بررسی پدیده‌های ایرانی در منابع کهن عربی؛ بررسی موردی: «رکوب الکوسج» و «سروة بست» در «ثمار القلوب»

علی گنجیان خناری[1]، سمیه‌السادات طباطبایی[2*]، سیدحسین طباطبایی[3]

۱. دانشیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران
۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران
۳. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

دریافت: ۹۳/۳/۹ پذیرش:۹۳/۹/۱

دوفصلنامهٔ پژوهش‌های ادبیات تطبیقی
د۳ ، ش۲ (پیاپی ۶)، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، صص ۱۵۷-۱۸۳

چکیده

«رکوب الکوسج» (برنشستن کوسه)، نام جشنی است که پیش از فرارسیدن بهار به نشانهٔ وداع با فصل سرما برگزار می‌شد. «سروة بست» (سرو کاشمر)، نام سروی است که به باور پیشینیان، زرتشت آن را از بهشت آورده و به دست خود یا گشتاسب و یا گرشاسب آن را در کاشمر کاشت. از آنجا که درخت سرو نزد ایرانیان مقدس بود، به این درخت کهن نیز به دیدهٔ احترام می‌نگریستند. سرو کاشمر تا دوران متوکل عباسی مایهٔ افتخار اهالی خراسان بود تا آن‌که به دستور این خلیفه قطع شد. ابومنصور ثعالبی در کتاب *ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب* به «رکوب الکوسج» و «سروة بست» اشاره کرده است.

در این جستار درصددیم تا با بررسی این دو نمونه در کتاب ذکرشده نشان دهیم حتی آن دسته از کتب میراث عربی که به‌ظاهر با تاریخ ایران ارتباط ندارند، می‌توانند حاوی مطالب ارزشمند در این زمینه باشند.

گفتنی است در مقالهٔ حاضر از روش توصیفی- تحلیلی استفاده شده است و بررسی پدیده‌های ایرانی در منابع کهن عربی از حوزه‌های پژوهش در ادبیات تطبیقی است.

واژگان کلیدی: ابومنصور ثعالبی، *ثمار القلوب*، رکوب الکوسج، سروة بست، ادبیات تطبیقی.

---

* نویسندهٔ مسئول مقاله: E-mail: sst1363@yahoo.com

۱. مقدمه

کتاب *ثمار القلوب* اثر ابومنصور ثعالبی است که در اوایل قرن پنجم هجری نوشته شد. نویسندهٔ کتاب از اهالی نیشابور است؛ اما ادیبی است یک‌پارچه عربی‌گرا. تمام آثار او به عربی است؛ چنان‌که «معارضه‌ای خشمگنانه نسبت به زبان فارسی نشان داده است» (آذرنوش، ۱۳۸۷: ۲۰٦). اما پس از مطالعهٔ کتاب، شگفت‌زده درمی‌یابیم که این اثر انباشته است از اطلاعات ارزشمند دربارهٔ ایران؛ از وقایع و داستان‌های تاریخ باستان همانند «رمی بهرام» (تیراندازی بهرام)، «شبدیز کسری» (شبدیز خسرو پرویز)، «سیرة اردشیر» (زندگی اردشیر)، «نار المجوس» (آتش زرتشتیان) و... گرفته تا معلومات مرتبط با عصر نویسنده که از منظر مطالعات تطبیقی و جامعه‌شناسی اهمیت بسیار دارد. نگارندگان جستار حاضر از این همه، «رکوب الکوسج» و «سروة بست» را برگزیدند تا پس از ذکر شرح نویسنده، به توضیح دربارهٔ چیستی آن بپردازند.

هدف این پژوهش آن است که روشن سازیم حتی آثار نویسنده‌ای همانند ثعالبی که در مقدمهٔ کتاب *فقه‌اللغة* پس از سلام و درود بر محمد (ص) و آل او (ع) می‌گوید: «هرکه خداوند را دوست دارد، محمد را- که سلام و درود خداوند بر او باد- دوست خواهد داشت و هرکه پیامبر عربی را دوست دارد، به عرب عشق خواهد ورزید و هرکه عرب را دوست دارد، زبان عربی را که خداوند برترین کتاب را بدان نازل کرده است، دوست خواهد داشت... » نیز برای شناخت تاریخ ایران‌زمین، مفید و ترجمهٔ آن ضروری است.

۲. اهمیت و ضرورت تحقیق

آن‌گونه که از عنوان برمی‌آید ما در این مقاله روایت ثعالبی از جشن و باوری باستانی را بررسی می‌کنیم که در کتاب *ثمار القلوب* از آن سخن گفته است. شاید این پرسش در ذهن خواننده نقش بندد که هدف از این بررسی چیست و به‌طور کلی چرا باید این امر صورت گیرد؟ پاسخ، برجسته‌ساختن ارزش تاریخی اثر است و اگر خواننده، از خیل عظیم عربی‌خوانان و عربی‌دانان باشد، شاید بپرسد نمایاندن ارزش تاریخی اثری چون *ثمار القلوب* چه حاصلی برای ما دارد؟

گفتنی است ما برای آشنایی با تاریخ ایران‌زمین– چه در اعصار باستان و چه در ادوار پس از اسلام– به میراث مکتوب عربی نیازمندیم. بسیاری از منابعی که از تاریخ ایران باستان پرده برمی‌داشتند؛ همانند کتاب‌ها و آثار باستانی از بناها گرفته تا اشیای گوناگون، از گزند حادثه در امان باقی نمانده‌اند و اکنون جز مقدار اندکی مایهٔ دلگرمی تاریخ‌پژوهان، موجود نیست. خوشبختانه بخشی، هرچند اندک، از میراث مکتوب مرتبط با آن دوران، توسط نویسندگان ایرانی به زبان عربی ترجمه شد و نویسندگان بسیار دیگر به‌ویژه تاریخ‌نویسان در نوشته‌هایشان به مطالب آن مصادر مفقود اشاره کرده‌اند. بنابراین نیاز پژوهشگر معاصر که در تاریخ آن زمان جست‌وجو می‌کند، به این دسته از کتاب‌های عربی‌زبان انکارناپذیر است. علاوه بر تاریخ باستان، ما برای آشنایی با جنبه‌های گوناگون تاریخ ایران در دوره‌های اسلامی نیز به کتاب‌های کهن عربی نیازمندیم. روشن است که کتاب‌های تاریخی، سفرنامه‌ها، جُنگ‌های ادبی، دیوان شاعران عرب و غیر عربِ عربی‌زبان و حتی کتاب‌های علمی، اطلاعات ارزشمندی از دوران خود ارائه می‌دهند که تاریخ‌پژوه بدون بهره گرفتن از آن‌ها نمی‌تواند تصویر کاملی از ایران‌زمین در آن دوره ترسیم کند. اما تاریخ‌پژوهی که کمترین آشنایی با زبان عربی ندارد، چه باید بکند؟ او نمی‌تواند و نباید این منابع را نادیده بگیرد. اینجا است که آشنایان با زبان عربی موظفند بار وظیفهٔ خطیر ترجمهٔ میراث مکتوب عربی را به دوش کشند. بنابراین علاقه‌مندان به میراث اسلامی و ایرانی باید بدانند که با فراگرفتن زبان و ادبیات عربی و ترجمهٔ میراث مکتوبی که ایرانیان، خود آفریدگار بخش اعظم آن هستند، می‌توانند بخش کوچکی از دِین خود را به این کهن مرز و بوم ادا کنند.

۳. پیشینهٔ تحقیق

در ابتدا باید گفت که در کتاب‌ها و مقالات عربی‌زبان به موضوع مقالهٔ حاضر اشاره نشده است، اما در منابع فارسی، کتاب‌هایی که به فرهنگ عامه در عصر حاضر پرداخته‌اند، از جشن «کوسه برنشین» سخن گفته‌اند؛ لکن نباید گمان کرد که جشن مورد نظر ما همان «کوسهٔ چوپانان» است که هنوز نیز در برخی از مناطق میهنمان برگزار می‌شود؛ چرا که تفاوت‌های بسیاری در چگونگی برگزاری این جشن‌ها و از آن مهم‌تر، تفاوت ماهوی میان آن دو وجود دارد. کتاب *جشن‌ها و آداب و معتقدات زمستان* اثر سیدابوالقاسم انجوی شیرازی مهم‌ترین منبع در این

زمینه است.

