



The Hypothesis of the Reflection of the Mythological Motif of the "Confrontation of Mihr and Bull" In *Šāh-Nāma* & Other Epics

Milad Jafarpour 

Assistant Professor of Persian language & literature, Hakim Sabzevari University, Razavi Khorasan Province, Iran. E-mail: m.jafarpour@hsu.ac.ir

DOI: [10.22034/perlit.2026.71472.3937](https://doi.org/10.22034/perlit.2026.71472.3937)

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 08 February 2026

Received in revised form: 25 April 2026

Accepted: 05 May 2026

Published online: 07 October 2026

Keywords:

Myth, Mihr and Bull, Rostam and the Div-e Sapid, Ayyār and the Hero, epic texts.

ABSTRACT

Rostam's battle with Div-e Sapid (the White Demon) is the most prominent confrontation between the hero of the Iranian national epic and demons. However, based on the mythological nature of the epic's literary genre and the evidence that has cast a shadow on various aspects of this battle, it seems that the Haft K̄vān-e Rostam was reported and depicted based on the context and characteristics of an older behavioral pattern. The present study believes that from a mythological perspective and by focusing on the Mythological Motif of the Mihr's Bull-Slaying, it is possible to shed light on the context and functions of Rostam's conflict with Div-e Sapid, and to provide a more meaningful interpretation of it compared to Freud's psychoanalytic approach in Mahmoud Omidšālār's recent analysis. By providing other explicit evidence of Mihr's Bull-Slaying manifestations in epic texts, the hypothesis of the reflection of the mythological depiction of "the war between Mihr and Bull" in the *Šāh-Nāma* can be justified and even proven. The present article is inductive and organized in three parts: introduction, theoretical foundations, and main discussion. The results of the research, while confirming the hypotheses of the article, indicate that the pattern of Mihr's functions as a symbol of light, goodness, and courage has been transferred to heroes and Ayyār, and the evil, darkness, and fear of the mythical Bull, whose sacrifice is a source of salvation and renewal, has been transferred to the Div -Bull and witches of the epic. The presence of guides and enlightenment and blessing from the meat or blood of the sacrificial bull is also among the other notable manifestations of the evidence under discussion.

Cite this article: Jafarpour, M. (2026). The Hypothesis of the Reflection of the Mythological Motif of the "Confrontation of Mihr and Bull" In *Šāh-Nāma* & Other Epics. *Persian Language and Literature*, 79 (254), 23-40. <http://doi.org/10.22034/perlit.2026.71472.3937>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Introduction

Myth is a type of ancient worldview that reports ancient human discoveries and serves as an answer to the unanswered ontological questions of man that scientific and philosophical worldviews have failed to explain. Although the original epic is based on myth, non-ancient epics are not entirely free from the reflection of mythological motifs. In myth, the concepts of good and evil are depicted as generalizations, but epics are more concerned with examples of the two concepts of good and evil. Man in myth is not limited to the historical and epic man, but is a being mixed with the whole world, a mixture of the universe and God. Due to its earthly nature, epic cannot fully adapt itself to the method and application of myth, but it is not completely devoid of the characteristics of myth, because it is rooted in it. The epic man is a mixture of mythological man and earthly man, so his mythological half is magnificent and superhuman, and his earthly side, despite being surrounded by life and death, is influenced by the mythological half. Accordingly, in analyzing the personality and why and how of the epic heroes' actions, one can always look to myth.

Methodology

The present study is inductive and is organized in three parts using a descriptive-analytical method. In the first part, an introduction is presented, with the following parts: the problem, questions, hypotheses, background, significance, and the purpose of the research. Then, in the second part, the theoretical foundations of the hypothesis of the reflection of the mythological scene of the confrontation between Mihr and the Cow in the battle of Rostam and the White Demon are explained under four headings: Omidsālār's psychoanalytic analysis of the battle of Rostam and the White Demon, the mythological analysis of the present study of the aforementioned conflict, the relationship between the Cow and the White Demon, and finally, the justification of the relationship between Rostam and Mihr in two aspects of obtaining the military position and crowning have been examined and proven. Then, in the final part, in order to confirm the positive hypothesis, other similar examples from epic texts have been introduced.

Discussion

Indra was one of the gods who became a goddess in Iranian mythology, and some of his heroic and heroic qualities were transferred to the god Mihr. In the reflection of the myth of Mihr's confrontation with the cow in the epic, the heroes and courtiers assume the functions of Mihr, and according to the numerous available evidence, this recurring archetype is not limited to the Šāhnāme and has been repeated many times in epic texts to the extent that it also finds a fundamental function. In this process, Rostam, as a symbol of light and goodness, is considered to be the embodiment of Mihr's behavioral pattern, and the white demon, which is considered to be the embodiment of darkness and the proliferation of evil, is sacrificed in the place of the first cow so that the concept of growth and life can be realized. The White Demon is the most well-known demon in Iranian mythology, epics, and stories, and has a life span as long as the mythological history of Iran. During the transition from myth to epic, the cow's power in this ancient mythological play is transferred to the White Demon, the embodiment of evil and darkness, and by order of Zāl, Rostam, the representative of light and goodness, who is in charge of the sealed power, defeats the White Demon with a dagger. In this process, Rostam is considered the savior of Kaykāvus and the Iranian army from the magic of the White Demon, and in order to free them from the prison of Māzandarān and restore light to their eyes, he is forced to confront the White Demon and kill him. The destruction of the white demon, like the

killing of the bull, is seen as the beginning of a new era of Rostam's opening to the group of heroes, his formalization as the crown giver and renewal of the Kaykāvus kingdom, and the continuation of peace and stability in Iran. At the end of the transition process, the function of the sun god's feast and the offering of the sacrificial bull are interpreted as the feeding of Kaykāvus and the Iranian army from the liver of the white demon and their clear vision. It seems that, however, Rostam, as the most prominent hero of the Šāhnāme, often resorts to various secret tricks of the Ayyār in her battles, and moves away from the role of a hero and appears in the role of an Ayyār. In accordance with the model presented in the qualification for the rank of soldier in the spiritual ranks of the Mihr ritual, the test plan of passing Haft Khan for Rostam, in the Šāhnāme and killing the white demon and saving Kaykāvus and the Iranians from the embodiment of evil and darkness, is in fact a kind of ceremony of initiation and initiation of the central character of the Šāhnāme into the realm of heroism and maturity and his acceptance into the group of heroes and the establishment of the rank of soldier in the Mithraic ritual for Rostam. Rostam, in honor of achieving this spiritual rank, after killing the white demon, first releases Kaykāvus and his companions from captivity, then returns light to their dark vision and places Kaykāvus on the throne of Kiāni again and gives the crown of the Iranian kingdom, which is the symbol of the sun's curl and the rays sent by it (the king), to Kaykāvus, like a soldier returning a Mihr, and is honored with the program of "Crown-giver".

Conclusion

In the cases studied, the pattern of Mihr's functions and earthly appearance as a symbol of light, goodness, and courage has been transferred to heroes and nobles, and the evil, dark, and fearful appearance of the primeval cow, whose sacrifice is a source of salvation and renewal, has been transferred to demon-cows and sorceresses. The presence of guides and the enlightenment and blessing from the meat or blood of the sacrificial cow are also considered to be other notable manifestations of the evidence discussed. The overall conclusion of this study shows that based on a mythological approach, it is possible to provide a more substantiated interpretation of the story of Rostam's fight with the white demon, as well as justify its relationship with the Mihr bull-slaughter ritual, which is not only unique, and not limited to one report, but also analyzed and proven through other evidence.

Keywords: Myth, Mihr and Bull, Rostam and the Div-e Sapid, Ayyār and the Hero, epic texts.

فرضیه بازتاب بن‌مایه اساطیری «تقابل مهر و گاو» در شاهنامه و دیگر متون حماسی

میلااد جعفرپور

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری، خراسان رضوی، ایران. رایانامه: m.jafarpour@hsu.ac.ir

DOI: [10.22034/perlit.2026.71472.3937](https://doi.org/10.22034/perlit.2026.71472.3937)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	پیکار رستم با دیو سفید برجسته‌ترین رویارویی پهلوان شاخص حماسه ملی ایران با دیوان است، اما بنا بر ماهیت اساطیری نوع ادبی حماسه و نیز شواهدی که بر زوایای مختلف این نبرد سایه انداخته، به نظر می‌رسد که خان هفتم رستم برپایه زمینه‌ها و خویشکارهای الگوی رفتاری کهن‌تری گزارش و تصویر شده باشد. این پژوهش باور دارد از دیدگاه اسطوره‌شناختی و با تمرکز بر بن‌مایه اساطیری گاوکشی مهر می‌توان ضمن روشن‌گری زمینه‌ها و خویشکاری‌های ستیز رستم با دیو سفید، تأویل دلالت‌گرتری از آن در قیاس با رویکرد روان‌کاوی فروید در تحلیل اخیر محمود امیدسالار به دست داد و با ارائه شواهد صریح دیگر از نمودهای گاوکشی مهری در متون حماسی، فرضیه بازتاب بن‌مایه اساطیری «تقابل مهر و گاو» در شاهنامه را توجیه و بلکه اثبات نمود. مقاله حاضر از نوع استقرایی و به روش توصیفی-تحلیلی در سه بخش مقدمه، مبانی نظری و بحث اصلی سامان یافته‌است. نتایج پژوهش ضمن تأیید فرضیه‌های مقاله، حکایت از آن دارد که الگوی خویشکاری‌های مهر به‌عنوان مظهر روشنائی، خیر و شجاعت به پهلوانان و عیاران منتقل شده‌است، و جلوه‌ش، تاریکی و هراس گاو اساطیری که قربانی کردن آن مایه نجات و تجدید حیات است، به دیوگاو و جادوزنان حماسه انتقال یافته‌است. حضور راهنمایان و روشنی‌بخشی و برکت‌یابی از گوشت یا خون گاو قربانی نیز از دیگر جلوه‌های قابل‌توجه شواهد موردبحث به شمار می‌روند.
کلیدواژه‌ها: اسطوره، مهر و گاو، رستم و دیو سفید، عیار و پهلوان، متون حماسی.	

