

## بررسی کارکردهای «لال شیش» در جشن «تیرماسیزه شو» و تحلیل زمینه‌های اسطوره‌ای آن

دکتر رضا ستاری - مرضیه حقیقی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران - کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران

### چکیده

بیشتر پژوهشگران خاستگاه اصلی جشن تیرماسیزه شو را تیراندازی آرش کمان‌گیر، طلوع ستاره تیشتر (ایزد باران) و جشن باران‌خواهی دانسته‌اند، اما نکته این است که این جشن - دست کم در مازندران - خاستگاه دیگری غیر از طلب باران می‌توانسته داشته باشد و آن تقدیس و گرامیداشت ایزدی نباتی بوده که در ماه آبان و شروع زمستان بزرگ - بنا بر گاهشماری زردشتی - به زیر زمین می‌رفته و با آغاز تابستان بزرگ، یعنی در ابتدای بهار سر از خاک بر می‌آورده است. این انگاره با توجه به اینکه جشن تیرماسیزه شو در ماه آبان برگزار می‌شود، پذیرفتنی می‌نماید. از سوی دیگر، در مازندران، همراه با این جشن، مراسمی خاص به نام «لال شیش» برگزار می‌شود که در آن به شکل نمادین از ترکه یا چوبی (= شیش به زبان محلی) استفاده می‌شود و این مراسم به فرضیه ارتباط این جشن با ایزد نباتی قوت می‌بخشد. افزون بر آن، «لال شیش» گستره وسیعی از اساطیر کهن مربوط به گیاهان و نباتات را باز می‌تاباند که بخش دوم این پژوهش به کارکردهای اسطوره‌ای آن معطوف شده است.

**کلیدواژه‌ها:** جشن تیرگان، تیرماسیزه شو، لال شیش، ریپه‌وین، آرش.

تاریخ دریافت مقاله: 90/2/2

تاریخ پذیرش مقاله: 90/11/19

Email: rezasatari@umz.ac.ir

### مقدمه

بسیاری از آداب و رسوم عامه و باورهای فولکلوریک که در ناخودآگاه

جمعی توده مردم وجود دارد، ریشه در اساطیر کهنی دارد که از گذشته‌های تاریخی و اسطوره‌ای زندگی بشری سرچشمه می‌گیرد. گرچه انسان معاصر خود را با اساطیر کهن و باورهای ساده و ابتدایی بشر بدوی بیگانه می‌داند، اما تداوم حضور این اساطیر در بسیاری از زمینه‌های زندگی امروز انسان انکارناشدنی است. بیشتر این باورداشت‌ها با تغییرات و دگردیسی‌های کلی یا جزئی سالیان متمادی از نسلی به نسل دیگر منتقل شده و بر ذهنیات و تصورات انسان تأثیرات ژرفی نهاده است؛ به گونه‌ای که برخی از این باورداشت‌ها با جلوه‌ای قدسی و روحانی در زندگی مردم ادامه حیات می‌دهد، البته نه به شکل اسطوره‌ای آن، بلکه به شکلی نو و متناسب با مقتضیات زندگی امروز.

از جمله این باورها، تصورات و آیین‌هایی است که درباره جشن تیرگان یا تیرماسیزه‌شو در مازندران وجود دارد. این جشن کهن ملی که امروزه تنها در بخش شمالی کشور برگزار می‌شود، آیین‌ها و مراسمی ویژه به دنبال دارد که هر یک برآمده از اسطوره یا باوری خاص است. مهم‌ترین بخش این جشن، مراسم آیینی «لال‌شیش» زدن است که خود تبلور اساطیر کهن بسیاری است. این پژوهش بر آن است تا ضمن بررسی مؤلفه‌ها و خاستگاه‌های جشن تیرگان (تیرماسیزه شو)، بن‌مایه‌های اسطوره‌ای کارکردهای لال‌شیش را واکاوی کند.

### جشن تیرگان یا تیرماسیزه شو

در گاه‌شماری ایران باستان، هر یک از روزهای ماه به نام فرشته و یا ایزد خاصی نامیده می‌شد. نام دوازده ماه سال نیز، در شمار آن سی نام بود. به هنگام تطبیق هر یک از روزهای ماه با نام همان ماه، جشنی بزرگ برپا می‌شد و بدین‌سان ایرانیان به ازای دوازده ماه سال، دوازده روز جشن داشتند (روح‌الامینی 1376: 99؛ هینلز 1385: 472). از جمله این جشن‌ها، جشن تیرگان است که زمان برگزاری آن، روز تیر (سیزدهم) از ماه تیر بوده است.

بسیاری از مؤلفان و نویسندگان، آغاز برگزاری جشن تیرگان را مربوط به واقعه‌ای در زمان ساسانیان می‌دانند (رضی 1384: 169). از جمله، قزوینی آن را به عهد سلطنت فیروز ساسانی، جد انوشیروان منسوب کرده و انگیزه آن را قحطی شدید و دعا و توسل فیروز به درگاه خداوند و اجابت آن دانسته است (قزوینی 1361: 80-81). این امر به سبب اهمیت جشن تیرگان در روزگار ساسانیان و توجه و علاقه مردم آن عصر به برگزاری این جشن، مربوط می‌شود (هویان 1384: 138). برخی نیز، قدمت برپایی این جشن را به دوره مادها می‌رسانند و برای این مدعا، به تلمود اورشلیم استناد می‌کنند:

در تلمود اورشلیم نام سه جشن مادی آمده است... این نام‌ها عبارت است از: موتردی Mutardi، تریسکی Turyaskai و مهرنکی Muharanekai ... که همان نوسرد، تیرگان و مهرگان است. (تقی‌زاده 1341: 324)

از قرن ششم به بعد، نشانه‌های برگزاری جشن تیرگان در اسناد تاریخی اندک است. در دوران معاصر، از برپایی این جشن کهن تنها در برخی مناطق شمال کشور به ویژه در سوادکوه، سنگسر، شهمیرزاد، فیروزکوه، دماوند، بهشهر، دامغان، ماها، ساری، بابل، آمل، نوشهر، شهبسوار و طالقان سخن می‌رود (روح‌الامینی 1376: 108). جشن تیرگان، در مازندران «تیرماسیزه شو» نامیده می‌شود که برخی منابع از آن به نام «نوروز طبری» یاد کرده‌اند (رضی 1384: 169؛ کیا 1327: 248). تیرماه بنا بر تقویم مازندرانی (که مانند تقویم فرس قدیم است)، مصادف با آبان در تقویم جلالی است (روح‌الامینی 1376: 105). بنابراین، روز تیر در ماه تیر، بنا بر تقویم مازندران، با سیزدهم آبان در تقویم امروز ایران مصادف می‌شود.

درباره علت برپایی این جشن که به اعتقاد روح‌الامینی، در ابتدا برای «یادآوری فصل‌ها و تنظیم برنامه‌های کشاورزی بوده و با گذشت زمان، مناسبت‌ها و داستان‌های دیگر به آن افزوده شده است» (روح‌الامینی 1376: 15)، آمده است:

1- بسیاری از متون تاریخی، علت برپایی این جشن را تیراندازی آرش کمان‌گیر دانسته‌اند. از جمله ابوریحان بیرونی در *التفهیم* آورده است:

... بدین تیرگان گفتند که آرش تیر انداخت از بهر صلح منوچهر که با افراسیاب ترکی کرده است بر تیر پرتابی و آن تیر گفتند او از کوه‌های طبرستان بکشید تا بر سوی تخارستان. (ابوریحان بیرونی 1357: 254)

او هم چنین در *آثارالباقیه* به این جشن اشاره کرده است:

... کمان را تا بناگوش کشید و خود پاره پاره شد. و تیر از کوه رویان به اقصای خراسان که میان فرغانه و تخارستان است به درخت گردوی بزرگی فرود آمد به مسافت هزار فرسنگ و مردم آن روز را عید گرفتند. (ابوریحان بیرونی 1363: 334-335)

نظیر این روایت در *زین‌الاحبار* نیز دیده می‌شود:

تیرگان، سیزدهم تیر موافق ماه است و این آن روز بود که آرش تیر انداخت. اندر آن وقت که میان منوچهر و افراسیاب صلح افتاد و منوچهر را گفت: هر جا که تیر تو برسد از آن تو باشد. پس آرش تیر بینداخت، از کوه رویان و آن تیر اندر کوهی افتاد میان فرغانه و تخارستان. (گردیزی 1363: 518)

2- علت دیگری که برای برپایی این جشن یاد کرده‌اند، طلوع ستاره تیشتر (ایزد باران) است. وقوع خشکسالی و اهمیت فراوانی که آب (باران) در زندگی و کشاورزی مردم ایران داشته است، لزوم برپایی این جشن را توجیه‌پذیر می‌گرداند. «تیشتر نام ستاره‌ای بوده که منجمان قدیم آن را با عنوان شعرای یمانی می‌شناخته‌اند. طلوع این ستاره نیز، نشانه باران بود» (اسماعیل‌پور 1381: 81). ستاره تیشتر در ایران باستان، ستاره باران و دشمن خشکسالی و گرما بوده است که «در ماه تیر (ماه سرطان) که دمای هوا به بالاترین حد می‌رسید، طلوع می‌کرد و اعتدال هوا و آمدن باران را نوید می‌داد» (هویان 1384: 137). بنابراین، برپایی جشن تیرگان در فصل تابستان که کمبود باران و گرمای شدید از ویژگی‌های طبیعی آن است، در واقع، نوعی اجرای آیین خاص برای طلب باران بوده که برای بزرگداشت تیشتر، ایزد باران، برگزار می‌شده است. از همین رو در برخی منابع کهن، این جشن به نام‌های «جشن آب، جشن آب‌ریزگان، آب‌ریزان، آب‌پاشان،