گفتنی است در پاره‌ای از آیین‌های باران‌خواهی که همچنان کم‌وبیش در کشورمان برپا می‌شود، فردی به نام «کوسه» حضور دارد. این فرد اعمالی را انجام می‌دهد که در گذشته‌های دور به قدرت جادویی آن ایمان داشته‌اند. اما این «کوسه» نیز با کوسهٔ مورد نظر ما متفاوت است. در مقالاتی همانند «رمزگشایی پاره‌های آیین‌های باران‌خواهی ایران» اثر مریم نعمت طاوسی، از این فرد «کوسه» یاد شده است که با مطالعهٔ آن، تفاوت میان این آیین و جشن مورد نظر روشن می‌شود. در میان آثار مرتبط با موضوع مقاله، کتاب مستقلی که به بررسی جشن «برنشستن کوسه» بپردازد، وجود ندارد؛ اما مقالاتی در این زمینه نوشته شده است؛ از جمله، مقالهٔ «کوسه برنشسته» اثر محمد دبیرسیاقی و مقالهٔ «نگاهی به نمایش سیّار کوسه برنشستن و مغکُشی» اثر محمد افروغ. در مقالهٔ نخست، نویسنده به سنت «کوسه گلین» که از جمله آیین‌های باران‌خواهی در طوایف قشقایی است، اشاره می‌کند و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن را با مراسم «عروسی در جنگل» برمی‌شمارد. سپس این نظر را مطرح می‌کند که شاید «کوسه گلین» با «رکوب الکوسج» مرتبط باشد و ازاین‌رو، منابع فارسی‌زبان کهن را که در آن شرحی در این باب است، نام برده و توضیح مختصری از چگونی برگزاری جشن ارائه می‌دهد. وی از مسعودی، انصاری دمشقی و ثعالبی هم نام می‌برد؛ اما بخش مستقلی را به نقل و بررسی روایت ثعالبی اختصاص نمی‌دهد. در مقالهٔ دوم، نویسنده به هیچ‌یک از منابع کهن- نه فارسی و نه عربی- اشاره نکرده و تنها کیفیت برپایی جشن را شرح داده و ارتباط آن را با جشن‌های بابلی بررسی می‌کند. علاوه بر این دو اثر مستقل، در شماری از کتاب‌ها و مقالاتی که به آیین‌های نوروزی پرداخته‌اند، به جشن مذکور اشاره شده است. از میان کتاب‌ها می‌توان از کتاب *ایران در زمان ساسانیان* اثر آ. کریستن‌سن یاد کرد که توضیح او در این‌باره از پنج سطر تجاوز نمی‌کند و آن هم نقل روایت بیرونی است. از میان مقالات نیز می‌توان به «درآمدی بر پیدایی و برگزاری آیین نوروز» نوشتهٔ علیقلی محمودی بختیاری اشاره کرد؛ لکن باز هم توضیح چندسطری نویسنده از اشاره به ثعالبی و روایت او عاری است. نباید فراموش کرد آثاری که به بررسی ریشه‌های نمایش در ایران باستان می‌پردازند نیز از جشن «برنشستن کوسه» به‌عنوان نمایشی کارناوالی سخن گفته‌اند؛ همانند مقالهٔ «نمایش‌های کاروانی آیینی در آثار بهرام بیضایی» اثر رسول نظرزاده. اما در این آثار نیز تنها به توضیح مختصر در باب

چگونگی برگزاری جشن اکتفا شده است.

آنچه بیان شد دربارهٔ «سرو کاشمر» نیز صادق است. براساس بررسی‌های انجام‌شده، تنها یک مقاله، به‌طور مستقل در این ارتباط وجود دارد که آن نیز از استاد محمد دبیرسیاقی تحت عنوان «سرو کاشمر» است. ایشان در این مقاله، ابیات شاهنامه و نیز روایت ابن فندق در *تاریخ بیهق* را نقل کرده‌اند و باز هم فقط به ذکر نام ثعالبی اکتفا نموده و از خواننده می‌خواهند که خود بدان مراجعه کند.

بنابراین می‌توان گفت که اگرچه موضوع «برنشستن کوسه» و «سرو کاشمر» پیش از این مورد عنایت پژوهشگران قرار گرفته است، اما پژوهشی مستقل که به روایت ثعالبی در *ثمار القلوب* بپردازد، وجود ندارد. افزون بر این، آثار موجود به بیانی کوتاه از چگونگی برگزاری این جشن و چیستی «سرو کاشمر» بسنده کرده و به چرایی برپایی جشن و شرح و بسط تقدس سرو نپرداخته‌اند؛ موضوعاتی که ما در این جستار آن‌ها را بررسی خواهیم کرد. همچنین شایان ذکر است مقالات مرتبط با «برنشستن کوسه» از میان منابع عربی‌زبان، اغلب به ذکر مسعودی و انصاری اکتفا کرده‌اند؛ حال آن‌که ما در این مقاله، علاوه بر این دو، از آثار نویسندگانی مثل قلقشندی، ابن الوردی، ابوالفداء، قزوینی و زمخشری نیز یاری گرفته‌ایم.

روش تحقیق

در مقالهٔ پیش رو از روش توصیفی– تحلیلی استفاده شده است. بدین معنا که در آغاز، موضوع از طریق نقل روایت ثعالبی و دیگر نویسندگانی که نامشان خواهد آمد، توصیف می‌شود تا خواننده با موضوع آشنا شود و سپس آن را از رهگذر تحلیل شرح می‌دهیم. گفتنی است آثار برخی از نویسندگان که شرحشان در باب «رکوب الکوسج» و «سروة بست» مورد استناد قرار گرفته، به زبان فارسی است که در کنار آثار عربی‌زبان به ما کمک می‌کند تصویر کامل‌تری از موضوع مورد بررسی ترسیم کنیم. همچنین شایان ذکر است که اگرچه ثعالبی خود ایرانی‌الاصل است، لکن زبان آثار وی که عربی است، فرصت تطبیق آثار او را با آثار مرتبط در زبان فارسی به محقق می‌دهد.

۴. ابومنصور ثعالبی نیشابوری و *ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب*

ابومنصور عبدالملک بن محمد بن اسماعیل ثعالبی نیشابوری در سال ۳۵۰ه.ق در خانواده‌ای

گمنام از اهالی نیشابور دیده به جهان گشود (نک. ابن خلکان، ۱۹۰۰: ۳/ ۱۷۸). آن‌گونه که از لقب ثعالبی برمی‌آید، پوست‌پیرایی و پوست‌دوزی حرفهٔ پدری شیخ ابومنصور بوده و بنا به نقل ابن خلکان (د. ٦٨١ ه.ق)، ادیب خود نیز مدتی به این حرفه مشغول بوده است (نک. همان). متأسفانه از دوران کودکی و جوانی و مراحل آموزش و پرورش ثعالبی اطلاعی در دست نیست. تذکره‌نویسان که سخاوتمندانه در وصف جایگاه والای ادبی او قلم فرسوده‌اند، تنگ‌نظرانه از اشاره به جزئیات زندگی‌اش سرباز زده‌اند و ازاین‌رو، زندگی ادیب تا پیش از پیوستن به دربار آل میکال در نیشابور– البته با وساطت استادش، ابوبکر خوارزمی (و. ۳۸۳ه.ق) – در هاله‌ای از ابهام باقی مانده است. البته نباید گمان کرد درخشیدن نام ثعالبی در آسمان ادب سبب شد که وقایع حیاتش ثبت و ضبط شود؛ زیرا باز هم جز اندک اشاراتی به سفرهای وی به بخارا، گرگان، اسفراین، خوارزم و غزنه و دربارهایی که در آن بار یافته و مناظراتی چند از او با دیگر اقران، اطلاعات سودمند دیگری در دست نیست. با این وجود، شرح حال صاحبان تراجم ثابت می‌کند که ادیبِ زادهٔ نیشابور از چهره‌های سرشناس در حوزهٔ زبان و ادبیات عربی در آن دوران بوده است؛ مثلاً ابواسحاق ابراهیم حصری قیروانی (د. ٤٥٣ ه.ق) که از هم‌عصران ابومنصور است، دربارهٔ او می‌گوید: «این ابومنصور که به گمانم هم‌اکنون نیز در قید حیات است، یگانهٔ روزگار و نام‌آور دوران خویش است. او را مرتبه‌ای بی‌مانند است. وی در علم و ادب مصنفاتی دارد که گواهی می‌دهند عالی‌ترین رتبه در علم و ادب از آن او است» (حصری، ۱۹۷۷: ۱/ ۱۲٦). بیش از دو قرن بعد، ابن بسّام می‌نویسد: «او در عصر خود بر قلهٔ علم تکیه زده بود و گردآورندهٔ آثار پراکنده نظم و نثر بود. وی الگوی نویسندگان آن دوران بود که در صدر آنان جای داشت. آوازه‌اش مانند ضرب‌المثل بر زبان‌ها جاری بود... و دیوان‌هایش چون ستارگانی که در تاریکی شب پرتو می‌افکنند، در شرق و غرب می‌درخشید...» (ابن بسام، ۱۹۷۹: ۸/ ٥٦٠– ٥٦١).

ابومنصور ثعالبی پیش از آن‌که خورشید عمرش در سال ٤٢٩ه.ق در مغاک فرو رود، قریب به صد و نه جلد کتاب– همگی به زبان عربی– تألیف کرد (نک. انزابی‌نژاد، ١٣٧٦: مقدمه). البته او شعر نیز می‌سرود، اما شهرت وی به دلیل آثار منثور او است نه منظوم. او در آثارش بیشتر به موضوعات ادبی و لغوی اهتمام می‌ورزید که کتاب *یتیمة الدهر* نمونهٔ بارز توجه او به ادبیات عربی است. زکی مبارک در باب ارزش ادبی آثار ثعالبی می‌گوید: «جایگاه والای ثعالبی برتر از

آن است که به وصف درآید و حقّ او بر گردن زبان عربی بسی بیش از آن است که در این نوشتار بگنجد. چه می‌توان گفت دربارهٔ ادیبی که اگر آثارش از بین می‌رفت، زبان عربی بخش عظیمی از ثروت ادبی‌اش را از دست می‌داد؟ اگر *یتیمة الدهر* و یا *ثمار القلوب* دستخوش فنا می‌شدند، جای خالی این دو کتاب را چه چیز پر می‌کرد؟» (مبارک، ۱۹۳۰: ١٤).