استناد: جعفرپور، میلااد. (۱۴۰۵). فرضیه بازتاب بن‌مایه اساطیری «تقابل مهر و گاو» در شاهنامه و دیگر متون حماسی. *زبان و ادب فارسی*، ۷۹ (۲۵۴)، ۴۰-۲۳.

<http://doi.org/10.22034/perlit.2026.71472.3937>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

۱. مقدمه

اسطوره، گونه‌ای جهان‌بینی باستانی در گزارش یافته‌های دیرینه بشر و به‌منزله پاسخی به پرسش‌های بی‌جواب هستی‌شناسانه آدمی است که جهان‌بینی علمی و فلسفی از تبیین آن بازمانده‌اند. هرچند حماسه اصیل بر بنیاد اسطوره پدید می‌آید، اما حماسه‌های غیرکهن نیز یکسره از بازتاب بن‌مایه‌های اسطوره‌ای برکنار نیستند. در اسطوره مفاهیم نیکی و بدی در مقام اطلاق تصویر می‌شوند، اما حماسه بیشتر با مصادیق دو مفهوم خیر و شر روبه‌روست. آدمی در اسطوره به محدودیت انسان تاریخی و حماسی دچار نیست، بلکه موجودی است آمیخته با تمام جهان، آمیزه‌ای است از گیتی و خدا. حماسه به دلیل زمینی بودنش نمی‌تواند خود را به‌طور کامل با روش و کاربرد اسطوره انطباق دهد، اما کاملاً نیز بی‌بهره از مشخصات اسطوره نیست، چراکه ریشه در آن دارد. انسان حماسی آمیزه‌ای از انسان اساطیری و انسان خاکی است، لذا نیمه اساطیری او شکوهمند و فوق بشری، و جانب خاکی او با وجود محاط بودن بر زندگی و مرگ، متأثر از نیمه اساطیری است (ر. ک. مختاری، ۱۳۷۹: ۲۶۵-۲۶۹). پس اسطوره نه‌تنها ژرف‌ساخت حماسه را پدید می‌آورد، بلکه در شکل‌گیری روساخت آن نیز دخیل است. هویت پهلوان حماسه در فرآیند تاریخی شدن اسطوره و استقلال نقش پهلوانی از پادشاه پدید می‌آید، با این حال میراث رازآلود اسطوره را نیز پیوسته با خود همراه دارد و تداوم حضورش بسته به تکرار الگوهای کهن اساطیری است؛ فقط نوع و کیفیت نمود همین کهن‌الگوها در پهلوانان متغیر خواهد بود. بر این اساس، در تحلیل شخصیت و چرایی و چگونگی کردارهای پهلوانان حماسه می‌توان همواره نگاهی به اسطوره نیز داشت.

۱-۱. بیان مسئله

مهر / میترا در جایگاه بزرگ‌ترین خدایان باستان و آیین ایزد مهر به‌عنوان یکی از کهن‌ترین ادیان، بخشی از میراث اساطیری ایران نیز به شمار می‌رود. مناسک آیین مهر و داستان‌های مرتبط با پیدایی آن نیز تا امروز همچنان نمود خود را به‌خصوص در ادبیات فارسی حفظ کرده‌است. حماسه، به جهت ماهیت اساطیری آن، از گذشته پیوند بسیار نزدیکی با مهر برقرار کرده‌است، به فراخور چنین سرشتی، اندیشه‌ها و باورهای مهری هم‌گاه تا حد آشکاری در متون حماسی و به‌ویژه شاهنامه فردوسی بازتابانده شده‌است، چنان‌که جلوه‌هایی از این تأثیرپذیری را محققان بررسی‌ده، اثبات نموده‌اند. اما در میان روایات متعددی که از شاهنامه به چشم می‌آید، نبرد رستم و دیو سفید، آخرین آزمون هفت‌خان پهلوان محوری شاهنامه در عین ارائه گزارشی کوتاه و کلی از این رویارویی، اهمیت قابل‌توجهی هم در بازتاب آیین قربانی مهر و اسطوره مرتبط با این الگوی رفتاری، یعنی گاوکشی مهر دارد. به نظر می‌رسد که در این گزارش، دیو سفید نمود اساطیری آشکار پیکاری حماسی است و جادوی مجاورتش با رستم، زمینه انتقال خویشکاری‌های اساطیری را به پهلوان شاخص حماسه ملی ایران پدید آورده‌است. پژوهش حاضر با تمرکز بر بن‌مایه اساطیری تقابل مهر و گاو، ضمن تبیین فرآیند تاریخی شدن این اسطوره در حماسه و بازتاب آن در ستیز رستم با دیو سفید، دیگر مصادیق مشابه مؤید این فرضیه را نیز بررسی می‌نماید.

۱-۲. پرسش‌ها

۱. نبرد رستم و دیو سفید در رویکرد اسطوره‌ای بر چه اساسی تحلیل می‌شود؟
۲. رستم در شاهنامه صرف‌نظر از نمود پهلوانی، می‌تواند معرف نقش عیار نیز باشد؟
۳. نسبت دیو سفید با گاو اساطیری مهر چگونه توجیه می‌شود؟

۴. بر پایه بن مایه «تقابل مهر و گاو» تأویل نبرد رستم و دیو سفید مؤید کدام اصل اساطیری است؟

۱-۳. فرضیه‌ها

۱. نبرد رستم و دیو سپید با تکیه بر بن مایه تکرارشونده اسطوره «تقابل مهر و گاو» تحلیل می‌شود.
۲. رستم جامع رسم‌های پهلوانی و شگردهای عیاری است، او در هیئت پهلوانی عیار عهده‌دار خویشکاری مهر می‌شود.
۳. دیو سفید نمود حماسی گاو اساطیری است و برای تأیید این فرضیه هم می‌توان شواهد متعددی ارائه کرد.
۴. تجلی نبرد مهر و گاو در تقابل رستم و دیو سپید وجه نمادین دیگری از اصل اساطیری غلبه روشنایی بر تاریکی است.

۱-۴. روش و ساختار تحقیق

پژوهش حاضر از نوع استقرایی و به روش توصیفی تحلیلی در سه بخش ترتیب یافته است. در بخش نخست ذیل مقدمه: مسئله، پرسش‌ها، فرضیات، پیشینه، ضرورت و هدف پژوهش بیان شده است. سپس در بخش دوم، تشریح مبانی نظری فرضیه بازتاب بن مایه اساطیری تقابل مهر و گاو در نبرد رستم و دیو سفید ذیل چهار عنوان: تحلیل روان‌کاوانه امیدسالار از نبرد رستم و دیو سفید، تحلیل اسطوره‌ای پژوهش حاضر از ستیز یادشده، نسبت خویشکاری گاو با دیو سفید و سرانجام، توجه نسبت رستم و مهر در دو وجه احراز مقام سربازی و تاج‌بخشی بررسی و اثبات شده است. آن‌گاه در بخش پایانی، به منظور تأیید فرضیه اثباتی، مصادیق مشابه دیگری از متون حماسی معرفی شده‌اند.

۱-۵. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهشی در ارتباط با فرضیه این مقاله انجام نشده است، اما از مجموع گفتارهایی که به تحلیل داستان نبرد رستم و دیو سپید یا بررسی نموده‌های مهری در ادب فارسی پرداخته‌اند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که سخنوران ادب فارسی، خصوصاً فردوسی به‌طور مسلم تحت تأثیر آیین میترا و اسطوره‌های مرتبط با الگوی رفتاری مهر بوده‌اند.

تنودور نولدکه در مقاله کوتاهی با عنوان «دیو سپید مازندران» (۱۳۸۱) ضمن معرفی داستان نبرد رستم با دیو سپید و همسانی طرح کلی این گزارش اصلی با داستان نبرد کیکاووس در هاموران، و مقایسه برداشت‌های خود با دیدگاه اشپیگل، نتیجه می‌گیرد که دیو سپید می‌بایست یکی از خدایان بزرگ مازنیان و حتی شاید بزرگ‌ترین خدای آن‌ها بوده باشد و این روایت بقایای خاطره‌ای است از مبارزه‌ای میان دین مزدیسنا با آیین کهنی که روزگاری در سرزمین کوهستان‌های سخت‌گذر شمال ایران رواج داشته و یک خدای سپید را می‌پرستیده است.

فزونه دوانی و همکاران در جستاری با عنوان «بازتاب نمادین قربانی میترا - اسطوره کشتن گاو نخستین - در هفت پیکر نظامی» (۱۳۹۴) به این نتیجه رسیده‌اند که آیین‌های باران‌خواهی، پدیده‌های نجومی، عزاداری‌های سنتی، دفع نیروهای شرّ، خون‌خواهی و انتقام، مضامینی هستند که نظامی برای بیان آیینی قربانی از آن‌ها بهره برده است و این موضوع را در هر دو بخش هفت پیکر به گونه‌ای نشان داده تا مخاطب با مفاهیمی چون آفرینش، باززایی و تجدید حیات آشنا شود.

محمود امیدسالار در پژوهشی با عنوان بوطیقا و سیاست در شاهنامه (۱۳۹۶) رزم رستم و دیو سپید را بر پایه رویکرد روانکاوی فروید، یک نبرد ادیبی میان پدر و پسر تلقی کرده که طی آن رستم به‌طور نمادین پدرش را مغلوب می‌کند، او را به حاشیه می‌راند و جایش را می‌گیرد (ر. ک. امیدسالار، ۱۳۹۶: ۱۸۴).