عیدالاعتسال، جشن سرشوی و...» (رضی 1384: 169) آمده است. این عناوین بیش از پیش ارتباط آب را با این جشن کهن نشان می‌دهد. از این رو، اسماعیل‌پور بر این باور است که جشن تیرگان در اصل قداست و نیایش ایزد- ستاره هندوایرانی تیشیته ودایی / تیشتریه اوستایی بوده و به طور ریشه‌ای ربطی به اسطوره آرش ندارد (اسماعیل‌پور 1381: 79). اما انتساب اسطوره آرش به این جشن، با توجه به خویشکاری آرش در بیرون راندن افراسیاب از ایران، نه تنها مغایرتی با جشن آب و پایان یافتن خشکسالی ندارد، بلکه مؤید آن است. دشمنی افراسیاب با آب و آبادانی مورد تأیید بسیاری از متون کهن است<sup>(1)</sup> و نقش آرش در بیرون راندن او از خاک ایران، اسطوره نبرد ستاره تیشتر با اپوش، دیو خشکسالی، را فریاد می‌آورد.<sup>(2)</sup> هم‌چنان‌که در تیریش، داستان تیراندازی آرش «مشبهه به تمثیلی برای حرکت ستاره تیشتر قرار گرفته است.» (ستاری 1387: 165)

«تشر، ستاره رایومند فره‌مند را می‌ستاییم که شتابان به سوی دریای فراخ‌کرت بتازد، چون آن تیر در هوا پَران که آرش تیرانداز، بهترین تیرانداز ایرانی، از کوه «یریوخشوت» به سوی کوه «خوانونت» بینداخت... آن‌گاه آفریدگار اهوره‌مزدا بدان دمید؛ پس آن‌گاه [ایزدان] آب و گیاه و مهر فراخ چراگاه [تیر] را راهی پدید آوردند... تا هنگامی که آن [تیر] پَران بر کوه خوانونت فرود آمد» (اوستا 1370: 331)

نکته دیگری که در این پژوهش بر آن تأکید شده و در صحت انتساب اسطوره آرش به این جشن راه‌گشا است، تجسم آرش به عنوان ایزدی نباتی است که در مدخل «لال شیش، تجلی اساطیر گیاهی» بدان پرداخته خواهد شد.

### جشن تیرگان در پاییز

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، جشن تیرگان در تیر روز از ماه تیر برگزار می‌شده است. اما در مازندران کنونی، این جشن در تیرماه مازندرانی مصادف با ماه آبان برگزار می‌شود. درباره علت تغییر زمان برگزاری این جشن، دو دلیل ذکر شده است. دلیل اول که روح‌الامینی به آن اشاره (روح‌الامینی 1376: 105-106) و

اسماعیل پور نیز بدان استناد کرده است (اسماعیل پور 1381: 80-81)، گردش سال و فصول به واسطه محاسبه نکردن کیسه بوده است. رضی نیز ضمن اشاره به این موضوع، بر این باور است که «تحقیق درباره تقویم زمان ساسانیان و توجه به منابع پهلوی، حاکی از آن است که تقویم ساسانی با آن که شمسی بوده، انتقالی نیز بوده است» (رضی 1384: 54). از این رو، گردش ماهها و فصول در طی سالها امری رایج به شمار می‌رفت. این مسئله در بندهش نیز، آمده است:

کسی که سال را از گردش ماه برشمرد، تابستان را به زمستان و زمستان را به تابستان آمیزد.  
(دادگی 1385: 106)

دلیل دیگری که اسماعیل پور برای این تغییر زمانی ذکر می‌کند، طلوع ستاره تیشتر است. به اعتقاد او «جشن تیرماسیزه شو در واقع برای نیایش تیشتر بوده... این ستاره در آغاز تابستان در مصر طلوع می‌کند و با طلوع این ستاره، سیلابهای آغاز تابستان در رود نیل آغاز می‌شود. این که چرا تیرماه در مازندران به پاییز می‌افتد، بدان سبب است که در شمال ایران، این ستاره در پاییز طلوع می‌کند و فصل باران آغاز می‌شود.» (اسماعیل پور 1387: 102)

گرچه این نظر تا حدی پذیرفتنی می‌نماید، نکته درخور توجه در این است که اگر بپذیریم آیینها و جشنهای مرسوم در میان مردم، تقلیدی از اعمال خدایان و تجدید برخی از مراحل کار بزرگ خلقت عالم محسوب می‌شوند که کردارهای بشری را به وسیله نمونه‌های فوق بشری توجیه می‌کنند (الیاده 1384: 42)، جشن «تیرماسیزه شو» نیز، باید بازتابنده اساطیر و نمونه‌های ازلی باشد. اگر بویایی و تداوم حیات این اساطیر در زندگی مردم، منوط به زندگی عملی آنان و تطبیق با شرایط زندگی محسوس آنان باشد (بهار 1386 الف: 364)، ماندگاری این آیین کهن در مازندران و منحصر گشتن برپایی آن در این سرزمین را باید به شرایط اقلیمی و اقتصادی زندگی آنان، که وابسته به معیشت از راه کشاورزی است، مربوط دانست. بنابراین، برپایی جشن برای طلب باران در زندگی مردم کشاورز

مازندران که آب را برای کشت و زرع، حیاتی‌ترین عنصر می‌دانند، طبیعی است. مسئله این‌جاست که ماه آبان به طور طبیعی آغاز فصل سرماست و ریزش باران‌های مکرر در این ماه متداول است. از سوی دیگر، اگر به مراحل کشاورزی در مازندران توجه داشته باشیم، اواخر شهریور و ماه مهر، محصولات کشاورزی از زمین برداشت می‌شود و در ماه آبان زمین‌ها بایر است و مردم در این ماه به آب و باران فراوان برای کشت محصول نیاز ندارند. با این مقدمات می‌توان این‌گونه برداشت کرد که گرچه باران موهبتی الهی برای کشاورزان است، برپایی جشنی ویژه برای گرامیداشت و طلب آن در ماه آبان ضرورتی ندارد. چرا که ضرورت درخواست، همواره با یک احساس نیاز شدید توأم است، در صورتی که این نیاز در ماه آبان احساس نمی‌شود.

این پژوهش در عین حالی که تقدس آب و باران را در این جشن انکار نمی‌کند<sup>(3)</sup>، به دنبال اثبات دلیل دیگری است که ارتباط جشن تیرماسیزه شو را با ماه آبان (تیرماه تبری) در مازندران روشن‌تر می‌گرداند.

بنا بر روایت اوستا، تیر آرش به یاری توأمان ایزد آب و ایزد گیاه مسیرش را می‌یابد (اوستا 1370:338)، بنابراین در جست‌وجوی خاستگاه این جشن، نباید تنها به خویشکاری ایزد آب (= باران) که همان ستاره تیشتر است، اکتفا کرد. به نظر می‌رسد ایزدی گیاهی که هم‌پار تیشتر در رسیدن به هدف است، ایزدی به نام «رپیشوین» یا «رپیهوین» باشد که پژوهشگران از آن غفلت کرده‌اند.

ایزد رپیهوین (پهلوی: rāpīhwin) «سرور گرمای نیمروز و ماه‌های تابستان است و یکی از وظایف او این است که هر وقت دیو زمستان به جهان یورش می‌آورد، او در زیر زمین جای می‌گیرد و آب‌های زیرزمینی را گرم نگه می‌دارد تا گیاهان و درختان نمیرند و به خصوص ریشه‌های درختان را در برابر یورش سرمای زمستانی پاس می‌دارد» (آموزگار 1386:249-250). این ایزد که در اوستا، نام چهارمین آفرینگان مهم و مشهور است (اوستا 1370:901)، «در آغاز زمستان، که

بنا بر گاه‌شماری باستانی، در اول آبان‌ماه قرار دارد به درون زمین می‌رود» (آموزگار 1386: 423) و موجب رویش گیاهان در فصل گرم سال و رسیدن میوه‌ها می‌شود (کراسنولسکا 1382: 125-126). این خویشکاری رپه‌هوین در بندهش نیز آمده است:

به ماهِ آبان بهیژگی، روز هر مزد، زمستان زور گیرد، به جهان درآید، مینوی رپه‌هوین از روی زمین به زیر زمین شود، آن‌جا که چشمه آب‌ها است. گرمی و خوییدی را به آب درفرستد تا ریشه درختان به سردی و خشکی نخشکد. (دادگی 1385: 106)

در روایت پهلوی (1367: 111-112) و شایست‌ناشایست (1369: 49) نیز، به این موضوع اشاره شده است.

بنابر گاه‌شماری اوستا و متون پهلوی، سال به دو بخش تابستان هفت ماهه و زمستان پنج ماهه تقسیم می‌شود. «تابستان از نخستین‌روز فروردین آغاز می‌شد و در سی‌ام مهر پایان می‌یافت. زمستان از نخستین‌روز آبان شروع می‌شد و تا نخستین روز سال که دیو سرما مغلوب گرمای تابستان شود، ادامه می‌یافت» (آموزگار 1386: 397-398). بنابراین، این اعتقاد وجود داشت که رپه‌هوین در سال بر هفت ماه تابستان فرمانروایی می‌کند و در پایان ماه مهر یعنی در پایان تابستان بزرگ، به زیر زمین می‌رود و دوباره از اول فروردین از زمین سر برمی‌آورد.