صفدی، هشتاد و چهار کتاب از آثار ثعالبی را نام می‌برد که کتاب *ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب* از آن جمله است (صفدی، ۲۰۰۰: ۱۹/ ۱۳۱). ثعالبی پس از آن‌که از غزنه به نیشابور بازگشت، این کتاب گرانمایه را به رشتهٔ تحریر درآورد و آن را به ابوالفضل میکالی تقدیم کرد. وی در این کتاب، ترکیب‌های اضافی مشهور در زبان عربی را گرد آورده است. نویسنده، مطالب کتاب را نه براساس ترتیب حروف الفبا، بلکه برحسب موضوعات سامان بخشیده و آن را در شصت و یک باب تنظیم کرده است. ثعالبی در ذیل هر عنوان به مقتضای مقام، توضیحات لازم را بیان و به فراخور حال، ابیات، اخبار و احادیث منقول را نقل کرده است. با نگاهی گذرا به فهرست مطالب، کتاب را چون کشکولی انباشته از اشارات گرانبها به وقایع تاریخی، ویژگی‌های جغرافیایی، افسانه‌ها، اساطیر و باورهای مردمی می‌یابیم که ما از میان این انبان انباشته، دو تحفه را برگزیدیم تا پیشکش علاقه‌مندان کنیم. در ادامه، توضیحات ثعالبی در ذیل «رکوب الکوسج» و «سروة بست» را به‌عینه نقل کرده و پس از آن می‌کوشیم با شرح موضوع، آن را بسط داده و از این رهگذر، خواننده را با اهمیت و ارزش این اثرِ «جاحظ نیشابور» آشنا کنیم.

۵. رکوب الکوسج (برنشستن کوسه)

۱- ۵. توضیح ثعالبی دربارهٔ «رکوب الکوسج»

ثعالبی در باب «وابسته‌ها و پیوسته‌ها دربارهٔ زمان و اوقات» در ذیل عنوان «رکوب الکوسج» می‌نویسد: «جشن برنشستن کوسه، نام جشنی است که در نخستین روز از آذرماهِ پارسی برگزار می‌شد. در این روز، مرد کوسه‌ای که خوردنی‌های گرم خورده و داروهای گرم به تن خود مالیده [بر مرکب خود] سوار شده و جامه‌های مضحک بر تن می‌پوشید. این سنت هنوز در بغداد و فارس مرسوم است. مرادی سروده است:

ای سرور من! کوسه [بر مرکب خود] سوار شد؛ تو نیز به شادمانی و شراب بنشین. در

آذرماه زندگانی را به عیش و سرور بگذران و کلید لذت زندگی را به دست گیر (نک. ثعالبی، ۲۰۰۳: ۵۲۰).

همان‌گونه که از توضیحات ثعالبی برمی‌آید، «رکوب الکوسج» نام جشنی باستانی در نزد ایرانیان است که پیش از فرارسیدن بهار برگزار می‌شده و نویدبخش نزدیکی نوروز بوده است. به نظر می‌رسد این جشن همانند دیگر آیین‌های باستانی در باورهای مذهبی– اسطوره‌ای نیاکان دورِ ما ریشه دارد. برای بررسی این موضوع باید تصویری را که ثعالبی از این جشن ارائه می‌دهد، کامل کنیم؛ ازاین‌رو مراجعه به آثار نویسندگانی که به «برنشستن کوسه» پرداخته‌اند، ضروری است. از میان نویسندگان عربی‌نویس می‌توان از مسعودی[۱]، قلقشندی[۲]، ابوالفداء[۳]، ابن الوردی[۴]، زکریا بن محمد قزوینی[۵]، شمس‌الدین ابوعبدالله انصاری دمشقی[۶] و زمخشری[۷] نام برد و از نویسندگان فارسی‌نویس، به بیرونی[۸]، ابو سعید گردیزی[۹] و محمد حسین بن خلف تبریزی[۱۰] اشاره کرد. در اینجا فرصت آن نیست که توضیحات تمام نویسندگان را ذکر کنیم و ازاین‌رو، تنها به نقل روایت مسعودی و بیرونی از این جشن بسنده کرده و سپس با مقایسهٔ توضیحات تمام نویسندگان ذکرشده، تصویر کاملی از این جشن ترسیم می‌کنیم.

۲– ۵. «رکوب الکوسج» به روایت مسعودی و بیرونی

مسعودی می‌گوید:

> در نخستین روز از آذرماه، در عراق و سرزمین فارس، مرد کوسه، سوار بر خر خارج می‌شود. آنچه گفتیم فقط در عراق و سرزمین فارس شناخته شده است و اهالی شام، جزیرةالعرب، مصر و یمن با آن آشنا نیستند. مرد کوسه چند روز پیش از موعد برگزاری جشن، گردو، سیر، گوشت چرب و دیگر غذاهای گرم و نوشیدنی‌های گرمازا را که فرد را از گزند سرما دور نگه می‌دارد، می‌خورد و می‌نوشد و سپس در آن روز به‌گونه‌ای ظاهر می‌شود که گویی سرما را می‌راند. بر او آب سرد پاشیده می‌شود؛ اما او بی‌آن‌که احساس سرما کند فریاد می‌زند: گرما گرما. ایرانیان این روز را جشن گرفته و مانند بسیاری دیگر از اوقات سال پایکوبی و شادمانی می‌کنند (مسعودی، ۲۰۰۵: ۲/ ۱۵۶).

بیرونی نیز در روایتی نزدیک به قول مسعودی می‌گوید:

> برنشستن کوسه چیست؟ آذرماه به روزگار خسروان، اول بهار بوده است و به نخستین روز از وی از بهر فال، مردی بیامدی کوسه، برنشسته بر خری و به دست کلاغی گرفته و به بادبیزن

خویشتن، باد همی‌زدی و زمستان را وداع همی‌کردی وز مردمان بدان چیزی یافتی و به زمانهٔ ما به شیراز همین کرده‌اند و ضریبت پذیرفته از عامل تا هرچه ستاند؛ از بامداد تا نیمروز، به ضریبت دهد و تا نماز دیگر از بهر خویشتن را بستاند و اگر از پسِ نماز دیگر بیابندش، سیلی خورَد از هرکسی. (بیرونی، بی‌تا: ۲٥٦-۲٥۷).

تکمیل تصویر «رکوب الکوسج» براساس روایت تمام نویسندگان ذکرشده: با توجه به دو روایت بالا و بررسی توضیحات سایر نویسندگان، نکات زیر دربارهٔ جشن باستانی «برنشستن کوسه» آشکار می‌شود:

۱. این جشن در آغاز آذرماه برگزار می‌شد. ابوالفداء و ابن الوردی زمان برگزاری آن را اول بهار بیان کرده‌اند. گردیزی می‌گوید: «اما بهارجشن که آن را رکوب الکوسج گویند و اندر روزگار اکاسره، این آذرماه به وقت بهار آمد...» (گردیزی، ۱۳٦۳: ٥۲۲) و بیرونی می‌گوید: «آذرماه به روزگار خسروان اول بهار بوده است» (بیرونی، بی‌تا: ۲٥٤) توضیحات گردیزی و بیرونی، اختلاف میان روایت‌ها را شرح می‌دهد.

آیین نوروز که در آغاز با اعتدال ربیعی و داخل شدن خورشید در برج حمل همزمان بوده است، به‌تدریج، عقب افتاده به‌گونه‌ای که بنا به آنچه نقل شد، در دوران اکاسره و خسروان (ساسانیان) جشن نوروز در آذرماه برگزار می‌شد. علت این امر را باید در تقویم‌های ایران باستان و چگونگی محاسبهٔ ایام سال جست‌وجو کرد. چنان‌که می‌دانیم در سال ٤٦۷ه.ق عده‌ای از دانشمندان ریاضی‌دان که حکیم عمر خیام نیشابوری در رأس آنان قرار داشت، به فرمان سلطان ملکشاه سلجوقی تقویم جلالی را ترتیب دادند که در آن، نوروز در اول برج حمل ثابت نگه داشته شد (نک. آبادانی، ۱۳٥۷: ۱۳).

۲. این جشن، نمایشنامه‌ای را می‌مانَد که بازیگر اصلی در آن مردی کوسه است؛ البته نویسندهٔ *برهان قاطع*، اوصاف «یک‌چشم، بدقیافه و مضحک» را نیز می‌افزاید. در برخی از روایت‌ها افرادی او را همراهی می‌کنند که نقش لشگر کوچکش را بر عهده دارند. قلقشندی و انصاری این افراد را «أوباش الناس» و «أوباشه» می‌نامند؛ اما تبریزی از «چندی غلامان پادشاه» سخن می‌گوید.

۳. مرد کوسه برای تحمل سرمای آذرماه باید از چند روز قبل غذاهای گرمابخش همانند سیر و گردو و گوشت چرب بخورد[۱۱] و شراب خالص و دیگر نوشیدنی‌های گرمازا بنوشد.[۱۲] همچنین باید در آن روز بدنش را با داروهای گرم و روغن چرب می‌کرد.[۱۳]

٤. فرد کوسه در روز جشن بر مرکبی سوار می‌شد که قلقشندی و انصاری، آن را گاو نر دانسته و دیگر راویان آن را خر ذکر کرده‌اند؛ البته ثعالبی و زمخشری به نوع مرکب اشاره نکرده‌اند. این فرد در یک دست بادبزنی داشت که با آن خود را باد می‌زد و در دست دیگرش کلاغ[١٤] و به نشانهٔ شکایت و اعتراض فریاد می‌زد: گرما گرما.[١٥] هرچند که در آن سرما جز پیراهن نازک، لباس دیگری به تن نداشت.

