دوازده برج و زیرِ صدف، موج آب نموده شده است» (مقدم، ۱۳۸۵: ۹۶).

۲۶. بوختار (bōxtār) به معنی «نجات‌بخش» (نک. MacKenzie, 1971: 19)، «bōxt» «رستگاری و نجات» و «ān» پسوند سازندهٔ صفتِ فاعلی است. در مجموع یعنی: رستگارکننده؛ نجات‌بخش. البته بوخت را به «آمزش» هم معنا کردند؛ کسی که می‌آمزد (نک. مقدم، ۱۳۸۵: ۱۹).

۲۷. در این باره (نک. اردستانی رستمی، ۱۴۰۲: ۱۳۸-۱۷۲).

۲۸. هردوت (۱۳۸۹: ۱/۴۵۱) روایتی را دربارهٔ خاستگاهِ سکاها نقل می‌کند که در آن می‌توان تقسیمِ سرزمین یا نژاد را دید؛ درست به همان‌گونه که در موردِ فریدون و تقسیمِ پادشاهی، میانِ سه فرزندش می‌بینیم. کریستن‌سن معتقد است که نامِ ایرج یا صحیح‌تر آن ارژ در زمانِ اشکانی‌ها به وجود آمده است و «دورهٔ شاهنشاهی قومِ پارت می‌تواند دورهٔ قبولِ این افسانه، یعنی افسانهٔ تقسیمِ ممالکِ ایران به سه قسمت و ثبتِ آن در تاریخِ داستانیِ ایران باشد» (کریستن‌سن، ۱۳۸۸: ۹۸).

۲۹. در متن‌های پهلوی، گرشاسپ و سام یکی انگاشته شده‌اند که البته در حماسه، نامِ خانوادگیِ گرشاسپ، یعنی سامه (Sāma) و لقبش که نریمان (naira.mana) بوده، به دو شخص مبدل می‌شود (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۲۵۶-۲۵۷). در بن‌دهش، در جایی گرشاسپ پسرِ سام گفته شده (نک. فرنیه دادگی، ۱۳۸۰: ۱۴۲؛ Iranian Bundahišn, 1978: 220 و در دیگر جای، این دو یکی پنداشته شدند (نک. همان: ۱۲۸؛ ibid: 198).

۳۰. کریستن‌سن، تهمورث یا تخمه آروپه را با آریوکسائیس (Arpoxais)، هوشنگ را با ترگیتائوس (Targitaos) که پدرِ کولاکسائیس (Kolaxais) نخستین پدرِ خانوادهٔ پرلات‌ها (Paralatai) در افسانه‌ای سکاکی است، یکی می‌داند و پرلات را همان پَرذاته به معنی پیش‌داد می‌پندارد و به این فرضیه می‌رسد که: «در افسانهٔ سکاکی، نخستین انسان پَرذاته نامیده می‌شد. بعدها نامِ دیگری دادند یعنی ترگیتائوس و سلسله‌ای که از او منشأ گرفته است، به نامِ اولیّه او خوانده شد» (کریستن‌سن، ۱۳۹۳: ۱۷۲).