سجاد آیدنلو در مقاله کوتاهی با عنوان «نقدی بر کتاب بوطیقا و سیاست در شاهنامه» (۱۳۹۷) ضمن معرفی کلی کتاب و گفتارهای هر فصل آن، به نقد برخی مواضع دیدگاه امیدسالار، از جمله تحلیل روان‌کاوانه امیدسالار از نبرد رستم و دیو سفید پرداخته و آن‌ها را نادرست دانسته است.

محسن نظری فارسانی در پژوهش دیگری با عنوان «رستم، سرباز مهر» (۱۳۹۸) بر آن است بررسی نام رستم، صفت «تاج‌بخش» و تن‌پوش موسوم به «ببر بیان» او حکایت از نزدیکی این پهلوان با ایزد مهر دارد، ولی بحث نظری فارسانی ابداً به موضوع مقاله حاضر نپرداخته است.

عباس آذرانداز در مقاله‌ای با عنوان «رستم، آفتاب سپیده‌دم، جستاری در همانندی‌های مهر و رستم» (۱۴۰۴) کوشیده است با استناد به متون اوستایی، به‌ویژه مهریشت، و تطبیق آن با ویژگی‌ها و خویشکاری‌های رستم در شاهنامه، نشان دهد که رستم در قامت یک پهلوان انسانی، تجلی زمینی و روایت حماسی‌ای از صفات و کارکردهای مهر است. مهر در مهریشت، ایزدی جنگاور، نگهبان پیمان، بخشنده فره و شهریار، و حافظ سرزمین ایران است؛ ویژگی‌هایی که به شکلی کامل در شخصیت رستم بازتاب یافته‌اند. حمیدرضا اردستانی رستمی در پژوهشی با عنوان «نمودهای مهری داستان گیومرت» (۱۴۰۴) بر آن است که زیرساخت‌های داستان گیومرت را در حماسه ملّی می‌توان در چارچوبی پیشازردشتی و دقیق‌تر بگوییم، اندیشه‌های مهری در نظر گرفت و این فرض را مطرح کرد که داستان گیومرت، دربردارنده مفاهیم و مضامین در پیوند با مهر و میترائیسم است.

۱-۶. ضرورت تحقیق

علی‌رغم تحقیقات مفصل و روشمندی که تاکنون از زوایای مختلف درباره شاهنامه، شخصیت‌ها و رویدادهای آن انجام شده است، جای شگفتی است که دست‌کم حتی اشاره‌ای هم به بازتاب اسطوره گاوکشی مهر در تقابل رستم با دیو سفید نشده باشد. صرف‌نظر از این فقر پژوهشی، تنها تحلیلی هم که اخیراً محمود امیدسالار از رهرو رویکرد روان‌شناختی فروید در باب تأویل نبرد خان هفتم رستم ارائه داده، علمی، روشمند و دلالت‌گر نبوده است. پیش از این، نگارنده توانسته بود شواهد پرشماری از سایه فراگیر آیین مهر، به‌خصوص در باب موضوع همین جستار بیابد و این بررسی‌ها را ضمن گفت‌وگو با شادروان ابوالفضل خطیبی ادامه دهد که حاصل آن امروز به یادبود آن روزها، پیشکش دیده مخاطب فرهیخته شده است.

۱-۷. هدف پژوهش

گفتار حاضر می‌کوشد با توجه به بن‌مایه اساطیری تقابل مهر و گاو، تأویل اسطوره‌ای مستند و مدّلی از خویشکاری‌های رستم و دیو سفید ارائه کند، به گونه‌ای که معرفی نمونه‌های مشابه دیگر این کهن‌الگوها از متون حماسی، مؤید اثبات این تأثیرپذیری باشد.

۲. مبانی نظری

در این بخش، به‌منظور روشن‌گری و تشریح ابعاد نظری فرضیه بازتاب بن‌مایه اساطیری تقابل مهر و گاو در نبرد رستم و دیو سفید ذیل چهار عنوان، نخست تحلیل روان‌کاوانه امیدسالار از نبرد رستم و دیو سفید ارائه شده، سپس طرح کلی تحلیل اسطوره‌ای پژوهش حاضر به دست شده است، آن‌گاه به‌صورت جزئی‌تر در فرایند گذار از اسطوره به تاریخ و با تمرکز بر شاهنامه، نسبت خویشکاری گاو با دیو سفید و رستم و مهر در دو وجه احراز مقام سربازی و تاج‌بخشی تبیین شده‌اند.

۲-۱. تحلیل روان کاوانه

محمود امیدسالار در پژوهشی با عنوان «بوطیقا و سیاست در شاهنامه» با تکیه بر رویکرد روان کاوانه فرویدی و با استفاده از مؤلفه نبرد ادیبی به تحلیل تقابل رستم با دیو سفید پرداخته است. در این انگاره، دیو سپید همان زال پدر محسوب می شود و رستم در جایگاه فرزند، برای تحقق بلوغ و استقلال شخصیت پهلوانی با دیو سفید که همان «زال بد» قلمداد شده رویارو می شود و غلبه یافتن رستم بر زال، به طور نمادین در وجه شکست ضدقهرمان و تسلط بر نیمه تاریک پدر سلطه جو تعبیر شده است: «به لحاظ روان کاوانه، می توان گفت دیو سپید برای رستم «زال بد» است؛ او نماد همان پدر سپیدمویی است که پسر قبل از آنکه بتواند ادعای استقلال کند، باید با وی در نزاعی ادیبی درگیر شود. او نیمه ظلمانی پدر سلطه جو است که اگر پسرش بخواهد که روزی به بلوغ مردی برسد، باید بر آن فائق آید» (امیدسالار، ۱۳۹۶: ۱۸۳). «بنابراین، رزم رستم با دیو سپید یک نبرد ادیبی میان پهلوان و پدرش است که طی آن رستم بر طور نمادین پدرش را مغلوب می کند، او را به حاشیه می راند و جایش را می گیرد» (همان: ۱۸۴)، اما «از آنجاکه دنیای به شدت پدرسالارانه ادبیات حماسی فارسی کلاسیک، پدرکشی علنی را نمی پذیرد، جنگ پیروزمندانه رستم علیه جنبه اهریمنی پدرش نه تنها تغییر شکل یافته، بلکه از منظر متعارف حماسه نیز برداشته شد و به دنیایی از فضا و چشم انداز رؤیامانند منتقل شده است» (همان: ۱۸۴-۱۸۵). «رویاری رستم و دیو سفید مملو از نمادهای جنسی است که به روش معمول روان کاوی تفسیر می شود؛ مثلاً غاری را که در آن جنگ رخ می دهد می توان به طور قابل توجهی به نمادی مادرانه تعبیر کرد که جنگ بر سر آن است، و قطع پای دیو به دستم رستم در طول جنگ را می توان نماد اخته سازی تفسیر کرد که اغلب در روایات ادیبی مشابه دیده می شود» (همان: ۱۸۹). تحلیل امیدسالار از این موضوع، بنا بر نقد سجاد آیدنلو غریب و ضعیف ارزیابی می شود که نتوانسته تأویل درستی از نبرد رستم و دیو سفید ارائه دهد (ر. ک. آیدنلو، ۱۳۹۷: ۴۵-۴۶).

۲-۲. تحلیل اسطوره ای

سنت پهلوانی امری کهن است و خویشکاری های پهلوانان براساس کهن الگوهای تکرارشونده ای که شکل گرفته، ادامه می یابد و همچنان که تحلیل شخصیت پهلوانان اوستا و شاهنامه نشان می دهد، بسیاری از خصوصیات پهلوانان، به ویژه رستم، همان مشخصات خدایان کهن هند و ایرانی است، لذا ویژگی ها و رسوم پهلوانان ایران با فرهنگ دوره پیش از تاریخ مردم این سرزمین مرتبط است. بر این اساس، پس از جدایی ایرانیان از هندوان و تنزل دئوها که جنبه مادی داشتند و خدایان تاریکی قلمداد می شدند، ایندرا که از دئوها بود در اساطیر ایرانی به دیوی تبدیل شد و برخی خصوصیات پهلوانی و قهرمانی او به ایزد مهر منتقل شد (ر. ک. آموزگار، ۱۳۸۷: ۳۷-۳۸؛ بهار، ۱۳۷۶: ۲۷، ۳۰). مهر / میترا در معنای رفیق و یاریگر و با صفات راستی در گفتار، کردار و پندار و در جایگاه نگه دارنده عهد و پیمان، در تاریخ فرهنگ ما و به خصوص در پیوند با جمعیت اخلاقی عیاران به حسب مرام و عملکردشان، اثری عمیق بر جای نهاده است و تا قرن ها ایرانیان الگوهای رفتاری او را به طور آگاهانه یا غیر آگاهانه تکرار کرده اند. از جمله اینکه پیروان ایزد مهر که مظهر روشنایی بود برای دفع شر اهریمن، قربانی می کردند و اسطوره مرتبط با این الگوی رفتاری، نبرد مهر با گاو بود. این گاو، نخستین جانوری بود که هر مزد آفریده بود. بنا بدین اسطوره، مهر (خورشید) گاو (زمستان) را در چراگاهی می یابد و شاخ های او را به دست می گیرد و بر او سوار می شود، ولی گاو او را از پشت خود فرومی افکند و مهر که شاخ گاو را برای سواری همچنان در دست داشت، در کنار او می دود تا او را به غاری می برد. گاو دوباره فرار کرده در بیشه زاری کوهستانی گم می شود و هر مزد شاهین یا کلاغی را به رهنمونی نزد مهر می فرستد و به وی امر می کند که گاو نر را در محلی به دور از تابش خورشید یا تاریک قربانی / هلاک کند. مهر با اکراه اما به شرط داشتن سهم از گوشت قربانی، به دنبال گاو می رود تا پس از دویدن بسیار در دنبال گاو، سرانجام او را می یابد و به دستور هر مزد با خنجر می کشد تا از تن او حیات گیاهی و جانوری پدید آید و