٥. کوسه با این توصیفات به راه می‌افتد. در هیچ منبعی اشاره نشده است که کوسه به چه مناطقی از شهر می‌رود. اما با توجه به ماهیت این جشن، طبیعی است که در مرکز تجاری شهر (بازار) که در آن ایام، قلب تپندهٔ شهر و محل تجمع اصناف مردم بود، بگردد. وضع مالیات بر درآمد کوسه در این روز و تقسیم عایدات با سلطان تأیید می‌کند که او درآمد خوبی داشته و بدین‌ترتیب این ظنّ قوی‌تر می‌شود که بازاریان محل رجوع او بوده‌اند. به‌علاوه در *برهان قاطع* آشکارا آمده است که او از هر دکانی یک درم سیم می‌گرفت. اما گاه لشکریان کوسه، کار از حد گذرانده و میخانه‌ها را نیز چپاول می‌کردند.[١٦]قزوینی از گِل سرخ‌رنگ و تبریزی از گِل سیاه و مرکّبی سخن می‌گویند که کوسه در اختیار داشته و اگر فرد در دادن هدیه به او تعلّل می‌کرد، او را گل‌آلود می‌کرد و مرکّب بر جامه‌اش می‌پاشید. مردم نیز در مقابل، برف و یخ بر او می‌زدند و بر او آب می‌پاشیدند.[١٧]

٦. آخرین نکته، پاسخ به این پرسش است که جشن «برنشستن کوسه» چه مدت ادامه می‌یافت؟ قلقشندی (١٩٨٧: ٤٥٢) و انصاری (١٨٦٥: ٢٧٩) مدت آن را هفت روز گفته‌اند و دیگران یک روز. در پایان این هفت روز و یا بعد از نماز دیگر (نماز عصر) – در نزد آنانی که این جشن را یک روز دانسته‌اند– اگر کوسه و لشگریانش با آن ظاهر و هیئت دیده می‌شدند، کتک می‌خوردند و حتی قلقشندی می‌گوید که زندانی می‌شدند.

۶. واکاوی جشن «برنشستن کوسه»

۱– ۶. مرد کوسه: نماد زمستان

اکنون که تصویر نسبتاً روشنی از این جشن در ذهن داریم، به واکاوی آن می‌پردازیم. بنا به آنچه بیان شد، «برنشستن کوسه» جشنی بوده که پیش از فرارسیدن فصل بهار برپا می‌شد. عنوان «بهار جشن» که گردیزی بر آن اطلاق می‌کند به‌خوبی از این واقعیت پرده برمی‌دارد.

اگرچه بیرونی از شگون و خوش‌یمنی و گردیزی، مسعودی و قزوینی از فراهم کردن اسباب شادمانی و سرورِ مردم به‌عنوان دلایل برپایی این جشن یاد کرده‌اند، با اندکی تأمل درمی‌یابیم که همه‌چیز در شگون و شادمانی خلاصه نمی‌شود. دلایل واقعی برپایی این جشن نمادین را باید در گذشته‌های دور جست‌وجو کرد؛ در آن زمان که جشن‌ها ابزار و بهانه‌ای برای بزرگداشت باورهای مذهبی– اسطوره‌ای بوده‌اند.

در نزد تمام ملل باستان که حیاتشان با کشاورزی و دامپروری پیوند ناگسستنی داشته، زمستان فصلی ناخجسته بوده که بی‌تابانه مشتاق پایان آن بودند و ازاین‌رو، طبیعی است که ایرانیان باستان نیز با نزدیک شدن به فصل گرما[۱۸] در جشن «برنشستن کوسه» با سرما وداع کنند. ظاهر این جشن کارناوالی نیز این مطلب را تأیید می‌کند. در این جشن مرد کوسه، نماد زمستان است؛ زمستانی که از نزدیک شدن بهار و گرما گلایه‌مند است. او با بادبزنی که خود را با آن باد می‌زند و فریاد گرماگرما، اعتراضش را نشان می‌دهد.[۱۹] اگر کوسه را نماد زمستان بدانیم، کلاغی که در دست دارد نیز از بدیمنی این فصل حکایت می‌کند؛ چرا که کلاغ، خود مظهر نحوست است.[۲۰] جالب است که کوسه بودن (کم‌ریشی) یکی از نشانه‌های ناتوانی جنسی به شمار می‌آمد. پس انتخاب فرد کوسه از آن رو است که عقیم بودن فرد از ناباروری طبیعت در فصل سرما حکایت می‌کند. جالب است که «مرد کوسهٔ یک‌چشم بدقیافه » در روایت تبریزی تصویر موجوداتی را تداعی می‌کند که داغ اهریمن دارند؛ هم آنانی که جمشید به فرمان اهورامزدا آنان را در «وَر»[۲۱] خود راه نمی‌دهد و به‌ناچار، باید زمستان سخت و طولانی را بیرون از جمکرد سپری کنند: «مباد که گوژپشت، گوژسینه، **بی‌پشت**، خُل، دَریَک، دَیوَک، کَسویش، ویزباریش، تباه‌دندان، پیس جداکرده تن و هیچ‌یک از دیگر داغ‌خوردگان اهریمن بدان‌جا [راه یابند] »[۲۲] (نک. وندیداد، فرگرد دوم، بند ۲۹ و ۳۷). نکتهٔ حائز اهمیت دیگر، توضیح قزوینی در باب لباس کوسه است. بنا به توضیح او کوسه چندین لباس کهنه بر تن دارد. همان‌طورکه می‌دانیم، در نزد ایرانیان رها شدن از شرّ اشیای کهنه و به‌ویژه لباس‌های کهنه، یکی از مقدمات پذیرایی از بهار و نوروز بوده است. آنان لازم می‌دانستند که با لباس نو در جشن سال نو شرکت کنند و ازاین‌رو پادشاهان در نوروز که عید بهاری بود، جامه‌های زمستانی‌شان را به درباریان می‌بخشیدند (نک. جاحظ، ۱۹۱٤: ۱٤۹)؛ سنتی که خلفای اسلامی نیز بدان وفادار ماندند (نک. کریستن‌سن، ۱۳٤٥: ٥۳۷). مردم در این جشن، فرد کوسه را با

لباس‌های ژنده‌اش را از خود می‌رانند که نمایشی از وداع با سال کهنه است.[۲۳] بنابراین ارتباط قهرمان کوسهٔ «بهار جشن» با زمستان انکارناپذیر به نظر می‌رسد.

۲-۶. مرد کوسه: نماد پادشاه بیدادگر

اکنون که دریافتیم فرد کوسه می‌تواند نماد زمستان و سرما و ناباروری حاصل از آن باشد، از بُعد دیگری به موضوع می‌نگریم. نخست باید به این پرسش پاسخ داد که آیا در باور ایرانیان، تنها زمستان و سرما، عامل مرگ طبیعت است؟ پاسخ منفی است؛ زیرا به اعتقاد آنان غرور پادشاه و ناسپاسی او در برابر دادار و بیدادگریش بر خلق نیز از جمله عواملی است که مردمان را از نعمت‌های دنیا محروم می‌کند تا آنجا که حتی با نیت پادشاه مبنی بر جور و ستم، برکت از سرزمینش رخت برمی‌بندد. مثلاً فردوسی در *شاهنامه* نقل می‌کند بهرام‌شاه که به‌صورت ناشناس در خانهٔ فردی روستایی مهمان شده است، تصمیم می‌گیرد با مردم به بیداد رفتار کند. بامداد که زن صاحبخانه قصد دوشیدن گاو می‌کند، درمی‌یابد پستان‌های گاو خشک شده است. چون همسرش علت را جویا می‌شود، زن در پاسخ می‌گوید:

*چو بیدادگر شد جهاندارشاه		ز گردون نتابد به بایست، ماه*
*به پستان‌ها درشود شیر، خشک		نبوید به نافه‌درون، بوی مشک*
*زیان در جهان آشکارا شود		دل نرم چون سنگ خارا شود*
*به دشت‌اندرون، گور، مردم خورَد		خردمند بگریزد و غم خورد*
*شود خایه در زیر مرغان، تباه		هرآنگه که بیدادگر گشت شاه*

(فردوسی، ۱۳۸۹: ۹۸۲)

بنابراین بهرام که این سخنان را می‌شنود، از نیتش بازمی‌گردد و در دم، شیر در پستان‌های گاو جاری می‌شود. بر پایهٔ این اعتقاد می‌توان استنباط کرد که جشن «برنشستن کوسه» نمایشی از سرگذشت پادشاه پلید و بی‌فرّهی است که بر تخت قدرت تکیه زده و چون «مَنی کرد» و «ز یزدان بپیچید و شد ناسپاس»، قدرت اهریمن فزونی گرفت و دیو خشکسالی جان دوباره یافت. بنابراین مردم، هرساله با برپایی آیینی این‌چنین به پادشاهان گوشزد می‌کردند که مبادا فریفتهٔ اهریمن شوند که به زوال و نیستی محکوم خواهند شد. در این صورت، مرد کوسه، نماد پادشاه بی‌فرّه خواهد بود و مال و متاعی که به زور از مردم می‌ستاند، شاهدی بر

ستمگری او و اگر این‌چنین باشد، می‌توان گفت شباهت میان پادشاه ستمگر و فصل سرما در ویرانی سرزمین، ایرانیان را وامی‌داشت که این مراسم را در فصل سرما برگزار کنند تا نفرتشان را از هر دو به نمایش گذارند.