۳۱. مولایی (۱۳۹۲: ۲۴۵) اشاره‌ای بدین معنا از نامِ پشوتن ندارد و به نقل از مایرهوفر می‌گوید که جزء دوم این نام، یعنی -šyaoθna، به معنی «کردار» است؛ ولی اتیمولوژیِ جزء اول معلوم نیست. او در ادامه می‌نویسد: «دوشن‌گیمن آن را گونهٔ ترکیبیِ واژهٔ -pišman "چهره، بینایی" (در ترکیبِ -a-pišman) گرفته است.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۳۸). تحقیقی در دینِ مسیح. تهران: نگارش.
- آیوازیان - ترزیان، ماریا و آنوشیک ملکی بخش‌مندی (۱۳۹۱). اشتراکاتِ اساطیری و باورها در منابعِ ایرانی و ارمنی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن بلخی (۱۳۸۵). فارس‌نامه. تصحیح و تحشیهٔ گای لیسترانچ و رینولد آلن نیگلسون. تهران: اساطیر.
- ابوالقاسمی، محسن (۱۳۳۸). دین‌ها و کیش‌های ایرانی در دورانِ باستان. تهران: طهوری.
- ادی. ساموئیل. کندی (۱۳۴۷). آیینِ شهریار در شرق. ترجمهٔ فریدون بدره‌ای. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- ارداویرافنامه (۱۳۸۶). به کوشش فیلیپ ژینیو (متن پهلوی، حرف‌نویسی، ترجمه متن پهلوی، واژه‌نامه). ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار. تهران: معین - انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۴۰۲). «نفوذ اندیشه‌ها و باورهای مانوی در داستان مینوی خرد». پژوهنده نامه باستان (یادنامه شادروان دکتر ابوالفضل خطیبی). به کوشش سجاد آیدنلو، سلمان ساکت و رضا غفوری. تهران: خاموش، صص ۱۳۸-۱۷۲.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۵). زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۶). داستان داستان‌ها (رستم و اسفندیار در شاهنامه). تهران: شرکت سهامی انتشار.
- 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.
- اکبری مفاخر، آرش (۱۳۸۶). «به ارهش سراسر به دو نیم کرد». شاهنامه‌پژوهی (دفتر دوم)، با نظارت محمدرضا راشد محصل، مشهد: آهنگ قلم، ۶۴-۵۵.
- اکبری مفاخر، آرش (۱۳۹۳). روان‌انسانی در حماسه‌های ایرانی. تهران: ترفند.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۵). تاریخ اندیشه‌های دینی. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: کتاب پارسه.
- 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.
- ایرانشاه بن ابی‌الخیر (۱۳۷۰). بهمن‌نامه. ویراسته رحیم عقیقی. تهران: علمی و فرهنگی.
- بالوتا، کلوסקا (۱۳۸۵). «مهرپرستی در کتیبه‌های دانی». دین مهر در جهان باستان (مجموعه گزارش‌های دومین کنگره بین‌المللی مهرشناسی). ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: توس، صص ۲۵-۷۵.
- بردیایف، نیکلای (۱۳۶۰). منابع کمونیسم روسی و مفهوم آن. ترجمه عنایت‌الله رضا. تهران: ایران‌زمین.
- بنونیست، امیل (۱۳۸۶). دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: قطره.
- بويس، مری (۱۳۹۴). «ادبیات فارسی میانه». سه گفتار درباره ادبیات ایران پیش از اسلام. ترجمه یدالله منصوری. تهران: آوای خاور، صص ۱۵۲-۷۷.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۴). از اسطوره تا تاریخ. ویراسته ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: چشمه.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۵). جستاری در فرهنگ ایران. ویراست جدید به کوشش ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: اسطوره.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۹). پژوهشی در اساطیر ایران. (پاره نخست و پاره دوم). به ویراستاری کتابیون مزدایور. تهران: آگاه.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۹). آثار الباقیه عن القرون الخالیه. ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: امیرکبیر.
- بیوار، دیوید (۱۴۰۰). چهره‌های مهر در باستان‌شناسی و ادبیات. ترجمه عسکر بهرامی. تهران: ماهی.
- تفضلی، احمد (۱۳۸۶). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام. به کوشش ژاله آموزگار. تهران: سخن.
- ثاقب‌فر، مرتضی (۱۳۸۵). «دیباجه مترجم (مرتضی ثاقب‌فر)». دین مهر در جهان باستان (مجموعه گزارش‌های دومین کنگره بین‌المللی مهرشناسی). تهران: توس، صص ۳۴۷-۳۵۸.
- ثعالی، ابو منصور (۱۳۸۵). شاهنامه‌تعالی. ترجمه محمود هدایت. تهران: اساطیر.

- حسینی قزوینی، شرف‌الدین فضل‌الله (۱۳۸۳). *المعجم فی آثار الملوک العجم*. به کوشش احمد فتوحی نَسَب. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- حصوری، علی (۱۳۸۷). *سیاوشان*. تهران: چشمه.
- حمیدیان، سعید (۱۳۸۷). *درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی*. تهران: ناهید.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۸). *گل رنج‌های کهن (برگزیده مقالات درباره شاهنامه فردوسی)*. به کوشش علی دهباشی. تهران: ثالث.
- خلدانی، آصف (۱۳۹۶). *تاریخ و فرهنگ باستانی ایرانیان و شاهنامه فردوسی*. تهران: ققنوس.
- دارمستیر، جیمس. د (۱۳۴۸). *تفسیر اوستا و ترجمه گاتاها*. ترجمه و تحشیه و دیباچه از موسی جوان. تهران: چاپخانه رنگین.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۸۰). *حماسه ایران یادمانی از فراسوی هزاره‌ها (بیست و هشت گفتار، نقد و گفت و شنود شاهنامه‌شناسی)*. تهران: آگاه.
- دوشن گیمن، ژاک (۱۳۸۵). *دین ایران باستان*. ترجمه رؤیا منجم. تهران: علم.
- دیاکونوف، میخائیل (۱۳۸۴). *تاریخ ایران باستان*. ترجمه روحی اریاب. تهران: علمی و فرهنگی.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۹۰). *اخبار الطوال*. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: نی.
- رحیمی، مصطفی (۱۳۹۱). *سیاوش بر آتش (تحلیلی از داستان‌های فریدون، کاوس، سیاوش، کی خسرو)*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- رضی، هاشم (۱۳۸۴ الف). *دین و فرهنگ ایرانی (پیش از عصر زردشت)*. تهران: سخن.
- رضی، هاشم (۱۳۸۴ ب). *آیین مغان (پژوهشی درباره دین‌های ایرانی)*. تهران: سخن.
- *روایت پهلوی (۱۳۹۰)*. آوانویسی، برگردان فارسی، یادداشت‌ها و واژه‌نامه از مهشید میرفخرایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- روح‌الامینی، محمود (۱۳۷۶). *آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز*. تهران: آگاه.
- رز، جنی (۱۳۹۹). *دیباچه‌ای بر دین زردشتی*. ترجمه عسکر بهرامی. تهران: چشمه.
- زادسپرم (۱۳۸۵). *وزیدگی‌های زادسپرم*. نگارش فارسی، آوانویسی، یادداشت‌ها، واژه‌نامه و تصحیح متن از محمدتقی راشد‌محصل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زرنشاس، زهره و لیلا عسگری (۱۳۸۸). *نامه خاتون ارگی و صد و نوزده پاره‌نوشتار سغدی*. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی (نشر آثار).
- زرنشاس، زهره (۱۳۹۰). *زبان و ادبیات ایران باستان (از ایران چه می‌دانیم/۳۳)*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- *زند بهمن یسن (۱۳۸۵)*. تصحیح متن، آوانویسی، برگردان فارسی و یادداشت‌ها از محمدتقی راشد‌محصل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- *زند و هومن یسن (و کارنامه اردشیر بابکان) (۲۵۳۷)*. با پیش‌گفتار و ترجمه صادق هدایت. تهران: جاویدان.
- زرن، آر. سی (۱۳۸۷). *طلوع و غروب زردشتیگری*. ترجمه تیمور قادری. تهران: امیرکبیر.
- زوندرمان، ورنر (۱۴۰۰). «مسیح در مانویت». *مسیح مانوی*. ترجمه حمیدرضا اردستانی رستمی. تهران: نگاه معاصر، صص ۲۲۵-۲۳۸.
- ستاری، جلال (۱۳۸۴). *پژوهشی در اسطوره گیل‌گمش و افسانه اسکندر*. تهران: مرکز.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۵). *سایه‌های شکارشده (گزیده مقالات فارسی)*. تهران: طهوری.
- سلوود، دیوید (۱۳۸۰). «سکه‌شناسی، تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان». (پژوهش دانشگاه کمبریج). ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر، (۱/۳)، صص ۳۷۷-۴۰۰.