به باور برخی، «داستان رپه‌هوین در واقع صورتی برگرفته و به رنگ زردشتی درآمده اسطوره بسیار کهن رفت و بازگشت یا مرگ و رستاخیز محصولات گیاهی می‌باشد که در آن، یک ایزد نگهبان محصول، هر پاییز به زیر زمین فرو می‌رود و در بهار دوباره بر می‌دهد» (کراسنولسکا 1382: 128). بنابراین، رپه‌هوین، تجسم یک خدای گیاهی است که مضمون اصلی اسطوره آن در صورت‌های مختلف زندگی کشاورزی و در میان فرهنگ توده مردم اهمیت فراوانی یافته و برگزاری جشن‌های زمستانی در ایران، می‌تواند نشانی از ماندگاری این آیین کهن در میان مردم باشد. هم‌چنان‌که از نیایش‌های ویژه‌ای برای این ایزد در ایام



زمستان بزرگ یاد می‌کنند که موجب یاری و افزایش قدرت او در نبرد با دیو  
سرما می‌شود. (همان: 125-126؛ آموزگار 1386: 423)

گرچه هیچ یک از منابع کهن از خویشکاری ایزد رپه‌هوین به عنوان خاستگاه  
جشن تیرماسیزه شو سخنی نگفته‌اند، اما به نظر می‌رسد برپایی این جشن برای  
گرامیداشت رپه‌هوین و نیروبخشی به آن - دست‌کم - در مازندران پذیرفتنی‌تر از  
جشن باران‌خواهی باشد. می‌توان گفت با توجه به روایت اوستا از تیراندازی  
آرش، در جشن تیرماسیزه شو هم ایزد آب و هم ایزد گیاه، خویشکاری آیینی  
دارند. به ویژه اینکه، بنا بر اسطوره باران‌آوری تیشتر، «افزون بر پوشش (دیو  
خشکسالی)، دیو دیگری به نام سپنچگر<sup>1</sup>، هم‌دست دیو خشکی، بر ضد تیشتر  
می‌جنگد» و آتش وازشت<sup>2</sup> یاری‌گر تیشتر در نابودی این دیو است (اسماعیل‌پور  
1381: 91). وازشت که در مفهوم آتش گیاهی است، با رپه‌هوین یکی دانسته شده  
است (کراسنولسکا 1382: 126). بنابراین، رپه‌هوین «همکار سودمند ایزد تیشتر و  
ایزد نگهبان آب‌های زیرزمینی است» و خویشکاری او در زیر زمین «از جهتی  
قرینه کار ایزد تیشتر است در آسمان.» (آموزگار 1386: 423)

نکته‌ای که به این فرضیه قوت می‌بخشد، مراسمی ویژه در میان اهالی  
مازندران است که هنوز هم به شکل آیینی فولکلوریک و نمادین در شب  
تیرماسیزه شو برگزار می‌شود و آن مراسم «لال شیش» زدن است. اجرای این آیین  
به این صورت است که «شخصی با لباس مبدل، دستمالی به سر بسته، صورتش  
را سیاه می‌کند و مانند لال‌ها با کسی حرف نمی‌زند. این شخص را لال و لال‌مار  
(در کوچک‌سرای قائم‌شهر) و لال شیش (در بابل و داراب‌کلا) و لال شوش (در  
تنکابن) می‌گویند و چند نفر او را همراهی می‌کنند. او وارد خانه‌ها شده و با  
چوب و ترکه‌ای که در دست دارد، که به آن شیش گویند، ضربه‌ای به ساکنان

1. Spenjaghra

2. Vazi?t

خانه می‌زند. باور دارند که هر کس را بزند تا سال دیگر آن فرد مریض نمی‌شود (روستای چالی شیرگاه) «(روح‌الامینی 1376: 110). «او (لال) مخصوصاً به سراغ زنان نازا، حیوانات نازا، دختران شوهر نکرده و درختان بی‌میوه می‌رود و با ترکه به آنها می‌زند. یک نفر از حاضران پادرمیانی کرده، ضمانت می‌کند که مثلاً این زن، آن درخت، یا آن دختر را زن، من ضمانت می‌کنم که باردار شود، میوه بدهد، به خانه‌ی شوهر برود.» (کارنوی 1341: 110-111)

کارکردهای «لال شیش» در ترانه‌های فولکلوریک که در میان مردم مازندران

به جا مانده، دیده می‌شود:

لالِ اِنه لالِکِ اِنه / کَلِ کَلِ بِالِکِ اِنه / اِسِپِه دِنِبَالِکِ اِنه / هِنِ نُوو / هَلِمِ نُوو هَلِکَا نُوو / مِه لالِ  
لینگِ لیکا نُوو / مِه لالِ لینگِ رها نُوو / مِه خِجالتِ پيدا نُوو / دِترِه بزنم شی دار بوو / زن ره  
بزنم وچه مار بوو / کرک ره بزنم کرچه مار بوو / گو ره بزنم شیر دار بوو ... (4) (سیار 1383:  
158)

به باور برخی، در گذشته این باور وجود داشته که ارواح شریر موجب اخلاص در زندگی آنان می‌شده و آفت‌هایی به آنان می‌رسانده‌اند و این‌گونه تأثیر مثبت و سازنده‌ی خداوند را خنثی و معیشت و کشاورزی را در تابستان و زمستان به خطر می‌انداختند. از این رو، با اجرای این مراسم، ارواح شریر طبیعت را می‌رانند و بر دشمنان پیروز می‌شدند و بدین شکل ضعف و سستی و بیماری را از زندگی خویش دور می‌ساختند (ابومحبوب 1388: 12). اعتقاد به کارکردهای لال‌شیش در زندگی مردم مازندران بسیار اهمیت داشته است. به‌گونه‌ای که در برخی نقاط «پس از رفتن لال، صاحب‌خانه ترکه‌ای که لال در همه‌ی خانه‌ها می‌گذاشت، در بین چوب‌های سقف خانه می‌گذاشت و معتقد بود که برکت بام را زیاد و حیوانات موذی مثل موش و سوسک و ... را دفع می‌کند.» (روح‌الامینی 1376: 111)

با ویژگی‌هایی که برای «لال‌شیش» برشمرده شد، با توجه به اینکه این ترکه (شیش) از جنس چوب و نمادی گیاهی است، می‌توان بر آن بود که لال‌شیش نیز، همانند ریپه‌وین تجسم ایزدی گیاهی است که وظیفه‌ی حفاظت از گیاهان و

محصولات کشاورزی را بر عهده دارد. خویشتکاری ویژه آن در باروری انسان‌ها و درختان با کارکرد ریپه‌وین در رویش گیاه و ثمربخشی و میوه‌دهی آنان سنجیدنی است. از سوی دیگر، نقش لال‌شیش در مبارزه با ارواح شریر و دفع آفت‌های آنان، با نبرد ریپه‌وین با دیو سرما در زیر زمین همانندی دارد.

با این توضیحات، می‌توان بر آن بود که زمان اصلی برگزاری جشن تیرماسیزه‌شو یا جشن تیرگان، در ماه آبان بوده باشد، هم‌چنان‌که هنوز هم در این ماه برگزار می‌شود. اگر تغییری در زمان آن صورت گرفته ممکن است به دلیل اشتباه در گاه‌شماری یا گردش فصول این تغییر صورت گرفته باشد.

هم‌چنین می‌توان خاستگاه این دو جشن را در دو رویداد دانست؛ رویدادهایی که با وجود اختلاف زمانی، به هم وابسته‌اند. چنان‌که گذشت، ایزد ریپه‌وین در ماه آبان به زیر زمین می‌رود و رویش و تولد دوباره او در بهار است. همان‌گونه که مرگ این ایزد گیاهی، نیایش‌ها و آیین‌های ویژه‌ای به همراه داشت، بازگشت سالانه او در بهار نیز، نمادی از پیروزی نهایی نیکی‌ها بر بدی‌ها و بهارها بر زمستان‌ها به شمار می‌آمد و فصل بهار به عنوان طلیعه پیروزی ریپه‌وین جشن ویژه‌ای به همراه داشت که بخشی از مراسم نوروزی را تشکیل می‌داد<sup>(5)</sup> (آموزگار 1386: 249-250). این جشن ویژه که در روز ششم فروردین (روز خرداد از ماه فروردین) با نام نوروز بزرگ برپا می‌شده است (مزدپور 1381: 311)، بنا بر رساله پهلوی «ماه فروردین، روز خرداد»، یادمان رویدادهای بسیاری است که به نوعی به کارکرد باززایی ایزد نباتی ریپه‌وین مربوط می‌شوند. این رساله وقایع بسیاری برای این جشن برمی‌شمرد که از جمله آنها، رویش مشی و مشیانه چون دو ساقه ریواس از زمین، بیرون رانده شدن افراسیاب از ایران به وسیله منوچهر و آرش شیواتیر، و کشته شدن افراسیاب به وسیله کیخسرو و... است (رضی 1384: 110) که با موضوع این بحث ارتباط می‌یابد. هم‌چنان‌که در مدخل «لال‌شیش، نماد زادمرد گیاهی ایزد قربانی شونده» خواهد آمد، این وقایع از آبشخور اسطوره واحدی

سرچشمه می‌گیرند که به باززایی و حیات مجدد یک قهرمان اسطوره‌ای در قالب گیاه مربوط می‌شود و ایزد ریپه‌وین نیز، برآیند همین اسطوره است. به بیان رضی، زمان اصلی برپایی این جشن، روز خرداد از ماه فروردین (ششم فروردین) است.<sup>(6)</sup> اما به واسطهٔ تشتت در روزشماری و تقویم‌نگاری، در زمان معتضد برای تعیین هنگام اخذ خراج و مالیات، آغاز سال را در تابستان قرار دادند، این مسئله موجب شد که این جشن در اول تیر یا در تیر روز (سیزدهم) تیر یعنی روز جشن تیرگان انجام گیرد. (همان: 151)

بنابراین، گرچه خاستگاه اصلی جشن تیرگان و تیرماسیزه‌شو، از یک اسطوره برآمده و به هم مربوط است، ولی در یک زمان برگزار نمی‌شده است. به زیر زمین رفتن ایزد نباتی و یاری رساندن به او در انجام خویشکاری‌اش و هم چنین گرامیداشت او در فصل آبان را می‌توان خاستگاه جشن تیرماسیزه‌شو دانست. تولد دوبارهٔ این ایزد در بهار، نوروز بزرگ را به وجود آورده، اما ممکن است با تغییرات گاه‌شماری و نیز، همسانی واژهٔ تیر در تیر روز از تیر ماه با تیر آرش، با توجه به اینکه ماه تیر در تقویم جلالی در تابستان است، این جشن نیز، به تیرگان کشیده شده باشد. گمان می‌رود که از میان رفتن جشن تیرگان در قرون پسین‌تر، به این دلیل باشد که برپایی این جشن از نظر اسطوره‌ای ارتباطی با این ماه نداشته و آیین‌های ویژهٔ باززایی این ایزد به نوعی در جشن نوروز تداوم یافته و به حیات خود ادامه داده است.

### لال‌شیش تجلی اساطیر گیاهی

افزون بر شباهت‌هایی که میان لال‌شیش و ریپه‌وین، به عنوان یک ایزد نباتی بیان شد، لال‌شیش، اسطوره‌ها و باورهای گیاهی بسیاری را منعکس می‌کند که هم‌گویای خویشکاری ویژهٔ اوست و هم ارتباط این اساطیر را با جشن «تیرماسیزه‌شو» نشان می‌دهد.