برخی معتقدند که مراسم «میرنوروزی» تداوم جشن «برنشستن کوسه» است. در این جشنِ نوروزی، فردی بدقیافه و گول به‌عنوان پادشاه انتخاب می‌شود و عده‌ای نقش درباریان و سپاهیانش را بر عهده می‌گیرند. فرمان‌های این پادشاه موقت، بی‌چون و چرا اجرا می‌شود، اما پس از سرآمدن «دولت مستعجلش» به‌سختی تنبیه می‌گردد. لکن جشن «میرنوروزی» که همانند جشن دیگر در ایران باستان ریشه دارد، نمونهٔ مشابه جشن «ساکئا» (Sacaea) نزد بابلیان باستان است. آنان در پنج روز آخر سال که جزء ایام سال به شمار نمی‌آمد، فردی را به‌عنوان فرمانروای شهر انتخاب می‌کردند و دستوراتش را گردن می‌نهادند ولی پس از این پنج روز که نمایش آنان پایان می‌یافت، او را می‌کشتند.

در پایان این بخش، گفتنی است در حال حاضر در پاره‌ای از مناطق کشورمان جشنی به نام «کوسه»، «کوسه‌چوپانان»، «کوسه‌گلین» و یا «ناقالی» در فصل زمستان [اغلب پس از چلّهٔ بزرگ] برگزار می‌شود که شباهت‌هایی چند با «برنشستن کوسه» دارد. شرح کامل این جشن و مقایسهٔ آن با جشن مورد نظر ما، در این کوتاه سخن میسّر نیست و ازاین‌رو، تنها به ذکر این نکتهٔ مهم اکتفا می‌کنیم که تفاوتی چشمگیر میان قهرمان کوسه در دو جشن وجود دارد: در «برنشستن کوسه»، مرد کوسه فردی است منفور و کوسه بودنش نماد ناباروری، اما در جشن «کوسه‌چوپانان»، قهرمان فقط کوسه نام دارد، نه آن‌که کوسه باشد؛ بلکه بالعکس، او نماد باروری است و ازاین‌رو مردم از او می‌خواهند که حتماً بر در آغل گوسفندان بکوبد و حتی صدای بع‌بع را تقلید کند؛ چرا که معتقدند این کار او گوسفندان را بارور می‌کند. پس جشن «کوسه‌چوپانان» با اسطورهٔ مرگ خدای باروری و زنده شدن دوبارهٔ او در فصل بهار مرتبط است.

۷. سرو کاشمر

در ایران باستان که ده ماه زمستان است و فقط دو ماه تابستان (نک. وندیداد/ فرگرد اول/ بند ٤)، درختی چون سرو که در برابر سرمای سخت زمستان قد خم نمی‌کند، مقامی بس ارجمند تا به سرحدّ تقدس خواهد داشت. در ایران باستان درختان و گیاهانی چند، مقدس شمرده

می‌شدند؛ همانند درخت آسوریک (نخل) (نک. عطایی، ۱۳۷۷: ۱۸٤)، انار (نک. مهدی‌حسن، ۱۳۷۰: ۱۰۳۹)، تاک و چنار (نک. پورخالقی،۱۳۸۰: ۱۱٦) و گیاه هوم. اما از این میان، داستان سرو زرتشت یا همان سرو کاشمر آوازهٔ فراوان یافته است تا آنجا که ثعالبی از آن به‌عنوان ترکیب اضافی شناخته‌شده در ادبیات عربی یاد کرده و می‌نویسد:

> در قریهٔ کاشمر از روستای بست نیشابور، سروی بود تناور که گشتاسب کاشته بود. در بلندی و پهنا و راستی و سرسبزی کسی مانند آن ندیده و به سبب همین بی‌همتایی مایهٔ سرفرازی و نازش خراسان بود و در زیبایی و شگفت‌ناکی بدان مَثَل می‌زدند. سایهٔ آن به یک فرسخ می‌رسید. در نشستگه متوکل بارها از آن سخن رفته بود و از آن روی متوکل مایل بود آن را ببیند و چون خود نتوانست به خراسان آید، به طاهر بن عبدالله نوشت و فرمان داد که سرو را ببرند و تکه‌های تنه و شاخه‌های آن را در نمد پیچیده و بر اشتران نهاده، به پیشگاه وی بفرستند تا درودگران آن‌ها را برهم سوار کرده، در پیش دیدگان وی بگذارند؛ چنان‌که حتی یک برگ از آن کم و گم نشود. همدمان و همنشینان وی از او خواستند از این رای درگذرد و او را از پایان آن کار بیم دادند و از ناخجستگی چنین کار آگاه کردند؛ اما این سخنان نه‌تنها او را از رأیش بازنگرداند، بلکه تو گویی او را بدین کار تشویق می‌کرد و بدین‌سان خواهش خواهشگران به حال سرو سودی نبخشید و طاهر نیز ناگزیر شد از متوکل فرمان ببرد. پس درودگران فرستاد تا درخت را ببرند و بر اشتران نهند و به بغداد برند. گویند مردم روستا مال کلانی به گردن گرفتند که به طاهر دهند تا از بریدن درخت بگذرد. طاهر سرباز زد و گفت: اگر به جای هر درم دینار بنهید، مرا یارای نافرمانی از خلیفه نیست و چون درخت را بریدند، سوگ و اندوه آن بر مردم گران آمد و فغان و شیون به آسمان رسید. شاعران در آن مصیبت شعرها گفتند. سرانجام تکه‌های سرو در نمدها پیچیده شد و بر سیصد اشتر به بغداد روانه گردید... اما پیش از رسیدن سرو به بغداد، متوکل کشته شد (ثعالبی، ۱۳۷٦: ۲۷۸).

۱- ۷. سرو کاشمر در منابع فارسی‌زبان

در منابع فارسی‌زبان، ابن فندق در *تاریخ بیهق* (ذیل داستان سروِ دیه کشمر و سرو دیه فریومد) و محمدحسین بن خلف تبریزی در *برهان قاطع* (نک. همان: ۳/ ۱۵٦۸، ذیل کاشمر) از داستان سرو کاشمر سخن گفته‌اند. بنا به نقل ابن فندق به فرمان زرتشت دو درخت سرو یکی در «دیه کشمر» و دیگری در «دیه فریومد»[۲٤] (فارمد) کاشته شد و تبریزی کاشتن هر دو درخت را به خود زرتشت نسبت می‌دهد و اشاره می‌کند که به باور ایرانیان، زرتشت این دو شاخه را

از بهشت آورده بود. علاوه بر ابن فندق و تبریزی، فردوسی نیز در *شاهنامه* از این درخت سرو – البته فقط یک شاخه– سخن می‌گوید و کاشتن آن را به گرشاسب نسبت داده و محل کاشتن درخت را در برابر آتشکدهٔ آذرمهربرزین معرفی می‌کند:

نخست آذرمهربرزین نهاد — به کشور نگر تا چه آیین نهاد
یکی سرو آزاده بود از بهشت — به پیش در آذر آن را بکِشت
نبشتش بر آن زادسرو سهی — که پذرفت گرشاسب دین بِهی
گوا کرد مرد سرو آزاد را — چنین گستراند خرد داد را

(فردوسی، ۱۳۸۹: ٦٤۹)

۸. تقدیس گیاهان و درختان نزد دیگر اقوام

تقدیس گیاهان و درختان فقط به ایرانیان اختصاص ندارد؛ چنان‌که سِلت‌ها درخت بلوط، مردم اسکاندیناوی درخت زبان گنجشک، آلمان‌ها درخت لیمو، هندی‌ها درخت انجیر و... را مقدس می‌دانستند. در منابع کهن عربی، درخت «ذات الأنواط» به‌عنوان درخت مقدس نزد تازیان ذکر شده است که اعراب پیش از اسلام آوردن، سالانه به زیارت این درخت سدر می‌رفتند و پای آن قربانی کرده و سلاح‌ها و غذاهایشان را برای متبرک شدن به شاخه‌هایش می‌آویختند (نک. نویری، ۲۰۰٤: ۱۷/ ۲۳۰) و «نخل نجران» نیز نزدشان مقدس بود؛ به‌گونه‌ای که سالانه جشنی برای آن ترتیب می‌دادند و در روز جشن، لباس‌های نیکو و زیور زنان را بدان می‌آویختند و آن روز را نزد درخت به سر می‌بردند (نک. علی، ۲۰۰۱: ۱۱/ ٦۰). جالب است که اعتقاد به درخت و یا گیاه مقدس از دنیای ثنویت به جهان یکتاپرستی نیز رخنه کرده است؛ مطابق با روایت تورات و نیز قرآن، خداوند از دل درخت با موسی (ع) سخن گفت و خاطرهٔ مریم عذراء چنان با درخت نخل پیوند خورده است که خرما را «تحفهٔ مریم» (هدیهٔ مریم) نامیده‌اند (نک. ثعالبی، ۲۰۰۳: ٤٤) و در اسلام، «سدرة المنتهی» یادآور «درخت کیهانی» است؛ درختی که «زمین را به آسمان می‌پیوندد و گواه بر حسرت و دلتنگی دورافتادگی از روزگاری است که زمین و آسمان سخت به هم نزدیک بودند» (دوبوکور، ۱۳۷۳: ۹). تقدّس درختان نزد پیروان ادیان آسمانی نمونه‌های بسیار دارد که پرداختن بدان در این مختصر ممکن نیست.