- ۴۵-۵۸ - شاپور شهبازی، علی رضا (۱۳۹۸). «ریشه‌های پارتهی خاندان رستم». تاریخ و فرهنگ ایران باستان. ترجمه زاگرس زند. سال سوم، (۳)، صص ۴۵-۵۸.
- شبان‌کاره‌ای، محمد بن علی (۱۳۸۱). مجمع‌الانساب. تصحیح میرهاشم محدث. تهران: امیرکبیر.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۶). طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار (همراه با مباحثی در آیین مهر). تهران: میترا.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۷). «درخت سیاوش». آفتابی در میان سایه‌های (جشن‌نامه استاد دکتر بهمن سرکارتی). به کوشش علی رضا مظفری و سجاد آیدنلو. تهران: قطره، صص ۳۳۹-۳۵۲.
- شمیسا، سیروس (۱۳۹۶). شاه‌نامه‌ها. تهران: هرمس.
- شهرستان‌های ایران شهر (نوشته‌ای به زبان فارسی میانه درباره حماسه و جغرافیای باستانی ایران) (۱۳۸۸). آوانویسی، ترجمه فارسی و یادداشت‌ها از تورج دریایی. به کوشش شهرام جلیلیان. تهران: توس.
- فرای، ریچارد نلسون (۱۳۸۶). تاریخ باستانی ایران. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: علمی و فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). شاهنامه. تصحیح جلال خالقی مطلق و همکاران (محمود امیدسالار ج ۶ و ابوالفضل خطیبی ج ۷). تهران: مرکز دایرالمعارف بزرگ اسلامی.
- قائم‌مقامی، احمد رضا (۱۴۰۱). «یادداشت‌های شاهنامه ۴». آینه پژوهش. سال سی و سوم. (۱۹۸/۶)، صص ۸۷-۹۴.
- قلی‌زاده، خسرو (۱۳۸۷). فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه متون پهلوی. تهران: کتاب پارسه.
- کالج، مالکوم (۱۳۸۸). اشکانیان (پارت‌ها). ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: هیرمند.
- کتاب پنجم دین‌کرد (۱۳۸۸). آوانویسی، ترجمه، تعلیقات، واژه‌نامه، متن پهلوی از ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: معین.
- گرتیس، وستا سرخوش و سارا استوارت (۱۳۹۳). پارتیان. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: مرکز.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۸۷). کیانیان. ترجمه ذبیح‌الله صفا. تهران: علمی و فرهنگی.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۸۸). مزدپرستی در ایران قدیم. ترجمه ذبیح‌الله صفا. تهران: هیرمند.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۹۳). نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۹۰). «سیاوش»، فردوسی و شاهنامه‌سرایی (به مناسبت همایش بین‌المللی هزاره شاهنامه فردوسی). تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، صص ۵۵۷-۵۶۵.
- کفالایا (نسخه موزه برلین) (۱۳۹۵). برگردان تطبیقی از ترجمه آلمانی و انگلیسی نسخه قبطی: مریم قانع و سمیه مشایخ. تهران: طهوری.
- کلنز، ژان (۱۳۹۴). مقالاتی درباره زردشت و دین زردشتی. ترجمه احمد رضا قائم‌مقامی. تهران: فرزانه‌روز.
- کلیم‌کایت، هانس یواخیم (۱۳۸۴). هنر مانوی. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: اسطوره.
- کومن، فرانس (۱۳۸۶). دین مهری. ترجمه احمد آجودانی. تهران: ثالث.
- کومون، فرانس (۱۳۸۸). ادیان شرقی در کافرکیش رومی. ترجمه تیمور قادری. تهران: مهتاب.
- گازرانی، ساقی (۱۳۹۷). روایت‌های خاندان رستم و تاریخ‌نگاری ایرانی. ترجمه سیما سلطانی. تهران: مرکز.
- گاسکه، آمده (۱۳۹۰). پژوهش در کیش و اسرار میترا. ترجمه جلال ستاری. تهران: میترا.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی (۱۳۸۴). زین‌الخبار. به اهتمام رحیم رضازاده ملک. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- گرشاسبی، اشکان (۱۳۹۷). پژوهشی بر سکه‌های اشکانی (عنوان‌های سلطنتی، ضرب‌خانه‌ها و شمایل‌شناسی). تهران: آریارمنا.