مایه جاودانگی خدایان شود. بر همین پایه نیز مراسم مهری معمولاً می‌بایست در غارها انجام می‌یافت (ر. ک. بهار، ۱۳۷۶: ۲۷-۴۰؛ رضی، ۱۳۵۹: ۹-۱۶، ۶۲-۶۵؛ مشکور، ۱۳۵۵: ۱۸-۱۹؛ بنونیست، ۱۳۵۴: ۶۳-۶۵). شخصیت عیار با همه وجوه اخلاقی و پهلوانی خود در فرهنگ ایران نمایانگر شبیه‌ترین الگوی رفتاری ایزد مهر محسوب می‌شود. شاید آیین عیاران که دوندگانی پهلوان بودند، بتواند یادآور سنت دویدن مهر به دنبال گاو باشد و شاید حمل قمه در میان عیاران معرف دشنه مهر باشد که سلاح اصلی اوست و همچنان که مهر در تاریکی گاوکشی کرد، عیاران نیز از آن روی شب‌بیدارند و در تاریکی سروقش دشمنان می‌روند و شاید راهنما شدن شاهین یا کلاغ برای مهر در پیدا کردن گاو و کشتن آن روشن‌گر چرایی نقش راهنمایی اولاد در رهنمونی رستم عیار به مأوای دیو سپید و زندان کیکاووس باشد و شاید آیین مهر به عنوان مظهر برابری و برادری در میان توده‌ها، با نهضت اخلاقی عیاران به عنوان نماینده قدرت طبقات فرودست در احقاق حقوق ازدست‌رفته ایشان سنجیدنی باشد. شاید رسم نپوشیدن رزم‌جامه در میدان جنگ یا برهنگی عیاران در برابر هم‌آوردان بر پایه الگوهای مهری شکل گرفته باشد (بهار، ۱۳۷۶: ۳۸-۳۹). بنابر این مقدم، در بازتاب اسطوره تقابل مهر با گاو در حماسه، پهلوانان و عیاران خویشکاری‌های مهر را عهده‌دار می‌شوند، و بنابر شواهد متعدد موجود این کهن‌الگوی تکرارشونده منحصر به شاهنامه هم نیست و بارها در متون حماسی تکرار شده‌است تا حدی که کارکرد بن‌مایه نیز پیدا می‌کند. در این فرایند، رستم به عنوان نماد روشنایی و خیر نمود الگوی رفتاری مهر تلقی می‌شود و دیو سپید که مظهر تاریکی و تکثیر شرّ به شمار آمده، در جایگاه گاو نخستین قربانی می‌شود تا مفهوم رویش و حیات تحقق پیدا کند.

۲-۲-۱. گاو و دیو سپید

در آیین میتراپی که رازآلود و سراسر نمادگونه است، مهر مظهر تابستان (از فروردین تا شهریور) و روشنایی است و گاو مظهر زمستان (از مهر تا اسفند) و تاریکی، و مهر به اشاره هرمزد / خدای آسمان، گاو را پس از دوندگی و تلاش با خنجر از پای درمی‌آورد (ر. ک. رضی، ۱۳۵۹: ۴۳). گاو در امر آفرینش و تکوین نقش دارد و کشتن آن معرف آغاز بهار و وقوع معجزه تکوین است (همان: ۶۳-۶۴). مهر ناجی مردم بوده و گاو را برای ره‌ایش آنان و روشنایی بخشی و برکت بخشی می‌کشد (ر. ک. همان: ۶۰). پس از قربانی کردن گاو، وظیفه زمینی میترا تمام شده، اما پیش از معراج، مجلس ضیافتی بر پا می‌شود به شکرانه پیروزی میترا، خدای خورشید و مهر از گوشت گاو قربانی شده می‌خورند (ر. ک. همان: ۹۴).

دیو سپید شناخته‌شده‌ترین دیو در اساطیر، حماسه‌ها و داستان‌های ایرانی است و عمری به درازای تاریخ اساطیری ایران دارد. در دوره گذار از اسطوره به حماسه، خویشکاری گاو در این بن‌مایه اساطیری کهن به دیو سفید، مظهر شرّ و تاریکی، انتقال پیدا می‌کند و به دستور زال، رستم نمایانگر روشنایی و خیر، عهده‌دار خویشکاری مهر شده، به خنجری بر دیو سفید غلبه می‌کند. در این روند، رستم نجات‌دهنده کاووس و لشکر ایران از جادوی دیو سپید قلمداد می‌شود و برای ره‌ایی آنان از حبسگاه مازندران و بازگرداندن روشنایی به چشم ایشان مجبور به تقابل با دیو سفید و کشتن وی شده‌است. از بین رفتن دیو سفید همچون کشتن گاو، به منزله آغاز دوره‌ای جدید از پاگشایی رستم به گروه پهلوانان، رسمیت یافتن وی به عنوان تاج‌بخش و تجدید پادشاهی کاووس و ادامه صلح و ثبات در ایران تلقی می‌شود. در خاتمه فرایند گذار، خویشکاری مهمانی خدای خورشید و مهر از گوشت گاو قربانی به تغذیه کاووس و لشکر ایران از جگر دیو سفید و روشنی دیده آنان تعبیر می‌شود. صرف‌نظر از مشابهِت‌های متعدد ظاهری زمینه بحث، انتقال خویشکاری‌های گاو در این بن‌مایه اساطیری کهن به دیو سفید بر پایه بن‌مایه اسطوره‌ای تکثیر شرّ و نمودهای آن، که مبتنی بر مفهوم رویش است، توجیه بیشتری نیز پیدا می‌کند (ر. ک. کهریزی، ۱۴۰۳: ۶۶).

۲-۲-۲. رستم

طی جریان اسطوره‌زدایی از تجلی گاوکشی مهر در نبرد رستم و دیو سفید، خویشکاری‌های رستم از دو منظر قابل ملاحظه است که در پی تشریح شده‌اند.

۲-۲-۲-۱. به منزله پهلوان عیار

در متون حماسی، عموم پهلوانان به صورت توأمان و در دو وجه آشکار و پنهان، جامع صفات و شگردهای پهلوانی هستند. وجه آشکار دلاوری پهلوانان بیشتر معطوف به حضور ایشان در میدان نبرد و نمود پنهان شجاعت آنان منحصر به شگردهای عیاری بوده که بیشتر مکر و حيله محسوب می‌شوند. دو وجه آشکار و پنهان صفات پهلوانی هرچند در نمود جدای از یکدیگرند اما در نمایان کردن شجاعت پهلوانان با هم ترکیب می‌شوند و تحقق امر پهلوانی در گرو انجام مجموعه‌ای از صفات پهلوانی و عیاری است. اما از آنجاکه فریب و نیرنگ ضمن نمایان ساختن هوش و زور پهلوان، در تقلیل جایگاه و رسوم پهلوانی او و نیز عدم تبلور عنصر امر شکوهمند در حماسه نیز مؤثر واقع می‌شود (ر. ک. دیویس، ۱۳۹۷: ۳۳-۵۲)، در تاریخ ادب فارسی هرچه از دوره حماسه‌های متقدم درباری مثل شاهنامه، گرشاسپ‌نامه و کوش‌نامه به برهه‌های متأخر و مردمی‌تر سنت حماسی پیش می‌رویم، پهلوانان ضمن حفظ وجه آشکار رسوم پهلوانی، آرام‌آرام از نمود پنهان شجاعت و شگردهای عیاری فاصله می‌گیرند و وجوه مکر و حيله در شخصیت پهلوان خردتری با عنوان عیار نهادینه و برجسته می‌گردد که گاه پیشکار پهلوان محوری حماسه نیز هست، حال آنکه در حماسه‌های متقدم هر دو نقش در یک شخصیت جمع بود. بر این اساس، هرچند در شاهنامه فقدان حضور مستقل یک شخصیت عیار کاملاً مشهود به نظر می‌رسد، اما رستم و اسفندیار در جایگاه برجسته‌ترین پهلوانان بارها در نبردهای خود به انواع شگردهای خفیه عیاری نیز متوسل می‌شوند و از هیئت پهلوانی دور شده، در نقش عیار ظاهر می‌شوند و عکس این جریان در مورد عیاران نیز صادق است، عیاران هم در شواهد متعدد متون حماسی ضمن حفظ نمود پنهان صفات پهلوانی گاه مظهر وجه آشکار نیز قلمداد شده، در میدان جنگ با هم‌واردان رویارو می‌شوند. خالقی مطلق معتقد است: «نیرنگ یکی از هنرهای پهلوانان حماسه‌های بدوی است. شاهنامه حماسه بدوی نیست، ولی رستم در پیکره نخستین خود یکی از پهلوانان بدوی حماسه‌های سکایی بوده و از این‌رو، در شاهنامه صددرصد پالوده نشده و برخی از خوی‌های کهن خود را چون نیرنگ زدن نگه داشته‌است» (خالقی مطلق، ۱۳۸۹: ۷۹/۱۰؛ همو، ۱۳۸۶: ۴۸).

تفکیک صفات متناسب با جایگاه و کارکرد شخصیت‌ها در حماسه، اصلی شایع است و می‌توان چنین امری را برای توجیه تمایز دو سلسله پادشاهی پیشدادیان و کیانیان در شاهنامه یادآور شد: پادشاهان پیشدادی در بخش اسطوره‌ای شاهنامه هم فرمانروا هستند و هم پهلوان، حال آنکه شاهان کیانی به جهت کم‌بهرگی نمود اساطیری در بخش پهلوانی شاهنامه، ضمن حفظ نقش فرمانروایی، خویشکاری جنگ و پیکار را به گروه مستقل پهلوانان وامی‌گذارند (ر. ک. مظفری، ۱۴۰۳: ۹۸-۱۰۶). با در نظر گرفتن چنین اصلی، ادعای یگانگی نقش پهلوانی و عیاری در مورد شخصیت رستم تأیید می‌شود که در روند گذار از اسطوره به حماسه و در رویارویی با دیو سپید عهده‌دار خویشکاری‌های ایزد مهر (ر. ک. رضی، ۱۳۵۹: ۱۲۰-۱۲۱) شده‌است.

۲-۲-۲-۲. به منزله سرباز تاج‌بخش

«در آیین میترا مدارج روحانی، هفت درجه یا هفت منصب و مقام است ... نخست: مقام کلاغ یا پیک و خدمتکاران، دوم: مقام کرکس یا مستوران و پوشیدگان. سوم: مقام سرباز. چهارم: مقام شیر. پنجم: مقام پارسی یا آزادگی. شش: مقام خورشید. هفتم: مقام پدر. ... برای داوطلبانی که خواهان تشرّف به مقام سربازی بودند، مراحل دشواری وجود داشت ... اینان سربازان شاخص میترا هستند و مراسم تشرّف آنان درواقع بسیار مفصل است. یک سلسله شکنجه‌های سخت را متحمل می‌شوند. در شرایط سختی با گرگ می‌جنگند. دست‌هاشان را با روده جوجه بسته در گودال آب می‌افکندند و این کسان لازم بود با دست بسته به هر نحوی که هست خودشان را نجات دهند. در هوای سرد، به روی برفاب و یخ لازم بود تا با پای برهنه راه‌روی کنند و متحمل گرسنگی و تشنگی شوند. باری، واپسین مراحل چنان‌که گذشت آزمایش تقدیم تاج بود، تاجی که از شمشیری آویخته بود. این مراسم در سردابه‌های تاریک و وهم‌انگیزی انجام می‌گرفت. سربازان تاج را واپس می‌زدند و می‌گفتند، میترا تاج سرشان می‌باشد» (رضی،

۱۳۵۹: ۱۰۰، ۱۰۶). مطابق با الگویی که در احراز مقام سرباز در مدارج روحانی آیین مهر ارائه شد، طرح آزمون گذر از هفت خان برای رستم، ایضاً اسفندیار، در شاهنامه و کشتن دیو سفید و نجات کاووس و ایرانیان از مظهر شرّ و تاریکی، در حقیقت نوعی مراسم تشرف و پاگشایی شخصیت محوری شاهنامه به وادی پهلوانی و بلوغ و پذیرفته شدن وی در گروه پهلوانان (ر. ک. آیدنلو، ۱۳۸۸: ۲۸-۱) و تثبیت درجه سربازی در آیین میترا برای رستم است، و رستم نیز به افتخار نائل شدن بدین مرتبه معنوی، پس از کشتن دیو سپید، نخست کاووس و همراهان را از بند می‌رهاند، سپس روشنایی را به دیده تاریک آنان باز می‌گرداند و دوباره کاووس را بر تخت کیانی نشاند و تاج پادشاهی ایران را که مظهر فرّ خورشید و پرتوهای فرستاده آن (پادشاه) است، همچون سرباز مهری واپس زده به کاووس می‌بخشد و مفتخر به برنام «تاج‌بخش» می‌شود. هم‌اکنون رستم که فردوسی نیز صفت «تاج‌بخش» را نخستین بار طی هفت‌خان رستم دو مرتبه (خان سوم و ششم) به کار می‌برد:

چو زور و تن اژدها دید رخش کز آن‌سان بر آویخت با تاج‌بخش
چو آمد به شهر اندرون تاج‌بخش خروشی بر آمد چون رعد رخش
(فردوسی، ۱۳۹۳: ۲۸/۲، ۳۹)

پس از رسمیت یافتن این لقب، بلافاصله در داستان مهم رستم و سهراب بار دیگر در چهار نوبت از برنام «تاج‌بخش» یاد می‌کند که خود دلیل دیگری در اثبات این ادعا تواند بود (ر. ک. فردوسی، ۱۳۹۳: ۱۱۹/۲، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۴۷).

۳. بحث و بررسی

از آنجاکه در بخش مبانی نظری، طرح و اثبات فرضیه بازتاب بن‌مایه اساطیری گاوکشی مهر در نبرد رستم و دیو سفید بیان شده است، در این پاره پس از تحلیل مختصر تأویل اسطوره‌ای جایگاه رستم و دیو سفید در شاهنامه، موارد مشابه دیگری از متون حماسی جهت تأیید موضوع بحث اجمالاً معرفی شده‌اند.

۳-۱. شاهنامه

دیو سفید در شاهنامه فراتر از هیئت یک دد و انسان‌گونه توصیف شده است. دیو سفید علی‌رغم کارگزاری شاه مازندران، در مأوایی بر دیوان دیگر پادشاه است، رزم‌جامه دارد و آداب نبرد را می‌داند، همچون آدمیان نطق انسانی دارد و با دانش جادوگری آشناست. به نظر می‌رسد که در فرایند تاریخی شدن اسطوره ساکنان بومی مازندران ضمن حفظ ماهیت اساطیری خود، رفتار و ویژگی انسانی هم دارند و به تعبیری انسان شبه‌دیو هستند (ر. ک. اکبری مفاخر، ۱۳۸۹: ۲۰۸-۲۴۳). به‌واقع نیز چنین بوده، چون در کوش‌نامه سنجه شاه مازندران که راه ظلم پیش گرفته، سپهسالاری به نام اریدو (به معنای دیو سفید) دارد که نوح، پدر بزرگ و حام، پدر او هستند و برخلاف مازنیان سیه‌چرده، پوستی سپید دارد و دیو خواندنش ناظر بر بلندقامتی و تنومندی وی است (ر. ک. ایران‌شان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۶۵۶). دیو سفید در شاهنامه همچون گاو میتراپی درون غاری تاریک مأوا دارد و در تن‌آسایی به سر می‌برد و در همان غار نیز از بین می‌رود. دیو سفید در پیکرینگی همچون گاو اساطیری به رنگ سفید و سیاه یا دورنگ (سیاه و سفید)، بزرگ‌پیکر، و احتمالاً دوشاخ است که بر مرگ، شومی و ترس دلالت دارند. رستم همچون مهر که گاو را برخلاف میلش و به دستور هرمزد قربانی می‌کند (ر. ک. رضی، ۱۳۵۹: ۶۳)، به اجبار زال و به‌تنهایی و در هیئت ناشناس یک عیار به‌صورت پنهانی راهی سفر هفت‌خان شده و دیو سفید را غافلگیر می‌کند و همچون عیاران به خنجری او را در اشکفتی ظلمانی از پای درمی‌آورد و خون جگرش را روشنایی‌بخش چشمان کاووس و سپاهیان می‌کند. لذا الگوی خویشکاری بن‌مایه اساطیری گاوکشی مهر به‌روشنی و به‌طور فراگیر بر همه زوایای نبرد حماسی رستم و دیو سفید سایه انداخته است.

بدو گفت اولاد: چون آفتاب	شود گرم، دیواندر آید به خواب...
به کردار دوزخ یکی چاه دید	تن دیو از آن تیرگی ناپدید...
به تاریکی اندر یکی کوه دید	سراسر شده چاه از او ناپدید
به رنگ شبه روی، چون برف موی	جهان پر ز پهنای و بالای اوی
سوی رستم آمد چو کوهی سیاه	از آهنش ساعد، وز آهن کلاه
	(فردوسی، ۱۳۹۳: ۴۱/۲-۴۲)
میان سپاه اندر آمد چو گرد	سر از تن به خنجر همی دور کرد...
بزد دست و برداشتش نزه شیر	به گردن برآورد و افکند زیر
فرو برد خنجر، دلش بردید	جگرش از تن تیره بیرون کشید...
سر دیو و جادو هزاران هزار	بیفگند باید به خنجر ز بار
	(فردوسی، ۱۳۹۳: ۴۲/۲-۴۴)

۳-۲. سمک عیار

کهن‌الگوی گاوکشی مهر به‌طور دقیق در سمک عیار به کار گرفته شده، منتهی این بار به‌جای مهر، سمک عهده‌دار خویشکاری وی شده‌است. در بخشی از سمک عیار، بکتاش پری به جادوگری بر سر راه فرخ‌روز و روزافزون طلسمی بر پا می‌کند، سپس فرزندانش را با وردی به گاو مبدل کرده، خود نیز در هیئت کشاورز با گاوان جادویی مشغول شخم زدن زمین می‌شود و پس از ملاقات فرخ‌روز و روزافزون، آنان را به حيله در حصار جادویی اسیر می‌کند. باطل‌السحر این طلسم در ظلمات پنهان شده‌است. ظلمات، نهان‌جای تاریکی است زیر زمین پادشاهان که گنج شاه پریان آنجاست. بندگشای حصار جادو، صندوق زرّینی درون شکم گاو سیاه ظلمات است که پس از کشتنش می‌باید آنچه اندر شکم وی است، بیرون آورند تا سحر گشوده شود. گاو مذکور به دشنه سمک عیار که نامش تا این بخش، عالم‌افروز (مظهر روشنایی) شده، کشته می‌شود و سحر باطل شده، یاران از بند رهایی می‌یابند (ر. ک. اژجانی، ۱۳۶۳: ۶۹/۵-۷۰، ۱۰۰).

«تا به سر ظلمات رسیدند ... شمس و بکتاش پری گفتند: ای عالم‌افروز، ... چون مقدار دو تیروار بروید، بر راه گاوای ایستاده‌است و پوز در زمین نهاده و به دست زمین می‌کند. آن گاو را بکشید که صندوقی زرّین در شکم وی است ... عالم‌افروز گفت: عظیم تاریک است، ما را روشنایی باید تا راه دانیم و گاو را ببینیم ... تا پیش گاو رسیدند، گاوای عظیم دیدند ... عالم‌افروز گفت: نوبت مراسم، دشنه برکشید و مکابر به گاو درآمد ... گاو چون سمک را بدید، سرو کرد که عالم‌افروز را بگیرد و از جهان ناپدیدار کند. عالم‌افروز برگشت و دشنه بر پهلوی گاو زد، سراسر بر درید ... همگان بر عالم‌افروز آفرین کردند، گفتند زخم تو زدی و کار تو کردی» (اژجانی، ۱۳۶۳: ۱۴۲/۵-۱۴۳).

۳-۳. داراب‌نامه

در داراب‌نامه ترجمه بیغمی، فیروزشاه برای رهایی جمشیدشاه از طلسم چهارشنبه سلیمان نبی واقع در اسکندریه، به رهنمونی لوح طلسم، دیوگاو موکل سلیمان را در ظلمات از بین می‌برد و تاریکی به روشنایی مبدل شده، یاران از سرگردانی و هلاک نجات پیدا می‌کنند. «شاهزاده در آن دود و بخار نگاه می‌کرد ... و آن موضع را سیاه و تاریک کرده بود ... آن لوح را از بغل بیرون آورد و بدان تاریکی بنمود ... دریا به جوش و خروش درآمد ... و آن تاریکی بیشتر شد ... دیوی سر از آب بیرون کرد، سری مثل گنبد و دهانی

چون غاری و دو چشم مثل دو طاس پر خون ... از هیبت آن جتنی همه مدهوش شدند ... مگر فیروزشاه ... بهروز عیار نیز بیهوش نشد که از نسل غول بود ... آن پتیاره سر و گردن از پیش کشتی بیرون کرد، صورت و سرش به گاو می‌ماند و دو شاخ عظیم بر کله سر داشت ... جتنی خواست شاخ بر آن کشتی زند، فیروزشاه همچنان اسم اعظم می‌خواند و ضربتی دیگر بزد بر سرش چنانکه تا حلقش بشکافت ... جمله آب دریا خون گرفت ... چون آن جتنی کشته شد، آن تاریکی نماند ... و آن طلسم باطل شد» (بیغمی، ۱۳۸۱: ۷۴۴/۱-۷۴۵).

در بخش دیگر داراب‌نامه، آشوب عیار برای خلاصی مظفرشاه و توران‌دخت از طلسم جندله جادو، همراه روحانه پری نخست جندله را اسیر کرده، سپس برای دفع طلسم جندله و یافتن کلید آن با راهنمایی جندله عازم دریای ظلمات می‌شوند. آشوب آن دیوگاو موکل بر ظلمات را به خنجر کشته، درج دفع طلسم را می‌گشاید و یاران از بند آزاد می‌شوند.

«آشوب نگاه کرد، دریایی دید بی‌کرانه و بخاری عظیم از آن دریا بر بالا می‌شد، مثل دودی و عالم از آن بخار سیاه و تاریک می‌شد ... جندله گفت: در قفای موی من مهری است، بیرون آرید و بدین دریا نمایید تا چه پیدا شود ... دریا در جوش و خروش آمد. بعد از لحظه‌ای، گاوی عظیم سر از دریا بیرون کرد، سری بزرگ و چشم‌هایی سرخ در حلقه سر در گردش و شاخ‌های دراز، کم‌کم آن گاو بیرون آمد، گاوی مانند فیلی نعره‌زنان ... روحانه گفت: این گاو نیز دیو است، آن اسم اعظم بخوان و پیش رو ... خنجر برکشید و رو بدان گاو نهاد ... و آن گاو از نسل جتنی بود، از برکت نام خدای تعالی آشوب عیار را نمی‌دید. تا آشوب پیش رفت و خنجری بر شکم آن گاو زد و شکم آن گاو را بدرید. گاو درافتاد و آلت شکم او جمله در خاک ریخت ... دست در شکم آن گاو کرد ... درجی از پولاد بیرون آورد و سر آن درج را برگشود، دو مرغ سیاه از آن درج به درآمدند و پرواز کردند و برفتند. و آن طلسم آتش و طلسم گنبد باطل شد» (ر. ک. بیغمی، ۱۳۸۱: ۴۱۲/۲-۴۱۳).

۳-۴. یتیم‌نامه

در روایت بخش فرنگ از داستان حسین کُرد شبستری گزارش شده که حسین کُرد برای باج‌گیری به هفت قرال فرنگ سفر می‌کند، اما یاران حسین کُرد در قرال پنجم در قلعه امین دریابگی گرفتار طلسم تاریکی جادوگری شده، درون چاهی اسیر و زمین‌گیر هستند. امین دریابگی به یاری دختر جادوگر شرط کرده اگر حسین کُرد علاج طلسم را بکند، باج خواهد داد. دختر جادوگر، رویتن است و فقط به خنجری که در شکم مرغ رخ است، کشته می‌شود و با نثار خون او در گنبد و چاه تاریکی طلسم دفع شده و روشنایی پدید می‌آید و یاران حسین راه خروج از گنبد را بدین طریق پیدا خواهند کرد. حسین کُرد به کمک مباحی عیار و کلاله جادو نخست خنجر را از شکم مرغ رخ بیرون می‌آورند، سپس دختر جادو را کشته خونس را دور طلسم تاریکی و چاه پاشیده، هوا روشن می‌شود و یاران از بند رها می‌شوند. در مقام مقایسه، جادوگر رویتن خویشتکاری گاو اسطوره‌ای را عهده‌دار شده است.

«پشنو از فرنگ: شب، دختر طلسم بر بازوی پسر گذاشت که دستش نجسید، فرستاد آمد زبان را گذاشت، سؤال کرد؟ گفت: علامت گنبد سحر است، تاریکی گنبد چهار گوشه چهار طلسم است، دریاورند، روشن می‌شود. چاهی در گنبد است دلاوران حبس‌اند، گفت: رفع او را چه می‌کنید؟ گفت: سر مرا ببرند، خون مرا در چاه بریزند، حرارت چاه برطرف می‌شود. وارد در چاه دو شیر موکل هستند، یکی را با خنجر، یکی را با مشت بکشند، دلاوران پیدا می‌شوند. گفت: جسمت به چه طلسم است؟ گفت: به خنجر در جزیره صندل، زیر آشیانه مرغ رخ. زبان را برداشت، برگشت خبر به دختر داد، دختر رو به حسین کرد که باید در جزیره صندل رفت و مرغ رخ کم از مفرنس نیست، جلو دریاست. حسین گفت: به امید خدا، می‌روم ... پسر گفت: باید آشیانه رخ باشد، صحبت‌کنان که مرغی به بزرگی پیلی نمودار شد، پسر و حسین را دید جیقه زد، رو به هر دو آمد. حسین مضطرب شد. پسر مضطرب انداخت، گرفت به بال مرغ زخمی شد، جیقه‌ای زد، دور درخت گردش کرد، برگشت. حسین با فلاخن سنگ زد به پیشانی مرغ، گیج شد، افتاد. پسر با مضطرب به پهلویش زد، رفت، حرکت بکند. حسین گردنش را زد. از فرط خون، هر دو بی‌هوش شدند. بعد از

ساعتی، به هوش آمدند پسر به دستیاری کمند بالا آمد، آشیانه را خراب کرد، جعبه‌ای در سوختگی درخت دید، برداشت از بالا انداخت پایین، شکست. خنجری در مشما پیچیده دیده، برداشتند مراجعت کردند، به کشتی نشستند، مراجعت کردند ... کلاله پسر را گفت: دختر را پای قلعه سر برید، چهار طلسم از چهار گوشه بیرون آورده، علامت گنبد برطرف شد و روشن شد. خون او را در چاه ریختند، حرارت موقوف شد. حسین طلسم به بازو گذاشت، در چاه رفت. دو شیر حمله بر او کردند، یکی را با مشت، یکی را با خنجر کشت. انقلاب شد، دو پیرزال دید که ساحر بودند. چاه روشن شد، چهار نقب چهار سمت چاه دید. دلاوران در بند بودند، نجات داد، بیرون آمدند» (مع: گ ۸۵ - آ ۸۶).

در روایت بخش چین از داستان حسین کُرد شبستری گزارش شده که یاران حسین در قلعه طلسم زَرنه جادو که درون تاریکی ناپیدا و گم است، گرفتار شده‌اند. کلید باطل شدن طلسم تاریکی قلعه، کشتن زَرنه به خنجری مخصوص و ریختن خون او در دهان اژدهای قلعه است. حسین کُرد و مباحی عیار پس از تلاش بسیار موفق به دفع جادو و خلاصی یاران می‌شوند و حسین در خاتمه به پادشاهی چین می‌رسد. در این مورد هم به‌مانند نمونه قبلی داستان، جادوگر رویین تن خویشکاری گاو اسطوره‌ای را عهده‌دار شده‌است.

«پسر متفکر با خود گفت که این حریف دختر نیست، صبر کرد. پاسی از شب گذشته، دو میخ کند، دارو در چادر، به‌واسطه طلسم کسی او را ندید، بالین زَرنه آمد، لوح به سینه‌اش گذاشت، آه کشید. پسر پرسید: وجودت بر چه طلسم است؟ گفت: بر خنجر. پرسید: کهزاد و فرّخ را چه کردی؟ گفت: در قلعه حبس‌اند. پرسید: قلعه کجاست؟ گفت: ناپدید است، سرم را که بردند، سر قلعه پیدا می‌شود. تاریک است، پاشنه در قلعه طلسم است، درآورند، روشن می‌شود. اژدهایی نمودار، خون من را در دهان اژدها بپاشند، اژدها و قلعه بر طرف، دلاوران پیدا می‌شوند. پرسید: خنجر کجاست؟ گفت: در جزیره صندل، اما رفتن آنجا بسیار مشکل است، هرکسی نمی‌تواند رفت. گفت: مرغ کجاست؟ گفت: آن هم در جزیره صندل زیر آشیانه مرغ رخ، جلو دریاست. از درگاه جزیره غولان، از جزیره زود رد شده، جزیره فیل است. جزیره سیوم، صندل ... صبر کردند تا تاریک شد. بشنو از حسین: دو ساعت از شب رفته، ماهتاب جزیره را روشن کرد، با تیر چشم چپ مرغ را زد. مرغ حرکت کرد، دوباره نشست، چشم چپش را زده بود، مدد خواسته دوباره چشم راستش را زد، بیرون آمد با فتر کشتش، چینه‌دانش را پاره کرد گوهر را بیرون آورد. بالای درخت آشیانه را خراب کرد، جعبه‌ای نمودار شد، برداشتند، درش را شکستند، خنجر را برداشتند، سوار شد، رو به درگاه آمد. ... بشنو از حسین: در سراپرده مباحی را گفت: خبر بده به دختر. مباحی خنجر وجود زَرنه را برداشت، برابر دختر آمد، تفصیل وقایع را تعریف کرد. دختر گفت: سر زَرنه را از تن جدا کن. مباحی با دختر آمد، پشت چادر زَرنه ایستاد. مباحی ملازمان زَرنه را بی‌هوش کرد، در سراپرده با خنجر وجود آمد، نشست بر سینه زَرنه. بعد از تفحص نمودن، دست به خنجر نموده و وجود زَرنه را گرفت، نشست سر زَرنه را برید، انقلاب شد. بعد از ساعتی، قلعه نمودار شد، دختر رو به قلعه آمد، پاشنه در را کند و طلسم را درآورد، روشن شد. اژدهایی نعره‌زنان رسید، خون زَرنه را در کام اژدها پاشیدند، انقلاب زیاد شد. بعد از ساعتی، دختر و پسر دیدند قلعه و اژدها نیست، از برابر فرّخ و کهزاد نمودار شدند» (مع: گ ۲۰۲ - ب ۲۰۸).

۳-۵. ابومسلم‌نامه

در بخشی از ابومسلم‌نامه، پس از فتح حصار شنکلوین جادو، احمد زمجی عیار در چاهی تاریک با جادوان روبه‌رو شده، پس از کشتار آنان به زیرزمینی تاریک‌تر راه می‌یابد. در زیرزمین جادوان طلسم گاوی وجود دارد که فقط اولاد حضرت علی قادر به نابودی آن هستند. احمد زمجی که نسب سیادت علوی دارد، این طلسم را بر هم می‌زند. با برهم خوردن طلسم، تاریک‌خانه جادوان خراب می‌شود، گنج سلیمان بین نیازمندان و جنگ‌دیدگان تقسیم می‌شود و خرابه حصار موسوم به طَلّ ابومسلمی بر جای می‌ماند (ر. ک. طرطوسی، ۱۳۸۰: ۳۵۵/۳-۳۵۹).

«اما چون روز شد، احمد و یاران هر جادویی که در حصار بود، همه را بکشتند و در حصار می‌گشتند. قضا را بر سر آن چاه رسیدند... یکی در چاه نگاه کرد از جبهه‌داران، آتش بیرون آمد و او را بسوخت... گفت در این چاه جادوان‌اند... دودی از آن چاه برآمد... احمد گفت: من در این چاه می‌روم... احمد مبالغه کرد. پس سنگی در آن چاه انداختند، آتش عظیم بیرون آمد و دود سهمناک و نعره‌ای هولناک... پس حمایل حضرت رسول را به احمد داد؛ و ملک‌زاده تیغ رسول را به احمد داد و احمد به کمند در چاه رفت... پس گفت: در زیرزمین چیست؟ گفت: چیزی در این زیرزمین است که جادویان عالم درو حیران‌اند، و یک گاو در بند است و از سقف آن زیرزمین آویخته‌است بر مثال ستونی، اما در آن زیرزمین نمی‌توان رفت و معلوم نیست که از برای چه ساخته‌اند. مضراب و عبدالحمید پیش رفتند و آن زنجیر و گاو دیدند و گاو بر صفه ایستاده بود... و در کتابتی از آن گنبد نوشته بود که: این زنجیر به تیغ قلم کند کسی که از ولایت شاه مردان بخشی داشته باشد. احمد تیغ زد و آن را قلم کرد. نعره‌ای هولناک برآمد و ایشان مدهوش شدند» (طروش، ۱۳۸۰: ۳/۳۵۶-۳۵۸).

۴. نتیجه‌گیری

گاوکشی مهر به‌عنوان مهم‌ترین اسطوره مرتبط با الگوی رفتاری قربانی در آیین میترا، در فرایند گذار از اسطوره به تاریخ، به‌طور فراگیری در حماسه ملی ایران و دیگر متون حماسی نمود مکرری داشته تا جایی که می‌توان آن را برپایه کارکرد، بن‌مایه اساطیری تکرارشونده‌ای در نظر گرفت. پس از بررسی گزارش نبرد رستم و دیو سفید، مشخص شد که نه‌تنها زیرساخت‌های فکری تقابل، بلکه روساخت عناصر روایت این ستیز نیز تحت تأثیر مستقیم اسطوره گاوکشی مهر قرار داشته‌است، چنان‌که سایه خویشکاری‌های این کهن‌الگو بر تمامی زوایای نبرد رستم با دیو سفید به‌عنوان شاخص‌ترین نمونه دیوکشی در شاهنامه، سنگینی می‌کند. فرضیه‌ای که شواهد متعددی هم از آن در میراث ادب فارسی قابل‌راستی‌آزمایی و مقایسه است. در موارد بررسی‌شده، الگوی خویشکاری‌ها و نمود زمینی مهر به‌عنوان مظهر روشنایی، خیر و شجاعت به پهلوانان و عیاران منتقل شده‌است، و جلوه شرّ، تاریکی و هراس گاو نخستین که قربانی کردن آن مایه نجات و تجدید حیات است، به دیوگاو و جادوزنان انتقال یافته‌است. حضور راهنمایان و روشنی‌بخشی و برکت‌یابی از گوشت یا خون گاو قربانی نیز از دیگر جلوه‌های قابل‌توجه شواهد موردبحث به شمار می‌روند. براین‌دلیلی این پژوهش نشان می‌دهد که براساس رویکرد اسطوره‌شناختی می‌توان ضمن تأویل مدلل‌تری از داستان پیکار رستم با دیو سفید، نسبت آن را نیز با آیین گاوکشی مهر توجیه نمود که نه‌تنها شاذ، محدود و منحصر به یک گزارش نیست بلکه به‌دنبال آن، شواهد مشابه دیگری نیز تحلیل و اثبات می‌شوند.

منابع

- آذرانداز، عباس. (۱۴۰۴)، «رستم، آفتاب سپیده دم، جستاری در همانندی‌های مهر و رستم»، فصلنامه دانش و خرد حماسی قطب علمی شاهنامه و فردوسی دانشگاه فردوسی مشهد، س ۱، ش ۴/۴، ص ۵-۳۸. DOI: 10.22067/jmels.2025.94149.1054
- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۷)، تاریخ اساطیری ایران، تهران: سمت.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۹۷)، «نقدی بر کتاب بوطیقا و سیاست در شاهنامه»، نقدنامه زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، س ۱، ش ۱، ص ۴۲-۴۶. https://literature.ihcs.ac.ir/article_4139.html
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۸)، «هفت‌خان پهلوان»، دوفصلنامه نثرپژوهی (ادب و زبان سابق) دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، س ۱۲، ش ۲۶، ص ۱-۲۸.
- آزجانی، فرامرز بن خداداد. (۱۳۶۳)، سمک عیار، تصحیح پرویز ناتل خانلری، ج ۵، چ ۲، تهران: آگاه.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۴۰۴)، «نمودهای مهری داستان گیومرت»، دوفصلنامه کهن‌نامه ادب پارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، س ۱۶، ش ۱۶/۱، ص ۱-۴۲. DOI: 10.30465/cpl.2025.49383.3309
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۹)، درآمدی بر اهریمن‌شناسی ایرانی، چ ۱، تهران: ترفند.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۹۶)، بوطیقا و سیاست در شاهنامه، ترجمه فرهاد اصلانی و معصومه پورتنقی، چ ۱، تهران: دکتر محمود افشار و سخن.
- ایران‌شان بن ابی‌الخیر. (۱۳۷۷)، کوش‌نامه، تصحیح جلال متینی، چ ۱، تهران: علمی.
- بنونیست، امیل. (۱۳۵۴)، دین ایرانی (برپایه متن‌های مهم یونانی)، ترجمه بهمن سرکاراتی، چ ۲، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- بهار، مرداد. (۱۳۷۶)، از اسطوره تا تاریخ، به کوشش ابوالقاسم اسماعیل‌پور مطلق، چ ۷، تهران: چشمه.
- بیغمی، محمد [مترجم]. (۱۳۸۱)، داراب‌نامه، تصحیح ذبیح‌الله صفا، ج ۲، چ ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۶)، حماسه (پدیده‌شناسی تطبیقی شعر پهلوانی)، چ ۱، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۹)، یادداشت‌های شاهنامه، ج ۱۰، چ ۱، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- دوانی، فزونه؛ محمد فشارکی؛ محبوبه خراسانی. (۱۳۹۴)، «بازتاب نمادین قربانی میتراپی - اسطوره کشتن گاو نخستین - در هفت‌پیکر نظامی»، فصلنامه متن‌شناسی ادب فارسی دانشگاه اصفهان، س ۷، ش ۲۶/۲، ص ۱-۲۰.
- دیویس، دیک. (۱۳۹۷)، «رستم دستان»، ترجمه مسعود جفری جزئی، فصلنامه پاژ، ش ۳، ص ۳۳-۵۲.
- رضی، هاشم. (۱۳۵۹)، آیین مهر / میترائیسم، تهران: فروهر.
- طرطوسی، ابوطاهر. (۱۳۸۰)، ابومسلم‌نامه، تصحیح حسین اسماعیلی، ج ۳، چ ۱، تهران: معین، قطره و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۳)، شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، ج ۲، چ ۵، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی).
- کهریزی، خلیل. (۱۴۰۳)، «تکثیر شر؛ یک بن‌مایه اسطوره‌ای و گردش آن در متن‌های ایرانی»، دوفصلنامه زبان و ادب فارسی (نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز)، س ۷۷، ش ۲۵۰، ص ۵۵-۷۰. DOI: 10.22034/PERLIT.2024.62991.3703
- مشکور، محمدجواد. (۱۳۵۵)، سیر اندیشه‌های دینی در ایران، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی.
- نظری فارسانی، محسن. (۱۳۹۸)، «رستم، سرباز مهر»، دوفصلنامه زبان‌شناخت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوره ۱۰، شماره ۲/۲، ص ۱-۱۹.
- نولدکه، تئودور. (۱۳۸۱)، «دیو سپید مازندران»، ترجمه جلال خالقی مطلق، سخن‌های دیرینه (سی گفتار درباره فردوسی و شاهنامه)، به کوشش علی دهباشی، چ ۱، تهران: افکار، ص ۴۱۱-۴۱۸.
- [یتیم‌نامه]، دست‌نویس داستان حسین‌گرد، نشانه اختصاری [مج]، به شماره (۱۲۵۷)، محفوظ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تاریخ کتابت: سده سیزدهم هـ.

References:

- Akbari Mafāxer, Āraš (2010) *Darāmadi bar ahrimanšenāsiye irāni* (Introduction to Persian Demonology). 1st ed. Tehran: tarfand. [In Persian].
- Āmuzgār, Āẓleh (2008) *Tārix-e asātiriye irān* (Mythological History of Irān). Tehran: samt. [In Persian].
- Ardestāni Rostami, Hamidrezā (2025) “Nemud-hāye Mehriye dāstān-e Gayumars” (Mithraic Manifestations in the Story of Gayumars). *Kohan- nāme ye adab-e fārsi* (The journal of ancient Persian literature of institute of humanities and cultural studies). vol 16. Issue 1. pp: 1-42. Doi: 10.30465/cpl.2025.49383.3309. [In Persian].
- Arrajāni, Frāmāz b. Xodādād (1984) *Samak-e ayyār*. ed. Parviz nātel xānlari. vol 5. Tehran: Āgāh. [In Persian].
- Āydenlu, Sajjād (2009) “Haft xān-e pahlavān” (Hero's haft xān). *Nasr pažuhiye adab-e fārsi* (Prose studies in Persian literature of the šahid bāhonar of university of Kermān). vol. 12. no 26. pp: 1-28. [In Persian].
- Āydenlu, Sajjād (2018) “Naqdi bar ketāb-e butiqā va siyāsāt dar Šāhnāme” (A Criticism on Politics and Poetics of Iran's National Epic. The Šāhnāme). *Naqd-nāme ye zabān va adabiyiāt-e fārsi* (Criticism of persian language & literature in institute of humanities and cultural studies). vol. 1. Issue 1. pp: 42-46. https://literature.ihcs.ac.ir/article_4139.html. [In Persian].
- Āzarandāz, Abbās (2025) “Rostam āftāb-e sepidedam, jostāri dar hamānandi-hāye mehr va Rostam” (Rostam, The Dawn Sun, A Study on The Similarities Between Mithra and Rostam). *Dāneš va xerad-e hamāsi* (Epic knowledge and wisdom). Ferdowsi university of Mashhad. vol. 1. Issue 4 - serial no. 4. Pp: 5-38. Doi: 10.22067/jmels. 2025.94149.1054. [In Persian].
- Bahār, Mehrdād (1997) “Āyin-e Mehr va varzeš-e bāstani-ye irān”. *Az ostureh ta tarix* (From Myth to History). ed. Abolqāsem Esmā'ilpur. Tehran: Češme. [In Persian].
- Benveniste, Émile (1975) *Din-e Irāni bar pāyeye matn-hāye mohemm-e yunāni* (The Persian Religion. According to the Chief Greek Texts). tr. Bahman Sarkārāti. Tehran: Bonyād-e farhang-e Irān (Culture Foundation of Irān). [In Persian].
- Biqami, Mohammad Tāheri [tr.] (2002) *Dārāb-nāme* (The Book of Dārāb). ed. Zabihollāh Safā. vol 2 Tehran: Elmi-farhangi. [In Persian].
- Davāni, Fozune & Mahbube Xorāsāni & Mohammad Fešāraki (2015) “Baztāb-e namādin-e qorbāniye mitrā'i, ostoreye koštan-e gāv-e naxostin dar haft peykar-e nezāmi” (Iconic Reflection of Mithraic Sacrifice, Myth of Slaying the First Bull in the Haft Peykar Nezāmi). *Matn-šenāsiye adab-e fārsi* (Textual criticism of Persian literature of university of Isfahan). vol. 7. Issue 2. serial no. 2. pp: 1-20. [https://rp.ll.ui.ac.ir/article_19424.html? Lang=en](https://rp.ll.ui.ac.ir/article_19424.html?Lang=en). [In Persian].
- Davis, Dick (2019) “Rostam-e dastān” (Rostam Son of Zāl). tr. Mas'ud Ja'fari Jazi. pāž. Issu 3. pp: 33-52. [In Persian].
- Ferdawsi, Abolqāsem (2014) *Šāhnāme* (The Book of King). ed. Jalāl xāleqi motlaq. vol. 2. Tehran: Markaz-e dāyetatolma'āref-e eslāmi (Center for the great islamic encyclopedia). [In Persian].
- Irānšān b. Abu'l-Xeyr (1998) *Kuš-nāme* (The Battles of Kush). ed. Jalāl Matini. Tehran: Elmi. [In Persian].
- Kahrizi, Xalil (2025) “Taksir-e šarr; yek bonmāyeye ostore'i va gardeš ān dar matn-hāye Irāni” (Proliferation of Evil (A Mythical Motif and Its Circulation in Iranian Texts). *Zabān va adabiyiāt-e fārsi* (Persian language and literature of university of Tabriz). vol. 77. Issue 250. serial no 250. pp: 55-70. Doi: 10.22034/perlit.2024.62991.3703. [In Persian].
- Xāleqi Motlaq, Jalāl (2010) *Yaddaštāhaye Šāhnāme* (Shahnameh Notes). vol. 10. 1st ed. Tehran: Markaz-e dāyetatolma'āref-e eslāmi (Center for the Great Islamic Encyclopedia). [In Persian].
- Xāleqi Motlaq, Jalāl (2007) *Hamāse* (epic). 1st ed. Tehran: Markaz-e dāyetatolma'āref-e eslāmi (Center for the Great Islamic Encyclopedia). [In Persian].
- Maškur, Mohammad Javād (1976) *Seyr-e andiše-hāye dini dar irān* (The Course of Religius Thought in Iran). Tehran: Supreme Council for Culture and Arts. Center for Cultural Studies and Coordination. [In Persian].
- Nazari Fārsāni, Mohsen (2019) “Rostam sarbāz-e Mehr” (Rustam: Mithra's Soldier). *Zabāb-šenāxt* (Linguistics of institute of humanities and cultural studies). vol. 10. Issue 2/2. pp: 1-19. Doi: <https://doi.org/10.30465/ls.2020.5066>. [In Persian].
- Nöldeke, Theodor (2002) “Div-e sapid-e māzandarān” (The White Demon of Mazandaran). tr. Jalāl Xāleqi Motlaq. *Soxan-hāye dirine* (Ancient Speeches). Ed. Ali Dehbāsi. 1st ed. Tehran: Afkār. pp: 411-418. [In Persian].

- Omidšālār, Mahmud (2017) *Botiqā va siyāsāt dar Šāhnāme* (Politics And Poetics of Irān's National Epic). The *Šāhnāme*h. tr. Farhād Aslāni & Masume Purtaqi. 1st ed. Tehran: Mouqufāt-e Iraj Afšār (Dr. Mahmud Afshar Endowment Foundation). [In Persian].
- Razi Hāšem (1980) *Mehr / mithrā'ism* (Mihr / Mithrāism). Tehran: Farvahar. [In Persian].
- Tarsusi, Abu Tāher (1960) *Abu-Moslem-nāme* (The Battles of Abu Moslem Xorāsāni). ed. Hoseyn Esmā'ili. vol. 3. Tehran: Mo'in & Qatre & the French Iranian studies Association. [In Persian].
- Yatim-nāme, manuscript of *Dāstān-e Hoseyn-e kord*, abbreviation sign [mj]. Shelf mark (1257) in the parliamentary library of Irān. Date of copy: 13th century? [In Persian].