۱- ۸. تقدیس گیاهان و درختان- و از جمله سرو- نزد ایرانیان

و اما ایرانیان باستان نیز چون دیگر ملل به گیاهان و درختان احترام می‌گذاشتند و کشت زمین برایشان اهمیتی فوق‌العاده داشت تا آنجا که در اوستا آمده است:

«ای دادارِ جهانِ استومند! ای اشون![۲۵] کیست چهارمین کسی‌که زمین را بیشتر از همه شادکام کند؟ اهوره مزدا پاسخ داد: ای سپیتمان زرتشت! کسی است که هرچه بیشتر گندم و گیاه و درختان میوه بکارد؛ کسی‌که زمین‌های خشک را آبیاری و زمین‌های تر را زه‌کشی کند» (نک. وندیداد، فرگرد سوم، بند ۲۳).

چنان‌که اگر کسی به کشت زمین همت نبندد، زمین این‌گونه او را نفرین می‌کند: «همواره بر در بیگانگان و در میان خواستارانِ نان بأیستی؛ همواره در آنجا چشم به راه مانی تا تو را از در برانند» (نک. همان: بند ۲۹) و افزون بر احترام، برخی از آن‌ها را مقدس می‌شمردند. در اوستا از گیاه مقدس *هوم* سخن گفته شده است؛ گیاهی که خود را این‌گونه به زرتشت معرفی می‌کند: «منم هَوِم اَشَوَنِ دوردارندهٔ مرگ» (نک. یسنه، هوم‌یشت، بند ۲). هوم یا هئومه (Haoma) همان سوم یا سئومه (Saoma) نزد برهمنان است. شربت مقدس هوم که توسط هفت موبد از شیرهٔ این گیاه درست می‌شد، در مراسم مذهبی به کار می‌رفت. علاوه بر این در اوستا از درخت مقدس *هروبیسپ تخمک* (درخت همه‌تخم) نیز یاد شده است. این درخت که تخم تمام گیاهان دارویی را در خود دارد آشیانهٔ سیمرغ است و از اینجا است که خاصیت درمانگری درخت به پرندهٔ اسطوره‌ای منتقل می‌شود و زخم‌های رستم و رخش را در نبرد با اسفندیار درمان می‌کند و در داستان‌های عامیانه با آب دهانش، زخم قهرمان داستان را بهبود می‌بخشد. انار و خرما نیز از درختان مقدس هستند که رگه‌های تقدیس انار- نماد باروری به سبب دانه‌های فراوان- تا به امروز در التزام به خوردن آن در شب یلدا پابرجا مانده است و نقوش برگ خرما در تزئینات کاخ‌های پادشاهان ایران از جایگاه والای آن در نزد ایرانیان حکایت می‌کند. با مطالعهٔ منظومهٔ *درخت آسوریک* که منظومه‌ای است پهلوی متضمن مناظره‌ای میان بز و درخت خرما، به‌خوبی می‌توان با نگاه ایرانیان به درختی که اعراب آن را «عمهٔ بشر» می‌دانند[۲۶] آشنا شد و اما سرو را باید زرتشت از جهان مینو آورده باشد؛ از جهانی که دیو مرگ را بدان راه نیست و بدین‌سبب سرمای سخت زمستان ایران گزندی بدو نمی‌رساند. این درختِ همواره سبز در نزد ایرانیان نماد جوانی همیشگی بوده است؛ نماد نامیرایی و جاودانگی. بدون تردید، این معانی در تشبیه

معشوق به سرو سهی بی‌تأثیر نبوده است؛ زیرا بسیاری از تشبیهاتی که ما امروزه به کار می‌بریم در ناخودآگاه جمعی ما که محل انباشت باورهای اعصار گذشته است، ریشه دارد. بر این مبنا، اعتقاد به نامیرایی سرو می‌تواند ژرف‌ساخت این قبیل تشبیهات باشد و در این صورت، عاشق افزون بر ترسیم اندام دلکش معشوق، برای او جوانی جاودان همانند سرو طلب می‌کند. جالب است که در کتب کهن تعبیر خواب، رؤیای درخت سرو به طول عمر زیاد و زن زیبارو هم تعبیر شده و اهمیت این نکته در آن است که تعبیر رؤیاها اغلب بر پایهٔ باورهای دنیای کهن انجام می‌گرفت. بدین‌گونه، اعتقاد نیاکان ما به نامیرایی سرو در جهان افسونگر رؤیا تا به امروز زنده مانده است.

۹. نتیجه‌گیری

بهار، نویدبخش فصل گرما در نزد ایرانیان باستان به مانند دیگر اقوام دنیای کهن از اهمیت چشمگیر برخوردار بوده است و بدین‌سبب پیش از فرارسیدن این فصل به بهانه نزدیک شدن بدان جشن‌ها و آدابی را برگزار می‌کردند. «برنشستن کوسه» از جمله «بهار جشن»هایی بوده است که در فصل سرما برپا می‌شد. در این جشن، مرد کوسهٔ بدقیافه، یک‌لای جامه‌برتن، بادبزنی در دست و کلاغی در دست دیگر، سوار بر خر خارج می‌شد و فریاد «گرماگرما» سرمی‌داد. دانستیم که این مردِ منفور، نماد زمستان سردِ بی حاصل است و در عین حال، نماد حاکمی بیدادگر که چون ستم کرده فروغ فرّه در وجودش به خاموشی گراییده است. آشکار است که شادمانی برای نزدیک شدن بهار از آنجا است که زندگانی، بار دیگر در رگ‌های خشک و سرمازدهٔ زمین، جاری شده و طبیعت جان دوباره می‌یابد. با توجه به نقش کلیدی درختان و گیاهان در تداوم حیات بشر، شگفت‌آور نیست که در آن به چشم احترام بنگرد. اما در باور انسان باستان، این احترام دربارهٔ برخی از درختان و گیاهان به تقدیس تبدیل می‌شود که از آن جمله است: درخت سرو در باور ایرانیان. داستان «سرو کاشمر» تجلی‌گاه اعتقاد به تقدس سرو است؛ سروی که زرتشت آن را از بهشت آورده و به دست خود و یا پادشاهی که «دین بهی» پذیرفته است در کاشمر می‌کارد؛ سروی که از جهان نامیرای مینو آمده است، برای ایرانیان نماد جاودانگی و نامیرایی است و از این رهگذر، آنان تا به امروز با تشبیه معشوق خرامان به سرو چمان برای او جاودانگی همیشگی آرزو می‌کنند. نکتهٔ مهم آن است که ما اطلاعات اولیه

در باب این جشن و باور باستانی را از کتاب *ثمار القلوب* استخراج کردیم. اگرچه نویسندهٔ کتاب به عربی‌گرایی مشهور است، اما مطالب ارزشمندی در این زمینه در اختیارمان می‌نهد. بدین‌سبب باید اعتراف کنیم که کتاب ذکرشده چون بسیاری دیگر از کتاب‌های عربی‌زبان که در سده‌های گذشته نوشته شده، حاوی اطلاعات سودمند و گرانبهایی در باب تاریخ ایران‌زمین است و ازاین‌رو، عربی‌دانان موظفند این کتاب و امثال آن را به فارسی برگردانند تا تاریخ‌پژوهان ناآشنا با زبان عربی در تحقیقات مرتبط از آن استفاده کنند.

۱۰. پی‌نوشت‌ها

۱. *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ج ۲، ص ۱۵٦.

۲. *صبح الأعشی فی صناعة الانشاء*، ج ۲، ص ٤٥۲.

۳. *المختصر فی أخبار البشر*، ج ۱، ص ۸۳.

٤. *تاریخ ابن الوردی*، ج ۱، ص ۷۱.

۵. *عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات*، ص ۷۹ .

٦. *نخبة الدهر فی عجایب البرّ و البحر*، ص ۲۷۹.

۷. *ربیع الأبرار و نصوص الأخیار*، ج ۱، ص ٦۲.

۸. *التفهیم فی صناعة التنجیم*، صص ۲۵٦ و ۲۵۷.

۹. *زین الأخبار*، ص ۵۲۲.

۱۰. *برهان قاطع*، ج ۳، ص ۱۷۳۰.

۱۱. روایت ثعالبی، قلقشندی، مسعودی، انصاری و قزوینی.

۱۲. روایت قلقشندی، مسعودی، انصاری و قزوینی.

۱۳. روایت ثعالبی، زمخشری، قزوینی و تبریزی.

۱٤. در *صبح الأعشی* و *نخبة الدهر* فقط به کلاغ تصریح شده و باد زدن از وظایف لشکریان کوسه محسوب شده است. در *مروج الذهب* و *ربیع الأبرار* از بادبزن و کلاغ سخن گفته نشده و در *عجایب المخلوقات* و *برهان قاطع* نیز فقط به بادبزن اشاره شده است، نه کلاغ.

۱۵. بیرونی، گردیزی، زمخشری، ابوالفداء و ابن الوردی به این نکته اشاره نکرده‌اند.

۱٦. نک. *صبح الأعشی و نخبة الدهر*.

۱۷. قلقشندی، مسعودی و انصاری به آب پاشیدن اشاره کرده‌اند و ثعالبی، بیرونی، گردیزی، تبریزی، زمخشری، ابوالفداء و ابن الوردی از واکنش مردم چیزی نگفته‌اند.