- گشتاسبی اردکانی، پورچیستا (۱۳۹۹). *سودگرنامه (سودگرنسک از کتاب نهم دین کرد)*. همراه با حرف‌نویسی، آوانویسی، برگردان فارسی، یادداشت‌ها و واژه‌نامه. تهران: روزآمد.
- لوزینسکی، فیلیپ (۱۴۰۰). *اشکانیان*. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: پژوهش‌های فرزاد.
- مؤذن جامی، محمدمهدی (۱۳۸۸). *ادب پهلوانی (مطالعه‌ای در تاریخ ادب دیرینه ایرانی از زردشت تا اشکانیان)*. تهران: ققنوس.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۱). *فرقه‌های اسلامی*. ترجمه ابوالقاسم سری. تهران: اساطیر.
- مایرهورف، مانفرد (۱۳۸۵). «ریشه‌شناسی و کهن‌ترین شواهد نام میترا». *دین مهر در جهان باستان (مجموعه گزارش‌های دومین کنگره بین‌المللی مهرشناسی)*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: توس، صص ۳۵۹-۳۶۶.
- *متون پهلوی* (۱۳۷۱). ترجمه و آوانویس سعید عریان. تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- مختاری، محمد (۱۳۷۹). *حماسه در رمز و راز ملی*. تهران: توس.
- مزدپور، کایون (۱۳۸۶). *داغ گل سرخ و چهارده گفتار دیگر درباره اسطوره*. تهران: اساطیر.
- مزدپور، کایون (۱۳۷۸ الف). *بررسی دست‌نویس م/او ۲۹ (داستان گرشاسپ، نهمورس و جمشید و گل‌شاه و متن‌های دیگر)*. آوانویسی و ترجمه از متن پهلوی. تهران: آگاه.
- مزدپور، کایون (۱۳۸۷ ب). «نوروز و شاهنامه». *فرهنگ مردم، سال هفتم*. (۲۴-۲۵)، صص ۵۱-۶۶.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۸۷). *مروج الذهب و معادن الجواهر*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: علمی و فرهنگی.
- 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.
- مولایی، چنگیز (۱۳۹۲). *بررسی فروردین‌یشت (سرود اوستایی در ستایش فروهرها)*. تبریز: دانشگاه تبریز.
- مولایی، چنگیز (۱۴۰۲). *داستان جم (بررسی فرگرد دوم و نندیداد)*. تهران: آوای خاور.
- منصور، یدالله (۱۴۰۰). *فرهنگ ریشه‌شناختی نام‌های فارسی میانه (بر پایه متون پهلوی)*. تهران: آوای خاور.
- مینوی خرد (۱۳۷۹). *ترجمه احمد تفضلی*. تهران: توس.
- *نامه تنسر به گشنسپ* (۱۳۸۹). به تصحیح مجتبی مینوی. گردآورنده تعلیقات: مجتبی مینوی و اسماعیل رضوانی. تهران: دنیای کتاب.
- نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر (۱۳۸۷). *تاریخ بخارا*. ترجمه ابونصر احمد بن محمد بن نصرالقبایوی. تلخیص محمد بن زفر بن عمر. تصحیح و تحشیه مدرس رضوی. تهران: توس.
- 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.
- هرن، پاول و هاینریش هوبشمان (۱۳۹۴). *فرهنگ ریشه‌شناسی فارسی*. ترجمه همراه با گواهی‌های فارسی و پهلوی از جلال خالقی‌مطلق. تهران: مهرافروز.
- هرودوت (۱۳۸۹). *تاریخ هرودوت*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: اساطیر.
- هینلز، جان (۱۳۸۶). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.
- یارشاطر، احسان (۱۳۸۰). «تاریخ ملی ایران». *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان*. (پژوهش دانشگاه کمبریج). ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر، (۱/۳) صص ۴۷۱-۵۸۶.

- Boyce, M. (1975). *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica vol 9, Leiden: ed Téhéran-Liège.
- *Dānāk-u Mainyō-ī Khrad; Pahlavi; Pazand and Sanskrit Texts* .(1913). ed Behramgore Tehmurasp Anklesaria. Bombay.
- Durkin-Meisterernst, Desmond. (2004). *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian* . Turnhout: Brepols.
- 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.
- Humbach, H. (1960). “Der iranische Mithra als Daiva”. *Festschrift für Herman Lommel*. 75-79 (Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde). Wiesbaden: Harrassowitz 7, pp 253-257.
- Jackson, W.(1892). *Avesta Grammer and Reader*. Stuttgart.
- MacKenzie, D. N.(1971). *A Conise Pahlavi Dictionary*. London.
- Manuščīhr. (1912). *Nāmagīhā-ī Manuščīhr*, ed Ervad Bamanji Nasar Anji Dhabhar, M. A. Bombay.
- *Pahlavi Dinkard*. (1911). ed Madan, D. M. Bombay.
- *Saddar Bundehesh*. (1909). ed Ervad Bamnji Nasarvanji Dhabahr, M. A. Bombay.
- Skjærvø, P.O. (2005/ 2006). “The Importance of Orality for Study of Old Iranian Literature and Myth”. *Nāme-ye Irān-e Bāstān*. Vol 5. Nos 1& 2, pp 9-31.
- *The Kephalaia of the Teacher*. (1995). J. M. Robinson and H. J. Klimkeit (ed). Leiden: New York- Köln: Brill.
- Thieme, P. (1957). *Mitra and Aryaman*. Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 41. New Haven: Yale University Press.
- Zādisparam. (1964). *Vichitakīhā-ī Zādisparam*, with Text and Introduction. By B. T. Anklesaria. Bombay.

References

- Abu'l-Qasimi, Moḥsen (1989). *Religions and Cults of Iran in Ancient Times*. Tehran: Ṭahuri. [In Persian]
- Akbari Mafakher, Arash (2007). “He Cut Arash in Two with a Saw.” *Shahname Pajuhi* (Shahname Studies) (Daftar-e II), supervised by Mohammad-Reza Rasedmoḥaṣṣel, Mashhad: Ahang-e Qalam, pp. 55-64. [In Persian]
- Akbari Mafakher, Arash (2014). *The Human Soul in Iranian Epics*. Tehran: Tarfand. [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, Ḥamidreza (2023). “The Influence of Manichean Thoughts and Beliefs on the Dadestan-e Menog i Kherad.” *Pajoohandeh-e Name-ye Bastan* (Commemorative Volume of the Late Dr. Abu'l-Fazl Kāṭibi). Edited by Sajjad Aydanlu, Salman Saket, and Reza Gofuri. Tehran: Khamosh, pp. 138-172. [In Persian]
- Ashtiani, Jalal-al-Din (1989). *A Treatise on Christianity*. Tehran: Negarish. [In Persian]
- *Avesta* (The Oldest Hymns and Texts of Iranians) (2000). Edited and researched by Jalil Doostkhah. Tehran: Morvarid.
- Ayyazyan-Terzyan, Maria and Anushik Melki Bakhshmandi (1391). *Mythological and Belief Commonalities in Iranian and Armenian Sources*. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]

- Bahar, Mehrdad (2005). *From Myth to History*. Edited by Abu'l-Qasim Esma il-Pur. Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Bahar, Mehrdad (2006). *An Essay on Iranian Culture*. New edition edited by Abu'l-Qasim Esma'il-Pur. Tehran: Asatir. [In Persian]
- Bahar, Mehrdad (2010). *A Study of Iranian Mythology*. (Volume 1 and Volume 2). Edited by Katayun Mazdapur. Tehran: Agahe. [In Persian]
- Balotova, Kloska (2006). "Mithraism in the Dasht-e Kavir Inscriptions." *The Religion of Mithra in the Ancient World* (Collection of Reports of the Second International Congress of Mithraic Studies). Translated by Morteza Şaqeb-Far. Tehran: Tus, pp. 25-75.
- Benveniste, Emile (2007). *Iranian Religion Based on Reliable Greek Texts*. Translated by Bahman Sarkarati. Tehran: Qatreh.
- Berdiaev, Nikolai (1981). *The Sources of Russian Communism and Its Concept*. Translated by Enayat-Allah Reza. Tehran: Iranzamin.
- Biruni, Abu Rayḥan (2010). *The Remaining Signs of the Past Centuries*. Translated by Akbar Danasarst. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Bivar, David (2021). *Faces of Mithra in Archaeology and Literature*. Translated by 'Askar Behrami. Tehran: Mahi.
- *Book of the Denkard* (2009). Phonography, Translation, Further details, Glossery, Pahlavi context by Žale amozgar va Aḥmad Ṭefazzoli. Tehran: Mo'in. [In Persian]
- Boyce, Mary (2015). "Middle Persian Literature." *Three Lectures on Pre-Islamic Iranian Literature*. Translated by Idal-Allah Manşuri. Tehran: Ava-ye Khavar, pp. 77-152.
- Christensen, Arthur (2008). *Kayanian*. Translated by Zabiḥ-Allah Şafa. Tehran: 'Elmi va Farhangi.
- Christensen, Arthur (2009). *Mazdaism in Ancient Iran*. Translated by Zabiḥ-Allah Şafa. Tehran: Hirmand.
- Christensen, Arthur (2014). *Primordial Man and the First King in Iranian Legendary History*. Translated by Zhale amozgar va Aḥmad Ṭefazzoli. Tehran: Cheshmeh.
- Colledge, Malcolm (2009). *Askaniyan* (The Parts). Translated by Mas'ud Rajabnia. Tehran: Hirmand.
- Cumont, Franz (2007). *Mithraism*. Translated by Aḥmad 'ajudani. Tehran: Sales.
- Cumont, Franz (2009). *The Opriental Religions in Romanic Paganism*. Translated by Teimor Qaderi. Tehran: Mahtab.
- Curtis, Vesta Sarkhosh and Sarah Stewart (2014). *Parthian*. Translated by Kazem Firuzmand. Tehran: Markaz.
- Curtis, Vesta Sarkhosh and Sarah Stewart (2014). *Parthian*. Translated by Kazem Firuzmand. Tehran: Markaz.
- Darmesteter, James Guillaume (1969). *Commentary on the Avesta and Translation of the Gathas*. Translated and annotated by Musa Javan. Tehran: Cap-xane-ye Rangin.
- Diakonov, Mikhail (2005). *History of Ancient Iran*. Translated by Ruḥi Arbab. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Dinvari, Abu Ḥanifah Aḥmad b. Dawud (2011). *The long News*. Translated by Mahmud Mahdavi Damghani. Tehran: Nei. [In Persian]
- 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.
- Eddy, Samuel. Kennedy (1968). *The Prince in the East*. Translated by Fereyduun Badra'i. Tehran: Bureau of Translation and Publication of Books.
- Eliade, Mircea (2016). *History of Religious Ideas*. Translated by Behzaad Saleki. Tehran: Ketab-e Parse.
- Eslami Nodooshan, Moḥammad- Ali (2006). *Life and Death of the Heroes in the Shahname*. Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Entesar. [In Persian]
- Eslami Nodooshan, Moḥammad- Ali (2007). *The Story of Stories* (Rostam and Isfandiyar in the Shahname). Tehran: Sherkat-e Sahamiye Entesar.
- Ferdawsi, Abolqasem (2007). *Shah-name*. Correction of Jalal Khaleqi Motlaq & Mahmud 'Omidasalar /6 va Abolfazl Khatibi /7. Tehran: Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]
- Frye, Richard Nelson (2007). *Ancient History of Iran*. Translated by Mas'ud Rajabnia. Tehran: 'Elmi va Farhangi.
- Gardizi, Abu Sa'id 'Abd al-Ḥay (2005). *Zin al-Akhbar*. Edited by Raḥim Reza-zadeh Malek. Tehran: Anjoman-e asar va Mafakher-e Farhangi. [In Persian]
- Garshaspi, Ashkan (2018). *A Study of Sasanian Coins* (Royal Titles, Mints, and Iconography). Tehran: aryarmana. [In Persian]
- Gasquet, Amédée (2011). *Research on the Cult and Mysteries of Mithra*. Translated by Jalal Sattari. Tehran: Mitra.
- Gazerani, Saqi (2018). *Narratives of the House of Rostam and Iranian Historiography*. Translated by Sima Sultani. Tehran: Markaz.
- Gazerani, Saqi (2018). *Narratives of the House of Rostam and Iranian Historiography*. Translated by Sima Sultani. Tehran: Markaz.
- Goshtasbi Ardakani, Purchista (2020). *The Book of Merchants* (Sudgar-namak from the Ninth Book of the Denkard). With Transcription, Phonemic Transcription, Persian Translation, Notes, and Glossary. Tehran: Ruzamad. [In Persian]
- Ḥamidiyn, Saeid (2008). *An Introduction to the Thought and Art of Ferdowsi*. Tehran: Nahid. [In Persian]
- Ḥaşuri, Ali (2008). *Siyavushan*. Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Herodotus (2010). *The Histories*. Translation by Morteza Thaqebfar. Tehran: Asatir. .
- Hinnells, John (2007). *Mythology of Iran*. Translated by Zhale Amoozgar and Ahmad Tafazzoli. Tehran: Cheshme.
- Horn, Paul and Heinrich Hubschmann (2015). *Etymological Dictionary of Persian*. Translated with Persian and Pahlavi Evidences by Jalal Khaleghi Motlagh. Tehran: Mehr Afruz.
- Ḥosayni-e Qazvini, Sharaf-al-Din Fazl-Allah (2004). *The Dictionary of the Monuments of the Persian Kings*. Edited by Aḥmad Fotuḥi-Naşab. Tehran: Anjoman-e Asar va Mafakher-e Farhangi. [In Persian]
- Ibn Balkhi (2006). *Farsname*. Edited and annotated by Guy Le Strange and Reynold A. Nicholson. Tehran: Asatir. [In Persian]
- Iranshah ibn. Abi al-Khair (1991). *Bahman-name*. Edited by Raḥim Afafi. Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]

- *Iran-Shahr's cities (A Persian Script about Epic and Ancient Geography of Iran)* (2009). Phonology, Persian Translation, notes by Turaj Daria'i. By effort of Shahram Jalilian. Tehran: Tus. [In Persian]
- Kazzazi, Mirjalal-al-Din (2011). "Siyavash," *Ferdowsi and Shah-nameh writing (The International Millennium Conference of Ferdowsi's Shahname)*. Tehran: Farhangestan-e Zaban va Adab-e Farsi, pp. 557-565. [In Persian]
- *Kefalaya* (Berlin's museum version) (2016). A comparative translation of the Coptic text from its German and English translation: Maryam Qanei and Samiyeh Mashayeh. Tehran: Tahuri.
- Kellens, Jean (2015). *Articles about Zoroaster and Zoroastrianism*. Translated by Ahmadreza Qa'em-Maqami. Tehran: Farzan-Ruz.
- Khaleqi Motlaq, Jalal (2009). *Flowers of Ancient Sorrow* (Selected Articles on Ferdowsi's Shah-name). Edited by Ali Dehbashi. Tehran: Sales. [In Persian]
- Kholdani, Aşef (2017). *History and Ancient Iranian Culture and Ferdowsi's Shah-name*. Tehran: Qoqnos. [In Persian]
- Klimkait, Hans Joachim (2005). *Manichaeen Art*. Translated by Abolqasem Esma'il-pur. Tehran: Ostoreh.
- *Letter of Tansar to Goshnasb* (2010). Edited by Mojtaba Minavi. Compilers of Comments: Mojtaba Minovi and Esmaeil Razvani. Tehran: Donyay-e Ketab. [In Persian]
- Lewinski, Philippe (2021). *Ashkaniyan*. Translated by Roqayeh Behzadi. Tehran: Pejvake Farzan.
- Madelung, Wilferd (2002). *Islamic Sects*. Translated by Abolqasem Sari. Tehran: Asatir.
- *Mainyō-ī Khrad* (2000). Translated by Ahmad Tafazzoli. Tehran: Tus. [In Persian]
- Mansouri, Yadollah (2021). *Etymological Dictionary of Middle Persian Names* (Based on Middle Persian Texts). Tehran: Avai-e Khavar. [In Persian]
- Mas'udi, Ali ibn Hossein (2008). *Meadows of Gold and Mines of Gems*. Translated by Abu al-Qasem Payandeh. Tehran: Scientific and Cultural. [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: Tus, pp. 359-366.
- Mazdapour, Katayoun (1999 a). *Study of Manuscript M.A. 29* (Story of Gershasp, Tahmuras and Jamshid and Golshah and Other Texts). Transcription and Translation from Middle Persian Text. Tehran: Agah. [In Persian]
- Mazdapour, Katayoun (2007). *The Scar of the Red Rose and Fourteen Other Talks on Myth*. Tehran: Asatir. [In Persian]
- Mazdapour, Katayoun (2008 b). "Nowruz and Shahnameh." *Culture of the People, Year 7*. (24-25), pp. 51-66. [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: Tus, pp. 347-358.
- Mo'azzen jame'i, Moḥammad-Mahdi (2009). *Heroic Literature* (A Study in the History of Ancient Iranian Literature from Zoroaster to the Sasannians). Tehran: Qoqnos. [In Persian]
- Mokhtari, Mohammad (2000). *Epic in National Myth and Mystery*. Tehran: Tus. [In Persian]

- Molaee, Changiz (2013). *Examination of Farvardin Yasht* (Avesta Hymn in Praise of Fravashis). Tabriz: University of Tabriz. [In Persian]
- Molaee, Changiz (2023). *The Story of Jam* (Examination of the Second Chapter of the Vendidad). Tehran: Avai-e Khavar. [In Persian]
- *Moton-e Pahlavi* (1992). Translation and Phonemic Transcription by Saeed Aryan. Tehran: National Library of the Islamic Republic of Iran. [In Persian]
- Narshakhi, Abubakr Mohammad ibn Ja'far (2008). *History of Bukhara*. Translation by Abunahr Ahmad ibn Mohammad ibn Nasralqabavi. Summary by Mohammad ibn Zafar ibn Omar. Edited and Annotated by Modarres Razavi. Tehran: Tus. [In Persian]
- Nyberg, Henrik Samuel (2004). *Religions of Ancient Iran*. Translation by Seyf al-Din Najmabadi. Kerman: Shahid Bahonar University of Kerman.
- *Pahlavi Narrative* (2011). phonography, Persian translation, record and glossary, Mahshid Mirfakhrayi. Tehran: Research of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Qa'em-Maqami, Ahmad-Reza (2022). "Shah-name Notes4." *Reflection of Research*. 33th year. (6/ 198), pp. 87-94. [In Persian]
- Qolizade, Khosrow (2008). *Iranian Mythology Based on Pahlavi Texts*. Tehran: Ketab-e Parse. [In Persian]
- Rahimi, Mostafa (1391). *Siyavash on Fire* (An Analysis of the Stories of Fereydun, Kavus, Siyavash, and Kay Khosrow). Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Entesar. [In Persian]
- Razi, Hashem (2005a). *The Religion and Iranian Culture* (before Zardusht). Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Razi, Hashem (2005b). *Magianism* (Research about Iranian Religion). Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Rose, Jenny (2020). *An introduction to Zartoshti religion*. Translated by 'Askar Behrami. Tehran: Cheshmeh.
- Ruh-al-Amini, Mahmud (1376) *Tradition and Ancient celebrations in Iran Today*. Tehran: Agah. [In Persian]
- Saqeb-Far, Morteza (2006). "Translator's Preface (Morteza Saqeb-Far)." *The Religion of Mithra in the Ancient World* (Collection of Reports of the Second International Congress of Mithraic Studies). Tehran: Tus, pp. 347-358. [In Persian]
- Sarkarati, Bahman (2006). *Hunted Shadows*. (Selection of Persian Article). Tehran: Tahuri. [In Persian]
- Sattari, Jalal (2005). *A Study of the Epic of Gilgamesh and the Legend of Alexander*. Tehran: Markaz. [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 Saqeb-Far. Tehran: Tus, pp. 441-501.
- Selwood, David (2001). "Numismatics, History of Iran from the fall of the Sassanian Empire." (*Research of Cambridge University*). Translated by Hasan Anusheh. Tehran: Amirkabir, (3/1), pp. 377-400.

- Shamisa, Sirus (1376). *The Central Plot of the Story of Rostam and Esfandiyar*. (Along with discussions on Mithraism). Tehran: Mitra. [In Persian]
- Shamisa, Sirus (2008). "Siyavsh's Tree." A sunbeam in the shade (Festschrift for Professor Dr. Bahman Sarkarati). Edited by 'Ali-Reza Mozaffari and Sajjad 'Aydenlu. Tehran: Qatreh, pp. 339-352. [In Persian]
- Shamisa, Sirus (2017). *Shah-nameha*. Tehran: Hermes. [In Persian]
- Shaporshahbzi, Ali-Reza (2019). "Parthian Roots of the House of Rostam." *History and Culture of Ancient Iran*. Translated by Zagors Zand. Sal-e Sum, (3), pp. 45-58.
- Shoban-Kara'i, Moḥammad ibn. 'Ali (2002). *Majma' -al-Ansab*. Correction of Mirhasem Moḥaddes. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Tafazzoli, Aḥmad (2007). *History of Pre-Islamic Iranian Literature*. Edited by Zhaleh Amozgar. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Tha'alibi, Abu Manṣur (2006). *Tha'alibi's Shah-name*. Translated by Mahmud Hedayat. Tehran: Asatir. [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.
- 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.
- 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 Anooshe. Tehran: Amirkabir(3/1). pp 587 – 471. [In Persian]
- Zadisparam (2006). *Selection of Zadsparam*. Persian transcription, phonography, note and glossary and correction of context by Moḥammadtaqi Rashedmoḥaṣṣel. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- *Zand-e Bahman Yasn* (2006). Text correction, Phonography, Persian Translation, and notes by Moḥammadtaqi Rashad Moḥaṣṣel. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Zarshenas, Zohreh (2011). *Language and Literature of Ancient Iran* (What do we know about Iran/33). Tehran: Cultural Research Institute. [In Persian]
- Zarshenas, Zohreh and Leyla 'Aṣgari (2009). *The letter of khaun of Argh and 119 sogdian fragments*. Tehran: Academy of Persian Language and Literature (Nashr-e 'Asar). [In Persian]
- *Zend-e Vahman Yasn* (Karname-ye Ardashair-e Babakan) (2537). Translated by Ṣadeq Hedayat. Tehran: Javidan. [In Persian]
- Zener, R. C. (2008). *The Rise and Fall of Zoroastrianism*. Translated by Timur Qadri. Tehran: Amirkabir.
- Zundermann, Werner (2021). "Jesus in Manichaeism." *Manuvi's Jesus*. Translated by Hamidreza Ardestani Rostami. Tehran: Negah-e Mo'aṣer, pp. 225-238.