«لال‌شیش» یک نماد گیاهی است که در تفکرات توده مردم، کارکردی آیینی دارد. رمزا و نمادهایی که در زندگی مردم عامه وجود دارد، در واقع ترجمان فهم و ادراک مردمان کهن و زندگی روزمره آنان است و پایداری و دوام حضورشان را در زندگی معاصر، می‌توان ناشی از قدرت و صلابت و ریشه‌های عمیق آن دانست. «نمادها، تبلور رازهای ناخودآگاه فردی و جمعی هر قوم و تمدنی است» (زمردی 1387: 15) که هرچند محمل و مبنایی عینی دارند، بازتابنده واقعیاتی ذهنی هستند که تنها از راه شهود قابل درک و دریافت هستند (دوبوکور 1387: 4). این نمادها که تحت تأثیر فرآورده‌های ذهنی انسان بدوی شکل گرفته‌اند، در سخن فروید، «بقایای قدیم» شکل‌های روانی نامیده شده که ذاتی، ماهوی و موروثی ذهن بشرند و خارج از دایره رویدادهای زندگی افراد. یونگ، این بقایای قدیم را کهن‌الگو یا نمایه‌های بدوی می‌نامد (یونگ 1389: 95) و بر این باور است که «نمادهای طبیعی از محتویات ناخودآگاه روان سرچشمه می‌گیرند و بنابراین معرف گونه‌های فراوانی از نمایه‌های کهن‌الگوهای بنیادین می‌باشند و در بسیاری موارد می‌توان این نمادها را به وسیله انگاره‌ها و نمایه‌هایی که در قدیم‌ترین شواهد تاریخی و جوامع بدوی وجود دارند، تا ریشه‌های کهن‌الگوشان ردیابی کرد.» (یونگ 1389: 134)

نمادهای گیاهی از دیرباز وجهه قدسی و روحانی داشته‌اند. «لال‌شیش» در نظام فرهنگی مردم مازندران، در عصر حاضر، پویاترین نمادی است که نشان‌دهنده ارتباط انسان با طبیعت در راستای ناخودآگاه جمعی مردم این سرزمین است. اگر «لال‌شیش» تا بدین حد در میان توده مردم ارزش و اعتبار یافته که صبغه‌ای قدسی را بازمی‌تاباند، از وجوه ادغام شده باورداشته‌ها و اساطیری است که از دورترین اعصار به اشکال گوناگون تا به امروز رسیده است. بنابراین، درک مفهوم کارکردهای نمادین آن، نیاز به بررسی اساطیر و باورهای کهن دارد که به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره خواهد شد:

## الف - لال‌شیش نماد زادمرد گیاهی ایزد قربانی شونده

به تعبیر الیاده «حافظه جمعی نهادی ناتاریخی دارد» (الیاده 1384: 58). بدین معنی که خاطره حوادث تاریخی در صورتی در ذهن بشر زنده می‌ماند که بتواند در چارچوب ذهنیات باستانی او درآید؛ ذهنیاتی که از پذیرش امور جزئی و فردی ناتوان است و تنها امور مثالی و نمونه‌وار را می‌پذیرد. بنابراین، تحول و دگرگونی وقایع تاریخی به نمونه‌های ازلی، در شعورِ باطن قشرهای عامه، فراگردی است مطابق با هستی‌شناسی کهن. از همین روست که حافظه جمعی عامه، فرد تاریخی را به شکل پهلوانی اسطوره‌ای در می‌آورد که خویشکاری‌اش تقلید نمونه‌های ازلی و افعال مثالی است. (همان: 59)

با این پیش‌فرض می‌توان انتساب واقعه تاریخی تیراندازی آرش در جشن تیرماسیزه‌شو را به نمونه‌های ازلی و مثالی آن مربوط دانست. اگر جشن تیرگان یا تیرماسیزه‌شو، تنها یادمانی از جنگ منوچهر با افراسیاب و تیراندازی آرش می‌بود، هم‌چون بسیاری از حوادث تاریخی از حافظه جمعی مردم پاک می‌شد. از این‌رو، گرامیداشت نبرد تاریخی آرش حاکی از این است که این رویداد، بازتابنده نمونه‌های ازلی و تقلیدی از اعمال خدایان اساطیری است که در ناخودآگاه جمعی مردم مازندران تحت تأثیر زندگی و فعالیت‌های کشاورزی آنان باقی مانده است.

برداشت انسان کشاورز در جامعه کهن، با زندگی گیاهی و دانه در پیوند بوده است و این برداشت ذهنی در طی اعصار، دگردیسی اسطوره‌ای یافته و به شکل اسطوره مرگ یک ایزد نباتی در زمستان و رویش یا رستاخیز دوباره او در فصل بهار تجلی یافته است. «حیات گیاهی در به خاک سپردن و پنهان گشتن دانه به زیر زمین است. دانه تا نیست نشود، رستاخیز و تولدی دیگر نمی‌یابد. این تجربه عینی اقوام کشاورز اعصار باستان که از امر کشاورزی حاصل شده بود» بر دیدگاه و جهان‌شناخت آنان نیز، تأثیر گذاشت. (بهار 1384: 427)

در تمام اساطیری که به نوعی با ذهنیت بشر کشاورز در روزگار باستان منطبق است و جریان باززایی حیات گیاهی را بازمی‌تاباند، باززایی حیات با فرود و قربانی یک خدای نرینه همراه است. بر مبنای این باورداشت «زایش، زندگی و زادمان، بدون فدیة و قربانی ممکن نیست. از خون قربانی یا کالبد او هستی می‌زاید» (حسن‌زاده 1381: 254-255). این مضمون، به اشکال مختلف در اسطوره‌های ایرانی تکرار شده است. نخستین تجلی آن در اسطوره مرگ کیومرث (= نخستین انسان) و رویش دو شاخه ریواس به نام‌های مشی و مشیانه دیده می‌شود. بنابر بندهش: «چون کیومرث به هنگام درگذشت تخمه بداد... چهل سال آن تخمه در زمین بود. با به سر رسیدن چهل سال، ریواس تنی یک ستون، پانزده برگ، مهلی و مهلیانه از زمین رستند» (دادگی 1385: 81). مشی و مشیانه که نخستین زوج بشری به شمار می‌آیند (آموزگار 1386: 288) و هستی انسانی نوع بشر به واسطه آنها شکل گرفته است (کریستین‌سن 1377: 40)، نخستین نمونه زادمرد یک قهرمان اسطوره‌ای هستند که در قالب گیاه استحاله یافته‌اند. با کشته‌شدن کیومرث به وسیله اهریمن و باززایی و حیات دیگر بار او به شکل رویش گیاه، هستی شکل گرفته است و این مضمون منطبق با برداشت ذهنی انسان کشاورز است که در مرگ مظلومانه سیاوش و رویش گیاه پرسیاووشان از خون بر زمین ریخته او، تکرار شده است. هینلز، اسطوره سیاوش را به عنوان یک خدای گیاهی، به عصر نوسنگی و دوره اعجاز گیاه و رویش و ناپدید شدن گیاه و پیدایی شگفت‌آور آن در فصل بهار مربوط می‌داند (هینلز 1385: 330). از نظر تاریخی نیز، عصر نوسنگی، دوره رواج کشاورزی است (لاهیجی و کار 1381: 57). بنابراین، اسطوره سیاوش بیانگر باززایی حیات به شکل گیاه در قالب ذهنیات بشر کشاورز اعصار کهن است. به بیان الیاده، «مرگ این خدایان، به نوعی تکرار عمل کیهان‌آفرینی و پیدایش و تکوین جهان است که حاصل قربانی‌کردن هیولایی یا خودنثاری خدایی است.» (الیاده 1385: 288)

تجلی دیگر این اسطوره را می‌توان در مضمون داستان به زیر زمین رفتن ایزد ریپه‌وین در فصل سرما و رویش دیگر بار او در فصل گرما دید. این ایزد نیز، همان خویشکاری‌ای را در نگاهداشت محصول و رویش گیاهان و در نتیجه تداوم هستی بر عهده دارد که در اسطوره کیومرث و سیاوش دیده می‌شود.

از آن‌جا که این پژوهش بر این نکته تأکید دارد که خاستگاه جشن تیرگان یا تیرماسیزه‌شو، افزون بر تقدیس ایزد آب، گرامیداشت و یاری‌بخشی به ایزدی گیاهی است، می‌توان اسطوره تیراندازی آرش را نیز، با مضمون زادمرد گیاهی قهرمان قربانی‌شونده مرتبط دانست. بنابر روایت بیرونی (ابوریحان بیرونی 1363: 334 و 335) و مقدسی در *البداء والتاریخ* (1381: 504) و آنچه در باور مردم پیرامون این اسطوره وجود دارد، آرش پس از پرتاب تیر، خود نیز، پاره‌پاره می‌شود و می‌میرد. «مرگ دردمندانۀ خدایان و قهرمانان، متضمن اسطوره بازگشت به اصل و تداوم راه خدایان توسط خدایان دیگر است که در پرتو تبدل و استحاله و تناسخ صورت می‌گیرد» (زمردی 1382: 449). مرگ و قربانی شدن آرش نیز، با توجه به این‌که تیر او بر پیکر درخت گردویی فرود می‌آید، از این نظر با زادمرد گیاهی او در پیوند است. به ویژه اینکه، «لال شیش» را می‌توان تداوم حیات آرش به شکل نمادی گیاهی دانست که هستی و باززایی و حیات را برای مردم به ارمغان می‌آورد. خویشکاری آرش در بیرون راندن افراسیاب از ایران، گرچه نمایش‌گر مبارزه با دیو خشکسالی است، هم‌چنین تجلی نبرد با دیو دشمن ایزدان نباتی و گیاهان نیز هست. باید توجه داشت که شخصیت افراسیاب نه تنها دشمنی با آب را می‌نماید، دشمنی با ایزدان گیاهی را نیز منعکس می‌کند. چنان‌که در داستان مرگ سیاوش این خویشکاری به خوبی نشان داده شده است. افراسیاب به هنگام جدا کردن سر سیاوش، از این مسئله بیم دارد که از خونش گیاه بروید:

کنیدش به خنجر سر از تن جدا      به شخی که هرگز نروید گیا  
(کزازه 1382، ج 3: 100)<sup>(7)</sup>



نگرانی افراسیاب از رویش گیاه، پس از مرگ سیاوش تا حدی است که حتی دخترش، فرنگیس، را به روزبانان می‌سپارد:

زیندش همی چوب تا تخم کین      بریزد بر این بوم از ایرانزمین  
نخواهم ز بیخ سیاوش درخت      نه شاخ و نه برگ و نه تاج و نه تخت  
(همان: 105)

اما خلافِ خواست او، هم از خون سیاوش گیاه می‌روید و هم درخت زندگی کیخسرو از تخم سیاوش می‌بالد و کین پدر را می‌ستاند.

بنابراین، خویشکاری افراسیاب هم دشمنی با ایزد آب است و هم ایزد گیاه و این هردو، یاری‌گر آرش در بیرون‌راندن افراسیاب از ایران هستند. سندی که از برگزاری جشن تیرگان در قرن دوم هجری حکایت دارد و از آن به عنوان جشن شهربگمود<sup>3</sup> - تیرگان که در رویدادنامهٔ سریانی آمده است، یاد می‌کند، به روشنی ارتباط آب و گیاه و آیین قربانی را در این جشن نشان می‌دهد:

گروه کثیری مردم کنار چشمه و آبگیر بزرگ آن گرد می‌آمدند. نخست خود را در آبگیر می‌شستند، آن‌گاه می‌نشستند و به تدارک خوراک می‌پرداختند ... ولی تا زمانی که یکی از فرزندان خود را به درون آتش نمی‌افکندند، خود از آن خوراک نمی‌خوردند. آنها، جگر و قلوبه‌های قربانی خود را به نشانهٔ جشن از شاخهٔ درختی می‌آویختند. بعد تیرهای بسیاری از کمان‌های خویش به نشانهٔ شادی و سرور به سوی آسمان رها می‌کردند. (پیگولوسکایا 481:1367)

با استناد به این سند، فرضیهٔ ارتباط ایزد قربانی‌شونده و زادمُرد او در قالب گیاه و ارتباط آب با این جشن روشن‌تر می‌شود. به ویژه که زندگی دوبارهٔ این ایزدان نباتی در «روز خرداد از ماه فروردین» است و این روز، بنا بر آنچه گذشت، به وقایعی که به جشن تیرگان منسوب داشته‌اند، مربوط می‌شود.

بنابراین، دادن قربانی برای رسیدن به بهروزی و کامیابی از دیرباز بخشی از آیین‌های مردم کهن بوده است. این آیین در آداب‌ها و آیین‌های پسین‌تر جنبهٔ

---

<sup>3</sup>. shahrabgmud

غیرانسانی یافت و جایگزین‌هایی برای آن تدارک شد که «فدیۀ کاه سوخته چهارشنبه سوری به خزانه برنج یا پاشیدن برنج بر خاک برای آنکه سال بعد، زمین محصول بیشتری بدهد، خود از این دست است» (حسن‌زاده 1381: 256). هم‌چنین می‌توان به کارکردهای نمادین «لال شیش» در جشن تیرماسیزه‌شو اشاره کرد. چرا که به باور عامه، این چوب موجب باروری، میوه دهی و دوری آفت‌ها و ارواح شریر می‌شود.

#### ب - لال شیش و کارکردهای گیاه هوم

یکی دیگر از اسطوره‌هایی که بیش از پیش کارکردهای نمادین لال شیش را بازمی‌تاباند و وجهه قدسی آن را به عنوان یک ایزد نباتی روشن‌تر می‌گرداند، ایزدی گیاهی به نام «هوم» است. این ایزد هندوایرانی که در اساطیر هندی، سومه<sup>4</sup> نامیده می‌شود (مزدپور 1386: 315)، از گیاهان مقدس و آیینی در اساطیر ایران است که در اوستا «دوردارنده مرگ» دانسته شده است (اوستا 1370: یسنا، هات 9، بند 4)

نکته‌ای که شباهت کارکردهای هوم را با لال شیش نشان می‌دهد، این است که چهار مردی که برای نخستین بار این گیاه را فشردند و از آن نوشابه برگرفتند، از موهبت داشتن فرزند نیک برخوردار شدند. ویوهونت<sup>5</sup>، پدر جمشید، نخستین کسی است که از گیاه مقدس هوم نوشابه می‌سازد و جمشید به عنوان پاداش این عمل نیک به او داده می‌شود (همان‌جا). پس از او آثویه<sup>6</sup>، ثریته<sup>7</sup> و پوروشسپه<sup>8</sup> بودند که این گیاه را فشردند و شیرۀ آن را گرفتند و فرزندان آنان نیز، فریدون، گرشاسپ و زردشت به پاس این عمل بدانان داده شد (هینلز 1385: 95). این خویشکاری هوم با نقش لال شیش در باروری زنان نازا و درختان بی‌بر و حیوانات سنجیدنی است. به ویژه اینکه هوم را خدای باروری و شیرۀ آن را نیز،

4. soma

2. Vīvahvant

3. Athwe

7. Thrīta

5. Pourushaspa

نماد باروری رمه ماده گاو می دانسته‌اند. (همان: 374)

هوم/هئومه در اوستا و سومه در ریگ‌ودا، مظهر شاه گیاهان و دارویی سلامت‌بخش است که زندگی دراز می‌بخشد و مرگ را دور می‌کند. (8) فشردن این گیاه و نوشیدن افشیره آن، نقشی بزرگ در ایران و هند داشته و در هر دو سرزمین، گیاهی آسمانی شمرده می‌شد که بر زمین آورده شده و افشردن آن مظهر زمینی ستایش آن بوده است. (بهار 1384: 479)

بنا بر متن روایت پهلوی، نوعی از این هوم، موسوم به هوم سپید در دریای فراخکرت وجود دارد که «در فرشکردسازی اندر باید، چه از آن انوشی (داروی بی‌مرگی) آریند» (روایت پهلوی 1367: 152-153). گونه‌ای از این هوم سپید، درخت ویسپویش یا هرویسپ‌تخمه است که «در اوستا گئوکرنه نامیده شده و نیرودهنده و فرزاینده کلیه نباتات مزدا آفریده و داروی همه دردهاست و رب‌النوع گیاهی آریایی‌ها در عصر ودایی است.» (پورخالقی‌چترودی 1381: 116)

این درخت که منزلگاه سیمرغ است، درخت همه تخم یا دربردارنده همه رستنی‌هاست (باحقی 1386: 503) و در یشت‌ها این چنین توصیف شده است:

«اگر هم تو ای رشن پاک در بالای آن درخت سیمرغ که در وسط دریای فراخکرت برپاست، آن درختی که دارای داروهای نیک و مؤثر است و آن را ویسپویش (همه را درمان‌بخش) خوانند و در آن تخم‌های کلیه گیاه‌ها نهاده شده است، باشی، ما تو را به یاری می‌خوانیم.» (یشت‌ها 1377: 574-575)

این خاصیت درمان‌بخشی هوم سپید مشابه کارکردی است که در باور عامیانه مردم مازندران پیرامون لال‌شیش وجود دارد. خاصیت جادویی و درمان‌گری و شفابخشی گیاهان در ذهنیت انسان بدوی، از آن‌جا ناشی می‌شود که این‌گونه گیاهان یا نمونه‌ای مینوی دارند و یا نخست‌بار ایزدی آنها را چیده و جمع‌آوری کرده است. هیچ گیاهی به خودی خود شریف نیست، بلکه فقط از طریق مشارکت با یک نمونه ازلی ارزشمند می‌شود (الیاده 1384: 45). تمایز یک گیاه از

فضای دنیوی و تقدّس آن نیز به خاطر تقلید و تکرار کردارهای مثالی و ازلی است (الیاده 1385: 283). از همین روست که می‌توان صبغۀ قدسی لال‌شیش را به نمونه‌های مثالی آن در اساطیر کهن وابسته دانست. لال‌شیش نیز، همانند هوم دوردارنده بیماری و مرگ دانسته شده است. چنان‌که قرار دادن این چوب در سقف خانه، موجب دفع آفات و بیماری‌ها می‌شود.

ویژگی دیگری که هوم را با لال‌شیش و اسطوره آرش مربوط می‌گرداند، مرتبط دانستن این گیاه با اسطوره زادمرد گیاهی ایزدان نباتی است. بنا بر روایات زردشتی، هنگامی که زردشت گیاه هوم را می‌فشرد، ایزد هوم نیز، در کنار او حضور دارد و این اعتقاد وجود دارد که هوم گیاه - خداست و با فشردن او را قربانی می‌کنند. «بدین سان از مرگ ایزدی در مراسم قربانی، پیروان زندگی و نیرو می‌یابند» (هینلز 1385: 96). «مرگ هوم سبب شکست شر و شرکت وفادارانۀ او در ضیافت آیینی، خاستگاه زندگی است.» (همان: 94)

بنابراین، مرگ ایزد هوم به واسطۀ فشردن آن، گونه‌ای دیگر از اسطوره مرگ ایزد نباتی قربانی‌شونده را فرا یاد می‌آورد. به ویژه که هوم نیز دارای همان خویشکاری ایزد نباتی است که موجب بازایی و زندگی دوباره هستی می‌شود و در فرسکردسازی (= دوره نو شدن جهان) (مهر 1384: 48)، نقشی تعیین‌کننده دارد. خویشکاری دیگر هوم که به شکل دشمنی با افراسیاب نمودار شده است، دلیل دیگری است که ارتباط هوم را با لال‌شیش و اسطوره آرش نشان می‌دهد. در شاهنامه فردوسی، هوم پارسایی کوه نشین است که در نبرد بزرگ کیخسرو، یاور اوست و افراسیاب را در کوه به بند می‌کشد (کزازی 1384، ج 5: 252-254). با توجه به اینکه هوم، در اساطیر هندوایرانی از یاوران خدای تندر و باران دانسته شده است (مزدآپور 1386: 315)، عملکرد او در مبارزه با افراسیاب، همکاری ایزدان آب و گیاه را در به ثمر نشستن تیر آرش تداعی می‌کند. از آن‌جا که تیرماسیژه- شو، جشن تقدیس ایزد آب و ایزد گیاه دانسته شده است، کارکردهای هوم نیز از

این نظر درخور توجه است. به ویژه آنکه بویس، حضور هوم را در نبرد کیخسرو با افراسیاب، به این سبب می‌داند که کیخسرو با آشامیدن نوشابه هوم خود را برای این نبرد مهیب آماده کرده بود (بویس 1374: 146). نبردی که پیامدش شکست افراسیاب، دشمن آب و گیاه و سرسبزی و آبادانی را برای ایران به ارمغان می‌آورد. از این رو، هوم در این داستان، خویشکاری ایزد نباتی را بر عهده دارد و حضورش به شکل پارسایی کوه‌نشین «نمونه‌ای از دیگرگشت نیروهای فروری و مینوی پیراسته یا ایزدان به قهرمانان حماسی در روزگاران نوتر» است (کزازی 1384: 906). به ویژه اینکه هم در *اوستا* و هم در *ریگ ودا*، هوم/سومه، گیاهی است که بر کوهستان و یا کوهی خاص می‌روید (بهار 1384: 479) و از این نظر با زاهد کوه‌نشین *شاهنامه* همانندی دارد. این نکته، با فرود آمدن تیر آرش بر درخت گردویی بر فراز کوهی میان فرغانه و تخارستان، سنجیدنی است.

### ج - گیاه‌تباری

از کارکردهای ویژه *لال‌شیش* و همتاهای اسطوره‌ای آن، *ریپه‌وین* و *هوم*، نقشی است که آنان در باروری انسان، حیوان و گیاهان دارند. اعتقاد به اینکه یک گیاه یا یک نماد گیاهی (ترکه = شیش) می‌تواند موجب باروری و باززایی حیات شود، متأثر از این انگاره است که بشر از گیاه به وجود آمده و به آن نسب می‌برد. این بن‌مایه نه تنها در اساطیر ایران وجود دارد بلکه می‌توان آن را بن‌مایه‌ای فراگیر در اساطیر جهان دانست. «در اساطیر ژاپن آمده است که پس از طوفان، تنها برادر و خواهری به صورت خارق‌العاده زنده ماندند. آنها با یکدیگر ازدواج کردند و گیاهی را زاییدند که همه نژادهای بشری از آن به وجود آمدند. حماسه‌های هندی دلالت دارند که انسان از ساقه نی متولد شد. در *ماداگاسکار* عقیده‌ای هست که انسان از درخت موز به دنیا آمده است... در چین می‌گویند هر زنی با درخت خاصی منطبق است و هر وقت درخت شکوفه می‌کند، زن باردار می‌شود» (صدقه 1378: 144). گروهی از مردمان کرانه دجله بر این باورند که

حضرت آدم از یک درخت خرما متولد شده و خمیرمایه اصلی انسان، گیاه بوده است (یونگ 1389:302). در اساطیر ایرانی نیز، مشی و مشیانه، تجسم نخستین زوج بشری و نخستین پدر و مادر انسان، به شکل گیاه نمودار شده‌اند و این گیاه «به عنوان توتم گیاهی، نمودار پیوند نخستین گیاه و انسان، از کیومرث به گیاه و از گیاه به انسان، به صورت چرخه حیات میان گیاه و انسان تصور می‌شود» (زمردی 1387:39). به عبارت دیگر، گیاه‌تباری و اعتقاد به تولد گیاهی در اساطیر کهن را می‌توان نشان‌دهنده رابطه نمادین میان انسان و درخت دانست (پورخالقی‌چترودی 1381:48). از همین روست که درخت انگاره نسب‌شناسی محسوب می‌شود چرا که به تصورِ تطور و تکامل از یک مرکز مولد، تجسم می‌بخشد. (دوبوکور 1387:25)

گیاهان و رستنی‌ها به عنوان نمونه‌های عینی پایان‌ناپذیری زندگی، ارزش و اعتباری روحانی دارند. رویش گیاه و سبز شدن درختان در بهار، از دست دادن برگ‌ها و خزان آنها در پاییز و رویش دوباره در بهار، موجب شده که در نظام تصورات انسان، درخت به عنوان رمز جاودانگی و تجدید دائم حیات به شمار آید. از همین روست که زادمرد قهرمانان اسطوره‌ای و استحاله آنان به شکل گیاه یا درخت، در اندیشه مردمان کهن تا بدین حد ریشه‌دار و عمیق است. «درخت به حکم قدرت‌ش و آنچه که متجلی می‌سازد (و برتر از درخت است) موضوعی مذهبی می‌شود و این قدرت را نوعی هستی‌شناسی اعتبار می‌بخشد.» (الیاده 1385:262)

بشر از سویی، به سبب برخورداری از میل به جاودانگی و استمرار حیات، و از سوی دیگر، به سبب اینکه معمای مرگ برایش ناشناخته بوده است، کوشیده با جایگزینی نمادی عینی که تجسم‌بخش حیات دوباره انسان و جاودانگی او باشد، به این میل پاسخ گوید و در این میان، گیاه و به ویژه درخت، بهترین نمایاننده این کارکرد است. این انگاره تا بدان جا در ذهن انسان قوت گرفته که به تعبیر

یونگ، انسان همواره نوعی پیوستگی پدر- فرزندى با درخت احساس می‌کند (یونگ 1389: 24). اینکه انسان خود را از جنس گیاه می‌داند، بر این باور مبتنی است که جرثومه حیات او در آن گیاه وجود دارد (الیاده 1385: 288). مفاهیم و باورهایی که در زندگی با نمادها و تمثیل‌های گیاهی بیان شده‌اند، بیان‌گر این جنبه از اساطیر کهن است. ارزش و تقدسی که توده مردم برای لال‌شیش قائل‌اند و یا اعتقاد به ارزش‌هایی معنوی که برای درختان کهنسال در اماکن متبرکه در باور مردم وجود دارد، ریشه در ناخودآگاه جمعی آنان دارد و بازتابنده اسطوره‌های نخستینی است که هنوز هم کارکردهایشان پویایی خاص خود را دارد. چرا که بیم مرگ و ترس از بیماری و در پی آن تلاش برای رهایی از امراض و آفات همواره با روح زندگی انسان عجین است و پناه بردن به اساطیر و باورداشت‌هایی از این دست، نوعی کارکرد روان‌شناسانه برای انسان دارد؛ انسانی که می‌کوشد با هر ابزار و آیینی روان ناآرام خود را به آرامش رهنمون شود.

## نتیجه

دستاوردهای این پژوهش بیانگر این است که:

1- جشن تیرماسیزه‌شو یا جشن تیرگان افزون بر اینکه با طلوع ستاره تیشتر (ایزد باران) و اسطوره تیراندازی آرش در نبرد کیخسرو با افراسیاب در پیوند است، به تقدیس و گرامیداشت ایزدی نباتی که همکار تیشتر و مکمل خویشکاری او در زیر زمین است نیز مربوط است.

2- این ایزد نباتی که ریپه‌بین نام دارد، در ماه آبان که مطابق گاه‌شماری زردشتی آغاز زمستان بزرگ است، به زیر زمین می‌رود تا ریشه گیاهان را در برابر دیو سرما محافظت کند و در عین حال موجب رویش و باروری دوباره آنها در آغاز تابستان بزرگ (بهار) شود. از همین رو، می‌توان به زیرزمین رفتن آن در ماه آبان و برپایی جشن و آیین‌های ویژه برای قدرت‌بخشی به این ایزد را خاستگاه جشن تیرماسیزه‌شو دانست

و باززایی و تجدید حیات او را در تابستان خاستگاه جشن تیرگان.

3- ریهوین هم‌چنین تجسم ایزد نباتی قربانی‌شونده است که اسطوره آن به شکلی فراگیر در اساطیر ایران و به‌ویژه داستان کیومرث و زادمرد او در قالب گیاه، زادمرد گیاهی سیاوش در هیأت گیاه پرسیاووشان و نیز، اسطوره مرگ آرش در پی پرتاب تیر و اصابت تیر به درخت، دیده می‌شود.

4- لال‌شیش نه تنها نماد تیر آرش است، بلکه می‌توان کارکردهای ویژه آن را در باروری و زندگی‌بخشی و دفع آفات و امراض، به ایزد نباتی ریهوین و نیز ایزد نباتی هوم مرتبط دانست. چرا که هوم نیز، در نبرد کیخسرو در هیأت پارسایی کوه‌نشین نقش‌ورز است و خویشکاری ایزدانه گیاه هوم را نیز بازتاب می‌دهد.

### پی‌نوشت

(1) بنا بر روایت مینوی خرد (1385:105)، افراسیاب هزار چشمه آب کوچک که به دریاچه کیانسه می‌ریخت، از میان برد و در روایت بندهش، افراسیاب «باران از ایرانشهر بازداشت» (دادگی 1385:139). در تاریخ طبری (طبری 1375:368)، تاریخ بلعمی (بلعمی 1352:521)، اخبار الطوال (دینوری 1368:34-35) نیز از خشک شدن کاریزها، نهرها، رودها، قحطی و خشکسالی در پی چیرگی افراسیاب سخن رفته است.

(2) ارتباط جشن تیرماسیزه شو با اسطوره‌هایی چون اسطوره تیراندازی آرش، افراسیاب، سپندارمذ، تیشتر و دست‌یابی به آب و آبادانی، در جستاری دیگر به طور کامل نشان داده شده است. برای مطالعه بیشتر ر.ک. به: ستاری 1387:161-172.

(3) می‌توان بر آن بود که ریزش باران در این ماه موجب پر شدن سفره‌های آب زیرزمینی و غنی شدن رودخانه‌ها و دریاچه‌ها می‌شود و کشاورزان برای کشت محصول در سال آتی با مشکل روبه‌رو نخواهند شد.

(4) برگردان فارسی: «لال می‌آید، لال عزیز می‌آید/ با دست‌های کوتاه می‌آید/ با دنباله کوچک و سفید می‌آید/ [مبادا] زمین سست در میان نباشد/ پرتگاه نباشد، محل فرو افتادن نباشد/ پای لال من زخمی نشود/ پای لال من رها نشود/ شرمندگی من پیدا



نشود/ دختر را با(ترکه) می‌زنم تا دارای شوهر شود/ به زن خانه می‌زنم تا صاحب فرزند و مادر بچه شود/ مرغ را می‌زنم تا جوجه بیاورد/ به گاو می‌زنم که پرشیر شود...» (سیار 1383: 158)

(5) نکته‌ای که این فرضیه را قوت می‌بخشد، برپایی آیینی در ماه فروردین است که به مناسبت بازگشت ایزد شهیدشونده از جهان مردگان برگزار می‌گردد. این جشن که در بین‌النهرین باستان با به راه افتادن دسته‌های مردم با صورتک‌های سیاه انجام می‌گرفته به صورت «حاجی فیروز» در ایران تداوم یافته است (بهار 1386: 285). می‌توان بر آن بود که سیاه بودن چهره لال در تیرماسیزه و سیاهی چهره حاجی فیروز نشان‌دهنده این است که این دو آیین از آبخور اسطوره‌ای واحد سرچشمه گرفته‌اند که با وجود اختلاف زمانی به هم وابسته‌اند.

(6) روز خرداد از ماه فروردین منسوب به ایزد موگل آب یعنی امشاسپند خرداد (هئوروات) است (رضی 1384: 100-101) که از این نظر با تقدس آب در این جشن ارتباط می‌یابد. همچنین این روز را روز تولد سیاوش و نیز روز ستاندن کین سیاوش دانسته‌اند (بهار 1386: 284) که تجلی باززایی ایزد نباتی شهید شونده است.

(7) موارد استناد به شاهنامه فردوسی، در این پژوهش، به کتاب نامه باستان، شرح و توضیح دکتر میرجلال‌الدین کزازی بوده است.

(8) «هوم را اکنون اِفدر<sup>9</sup> می‌دانند و در گیاه پزشکی درختچه‌ای است از تیره گتاسه<sup>10</sup>... که از آن الکالوئیدی به نام اِفدرین می‌گیرند که اثراتی همانند آدرنالین دارد» (هینلز 1385: 95). این نکته نشان‌دهنده همان خاصیت دارویی و درمان‌بخشی گیاه هوم است که اقوام کهن به این گیاه نسبت می‌دادند.

## کتابنامه

آموزگار، ژاله. 1386. زبان، فرهنگ و اسطوره. تهران: معین.  
ابومحبوب، احمد. 1388. «لال شیش، چوب بلاگردان، تیر آرش». فصلنامه ادبیات عرفانی

<sup>9</sup>. Ephedra

2. Genetacees

- و اسطوره‌شناسختی دانشگاه آزاد اسلامی تهران جنوب، س 5، ش 16، صص 9-23.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم، 1387. اسطوره، بیان نمادین. تهران: سروش.
- \_\_\_\_\_ . 1381. «تیرماسیزه شو (جشن تیرگان) و اسطوره تیشتر». نامه انسان‌شناسی، دوره اول، شماره اول، صص 77-99.
- الیاده، میرچا. 1384. اسطوره بازگشت جاودانه. ترجمه بهمن سرکاراتی. چ 2، تهران: طهوری.
- \_\_\_\_\_ . 1385. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. چ 3، تهران: سروش.
- اوستا. 1370. گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. تهران: مروارید.
- ابوعلی بلعمی. 1352. تاریخ بلعمی. به تصحیح محمدتقی بهار. ج 1، چ 3، تهران: فکر روز.
- بویس، مری. 1374. تاریخ کیش زرتشت. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. چ 5، تهران: توس.
- بهار، مهرداد. 1386 الف. از اسطوره تا تاریخ. چ 5، تهران: چشمه.
- \_\_\_\_\_ . 1384. پژوهشی در اساطیر ایران. چ 5، تهران: آگه.
- \_\_\_\_\_ . 1386 ب. جستاری در فرهنگ ایران. چ 2، تهران: اسطوره.
- ابوریحان بیرونی. 1363. آثارالباقیه. ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ . 1357. التفهیم. به تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: انجمن آثار ملی، پورخالقی‌چترودی، مهدخت. 1381. درخت شاهنامه. مشهد: به نشر.
- پیگولوسکایا، نینا. 1367. شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان. ترجمه عنایت‌اله رضا. تهران: علمی و فرهنگی.
- تقی‌زاده، سیدحسن. 1341. «جشن‌های ایرانی که مسیحیان آن‌ها را پذیرفته و یهودیان طرد کرده‌اند». بیست مقاله تقی‌زاده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صص 315-348.
- حسن‌زاده، علیرضا. 1381. افسانه زندگان. تهران: بقعه.
- دادگی، فرنیغ. 1385. بندهش. گزارنده: مهرداد بهار. چ 3، تهران: توس.
- دوبوکور، مونیک. 1387. رمزهای زنده جان. ترجمه جلال ستاری. چ 3، تهران: مرکز.
- دینوری، ابوحنیفه احمدبن داوود. 1368. اخبارالطوال. ترجمه محمود مهدوی و

- دامغانی، تهران: نی.
- رضی، هاشم. 1384. جشن‌های آب. ج 3. تهران: بهجت.
- روایت پهلوی. 1367. ترجمه مهشید میرفخرایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- روح‌الامینی، محمود. 1376. آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز. تهران: آگه.
- زمردی، حمیرا. 1382. نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی و منطق‌الطیر. تهران: زوار.
- \_\_\_\_\_ . 1387. نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی. تهران: زوار.
- ستاری، رضا. 1387. «ارتباط جشن "تیرماسیزه‌شو" با برخی اسطوره‌های کهن». فصلنامه مطالعات ملی، 34. س 9. ش 2. صص 161-172.
- سیار، میرعبدالله. 1383. «گلاب خندان طبیعت (جشن آبریزگان یا جشن تیرماه سیزده)». چیستا. ش 212 و 213. صص 151-162.
- شایست‌ناشایست. 1369. ترجمه کتابون مزدایور. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدقه، جان. 1378. «درخت در اساطیر کهن». ترجمه محمدرضا ترکی. شعر. ش 26.
- طبری، ابوجعفر محمدبن جریر. 1375. تاریخ طبری: تاریخ الرسل و الملوک. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.
- فردوسی. 1374. شاهنامه. به کوشش سعید حمیدیان. تهران: دفتر نشر داد.
- قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود. 1361. عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات. به تصحیح نصراله سبوحی. تهران: دانشگاه تهران.
- کارنوی، اجی. 1341. اساطیر ایران. ترجمه احمد طباطبایی. تبریز: اپیکور.
- کراسنولسکا، آنا. 1382. چند چهره کلیدی در اساطیر گاه‌شماری ایرانی. ترجمه ژاله متحدین. تهران: ورجاوند.
- کریستین‌سن، آرتور. 1377. نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌های ایرانیان. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.
- کزازی، میرجلال‌الدین. 1382. نامه باستان (ج3). تهران: سمت.

- \_\_\_\_\_ . 1384. *نامه باستان (ج 5)*. تهران: سمت.
- کیا، صادق. 1327. *واژه‌نامه طبری*. تهران: دانشگاه تهران.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود. 1363. *زین الاخبار*. به تصحیح عبدالحی حبیبی. تهران: دنیای کتاب.
- لاهیجی، شهلا؛ کار، مهرانگیز. 1381. *شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش تاریخ و تاریخ*. چ 3. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- مزداپور، کتیون. 1386. *داغ گل سرخ*. چ 2. تهران: اساطیر.
- \_\_\_\_\_ . 1381. «افسانه پری در هزار و یک شب». *شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش تاریخ و تاریخ*. به کوشش شهلا لاهیجی و مهرانگیز کار. چ 3. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- مقدسی، مطهر بن طاهر. 1381. *آفرینش و تاریخ (البدأ والتاریخ)*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چ 1. چ 2. تهران: آگه.
- مهر، فرهنگ. 1384. *دیدنی نواز دینی کهن*. چ 6. تهران: جامی.
- مینوی خرد. 1385. *ترجمه احمد تفضلی*. چ 4. تهران: توس.
- هویان، آندرانیک. 1384. «جشن تیرگان یا آب پاشان». *فصلنامه مطالعات ملی*. س 6. ش 22.
- هینلز، جان راسل. 1385. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. چ 2. تهران: اساطیر.
- یاحقی، محمدجعفر. 1386. *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*. تهران: فرهنگ معاصر.
- یشت‌ها. 1377. گزارش ابراهیم پورداود. تهران: اساطیر.
- یونگ، کارل گوستاو. 1389. *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه محمود سلطانیه. چ 7. تهران: جامی.

## References

- Abu Ali Bal'ami, Abu Ali. (۱۹۷۳/۱۳۵۲H). *Tarikh-e Bal'ami*. ۱<sup>st</sup> Vol. Ed. by Mohammad Taghi Bahar. ۳<sup>rd</sup> ed. Tehran: Fekr-e Rooz.
- Abu Mahbub, Ahmad. (۲۰۰۹/۱۳۸۸H). "lal shish, chub-e bala garden, tir-e Arash". Quarterly Journal of mytho-mystic literature. Year ۵, No. ۱۶: ۹-۲۳.
- Abu Reihan-e Birooni. (۱۹۸۴/۱۳۶۳H). *Asār-ol bāghiyyeh*. Tr. by Akbar Danaseresht. Tehran: Amir Kabir.
- (۱۹۷۹/۱۳۵۷H). *At-tafhim*. Ed. by Jalaloddin Homayi. Tehran: Anjoman-e Asar-e Melli.
- Āmoozgar, Zhāleh. (۲۰۰۷/۱۳۸۶H). *Zaban, Farhang, va Ostureh*. Tehran: Mo'een.
- Avesta*. (۱۹۹۱/۱۳۷۰H). A research and report by Jalil Doostkhah. Tehran: Morvarid.
- Bahar, Mehrdad. (۲۰۰۷/۱۳۸۶H)A. *Az Ostureh ta tarikh*. ۵<sup>th</sup> ed. Tehran: Cheshmeh.
- (۲۰۰۵/۱۳۸۴H). *Pazhouhesh-I dar asatir-e Iran*. ۵<sup>th</sup> ed. Tehran: Agah.
- (۲۰۰۷/۱۳۸۶H)B. *Jostari dar farhang-e Iran*. ۲<sup>nd</sup> ed. Tehran: Ostureh.
- Boyce, Mary. (۱۹۹۵/۱۳۷۴H). *Tārikh-e kish-e Zartosht* (A History of Zoroastrianism). Tr. by Homayun San'ati Zādeh. ۵<sup>th</sup> ed. Tehran: Toos.
- Carnoy, Albert Joseph. (۱۹۴۲/۱۳۲۱H). *Asātir-e Iran* (Iranian Mythology). Tr. by Ahmad Tabatabayi. Tabriz: Epikor.
- Christensen, Arthur. (۱۹۹۸/۱۳۷۷H). *Nemoone-hāye nokhostin ensan va nokhostin shahryar dar tarikh-e afsāne-hāye Iranian*. Tr. by Zhaleh Amoozgar & Ahmad Tafazzoli. Tehran: Cheshmeh.
- De Beaucorps, Monique. (۲۰۰۸/۱۳۸۷H). *Ramz-hāye Zende jan* (Les Symboles Vivant). Tr. by Jalal Sattari. ۳<sup>rd</sup> ed. Tehran: Markaz.
- Dinvari, Abu Hanife Ahmad Ibn Davood. (۱۹۸۹/۱۳۶۸H). *Akhbār-ol Taval*. Tr. by Mahmood Mahdavi and Damghani. Tehran: Nei.
- Eliade, Mircea. (۲۰۰۵/۱۳۸۴H). *Osture-ye Bazgasht-e Javdaneh*. Tr. by Bahman Sarkarati. ۲<sup>nd</sup> ed. Tehran: Tahuri.
- (۲۰۰۶/۱۳۸۵H). *Resaleh dar tārikh-e adiyān* (Traité D'Histoire Des Religions). Tr. by Jalal Sattari. ۳<sup>rd</sup> ed. Tehran: Soroush.
- Esmaelpour, Abolghasem. (۲۰۰۸/۱۳۸۷H). *Ostureh, bayan-e namadin*. Tehran: Soroush.
- (۲۰۰۲/۱۳۸۱H). "Tir masizahsho (jashn-e Tirgan) va Osture-ye Tishter". Nāme-ye Ensanshenasi. ۱<sup>st</sup> round. No. ۱: ۷۷-۹۹.
- Faranbagh dadegi. (۲۰۰۶/۱۳۸۵H). *Bondaheshn*. By Mehrdad Bahar. ۳<sup>rd</sup> ed. Tehran: Toos.
- Ferdowsi. (۱۹۹۵/۱۳۷۴H). *Shahnameh*. With the efforts of Saeed Hamidian. Tehran: Daftar-e Nashr-e Dād.

- Ghazvini, Zakaria Inb Mohamad Ibn Mahmood. (۱۹۸۲/۱۳۶۱H). *Ajayebe-al makhlooghat va gharayeb-al mowjoodat*. Ed. by Nasrollah Saboohi. Tehran: Tehran University Press.
- Gordizi, Abu Saeed Abdol-hay Ibn Zahak Ibn Mahmood. (۱۹۸۴/۱۳۶۳H). *Zayyen-ol Akhbar*. Ed. by Abdol-hay Habibi. Tehran: Donya-ye ketab.
- Hasanzadeh, Alireza. (۲۰۰۲/۱۳۸۱H). *Afsane-ye Zendegan*. Tehran: Bogh'e.
- Hinnells, John Russell. (۲۰۰۶/۱۳۸۵H). *Shenākht-e asatir-e Iran* (Persian Mythology). Tr. by Mohammad Hossein Bajlan Farrokhi. ۲<sup>nd</sup> ed. Tehran: Asatir.
- Huyan, Andranik. (۲۰۰۵/۱۳۸۴H). "Jashn-e Tiregan ya ab pashan". *Faslname-ye Motale'at-e Melli*. Year ۶, No. ۲۲.
- Jung, Carl Gustav. (۲۰۰۱/۱۳۸۰H). *Ensān va sambol-hāyash* (*Man and his symbols*). Tr. by Mahmood Soltaniyyeh. ۷<sup>th</sup> ed. Tehran: Jami.
- Kazzazi, Mir Jalaloddin. (۲۰۰۳/۱۳۸۲H). *Nāme-ye bāstān*. ۳<sup>rd</sup> Vol. Tehran: Samt.
- , (۲۰۰۵/۱۳۸۴H). *Nāme-ye bāstān*. ۵<sup>th</sup> Vol. Tehran: Samt.
- Kia, Sadegh. (۱۹۴۸/۱۳۲۷H). *Vaje nāme-ye Tabari*. Tehran: Tehran University Press.
- Krasnovolska, Anna. (۲۰۰۳/۱۳۸۲H). *Chand chehre-ye kelidi dar asatir-e gah shomari-e Irani*. Tr. by Zhaleh Mottahedin. Tehran: Varjavand.
- Lahidgi, Shahla; Kar, Mehrangiz. (۲۰۰۲/۱۳۸۱H). *Shenakht-e hoviāt-e zan-e Irani dar gostare-ye pish tarikh va tarikh*. ۳<sup>rd</sup> ed. Tehran: Roshangaran & Motale'at-e zanan.
- Mazdapour, Katayoon. (۲۰۰۷/۱۳۸۶H). *Dāgh-e gol-e sorkh*. ۲<sup>nd</sup> ed. Tehran: Asatir.
- , (۲۰۰۲/۱۳۸۱H). "Afsane-ye Pari dar Hezar-o yek shab". *Shenakht-e hoviāt-e zan-e Irani dar gostare-ye pish tarikh va tarikh*. With the efforts of Shahla Lahidgi and Mehrangiz kar. ۳<sup>rd</sup> ed. Tehran: Roshangaran & Motale'at-e zanan.
- Mehr, Farhang. (۲۰۰۵/۱۳۸۴H). *didi no az dini kohan*. ۶<sup>th</sup> ed. Tehran: Jami.
- Minoo-ye kherad*. (۲۰۰۶/۱۳۸۵H). Tr. by Ahmad Tafazzoli. ۴<sup>th</sup> ed. Tehran: Toos.
- Moghaddasi, Motahhar Ibn Taher. (۲۰۰۲/۱۳۸۱H). *Afarinesh va tarikh* (*Albada'a va-t tarikh*). Tr. by Mohammad Reza Shafie Kadkani. ۱<sup>st</sup> Vol. ۲<sup>nd</sup> ed. Tehran: Agah.
- Pigloskaya, Nina. (۱۹۸۸/۱۳۶۷H). *Shahr-haye Iran dar roozgar-e Parthian va Sasanian*. Tr. by Enayatollah Reza. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Pourkhaleghi-e chatroodi, Mahdokht. (۲۰۰۲/۱۳۸۱H). *Derakht-e Shahnameh*. Mashhad: Beh Nashr.
- Razi, Hashem. (۲۰۰۵/۱۳۸۴H). *Jashn-hāye Āb*. ۳<sup>rd</sup> ed. Tehran: Behjat.
- Revayat-e Pahlavi*. (۱۹۸۸/۱۳۶۷H). Tr. by Mahshid Mirfakhrayi. Tehran: Moassese-ye Motale'at va Tahghihat-e Farhangi.

- Rooholamini, Mahmood. (۱۹۹۷/۱۳۷۶H). *Āyin-hā va Jashn-hāye Kohan dar Iran-e emrooz*. Tehran: Agah.
- Sattari, Reza. (۲۰۰۸/۱۳۸۷H). “Ertebat-e Jashn-e ‘Tir Masizah sho’ ba barkhi ostoore-haye kohan”. *Faslname-ye motale’at-e melli*, ۳۴, Year ۹, No. ۲: ۱۶۱-۱۷۲.
- Sayyar, Mir Abdollah. (۲۰۰۴/۱۳۸۳H). “Golab-e khandan-e tabi’at (Jashn-e Abrizgan ya jashn-e Tirmah sizdah)”. *Chista*. No. ۲۱۲ & ۲۱۳: ۱۵۱-۱۶۲.
- Sedghe, Jan. (۱۹۹۹/۱۳۷۸H). “Derakht dar asatir-e kohan”. Tr. by Mohammad Reza Torki. *She’r*. No. ۲۶.
- Shāyest Nāshāyest*. (۱۹۷۰/۱۳۴۹H). Tr. by Katayoon Mazdapour. Tehran: Moassese-ye motale’āt va tahghihat-e farhangi.
- Tabari, Aboo Ja’far Mohammad Ibn Jarir. (۱۹۹۶/۱۳۷۵H). *Tarikh-e Tabari: Tarikh-ol resal va-l molook*. Tr. by Abolghasem Payandeh. Tehran: Asatir.
- Taghizadeh, Seyyed Hasan. (۱۹۶۲/۱۳۴۱H). “jashn-haye Irani ke Masihian aan-ha ra pazirofte va Yahudian tard kardeand”. *Bist maghale-ye Taghizadeh*. Tehran: Bongah-e Tarjome va Nashr-e Ketab. ۳۱۵-۳۴۸.
- Yahaghi, Mohammad Jafar. (۲۰۰۷/۱۳۸۶H). *Farhang-e Asatir va Dastanvare-hā dar adabiyat-e Farsi*. Tehran: Farhang-e Moaser.
- Yasht-hā*. (۱۹۹۸/۱۳۷۷H). Report by Ebrahim Pourdavood. Tehran: Asatir.
- Zomorrodi, Homeira. (۲۰۰۲/۱۳۸۱H). *Naghd-e Tatbighi-ye Adyian va Asatir dar Shahname-ye Ferdowsi, Khamse-ye Nezami, va Manteghot-teir*. Tehran: Zavvar.
- , (۲۰۰۸/۱۳۸۷H). *Namad-hā va Ramz-hāye Giahi dar She’r-e Farsi*. Tehran: Zavvar.