۱۸. آریاییان در اعصار باستانی دو فصل بیشتر نداشتند: فصول گرما و سرما: «در آنجا (ایران‌ویج) ده ماه زمستان است و دو ماه تابستان و در آن دو ماه نیز هوا برای آب و خاک و درختان، سرد است و زمستان بدترین آسیب‌ها را در آنجا فرود می‌آورد» (نک. وندیداد، فرگرد اول، بند ٤).

۱۹. البته پرفسور آ. کریستن‌سن اظهار می‌دارد که باد زدن کوسه، نشان‌دهندهٔ شادمانی او از پایان یافتن فصل زمستان است (نک. همو، ۱۳٤٥: ۱۹۸)؛ اما با توجه به آنچه شرح خواهیم داد، کوسه باید نماد زمستان باشد و ازاین‌رو از نزدیک شدن فصل گرما ناراحت است نه شادمان.

۲۰. جاحظ می‌گوید: «... چون مردم جای و سرای خود را بگذارند و بروند، کلاغ در آن جای و سرا درآید و از آن روی آن را نامبارک پندارند و به او فال بد زنند... » (جاحظ، ۱۹۹٦: ۲/ ۳۱٥). سخن جاحظ از علت شوم دانستن این پرنده در نزد تازیان پرده برمی‌دارد. اما آیا آنچه او می‌گوید دربارهٔ ایرانیان نیز صادق است؟ اگر دقیق بنگریم درمی‌یابیم که کلاغ در فرهنگ عامهٔ ما مظهر شومی و نیز مظهر پیام‌رسانی است. شاید بتوان ریشه‌های این عقیده را در اساطیر مرتبط با مهرپرستی جست‌وجو کرد. در این اساطیر آمده است: «خورشید کلاغ را که پیغامبرش بود به نزد هم‌پیمان خود، میترا فرستاد تا دستور کشتن گاو نر را به او بدهد. میترا از این فرمان ستمگرانه، سخت دلخور شده بود اما نمی‌توانست از این دستور سرپیچی کند» (کومن، ۱۳۸٦: ۱٤٥). آیا دلالت کلاغ بر رساندن خبر و آن هم خبر ناخوشایند به این اصل باز می‌گردد؟ ممکن است. گویی کلاغ در اساطیر بین‌النهرین نیز وظیفهٔ پیام‌رسانی را بر عهده دارد؛ چرا که نوح نیز کلاغ را برای آوردن خبری از خشکی می‌فرستد. اما کلاغ که به خوردن مردار سرگرم شده بود، وظیفه‌اش را فراموش می‌کند و نوح هم او را به بیم داشتن از انسان نفرین می‌کند. بدین‌سبب کلاغ هرگز در خانهٔ انسان آشیانه نمی‌سازد. سپس نوح کبوتر را می‌فرستد که با شاخهٔ زیتونی بازمی‌گردد. طوق گردن کبوتر پاداش خوش‌خبری او است (نک. السیوطی، بی‌تا: ٤/ ٤۲۰).

۲۱. اهورامزدا جمشید را از «زمستانی سخت مرگ‌آور» و «پرپرف» خبر می‌دهد (نک. وندیداد، فرگرد دوم، بند۲۲) و از او می‌خواهد که «ور» (پناهگاه زیرزمینی) را ساخته و انسان، حیوان و گیاه را بدان‌جا برد (نک. همان، بند ۲٥).

۲۲. دریوک: این واژه در زبان پهلوی به چند معنا به کار رفته است؛ از آن جمله «پدر و مادرِ فرزند حرام‌زاده». دیوک: «زالو». کسویش: «دارندهٔ نقص یا بیماری در بدن و یا فردی که چشمان کم‌سو دارد». ویزباریش: «نام نقصی است دربدن، شاید کجی و شکستگی». [این معانی از بخش شرح

واژگان از *اوستا* نقل شده است].

۲۳. در مراسم «کوسه‌چوپانی» که همچنان در برخی مناطق کشورمان در فصل زمستان برگزار می‌شود، چوپانی که نقش کوسه را بر عهده دارد، به هر خانه‌ای که وارد می‌شود با چوبدستش لوازم کهنه را درهم می‌کوبد که می‌تواند تأکیدی باشد بر رها شدن از هر آنچه کهنه است (نک. انجوی، ۱۳۷۹: ۲/ ۱۵۱).

۲٤. «سرو فریومد عمر و بقا بیش از آن یافت؛ تا سنهٔ سبع و ثلاثین و خمسمائة بماند؛ دویست و نود و یک سال پس از سرو کشمر و مدت بقای این سرو در فریومد هزار و ششصد و نود و یک سال بود، پس امیر اسفهسالار ینالتکین بن خوارزمشاه فرمود تا آن را بسوختند و حالی ضرری به وی و حشم وی نرسید؛ ازیرا که به‌واسطهٔ آتش در آن تصرف کردند و آن درخت زردشت آتش‌پرست کِشته بود و ممکن بودی که اگر ببریدندی اتفاقی عجیب پدید آمدی» (نک. تاریخ بیهق، ذیل داستان سرو دیه کشمر و سرو دیه فریومد).

۲۵. استومند: مادی، جهانی که اهورامزدا در آغاز سه هزارهٔ دومِ آفرینش آفرید و در آن به مینوها تن بخشید.

اشون: پیرو اَشَه به معنای راستی، حق، حقیقت، دادگری و... .

۲٦. در تفسیر ابن ابی حاتم در ذیل آیهٔ «هزِّی إلیک بجذع النخلة...» (مریم/ ۲۵)، حدیثی از پیامبر (ص) نقل شده که خطاب به یاران فرمودند: «عمهٔ خود، نخل را، گرامی بدارید؛ زیرا نخل از گِلی آفریده شد که خداوند آدم- علیه‌السلام- را از آن آفرید».

۱۱. منابع

- االثعالبی، ابومنصور عبدالملک (۲۰۰۳). ***ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب***. به تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم. چ ۱. صیدا- بیروت: المکتبة العصریة.
- ---------- (۱۳۷٦). ***ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب***. با ترجمهٔ رضا انزابی‌نژاد. چ ۱. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- ---------- (۲۰۰۲). ***فقه اللغة***. به تصحیح عبدالرزاق المهدی. چ ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- آبادانی، فرهاد (۱۳۵۷). «تقویم در ایران پیش از اسلام». ***دوماهنامهٔ بررسی‌های تاریخی***.

ش ۷۸. صص ۱۲۵– ۱٤۰.

- ابن ابی حاتم، ابو محمد عبدالرحمن (بی‌تا). ***تفسیر ابن ابی حاتم***. صیدا: المکتبة العصریة.
- ابن الوردی، ابوحفص زین‌الدین (۱۹۹٦). ***تاریخ ابن الوردی***. ج ۱. چ ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن بسام، ابوالحسن علی (۱۹۷۹). *الذخیرة فی محاسن أهل الجزیرة*. به تصحیح احسان عباس. ج ۸. چ۱. تونس: الدار العربیة للکتب.
- ابن خلکان، ابوالعباس شمس‌الدین أحمد (۱۹۰۰). ***وفیات الأعیان أنباء أبناء الزمان***. تصحیح احسان عباس. ج ۳. چ ۱. بیروت: دارصادر.
- ابن فندق، علی بن زید (۱۳٦۱). ***تاریخ بیهق***. به تصحیح احمد بهمنیار. تهران: کتابفروشی فروغی.
- ابن قدامة المقدسی، عبدالله بن احمد (۱۹۸۳). ***التوابین***. به تصحیح عبدالقادر الأرنائوط. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابوالفداء، عمادالدین اسماعیل (بی‌تا). ***المختصر فی أخبار البشر***. ج ۱. چ ۱. القاهره: المطبعة الحسینیة المصریة.
- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۷). ***چالش میان فارسی و عربی***. چ ۲. تهران: نشر نی.
- انجوی شیرازی، ابوالقاسم (۱۳۷۹). ***جشن‌ها و آداب و معتقدات زمستان***. ج ۲. چ ۲. تهران: امیرکبیر.
- الانصاری الدمشقی، شمس‌الدین ابوعبدالله (۱۸٦۵). *نخبة الدهر فی عجایب البرّ و البحر*. بطربورغ (سن پترزبورگ): مطبعة الأکادیمیة الامبراطوریة.
- بیرونی، ابوریحان محمد (بی‌تا). ***التفهیم لأوائل صناعة التنجیم***. تهران: انجمن آثار ملی.
- پورخالقی چترودی، مه‌دخت (۱۳۸۰). «درخت زندگی و ارزش فرهنگی و نمادین آن در

باورها». ***مجلهٔ مطالعات ایرانیِ دانشگاه شهید باهنر***. ش ۱. صص ۸۹- ۱۲۶.

- تبریزی، محمدحسین بن خلف (۱۳٤۲). ***برهان قاطع***. به تصحیح محمد معین. ج ۳. چ ۲. تهران: کتابفروشی ابن سینا.
- الجاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۱۹۹٦). ***الحیوان***. به تصحیح عبدالسلام محمد هارون. ج۲. بیروت: دارالجیل.
- ---------- (۱۹۱٤). ***التاج فی أخلاق الملوک***. به تصحیح احمد زکی باشا. چ ۱. القاهره: المطبعة الأمیریة.
- الحصری، ابواسحاق ابراهیم (۱۹۹۷). ***زهر الآداب و ثمر الألباب***. به تصحیح یوسف علی طویل. ج ۱. چ ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۸۵). ***اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی*** (گزارش و پژوهش). چ ۱۰. تهران: مروارید.
- دوبوکور، مونیک (۱۳۷۳). ***رمزهای زندهٔ جان***. با ترجمهٔ جلال ستاری. چ ۱. تهران: مرکز.
- الزمخشری، جارالله (۱٤۱۲). ***ربیع الأبرار و نصوص الأخیار***. ج ۱. چ ۱. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
- السیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (بی‌تا). ***الدرّ المنثور فی التفسیر بالمأثور***. ج ٤. بیروت: دار الفکر.
- الصفدی، صلاح‌الدین خلیل (۲۰۰۰). ***الوافی بالوفیات***. به تصحیح احمد الأرنائوط و ترکی مصطفی. ج ۱۹. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عطایی، امید (۱۳۷۷). ***آفرینش خدایان***. چ ۱. تهران: انتشارات عطایی.
- علی، جواد (۲۰۰۱). ***المفصّل فی تاریخ العرب قبل الاسلام***. ج ۱۱. چ ٤. بی‌جا: دار الساقی.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۹). ***شاهنامه***. به کوشش سعید حمیدیان. چ ۱۷. تهران: قطره.
- القزوینی، زکریا (۲۰۰۰). ***عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات***. چ ۱. بیروت: مؤسسة

الأعلمی للمطبوعات.

- القلقشندی، احمد بن علی (۱۹۸۷). ***صبح الأعشی فی صناعة الانشاء***. تصحیح یوسف علی طویل. ج ۲. چ ۱. دمشق: دار الفکر.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳٤٥). ***ایران در زمان ساسانیان***. با ترجمهٔ رشید یاسمی. چ ۳. تهران: ابن سینا.
- کومن، فرانتس (۱۳۸٦). ***دینِ مهری***. با ترجمهٔ احمد آجودانی. چ ۱. تهران: نشر ثالث.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی (۱۳٦۳). ***زین الأخبار***. به تصحیح عبدالحی حبیبی. تهران: دنیای کتاب.
- مبارک، زکی (۱۹۳۰). «ابومنصور الثعالبی». ***هفته‌نامهٔ البلاغ الأسبوعی***. صص ۱٤– ۱٥.
- المسعودی، ابوالحسن علی (۲۰۰٥). ***مروج الذهب و معادن الجوهر***. به تصحیح کمال حسن مرعی. ج ۲. چ ۱. صیدا– بیروت: المکتبة العصریة.
- مهدی حسن، س (۱۳۷۰). «افدرا و درخت انار در آیین جاودانگی در ایران باستان». با ترجمهٔ نوذر جلیلی. ***ماهنامهٔ چیستا***. ش ۷۹. صص ۱۰۳٥– ۱۰٤۳.
- النویری، شهاب‌الدین احمد (۲۰۰٤). *نهایة الأرب فی فنون الأدب*. به تصحیح مفید قمحیه و همکاران. ج ۱۷. چ ۱. بیروت: دار الکتب العلمیه.

References:

- Âzarnuŝ, Â. (2008). *Challenge between Persian and Arabic*. Tehran: Ney [In Persian].
- Ibn Abi Hâtam, A. (No date). *Interpretation of Ibn Abi Hâtam*. Sidon: Maktaba Asriya [In Arabic].
- Ibn Bassâm, A. (1979). *The Book in Graces of Island Residents*. Edited by: Ihsân Abbâs. Vol. 8. Tunis: Dâr Alarabiyya Lelkotob [In Arabic].

- Ibn Khallakân, A. (1900). *Nobles Dying and Their Stories*. Edited by: Ihsân Abbâs. Vol. 3. Beirut: Dâr Sâder [In Arabic].
- Ibn Fondogh, A. (1982). *History of Beihagh*. Edited by: Ahmad Bahmanyâr. Tehran: Forooghi Bookstore [In Persian].
- Ibn Ghodâma Maghdesi, A. (1983). *The Repenters*. Edited by: Abdul Ghâder. A. Beirut: Dâr alkotob Alelmiyya [In Arabic].
- Ibn Alwardi, A. (1996). *Ibn Alwardi History*. Vol.1. Beirut: Dâr Alkotob Alelmiyya [In Arabic]
- Abul Fedâ, E. (No.date). *A Brief Description of Human Events*. Vol. 1. Cairo: Hoseiniyya Almesriyya Publications [In Arabic]
- Anjavi Shirâzi. A. (2000). *Celebrations, Customs and Beliefs about Winter*. Vol. 2. Tehran: Amirkabir [In Persian].
- Ansâri Dameŝghi, Sh. (1865). *Selected tales from Seas and Mainland.* Wonders of Saint Petersburg. Imperial Academy Publications [In Arabic].
- Avesta (2006). *Oldest Iranian Songs and Texts*. Reported and Researched by: Dustkhâh, J. Tehran: Morvârid [In Persian]
- Birooni, A. (n.d). *Surveying the History of Uranology*. Tehran: National Works Community [In Persian]
- Tabrizi, M. (1963). *Decisive Theorem*. Edited by: Moein, M. Vol. 3. Tehran: Ibn Sinâ Bookstore [In Persian].
- Saâlebi, A. (2003). *Fruits of Genitive and Possessive Tree*. Edited by: Mohammad, A. Sidon: Maktaba Asriya [In Arabic]
- Saâlebi, A. (1997). *Fruits of Genitive and Possessive Tree*. Translated by: Anzâbinezhâd, R. Mashhad: Ferdowsi University publication [In Persian]
- Saâlebi, A. (2002. *Philology*. Edited by: Abdul Razzâgh. A. Beirut: Dâr Ihyâ Torâs Alarabi [In Arabic]
- Jâhiz, A. (1996). *Animal*. Edited by: Abdolsalâm, M. Vol. 2. Beirut: Dâr aljil [In Arabic]

- Hosari, A. (1997). *Decorum Flower and Wisdom Fruit*. Edited by: Yusof, A. Vol. 1. Beirut: Dâr Alkotob Alelmiyya [In Arabic]
- Beaucorps, M. (1994). *Living Symbols*. Translated by: Sattâri, J. Tehran: Markaz Publications [In Persian]
- Zamakhŝari, J. (1991). *Benefactor Spring and Chosen Tales*. Vol. 1. Beirut: Ala' Lami Institution [In Arabic]
- Soyuti, J. (No date). *Diffused Pearl in Hadith Interpretation(Aldorrol Manthour fi Tafsir Belmathour).* Vol. 4. Beirut: Dâr Alfekr [In Arabic]
- Safadi, S. (2000). *Perfected for Nobles Dying (Al Vafi Bilvafayat).* Edited by: Ahmad, A. Vol. 19. Beirut: Dâr Ihyâ Torâs Alarabi [In Arabic]
- Ali. J. (2001). *Arab Expanded History before Islam.* Vol. 11. Beirut: Dâr alsâghi [In Arabic]
- Ferdowsi, A. (2010). *Shahname* . Effected by: Hamidiyân, S. Tehran: Ghatreh [In Persian]
- Ghazvini, Z. (2000). *Wonders of Creation*. Beirut: Ala'lami Institution [In Arabic]
- Ghalghaŝandi, A. (1987). *Dayspring in Writing Teaching (Sobhe-alashi fi Sana'atel-ensha)*. Edited by: Yusof, A. Vol. 2. Damascus: Dâr Alfekr [In Arabic]
- Christensen, A. (1966). *Sassanid Persia.* Translated by: Yasami, R. Tehran: Ibn Sinâ Bookstore [In Persian].
- Cumont, F. (2007). *The Mysteries of Mithra*. Translated by: Âjudâni, A. Tehran: Sâles [In Persian].
- Gardizi, A. (1985). *Selected Stories.* Edited by: Habibi, A. Tehran: Donyâye Ketâb [In Persian].
- Masoudi, A. (2005). *Gold Grasslands and Gem Mines (Moroujelzahab va Ma'adenel-jowhar)*. Edited by: Kamâl. H. Vol. 2. Sidon: Maktaba Asriya [In Arabic]

- Nawiri, Sh. (2004). *The End of Demand in Literature Modes*. Edited by: Mofid, Gh. and others. Vol. 17. Dâr Alkotob Alelmiyya [In Arabic].
- Âbâdâni, F. (1979). "Calendar in Iran before Islam". *Historical Reviews* (Bimonthly). Vol. 78. pp. 125-140 [In Arabic].
- Mubârak, Z. (1930). "Abumansur Saâlebi". *Albalâgh Weekly*. pp. 14-15 [In Arabic].
- Pourkhaleghi Chatroudi, M. (2001). "The tree of life and its cultural and symbolic value in beliefs." *Journal of Iranian Studies*. Shaid Beheshti University. No. 1. pp. 89- 126 [In Persian].
- Al-Jahz, Abuosman Amro ibn Bahr (1914). *Altaj fi Akhlagh Almolook*. Correction by: Ahmad Zaki Basha. No. 2. Al-Qahira: Almatbah Alamiriyeh [In Arabic].
- Atai, O. (1998). *Creation of Gods*. Tehran: Atai Publications [In Persian].
- Gardez, Abu Saeid Abdul Alhay (1984). *Zian Alakhbar*. Editor by: Abdul Hai Habibi. Tehran: Donyaye Ketab [In Arabic].
- Mehdi Hassan, S. (1991). "Ephedra and pomegranate trees in the rituals of immortality in ancient Iran". *Chista Monthly*. Translated by: Jalili, N. No. 79. pp. 1035-1043 [In Persian].

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی