

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
 سال دوازدهم، شماره‌ی چهل و پنجم، پاییز ۱۳۹۹، صص ۸۷-۶۱
 (مقاله علمی - پژوهشی)

بازشناسی بن‌مایه‌های دینی - اسطوره‌های کهن در مناطق لرنشین غرب ایران

محمد سعادت اصل^۱، کلثوم غضنفری^۲

چکیده

اسطوره‌ها و افسانه‌ها از جلوه‌های مهم فرهنگ جوامع کهن و باورهای زیست‌شده‌ی مردمان روزگار باستان محسوب می‌شوند. این اسطوره‌ها که اغلب در قالب اوهام، خرافات، باورهای قومی و دینی و آیین‌ها در عرصه‌ی اجتماعی ظهور و بروز می‌یافت، تمام جنبه‌های زندگی انسان باستانی را در بر می‌گرفت و به عبارتی جهان‌شناخت آنان به‌شمار می‌رفت. فلات ایران و به‌ویژه لبه‌ی غربی آن، جایگاه اقوام و مردمانی با باورها، آیین‌ها و اسطوره‌های بسیاری است که از روزگار باستان تا به امروز در پناه کوه‌های زاگرس زیسته‌اند و امروزه کانون مهمی برای مطالعات اسطوره‌شناختی و ادبیات عامیانه (فولکلور) به‌شمار می‌آید. از جمله این اقوام، لُرهای زاگرس‌نشین هستند که در مقاله‌ی پیش رو شماری از بن‌مایه‌های اسطوره‌ای و عامیانه‌ی مرسوم در میان آنان که ریشه در باورها و اسطوره‌های روزگار باستان دارد، پس از جمع‌آوری میدانی به روش توصیفی - تحلیلی بررسی می‌شود. واژه‌های کلیدی: باورهای عامیانه، اساطیر زردشتی، لر، کهگیلویه و بویراحمد، ممسنی.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان، دانشگاه شهید بهشتی

۲. استادیار گروه تاریخ دانشگاه تهران (نویسنده‌ی مسئول)، (k.ghazanfari@ut.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۱، تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۴/۰۸

۱. مقدمه

افزون بر اسطوره‌شناسی^۱ که روایت یا جلوه‌ای نمادین درباره‌ی ایزدان، فرشتگان و موجودات فوق طبیعی و به‌طور کلی جهان‌نگری یک قوم و تفسیر آنها از هستی است، گونه‌ی ادبی دیگری که باورها، افکار و تخیلات، مباحث ذهنی، آمال و آرزوها و تجربه‌های یک قوم را به ساده‌ترین شکل ممکن از گذشته‌های باستانی تا به امروز در درون خود حفظ و تداوم می‌بخشد، قصه‌های عامیانه^۲ است. ادبیات عامیانه (فولک) که در بردارنده‌ی قصه‌هایی است در باب پریان، دیوان، اجنه، غول‌ها و موجودات فرا طبیعی، از این نظر که باورها و عقاید بسیار ساده و ابتدایی توده‌های پایین جوامع را منعکس می‌کند، منبع ارزشمندی است (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷، ۱۳ به بعد). این اساطیر و باورهای عامیانه از گذشته تا حال به‌صورت مستمر با تاریخ جهانی همگام و همراه بوده و بدون توجه به اهمیت آنها، درک تاریخ جوامع باستانی میسر نخواهد بود.

دوران باستان متأخر که مقارن است با دوره‌های اشکانی و به‌ویژه ساسانی در خاور نزدیک، روزگار عبور جامعه‌ی ایرانی از یک تمدن تقریباً نانویس به نویسا محسوب می‌شود. در این دوران جهان‌نگری و جهان‌شناسی ایرانیان در قالب متن‌های دینی و اسطوره‌ای به نگارش درمی‌آید و ذیل قدرت دینی موبدان زردشتی برکشیده می‌شود، بخشی در کتب دینی زردشتی و بخشی دیگر در قالبی حماسی به نام «خدای‌نامه‌ها» به سده‌های نخستین اسلامی (در تاریخ‌نگاری‌های دوره‌ی اسلامی) و به حکیم ابوالقاسم فردوسی (Daryaei and Rezakhani, 2016, p. 7-71) می‌رسد. افزون بر کتابت، انتقال شفاهی و سینه‌به‌سینه توسط نقالان و کهنسالان نیز در تداوم این فرهنگ دینی اسطوره‌ای به دوره‌های بعدی نقش مهمی داشته است.

بخش‌هایی از روایات دینی اسطوره‌ای و عامیانه با وجود گذشت سده‌های متمادی، امروزه در میان جوامع سنتی و محلی ایرانی در نواحی مختلف همچنان زنده و در حال انتقال است و بخشی از فرهنگ نانوخته آنان را تشکیل می‌دهد. نواحی لرنشین واقع در

1. Mythology

2. Folk tales

قسمت‌های غربی و جنوب غربی ایران از جمله این مناطق است که کانون بسیاری از اسطوره‌ها، افسانه‌ها و روایاتی است که ریشه در باورهای کهن ایرانی و فرهنگ‌های باستانی آسیای غربی دارند. این روایات، باورها و آداب باستانی بنا بر سنت به صورت شفاهی به ادوار بعد انتقال یافته، و پایه و بنیاد جهان‌نگری و جهان‌شناسی مردمان این مناطق در روزگار باستان به‌شمار می‌رفته است که تا به امروز در مناطق مورد بحث این پژوهش (نک: ادامه‌ی بحث) بین نسل‌های قدیمی هنوز زنده است و چه بسا با درگذشت کهن‌سالان، آداب و عقاید کهن آنها هم به تدریج رو به فراموشی بگذارد. روایات یادشده در بردارنده‌ی جنبه‌های مختلفی مانند نگاه به پدیده‌های طبیعی، باور به اوراد و اذکار، یزدان‌شناسی، معادشناسی و غیره است. هدف از پژوهش حاضر شناسایی، بررسی و تحلیل شماری از بن‌مایه‌های فرهنگی ایران کهن در میان مردمان لرن جنوب غربی ایران است که قرن‌ها در پناه کوه‌های زاگرس زندگی کرده‌اند و با وجود گذشت سده‌ها هنوز رگه‌هایی از باورهای دینی و آیینی، اسطوره‌ها و افسانه‌های ایران باستان را می‌توان در زندگی اجتماعی و فرهنگی آنان مشاهده کرد. پژوهش در مسئله‌ی یادشده در نواحی غرب و جنوب غرب از این جهت موضوعی بسیار مهم و قابل تأمل است که این مناطق از مهم‌ترین کانون‌های دینی و آیینی ایران باستان (کانون استخر) بوده است و نفس بقای این روایات با وجود گذشت سده‌های طولانی خود نشان از عمق و ریشه‌داشتن فرهنگ کهن ایرانی در لایه‌های درونی افکار و زندگانی این مردمان تا به امروز است. بسیاری از باورها و آداب و رسوم کهن به‌ویژه در مناطق روستایی یا به همان صورت اصیل و باستانی، یا در قالبی اسلامی (برای توضیح بیشتر در این مورد نک: Soroudi, 1980, p. 365-383) به گفتار و کردار آورده می‌شود و مردم به آنها باور دارند.

۱-۱. پیشینه‌ی پژوهش

در باب ادبیات عامیانه و فرهنگ‌های محلی لبه‌ی غربی فلات ایران و به‌طور مشخص مردمان لرن تحقیقات چندی انجام شده که البته کمتر نگاه حماسی، دینی، اسطوره‌ای یا مباحثی از این قبیل را دنبال کرده‌اند. برای نمونه باید به کتاب *افسانه‌های لری* (۱۳۷۹)

داریوش رحمانیان اشاره کرد که گردآوری داستان‌های بومی و محلی در نواحی جنوب غربی ایران است و البته فاقد نگاه اسطوره‌شناختی. اخیراً سودابه کشاورزی و همکاران با بهره‌گیری از کتاب فرهنگ/افسانه‌های مردم/ایران از علی اشرف درویشیان و رضا خندان مهابادی (۱۳۸۶-۱۳۷۸) تعدادی از داستان‌های عامیانه‌ی لری (کهگیلویه و بویراحمد، چهارمحال و بختیاری و به‌ویژه لرستان) را در دو مقاله با عنوان: «بازتاب ایزدان اساطیری جنگ در افسانه‌های استانهای چهارمحال و بختیاری، لرستان و کهگیلویه و بویراحمد» (الف ۱۳۹۸) و «بن‌مایه‌های اسطوره‌ای مربوط به پرندگان در افسانه‌های لری» (ب ۱۳۹۸) گردآورده و به تحلیل و ریشه‌شناسی اسطوره‌ای این داستان‌ها پرداخته است. ایشان در مقاله‌ی اول به بازتاب ایزدان اساطیری ایران باستان چون میترا، بهرام و غیره در داستان‌های محلی استان‌های نام‌برده پرداخته و در مقاله‌ی دوم با همان روش قبلی یک ریشه‌شناسی اسطوره‌ای از تعدادی پرنده‌ی اسطوره‌ای مانند عقاب، کلاغ، سیمرغ، خروس و غیره که در افسانه‌های محلی لری جایگاه مهمی دارند، ارائه داده است. کشاورز سیاهپور در مقاله‌ای تحت عنوان: «آتش‌خانه در فرهنگ عشایر و اقوام جنوب ایران» (۱۳۹۵)، اهمیت آتش (مانند، آداب افروختن، نگهداری و حرمت آن) و همچنین کارکردها و نقش پررنگ این عنصر را در وجوه مختلف زندگی مردمان جنوب ایران به‌ویژه لرهای استان کهگیلویه و بویراحمد و ممسنی فارس به‌خوبی بررسی و تحلیل کرده است. در مقاله‌ی پیش رو سعی شده به نکاتی در مورد آتش اشاره شود که در پژوهش سیاهپور نیامده یا کمتر بدان توجه شده است.

۱-۲. ضرورت تحقیق

پژوهش در فرهنگ‌های محلی نواحی مختلف فلات ایران برای شناخت باورها، آیین‌ها، آداب و رسوم و همچنین بن‌مایه‌های دینی، اسطوره‌ای و حماسی دوران باستان، از اهمیت فعالیت‌های علمی علوم مرتبط به این حوزه‌ها است که تاکنون چندان مورد توجه قرار نگرفته و کاوش‌های علمی چندانی در مورد آن صورت نگرفته است. افزون بر این، شناسایی و تحلیل بن‌مایه‌های فرهنگی و تلاش برای ریشه‌یابی آنها بی‌شک کمک بسیار

بزرگی به شناخت بیشتر فرهنگ، طرز فکر، عقاید و اساطیر اقوام ایرانی و ریشه‌یابی پیوند مستمر و پیوسته‌ی آنان با فرهنگ‌های کهن از یک‌سو و روشن ساختن برخی گوشه‌های تاریک تاریخ ایران از سوی دیگر است.

۱-۳. روش تحقیق

داده‌های اصلی پژوهش حاضر به صورت میدانی از فرهنگ‌های محلی نواحی غرب و شمال غرب فارس «رستم و ممسنی» و استان کهگیلویه و بویراحمد که همواره پاره‌ای از ایالت فارس و کانون تمدن‌های بزرگ ایلام، هخامنشی و ساسانی بوده، جمع‌آوری شده است. در مرحله‌ی بعد، داده‌های جمع‌آوری شده دسته‌بندی شده و با استفاده از نظریات اسطوره‌ای، حماسی و تاریخی و روش توصیفی-تحلیلی مورد بررسی و پژوهش قرار گرفته‌اند.

۲. نواحی لرنشین جنوب غربی ایران و بقای بن‌مایه‌های دینی-اسطوره‌ای کهن

۲-۱. نبرد ایزد تیشتر (موکل باران) با دیو آپوش^(۱) (دیو خشک‌سالی)

باور به اسطوره‌ی اوستایی نبرد تیشتر^۱ ایزد باران آور با دیو خشک‌سالی آپوش^۲ امروزه با گذشت سده‌ها در برخی از نواحی لرنشین جنوب غربی ایران قابل مشاهده است. در بین لرهای کهگیلویه و بویراحمدی و همچنین نواحی شمال غربی فارس (مانند ممسنی و رستم) امروزه این اسطوره با اندکی تعدیل در باورهای عامه‌ی مردم به حیات خود ادامه می‌دهد. آنها بر این عقیده‌اند که در زمان بارش باران، بین امام علی (امام اول شیعیان) و نیروهای مخرب در آسمان جدالی کلامی در می‌گیرد به این شکل که نیروهای مخرب می‌گویند قصد نابودی انسان و کیهان را دارند و امام علی با آنها وارد جدل می‌شود و بعد از اندک مدتی با گرز (در روایتی دیگر با شمشیر) خود به آنها حمله می‌کند و با کوبیدن آن بر ابرها این نیروهای ویرانگر را از بین می‌برد. صدای خروش ابرها نیز ناشی از همین ضربت گرز است. در روایتی دیگر صدای خروش ابرها را برخاسته از صدای کافران

1. Av. *Tištrya*; Pahl. *Tištār*

2. Av. *Apaoša*; Pahl. *Apōš*

می‌دانند که در آن هنگام، در حال هلاک شدن هستند. بعد از نابودی دیوان و نیروهای ویرانگر در آسمان، ابرها شروع به باریدن و زمین را غرق آب می‌کنند. در مناطق مورد نظر مردم باور دارند که در هنگام بارش باران سیل آسا و وقوع طوفان می‌شود با خواندن دعای ذیل باران را از باریدن بازداشت:

«سر برهنه پا برهنه پایدار/ لا علی لاسیف الی ذوالفقار/ یا رحیم یا کریم کل هار^(۲)
/نوح پیغمبر که در کشتی نشست/ این دعا را خواند، طوفان درگذشت.»

در برخی مناطق سجده کردن به هنگام غرش صاعقه و ورد و دعاخوانی به‌عنوان عملی برای کمک به ضربت این گرز در دفع دیوان مرسوم است.^(۳) همچنین آنها قدرتی معجزه‌آسا برای برق ناشی از آذرخش که با گرز امام علی ایجاد شده، قائل هستند. به‌عنوان نمونه آنها به رویش و پدید آمدن برخی از گیاهان و گل‌های مفید کوهی بر اثر صدا و غرش این صاعقه باور دارند.

تیشتر ایزدی است که با آب در ارتباط است و نژاد از آپام نیات و بُرز (ایزد آب‌ها در اساطیر ایران باستان) دارد (آموزگار، ۱۳۹۱، ۲۴، ۲۶، ۲۷). در تیشتریشیت در کرده‌ی ششم بندهای ۱۳ تا ۳۴ به نبرد این ایزد با دیو خشک‌سالی اپوش اشاره رفته است (Brunner, 2001, p. 161; Panaino, 1990, pp. 45-50; Malandra, 1983, pp. 145-147). این دیو باران را از باریدن باز می‌دارد. تیشتر با یاری مینوی خرد و با همکاری ایزد باد، باران را بالا می‌برد و با یاری ایزد بُرز، فروهر نیکان، هوم و بهمن امشاسپند به نبرد با دیو اپوش می‌پردازد. تیشتر در سه نوبت و هر بار به مدت ده شبانه‌روز به شکل‌های مرد جوان، گاو زرین‌فام و اسبی زیبا و زرین‌گوش در آسمان پرواز کرده و آب‌ها را در زمین پراکنده می‌کند. بعد از آن این ایزد به‌سوی دریای فراخکرت^۱ روان شده و با دیو اپوش که به شکل اسبی سیاه، دم‌پریده، کوتاه و با ظاهری زشت و ترسناک است به نبرد می‌پردازد. در ابتدا تیشتر ضعیف است و از اپوش شکست می‌خورد. او بعد از این شکست شکوه به اهوره‌مزدا می‌برد. آنگاه اهوره‌مزدا خود با نیایش‌هایی که نام این ایزد را در بردارد به

1. Av. *Vourukaša*, Pahl. *Warkaš*

ستایش او پرداخته و نیرویی را که این ایزد طلب می‌کند به او ارزانی می‌دارد. تیشتر در نوبت دوم به کمک قدرتی که اهوره‌مزدا به او داده، بر اپوش پیروز می‌شود.^۱ تیشتر با گرز خود به آتش وازیشته^۲ (۴)^۳ که در ابرهاست می‌کوبد، آتش زبانه کشیده و دیو سپنجروش،^۳ دیو همکار و نزدیک اپوش که دشمن وازیشته (آتش در ابرهاست) است و می‌کوشد تا آبی را که ابرها دارند نتوانند بیارند، از ترس وحشت کرده و خروش می‌کند و هلاک می‌شود.^۴ در دیگر بخش‌های اوستای متأخر مانند ویدیوداد (فرگرد ۱۹، بند ۴۰) نیز این نکته آمده است (پورداوود، ۱۳۴۷، ۳۳۰). اسطوره‌ی نبرد تیشتر در ادبیات فارسی میانه و از جمله در متن‌هایی مانند بندهشن، *روایت پهلوی و گزیده‌های زادسیرم* هم مطرح شده است. بندهشن از آتش وازیشته، باد و ابر به‌عنوان همکاران ایزد تیشتر نام می‌برد (فصل ۳: بند ۳۹). در متن *روایت پهلوی* (فصل ۳۵: بند ۳) زردشت از هرمزد می‌پرسد: «این برق چیست که از ابر آید؟ هرمزد پاسخ داد که: این روشنی از گرودمان است، پس می‌آید که دیو اسپنجروش را بکشد ...»

بررسی‌ها نشان می‌دهد که باورهای مردمان لر و این اسطوره‌ی کهن شباهت قابل توجهی به هم دارند. اما این اسطوره همانند بسیاری از روایات افسانه‌ای و اسطوره‌ای ایران باستان با شروع دوران ایران اسلامی، رنگ اسلامی به خود گرفته است و در باور این مردمان، امام اول شیعیان جایگزین ایزد تیشتر شده است و سلاح معروف خود را نیز که شمشیر است به کار می‌گیرد. جایگزین اپوش، دیو خشک‌سالی، در این اسطوره کافران و نیروهای ویرانگر در آسمان هستند که بار معنایی منفی مورد نظر اسطوره را به‌گونه‌ای در خود حفظ کرده‌اند. به‌جز این رنگ و لعاب اسلامی، ردپای جزئیات این اسطوره را می‌توان در متون کهن ایرانی پی گرفت. هر دو اسطوره با بارش باران و رعد و برق در ارتباط هستند. کارکرد و عملکرد هر دو شخصیت اصلی شبیه به هم است و سلاح‌هایی دارند که با آن با بدی و بدکاران مبارزه می‌کنند. ضربت گرز یا شمشیر تیشتر و امام علی هم باعث نابودی نیروهای

1. *Tištrya, Part I, The Avestan Hymn to Sirius*. pp 46-52.

2. Av. *Vāzišta*; Pahl. *Wāzišt*

3. Av. *Spəñjaryya, spinja urušk*; Pahl. *spinjāyr, spinjāruš*

4. *Tištrya, Part I, The Avestan Hymn to Sirius*. pp 46-52.

مخرب و کافران است و هم آورنده‌ی باران و پدیدآورنده‌ی نباتات. نکته‌ی اخیر از آنجا قابل توجه است که برق حاصل از ضربت تیشتر که دیو سپنجروش را از بین می‌برد از گرودمان (بهشت) می‌آید و مینوی است و شمشیر امام علی هم کارکردی خاص دارد و همیشه برحق است. صدای رعد و برق و صاعقه در هر دو روایت ناشی از نبرد با بدکاران دانسته شده که در نهایت دفع می‌شوند. از جمله تفاوت‌های مهم این داستان، خوانش دعا برای بند آمدن باران است. تصور مردم این است که در زمان شدت بارش باران با خوانش دعا می‌توان آن را بند آورد که این امر به احتمال از کارکردهای دیو اپوش بوده که با گذشت زمان به صورت وارونه درآمده است.

۲-۲. نیرنگ بستن و دفع خرفستران^(۵)

در بین مردمان لر نشین کهگیلویه و بویراحمد، رستم و ممسنی فارس، رسم دم بستن یا صحیح‌تر نیرنگ بستن بر جانوران موذی (که در فارسی میانه‌ی عصر ساسانی خرفستر^۱ نامیده می‌شوند) و حیوانات زیان‌رسان به انسان (که می‌توان آن را «نیرنگ اهورایی» نامید)، به عنوان یکی از سنت‌های کهن همچنان رواج دارد. جزئیات این مراسم در ادامه توصیف می‌شود:

«زمانی که گوسفندی (یا هر حیوان سودمند دیگری) در طبیعت گم می‌شود، برای در امان ماندن از دزدان و راهزنان یا مهم‌تر از آن جانوران وحشی، فرد صاحب مال با به همراه داشتن یک آلت فلزی مانند قفل، چاقو یا چیزی شبیه به آن و همچنین رشته‌ای نخ به نزد عالم (روحانی) آبادی می‌رود. او ابتدا آیه یا سوره‌ای از قرآن (معمولاً آیه‌الکرسی یا سوره‌ی شمس) را تلاوت کرده، بعد با گفتن عبارت «بستم چنگ و دندان و غضب فلان حیوان را، بستم نیش و زهر و گزند فلان جانور و غیره را» بر آن رشته نخ می‌دمد، آن را به قفل گره می‌زند و در آخر قفل را هم می‌بندد. بعد از اتمام این کار، قفل را در جایی مطمئن نگهداری می‌کنند. اگر قفل به خاک برسد یا باز شود، نیرنگ نیز باطل می‌شود یا به تعبیری طلسم آن شکسته می‌شود».

1. xrafstar

در ایران باستان برای دفع دیوان و پلیدی‌های اهریمنی از کلام ایزدی یا منشره‌ها^۱ بهره می‌بردند. برای نمونه در ویدیوداد (فرگرد ۲۲ بند ۲۶) آمده است:

«نابود شو ای دروج دیو آسا، نیست و نابود شو ای کانون و مسکن دیوها، نیست و نابود باش ای آفریننده‌ی دیوان، نابود باش ای کسی که دیوان را بزرگ می‌داری، نیست و نابود باش ای دروج ...» (The Zand-Avesta, 1880, p. 235).

افزون بر منشره (کلام ایزدی)، یکی دیگر از روش‌های ایرانیان باستانی برای دفع پلیدی‌ها و به‌طور مشخص موجودات زیان‌رسان نظیر خرفستران (جانوران موزی)، نیرنگ (= افسون) بستن بود. این کار سابقه‌ی کهنی در بین ایرانیان داشت و شاید بتوان فریدون^۲ را به‌عنوان آغازگر افسونگری در بین ایرانیان به‌حساب آورد. چنان‌که در متن مهم «نَوَگَمَدَنچَا»^۳ فقره‌ی ۱۰۱ آمده که «فریدون نیرنگ در جهان آورد» (پورداوود، ۱۳۱۰، ۵۹ به بعد). در روایات حماسی ایرانی نیز فریدون همواره با افسون و افسونگری در ارتباط بوده است (فردوسی، ۱۳۶۹، ۱/۱۵۳-۸۹). نیرنگ بستن انواع مختلفی دارد و معمولاً برای دفع هر حادثه‌ای نیرنگی مخصوص وجود داشته است. به‌عنوان نمونه نیرنگ حاجت خواستن، نیرنگ بیماری، نیرنگ ناخوشی گوسفند، نیرنگ سردرد، نیرنگ تب بستن، نیرنگ کستی بستن و غیره (پورداوود، ۱۳۱۰، ۵۹). بسیاری از این نیرنگ‌ها امروز در متون پازند بر جای مانده است (نک: Antia, 1909, p. 163-200). یکی از انواع نیرنگ‌ها، بستن زهر خرفستران است که اغلب در آغاز بهار (اسفندماه) و شروع گرما بسته می‌شده و در جامعه کاربرد داشته است. چنان‌که برخی مورخان چون بیرونی (۱۳۸۶، ۳۵۶-۳۵۵) روز سپندارمذ از ماه سپندارمذ را زمان نیرنگ بستن و دفع بلا یا در گاهشماری ایرانی دانسته است و گزارش می‌دهد که «در جشن سپندارمذ ایزد موکل زمین و حامی زنان شوی دوست، ایرانیان افسون‌نگاری کرده و عوام مویز را با دانه‌های انار می‌کوبند و می‌گویند پادزهری است از برای دفع زهر کزدم‌ها». این است متن افسونی که بر کاغذهای چهار گوش می‌نویسند: «بسم الله الرحمن الرحيم اسفندارمذماه و اسفندارمذ روز بستم دم و رفت

1. Av. *maqōra*; Pahl. *Mānsʾar*

2. Av. *θraētaona*

3. Av. *Aogemadaēčā*

زیر و زبر از همه جز ستوران بنام یزدان و بنام جم و فریدون بسم الله بآدم و حسبی الله وحده و کفی».

در یک متن کوتاه پهلوی تحت عنوان «نیرنگ بستن زهر، نیش و دند/ان خرفستران» (نوابی، ۲۵۳۵، ۲۶۵) همین عبارت با عبارات زردشتی پرننگ تر این گونه آمده است: «ماه اسپندمذ و روز اسپندمذ و روز اسپندمذ و ماه اسپندمذ، اسپندمذماه، اسپندمذ روز بستم زهر نیش و پوز همهی خرفستران (را) به نام و نیروی فریدون نیو، و یاری ستاره‌ی وَنَدِ هرمزد داد (آفریده)، مومنان را روا باد، ایدون باد، اشم تندرست باد».

مشاهده می‌شود که بین دعای نیرنگ لری و نیرنگ زردشتی شباهت‌های مهمی وجود دارد. پیش از مقایسه‌ی این آیین در مناطق مورد نظر نگارندگان و صورت اصیل زردشتی آن ذکر چند نکته ضرورت دارد. با وجود باقی ماندن متن بسیاری از نیرنگ‌ها (Antia, 1909, p. 163-200) ما به غیر از خوانش دعای نیرنگ توسط مغان زردشتی از چگونگی و ضروریات اجرای سایر مناسک و آیین‌های همراه مانند وسایل مورد استفاده و غیره اطلاع چندانی نداریم. رسم نیرنگ بستنی که در مناطق مورد نظر نگارندگان وجود دارد و در بالا هم شرح آن آمد، جزئیات بیشتری راجع به آیین کهن دم بستن به ما ارائه می‌دهد و می‌تواند در نوع خود مهم باشد. تفاوت اصلی آیین دم بستن در مناطق لرنشین با صورت اصیل آن این است که در مناطق مورد نظر به جای عبارات و جملات دعایی زردشتی، برخی آیات قرآنی مانند آیه‌الکرسی یا سوره‌هایی نظیر فاتحه یا شمس خوانده می‌شود. اما شباهت‌های موجود بین این دو رسم آن است که هم در آیین نیرنگ بستن لری و هم صورت اصیل آن در جامعه‌ی زردشتی، نیرنگ را فقط افراد عالم به تعلیمات دینی (مانند روحانیون اسلامی و مغان زردشتی) می‌توانند ببندند. دو دیگر آنکه در هر دو آیین اصل دعا با واژه‌ی بستم شروع می‌شود، مثلاً «بستم پوزه‌ی فلان حیوان را» یا «بستم نیش و زهر فلان جانور را» و غیره. نکته‌ای که در آیین دم‌بندی لری وجود دارد، ولی ما از صورت اصیل آن اطلاع دقیقی نداریم آن است که در مناطق مورد نظر علاوه بر اوراد اسلامی و آیات قرآنی، معمولاً یک شیء فلزی نظیر قفل، چاقو، قیچی یا وسایلی از این قبیل و یک تکه نخ هم وجود دارد. استفاده از وسایل فلزی مانند قفل، چاقو، قیچی و غیره

جالب است چرا که آنها معتقدند این اشیاء مانع از مرگ و از بین رفتن حیوان می‌شود.^(۶) به احتمال استفاده از این وسایل در این مراسم بخشی از صورت اصیل این آیین در دوران کهن بوده که امروزه اطلاع دقیقی از آن باقی نمانده است، اما بر اساس باورهای زردشتی وسایل فلزی به خصوص انواع تیغه‌ای آن شر را دور می‌کنند.^(۷)

موضوع دیگر در مورد آیین یادشده این است که به همین صورت که امروزه در مناطق مورد مطالعه در هنگام بستن نیرنگ، آنان حتی دم غولان و اجنه و هر آنچه را که در گیتی و مینو می‌تواند برای انسان و وابسته‌های او مضر و خطرناک باشد می‌بندند، در گذشته و در صورت اصیل این آیین نیز سنت دم بستن وجود داشته است (درباره‌ی دور کردن دیوان و دروجان، نک: Antia, 1909, p. 181). اما نکته‌ی مهم آنکه، در مناطق مورد نظر نگارندگان، این رسم کارکردهای دیگری نیز دارد که جالب توجه می‌نماید. برای نمونه دم‌بستن بر انسان، یا دم‌بستن بر تفنگ (آن را تیر بند می‌نامند). نیرنگ بستن بر انسان و تفنگ نیز با همان شیوه‌ای که در بالا آمد، مرسوم است. گاهی نیرنگ را زمان بیمار شدن و به بستر افتادن فرد می‌بندند. به این شکل که دعایی را با شمع و آب می‌آمیزند، مقداری از آب دعا را به فرد بیمار خورانده و سپس آن را به بازوی فرد گره می‌زنند. این نکته (یعنی نیرنگ بستن بر فرد بیمار) به روشنی در متن *روایت پهلوی* (فصل ۶۳: بندهای ۴-۱). ذکر شده است. گاهی هم نیرنگ بستن برای گسستن و نابود کردن بنیاد خانواده به کار برده می‌شود. البته معمولاً این کار را افرادی که دم اهریمنی و ددمنشانه دارند، بر زوج‌های جوان می‌بندند تا به این وسیله بنیاد خانواده را سست کنند. به احتمال این وجه از نیرنگ بستن که می‌توان آن را «نیرنگ اهریمنی» نامید، در دوران کهن توسط مغان و دیگر دین‌مردان زردشتی طرد شده از جامعه‌ی مزدیسنا، برای برهم زدن نظم خانواده و اجتماع و یا شاید گذران زندگی و کسب معاش، می‌توانسته مرسوم شده باشد. امروزه شواهدی از تخلف (دروغ‌گویی، گناه، یا کم‌گویی و غیره) برخی مغانی که در مناطق دور افتاده مانند ده‌ها و روستاها خدمت می‌کردند، در دست داریم (دریایی، ۱۳۹۳، ۵۱۹؛ Nikitin, 1992, p. 105).

۲-۳. یک ضربه زدن به گول‌ها و دیوان در اساطیر باستان^(۸)

در مناطق لرنشین جنوب غربی ایران بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای «یک ضربه زدن به گول‌ها و دیوان» به‌خوبی حفظ شده و عوام در قصه‌ها و روایات عامیانه‌ی خود آن را تعریف می‌کنند. آنان معتقدند که «در گذشته که دیوان و غولان در مناطق کوهستانی و محل زندگی آنان به فراوانی یافت می‌شد، فردی محلی به‌نام کی‌شیرمحمد به شکار می‌رود. او ناگهان با گولی بزرگ روبه‌رو می‌شود. شیرمحمد که از ترس به خود می‌لرزد در فکر چاره می‌افتد تا یا غول را از بین ببرد یا از دست او فرار کند. در این میان غول از او می‌پرسد: فلانی چگونه است که موهای سر و ریش تو قرمز و زیباست. شیرمحمد برای نجات جان خود به حيله متوسل شده و می‌گوید من موهایم را به شیرهی درخت سفز (بنه) آغشته کردم و بعد آنها را آتش زدم. غول فریب شیرمحمد را خورده و از او می‌خواهد که این کار را برای او انجام دهد. شیرمحمد مقدار زیادی شیرهی بنه جمع کرده و آنها را به سر و ریش غول می‌مالد و سپس او را آتش می‌زند. غول به خود می‌پیچد و غریو سر می‌دهد و شیرمحمد را دنبال می‌کند. شیرمحمد در یک لحظه برگشته و با شلیک یک گلوله غول را زمین‌گیر می‌کند. در همین زمان غول از او می‌خواهد که تیر دومی به او بزند، اما شیرمحمد با آگاهی از این جریان که اگر این کار را بکند غول قدرتش تجدید می‌شود و او را می‌خورد، غول را رها می‌کند تا نابود شود».

در اوستای نو و متون پهلوی دیوان و همه‌ی نیروهای پلید در هستی، پیروان دروج و آفریده‌ی اهریمن هستند و مؤمنان می‌کوشند تا با ستایش و دعا و اوراد و اذکار و غیره دشمنی آنان را خنثی کرده و آنها را از بین ببرند. در پشت‌ها و همچنین ویدیوداد (فرگرد ۱۱، بندهای ۱۰ تا ۲۰) به شمار زیادی از دیوان اشاره شده که عامل اختلال در نظم عالم (رته؛ اوستایی: اشه) هستند (The Zand-Avesta, 1880, p. 218؛ مجموعه قوانین زرتشت، ۱۳۸۴، ۲۶۷).

در حماسه‌های ایرانی برای دیوان صفات متعددی ذکر شده که در ادامه به دو مورد از این ویژگی‌ها که در داستان کی‌شیرمحمد نمود یافته است، می‌پردازیم. یکی از خصوصیات دیوان این است که اغلب تمایل دارند برخلاف رفتار معمول عمل کنند، یا به‌عبارت‌دیگر

آنها به انجام دادن عمل وارونه تمایل زیادی دارند. یکی از نمونه‌های بسیار معروف این رفتار دیوان در *شاهنامه* و در داستان نبرد رستم با اکوان دیو قابل مشاهده است. اکوان بعد از به خواب رفتن رستم به او یورش برده و زمین اطراف او را بریده و رستم را در هوا معلق نگه می‌دارد. دیو از رستم می‌پرسد که چگونه می‌خواهد بمیرد؟ در آب یا در کوه؟ رستم که می‌داند کار دیوان برعکس است کوه را انتخاب می‌کند و دیو او را به دریا می‌افکند. رستم در دریا خود را نجات داده و بعدها اکوان دیو را از بین می‌برد (فردوسی، ۱۳۶۹، ۲۸۹/۳). این داستان تمثیلی است برای نشان دادن وارونگی عمل دیوان (Khaleghi-Motlagh, 1984, p. 740). این سنت در *درب نامه‌ی بیغمی* و در نبرد بهزاد (نوه‌ی رستم) با دیو صندلوس (بچه‌ی اکوان دیو) هم تکرار شده است (۱۳۴۱، ۷۰۴ به بعد). خصوصیت دیگر دیوان این است که در نبرد با آنها پهلوان فقط باید یک ضربه به دیو بزند، زیرا ضربه‌ی دوم باعث می‌شود قدرت دیو تجدید شود. بدین جهت وقتی که دیو بعد از ضربه اول از پهلوان می‌خواهد که ضربه‌ی دوم را به او بزند، پهلوان که از این خصیصه‌ی دیو خبر دارد معمولاً پاسخ می‌دهد که «مادرم مرا فقط یک بار زایید، پس ضربه‌ی دوم را نخواهم زد...» و به این ترتیب نابودی نهایی دیو را سبب می‌شود (Marzolph, 2009, p. 22-24). در متن‌های دینی و حماسی ایرانی دو جا به این نکته اشاره شده است: ۱) داستان ثریت و کشتن گاو؛ ۲) نبرد رستم و سهراب در *شاهنامه‌ی فردوسی*.

دو داستان، یکی کشته شدن گاو اورمزد آفریده توسط ثریت و دیگری کشتن اوشنر دانا، از نمونه داستان‌های کهنی است که در منابع جزو اعمال ناشیانه و نابخردانه‌ی کی‌کاووس، شاه اسطوره‌ای ایران، ذکر می‌شوند (در این باره، نک: کریستن‌سن، ۱۳۸۷، ۱۱۴ به بعد). خلاصه‌ی داستان کشته شدن گاو به دست ثریت که در دو متن مهم پهلوی، *دینکرد هفتم* و *گزیده‌های زادسپرم* بدان اشاره شده، چنین است: ثریت برادر کی‌کاووس بعد از کشتن گاو اورمزد آفریده به پیشه‌ای می‌رود تا در آنجا توسط پیری‌ای سگ‌شکل کشته شود. او بعد از رفتن به پیشه‌ی زمانی که پری سگ‌شکل را می‌بیند به پری حمله‌ور شده و او را می‌کشد. ناگهان آن سگ به دو سگ افزون می‌شود. با هر ضربتی که ثریت بر سگان

وارد می‌کند بر تعداد آنها افزوده می‌شود تا آنکه تعداد شمار سگان به هزار می‌رسد و در نهایت آنها ثریت را خسته و مقتول می‌سازند (دینکرد هفتم، فصل دوم: بند ۶۲-۶۳).

در شاهنامه‌ی فردوسی نیز این بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای به روشنی آمده است. بدین ترتیب که در نبرد پدر و پسر زمانی که رستم در زیر پای پهلوان جوان دست و پا می‌زند، برای نجات جان خود به حيله متوسل می‌شود. او به سهراب می‌گوید، در سرزمین ما رسم و آیین بر این است که پهلوان اول بار که بر دشمنش غلبه کرد نباید به او ضربه‌ی کشنده بزند و فقط بار دوم است که می‌تواند چنین کند. رستم با این حيله بر سهراب غلبه می‌کند. در این حماسه‌ی ایرانی، اتفاقاً مکر رستم بازتاب همین قاعده است که پهلوان هرگز نباید به دیو دوبار ضربه بزند و گرنه قدرت دشمنش تجدید می‌شود (فردوسی، ۱۳۶۹، ۱۸۲/۲؛ Marzolph, 2009, p. 22-24).

افزون بر متون ایرانی، این بن‌مایه‌ی افسانه‌ای را در اساطیر یونان باستان هم می‌توان یافت. برای نمونه در نبرد هراکلس با اژدهای لرن^۱ و به‌طور دقیق‌تر در کشتی او با آنتئوس^۲ قابل پی‌گیری است. هراکلس در خان دوم با اژدهای لرن که دارای نه سر است به نبرد می‌پردازد، او با هر بار ضربه زدن به اژدها یکی از سرهای او را قطع می‌کند. اما به محض افتادن سر، سری تازه به‌جای آن می‌روید و اژدها جانی تازه می‌گیرد (Roman and Roman, 2010, 210). در نبرد هراکلس با آنتئوس، پسر پوزئیدون^۳ خدای دریاها، این بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای بهتر جلوه‌گر شده است. هراکلس در سفری که به‌دستور اریسته^۴ برای به‌دست آوردن سیب‌های هسپرید^(۹) رفته در عبور از سرزمین لیبیا با غولی روبه‌رو می‌شود به نام آنتئوس. این غول قوی هیکل همه‌ی غریبه‌ها را به کشتی دعوت کرده و با شکست دادن آنها مجموعه‌ی سرشان را به‌عنوان زیور به معبد پوزئیدون تقدیم می‌کند. هراکلس و آنتئوس با هم نبرد می‌کنند و در همان ابتدا هراکلس چندین بار او را بلند می‌کند و بر زمین می‌کوبد. اما بعد از هر بار بر زمین کوبیدن این غول، و تماس بدن او

1. Hydra of Lerna
2. Anteos
3. Poseidon
4. Orestes

با زمین، دوباره قدرتش تجدید شده و با انرژی بیشتری با هراکلس گلاویز می‌شود. در نهایت هراکلس این غول را از زمین بلند و در میان دست‌های خود خفه می‌کند و او را می‌کشد (Pinsent, 1969, p. 95-99; Green, 2009, p. 155-160). شباهت موجود بین این بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای ایرانی با اساطیر یونانی نشان‌دهنده‌ی تشابه فرهنگی بسیار قوی است که می‌تواند ریشه در دوران هندواروپایی داشته باشد (بیرلین، ۱۳۸۹، ۳۵۵-۳۶۰). نکات مهم و مشابه در داستان محلی که در مناطق لرنشین رایج است و همین‌طور در نمونه‌های بالا به شرح ذیل است: نخست اینکه غول قدرتی تجدیدشونده دارد و اگر قهرمان (کی شیرمحمد) ضربه‌ی دومی را به غول وارد می‌کرد، غول او را از بین می‌برد. دوم، در این داستان همانند داستان‌های رستم و سهراب، اکوان دیو یا نبرد بهزاد و دیو سندلوس، قهرمان به حيله متوسل می‌شود، چراکه به جهل غول آگاه است و غول هم به راحتی فریب قهرمان را خورده و شکست می‌خورد. سوم آنکه، قهرمان به قدرت تجدیدپذیر غول و اینکه اگر به او ضربه‌ی دوم را بزند قدرت او چند برابر می‌شود، آگاهی دارد. موضوع مهم دیگر که با این باور یکسان است و هم اکنون هم در بین مردم این منطقه رواج دارد این است که مردم محلی معتقدند که در شکار حیوانات وحشی (همانند پلنگ) هم باید فقط یک تیر به او زد در غیر این صورت حیوان قدرتش چند برابر شده (به اصطلاح مردم محلی، حیوان تیر مست می‌شود) و آنان را از بین خواهد برد.

۲-۴. آتش و اهمیت آن^(۱۰)

آتش یا «آذر»^۱ در ایران باستان یکی از عناصر و پدیده‌های مقدس و به‌عبارتی دیگر ایزدی است که در تمامی آیین‌ها و عبادات زردشتی مرکزیت تام دارد. آتش مظهر فروغ ایزدی و پسر اهوره‌مزدا بوده و جنبه‌ی الوهیت دارد. ادبیات ایران باستان (اوستا و متون پهلوی) سرشار از مطالب مهم و اساسی در باب آتش و اهمیت آن در دین بهی است (برای مثال، نک: بندهشن، فصل ۹: بندهای ۱۲۳-۱۲۸؛ آموزگار، ۱۳۹۱، ۳۵؛ کلنز، ۱۳۸۶، ۱۳۳-۱۶۴؛ تفضلی، ۱۳۷۴، ۹۳). با فروپاشی شاهنشاهی ساسانی و به دنبال آن زوال دین

1. Av. *atar*; Pahl. *ādur*, *ādar*

زردشتی در ایران و خاور نزدیک، بسیاری از مسائل مهم مربوط به پدیده‌های مقدس مانند آب و آتش که در دین زردشتی مرکزیت دارند، به تدریج رو به فراموشی نهاده و ارزش و اهمیت خود را از دست داده، کم‌رنگ شده‌اند. اما با این وجود امروزه بعد از سده‌ها، در نواحی مختلف ایران و از جمله نواحی لرنشین جنوب غرب ایران، هنوز پدیده‌هایی مانند آتش یا آب و غیره اهمیت و قداست خود را تا حد بسیار زیادی حفظ کرده‌اند و باورهای مهمی در مورد آنان وجود دارد که بازمانده همان اعتقادات کهنی است که در گذشته در مورد این عناصر طبیعی وجود داشته است. در ادامه به توضیح و تحلیل این باورها و تطبیق آنها با متون زردشتی بازمانده می‌پردازیم.

آتش در گویش مردمان مناطق مد نظر پژوهش حاضر «تَش = taš» خوانده می‌شود و پدیده‌ای مقدس و مهم به‌شمار می‌رود. این عنصر در جنبه‌های مختلف زندگی مردمان این مناطق به‌ویژه جوامع عشایری، نقش پررنگی دارد. حرمت آتش به‌عنوان پدیده‌ای که گرما می‌بخشد و تاریکی اهریمنی را از بین می‌برد، بسیار بالاست. روشن کردن و افروختن آتش در خانه به‌ویژه با غروب آفتاب و آمدن تاریکی، بسیار مهم است و اغلب، والدین در خانواده به‌خصوص پدر موظف به انجام آن هستند. معمولاً آتش هر خانه‌ای را به‌نام پدر خانواده می‌شناسند و برای نام بردن صاحب خانه، آتش او را خطاب می‌کنند: تش لهراسب، تش گشتاسب و غیره. می‌دانیم در سنت‌های ایرانی (زردشتی) هر کسی صاحب آتش خود بوده است، به‌عنوان نمونه آتش بهرام، آتش شاپور و غیره (برای توضیح در مورد جزئیات این موضوع، نک: سیاهپور، ۱۳۹۵، ۶۴-۶۷). همان‌گونه که در سنت زردشتی روشن نگه‌داشتن آتش و جلوگیری از خاموش شدن آن از اهم واجبات است، در مناطق مورد نظر و به‌ویژه در بین عشایر، اهل خانه و به‌خصوص پدر خانواده سعی و اهتمام بسیاری در روشن نگه داشتن آتش در طول شبانه‌روز دارد که این خود از نکات مهم و جالب توجه است. یکی از اعمال بسیار بدی که به‌شدت از آن پرهیز می‌شود، ریختن آب بر روی آتش است. زن و مرد خانه همواره به فرزندان توصیه می‌کنند و تأکید دارند که هیچ‌گاه آتش خانه و حتی خاکستر آن را با آب خاموش نکنند. زمانی هم که این عمل ناخواسته و ناگهانی رخ می‌دهد، با گفتن بسم‌الله یا «پهریزی نومی خدا = *pahrizi numə xoā* / پرهیز از

نام خدا»^(۱۱) و جمله‌هایی نظیر آن به‌نوعی طلب استغفار کرده و سعی می‌کنند با این اذکار در دفع عواقب زیان‌بار این پدیده‌ی شوم و بدشگون بکوشند. به‌علاوه، سنگ زدن به آتش، پریدن یا خود را روی آن قرار دادن و همچنین انداختن شاخ و برگ سبز و تر یا هر چیز آلوده‌ای مانند ناخن، موی سر و غیره بر روی آتش، در نظر آنها عملی زننده و بدشگون تلقی می‌شود. توضیح اینکه زمانی که ویراف به همراه سروش اهلو و آذر ایزد در حال عبور از دوزخ هستند، روان زنی را می‌بینند که به‌دلیل شانه‌زدن موهای خود بالای آتش و ریختن آلودگی‌های سر در آن، خرفستران در حال جویدن تن او هستند (رداویراف‌نامه، فصل ۳۴، ۱-۳). در متن *روایت پهلوی* (فصل ۳۷، بندهای ۱-۱۴) نیز همانند متن قبلی ریختن چیزهای آلوده بر روی آتش یا انداختن هیزم تر بر روی آن گناه بوده و مذمت شده است.

افزون بر موارد بالا، عشایر این مناطق برای دور کردن دیوان و دروجان و همچنین خرفسترانی مانند مار از بوی بر آتش استفاده می‌کنند. بدین‌صورت که مقدای پشم یا موی بز را آتش زده و در مسیر باد قرار می‌دهند تا او را دور کند. در *روایت پهلوی* نیز می‌خوانیم «اگر بوی بر آتش نهند، از آن سوی که باد آید، آتش بهرام هزار دیو بکشد» (همان).

از دیگر نکات بسیار مهم و جالب توجه در مورد آتش در مناطق مورد نظر نگارندگان این است که علاوه بر آتش، خاکستری هم که از آن درست می‌شود، همانند آتش، مقدس است و قابل حرمت. در این مناطق، پریدن از روی آتش و حتی خاکستر آتش در طول شب و روز و به‌ویژه در هنگام غروب را بد می‌دانند. آنان همچنین ریختن خاکستر به دنبال افراد نزدیک خانواده را بدشگون دانسته و معتقدند، ممکن است برای فرد اتفاق ناگواری رخ بدهد. یکی از کاربردهای مهم آتش و خاکستر آن در این مناطق، خاصیت درمانی آنهاست. زمانی که بچه‌ی خردسالی ناله می‌کند یا در بستر بیماری می‌افتد از اولین کارهایی که انجام می‌شود تین است که مدتی او را روی اخگر نگه می‌دارند. آنان بر این باورند که آتش درمانگر است. خوردن مقدار کمی از خاکستر آتش را نیز برای زنان باردار مفید می‌دانند و بر این امر هم تأکید دارند. این باور و سنت مردمان لرنشین به روشنی در

اوستای نو (ویدیوداد، فرگرد ۷، بند ۶۶) آمده و حتی به عنوان یک راه درمانی توصیه شده است. در این متن فقهی زردشتی آمده، اگر زن بارداری بعد از ده ماه بچه‌ای مرده به دنیا آورد، نخستین خوراک او، خاکستر پخته است (The Zand-Avesta, 1880, p. 90)؛ مجموعه قوانین زرتشت، ۱۳۸۴، ۱۵۵).

۲-۵. طلب آمرزش برای مردگان^(۱۲)

در فرهنگ محلی نواحی لرنشین فارس (شهرستان ممسنی و رستم) و همچنین برخی از مناطق استان کهگیلویه و بویراحمد امروزه برای طلب آمرزش روح فرد درگذشته ترکیبی دعایی استفاده می‌شود که بر اساس شواهد بازمانده، ترکیبی کهن است و بار معنایی عمیقی را در خود دارد. در نواحی یادشده در ایام درگذشت، معمولاً کهن سالان قوم به نیت آمرزش طلبیدن برای متوفا، عبارات «بهشت و بهرش» (*behešt wa bahreš*) / هفت نور بهشت و بهرش / هفت نور گرون و بهرش» را به کار می‌برند.

عبارت اول یعنی «بهشت و بهرش» (به معنای بهره‌ی او بهشت باشد) در کتیبه‌های باقیمانده‌ی کهن زیاد مورد استفاده قرار گرفته است و در کنار دعاهایی مانند یتا اهو،^۱ اشم و هو^۲ و غیره که برای آمرزش روح اموات قرائت می‌شده (پورداوود، ۱۳۱۰، ۴۲؛ Modi, 1922, p. 849-850). از ادعیه مورد استفاده برای درگذشتگان بوده است.^(۱۳) عبارت کوتاه بهشت و بهرش معمولاً بر روی سنگ مزارها نقر می‌شده است. برای نمونه در کتیبه‌هایی که از اواخر دوران ساسانی تا اوایل دوره‌ی اسلامی در دست است، و همه‌ی آنها به اسم «کتیبه‌های سنگ مزار^۳» معروف‌اند، معمولاً این عبارت در کنار نام متوفا، نام سازنده‌ی سنگ مزار و غیره به کار برده می‌شد. این کتیبه‌ها معمولاً به دو شکل: روی تابوت متوفا (استودان) و در نزدیکی گور دخمه‌ها بر فراز کوه‌ها و صخره‌ها نقر می‌شدند (نصرالله‌زاده، ۱۳۸۱، ۲۲۳؛ Humbach, 1998, p. 478-488). از نظر ساختار نحوی، شماری از این سنگ‌نبشته‌ها مفصل‌اند و شامل ذکر سال، ماه، روز، نام متوفا و نسبت

1. yaθā ahū
2. ašēm vohū
3. Funerary Inscriptions Epitaph

خانوادگی اوست؛ و برخی نیز مختصر بوده و فقط نام متوفا بر روی آن ذکر شده است. اما عبارتی که تقریباً در همه‌ی این کتیبه‌ها مشترک است و عبارتی است که معرف سنگ مزار بودن کتیبه است: ترکیب «بهشت بهر/وهشت بهر *wahišt bahr*» است که به معنای «بهره‌ی او بهشت باد» است (نصرالله‌زاده، ۱۳۸۱، ۲۲۵). این ترکیب در بیشتر کتیبه‌های سنگ مزار که اغلب در استان فارس یافت شده‌اند مانند، بیشاپور ۱، ۲، ۴ و ۷، کازرون ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۹، ۱۳، کتیبه‌های تنگ جلو و کرم، پاسارگاد و چهار کتیبه‌ی امامزاده اسماعیل و حاجی‌آباد استخر به کار برده شده است (نصرالله‌زاده، ۱۳۹۱، ۷۲-۷۳). برای نمونه در کتیبه‌ی سنگ مزار حاجی‌آباد استخر (نقش رستم ۱) (نصرالله‌زاده، ۱۳۹۳، ۱۹۸-۱۹۹) آمده:

Ēn daxmag pūrag ī Rōšn-Ādur pus ruwān xwēš rāy framūd kardan u-š wahišt bahr bawād.

«این دخمه را پورگ پسر روشن-آذر، برای روان خویش فرمود بسازند. او را بهشت برین بهر باشد.»

یا در کتیبه‌ی تنگ جلو (سمیرم ۱) (همان، ۱۹۹-۲۰۱) می‌خوانیم:

Ēn daxmag Āzarmīg ī zan ī Šabarīg Abarag ī pūrag rāy kardan u-š wahišt bahr bawād.

«این دخمه را ابرگ پسر پورگ برای زنش آزرمیگ دختر شبریگ ساخت. بهشت او را بهر باشد.»

عبارت دومی «هفت نور بهشت و بهرش / یا هفت نور گرون و بهرش» که البته به نسبت عبارت اول به‌ندرت به کار می‌رود، معنای عمیق‌تر و وسیع‌تری دارد که جالب توجه می‌نماید. به این صورت که در کلام این مردمان و در تفسیری که آنها از مفهوم «هفت نور» دارند، این عدد به هفت منبع یا جلوه‌ی نورانی تشبیه می‌شود که ناخودآگاه «مشاسپندان» صفات، ذوات و جلوه‌های هفت‌گانه‌ی آهوره‌مزدا (وهومنه (اندیشه‌ی نیک)، آشه وهیشته (بهترین راستی)، خِشَرَه وئیریه (شهریاری آرمانی)، سپنته ارمیتی (اخلاص فزونی بخش)، هُئوروات (تندرستی)، اَمَرتات (بیمرگی) را به ذهن متبادر می‌سازد (Boyce, 1989, p. 933-934). معنای واژه‌ی گرون (grun) که در این عبارت مورد استفاده قرار گرفته به شیوه‌های مختلفی می‌تواند استنباط شود. در فرهنگ‌های فارسی این واژه به‌شکل «گران»

آمده که معانی مختلفی همچون سنگین، پر قیمت، گرانبها، عظیم، فراوان، ناگوار و ... دارد. در پرسش از مردمان مناطق مد نظر، در مورد معنای این اصطلاح اطلاعات چندانی به دست نیامد و پاسخ‌ها اغلب بدین گونه بود که: این گونه جملات برای متوفا و جهت خوشبختی او در آخرت بر زبان رانده می‌شود. با توجه به شباهت ظاهری بسیار زیاد واژه‌ی نام‌برده با اصطلاح «گرودمان» زردشتی و تغییر جزئی واژه در گویش لری و اینکه در اینجا به همراه هفت نور آمده است از جمله معانی که تداعی می‌شود همان گرودمان^۱ / گروتمان عرش اعلی (بهشت مزدیسنی) است (روایت پهلوی، فصل ۶۵: بندهای ۱-۱۵؛ Anthologie de Zādspram, chapitre 35, 136/ 42-43, در بندهشن (فصل ۱۳، بندهای ۱۹۴-۱۹۵) آمده است که چیزهای گیتی و مینو به هفت نهاده شده است که یک دسته از آنان نادیدنی و البته برای فرد گرفتنی هستند و عبارت‌اند از روشنی بیکران، گاه امشاسپندان، گرودمان، بهشت، سپهر نیامیختنی و سپهر آمیختنی و آسمان. گاهی هم این جلوه‌ها یا پاداش‌ها صورت گیتیانه گرفته، هم دیدنی‌اند و هم گرفتنی، مانند زمین، آب، گیاه، گوسپند، و فلز که خود جلوه‌ی امشاسپندان در دنیای مادی هستند. به زعم نگارندگان این هفت نور که در این جمله‌ی دعایی برای متوفا خوانده و طلب می‌شود، می‌تواند با همان ذوات و شش جلوه‌ای که در اوستای نو و ادبیات متأخر زردشتی در کنار اهوره‌مزدا آمده‌اند، ارتباط داشته باشد و مردمان نواحی یادشده، هفت نور (اهوره‌مزدا و شش امشاسپند) را که در بهشت و عرش اعلی (گرودمان) است، برای فرد متوفا طلب می‌کنند.

۳. نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

لبه‌ی غربی فلات ایران به‌ویژه نواحی لرنشین غرب فارس و استان کهگیلویه و بویراحمد از کانون‌های مهم فرهنگ دینی و اسطوره‌ای ایران باستان به شمار می‌رود. بعد از گذشت سده‌های متمادی امروزه در این مناطق آیین‌ها، افسانه‌ها و روایات اسطوره‌ای بسیاری وجود دارد که گاه ریشه در فرهنگ هندوایرانی (زردشتی) و گاه هندواروپایی دارند. به عنوان نمونه داستان «کی شیرمحمد و یک ضربه زدن به غولان» علی‌رغم وجود شواهد ایرانی آن، گاه جنبه‌ی هندواروپایی نیز به خود می‌گیرد. این روایات و آیین‌ها که به صورت

1. Av. *garō dāmāna*; Pahl. *garōdmān*

سینه‌به‌سینه و شفاهی بین مردمان ایرانی و از جمله نواحی مورد نظر نگارندگان باقی مانده است، با وجود حفظ صورت اصیل خود، برای بقا و ادامه‌ی حیات در ایران اسلامی در موارد زیادی قالب اسلامی به خود گرفته یا با عناصر اسلامی آمیخته شده‌اند. این دگرگونی البته گاه باعث از بین رفتن بسیاری از جزئیات این آیین‌ها و افسانه‌ها شده (مانند رسم نیرنگ بستن) که با تفحص در فرهنگ عامه‌ی مردم می‌توان جزئیاتی در مورد آنها جمع‌آوری کرد که در متون مکتوب باقی نمانده است. امروزه تعداد بسیاری از مردمان لرنشین نواحی مورد نظر و به‌ویژه مناطق روستایی و عشایری به این روایات و آیین‌ها باور قلبی دارند.

پی‌نوشت‌ها

(۱) مباحث این قسمت در اردیبهشت ماه ۱۳۹۹ طی مصاحبه با تعدادی از زنان و مردان کهنسال (حدود ۷۰-۸۵ ساله) روستاهای «پهون جلیل = Phūn، خیکنده جلیل = Khikande»، از توابع شهرستان رستم در فارس و طی سال ۱۳۹۶ از روستای «بابکان» از توابع شهرستان بویراحمد در استان کهگیلویه و بویراحمد جمع‌آوری شده است.

(۲) نویسندگان به درستی از معنای این واژه آگاه نیستند و در پرسش از مردم محلی که دعا را قرائت می‌کنند به اطلاعاتی دست نیافتند.

(۳) در باورهای عامیانه‌ی جامعه‌ی ایرانی پدیده‌های طبیعی دیگری نیز هستند که به علی و شمشیر او (ذوالفقار) ارتباط داده شده‌اند، به‌عنوان نمونه می‌توان به رنگین‌کمان یا قوس و قزح اشاره کرد (نک: هدایت، ۱۳۱۱، ۱۰۱).

(۴) نام چهارمین آتش مقدس زردشتی که جایگاه آن در ابرهاست (نک: بندهشن، فصل ۹: بندهای ۱۲۲-۱۲۸؛ روایت پهلوی، فصل ۳۵: بندهای ۶-۱).

(۵) مباحث این قسمت در اردیبهشت ماه ۱۳۹۹ طی مصاحبه با دو تن از زنان و مردان مسن (۷۵-۸۰ ساله) روستای پهون جلیل جمع‌آوری شده است.

(۶) مردمان این مناطق در زمان بارش باران و وقوع رعد و برق در آسمان، ابزاری نظیر زغال و کارد پولادین در کنار مرغان و دیگر حیوانات خانگی قرار داده و معتقدند که این کار مانع از مرگ آنها می‌شود. در این مورد استفاده از فلز در واقع برای دور کردن دیوان و اجنه از آنهاست (نک: ادامه‌ی بحث).

(۷) در گزارش بویس از چگونگی آماده کردن جسد برای گذاشتن در دخمه در شریف‌آباد مواردی از استفاده از اشیاء فلزی آمده است. به‌عنوان نمونه قیچی بازی که تیزی آن به سمت پا بود بر روی سینه جسد قرار داده می‌شده یا در جلو مکانی که نهایتاً جسد در آن قرار داده می‌شد یک قیچی باز که نوک‌هایش به طرف زمین بود فرو می‌کردند (بویس، ۱۳۹۷، ۲۰۰).

(۸) مطالب این قسمت در فروردین ماه ۱۳۹۹ در مصاحبه با آقایان فریدون گلستانی و آغا جان سعادت اصل (۸۰ ساله) از ساکنان روستاهای «بابکان» و «پهون جلیل» گردآوری شده است.

(۹) «سیب‌های هسپرید» یا «سیب‌های طلایی» (The Apples of Hesperides) میوه‌های بهشتی‌اند که هرakلس به کمک اطللس آنها را به دست آورده برای اوربسته می‌آورد (نک: *Encyclopædia of Greek and Roman Mythology*, 211).

(۱۰) مباحث این قسمت از مصاحبه با تعدادی از خانمهای بزرگسال روستای پهون جلیل در فاصله سالهای ۱۳۹۶ تا ۱۳۹۹ گردآوری شده است.

(۱۱) «پهریز» واژه‌ای پهلوی ساسانی است که امروزه به همان شکل اصیل در گویش لری بویراحمدی تلفظ و استفاده می‌شود. صورت اصیل این واژه را در پهلوی *Pahrēz* [p'hlyc] به‌معنای دفع کردن یا دوری کردن و گاهی هم به شکل *Pahrēxtan* [p'hlyhtan¹] به‌معنای دوری کردن، اجتناب کردن حرف‌نویسی و آوانویسی کرده‌اند (نک: Mackenzie, 1971, p. 64). عبارت «پهریزی نومِ خوا/خدا» را در اصل زمانی به کار می‌برند که حادثه‌ای ناگوار و تلخ رخ داده باشد. در این زمان فرد با حالتی التماس گونه و با ناله و فغان عبارت بالا را به کار می‌برد که به نوعی پناه بردن به خداست. اگر هم عملی خلاف موازین دینی و اعتقادی انجام دهد (مانند ریختن آب بر آتش) او با ترس به نوعی طلب استغفار می‌کند و تلاش می‌کند از این کار جلوگیری کرده و از انجام مجدد آن بپرهیزد.

(۱۲) مطالب این قسمت در فروردین ماه ۱۳۹۹ از مصاحبه با خانمهای (۶۰-۷۰ ساله) روستاهای پهون جلیل و خیکنده جلیل گردآوری شده است.

(۱۲) در صد در نثر آمده است که: خوانش یک اشم وهو ارزش قیمت اینجهانست که در وقت جان‌کندن بخوانند چه اگر خویشان نتواند خواندن دوستان و خویشاوندان در دهن او دهند. چه اگر دوزخی بود همیستگانی شود و اگر همیستگانی بود بهشتی شود و اگر بهشتی بود گروثمانی شود (۸۰: ۱۰-۱۱).

منابع و مأخذ

- آموزگار، ژاله، (۱۳۹۱)، *تاریخ اساطیری ایران*، تهران: سمت.
- ارداویراف‌نامه (ارداویراز نامه)، (۱۳۹۴)، به‌کوشش فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران: نشر معین - انجمن ایرانشناسی فرانسه.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم، (۱۳۸۷)، *اسطوره، بیان نمادین*، تهران: سروش.
- بندهشن، (۱۳۷۸)، گردآوری فرنیغ دادگی، ترجمه‌ی مهرداد بهار تهران: نشر توس.
- بویس، مری، (۱۳۹۷)، *کانون دین زرتشتی در ایران*، ترجمه‌ی حسین ابراهیمیان، تهران: توس.
- بیرلین، ج.ف.، (۱۳۸۹)، *اسطوره‌های موازی*، ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران: مرکز.
- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۸۶)، *آثار الباقیه*، ترجمه‌ی احمد داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
- پورداوود، ابراهیم، (۱۳۱۰)، *خرده اوستا*، انجمن زردشتیان ایرانی بمبئی و انجمن ایران لیگ بمبئی.
- _____، (۱۳۴۷)، *یشت‌ها*، ج ۲، تهران: طهوری.
- تفضلی، احمد، (۱۳۷۴)، «آتش در ایران باستان»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱، تهران.
- *داراب‌نامه*، (۱۳۴۱)، گزارش و تألیف بیغمی، با مقدمه و تصحیحات و تعلیقات ذبیح‌الله صفا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- درویشیان، علی اشرف؛ خندان مهابادی، رضا، (۱۳۷۸-۱۳۸۶)، *فرهنگ افسانه‌های مردم ایران*، ج ۱۹، تهران: کتاب و فرهنگ.
- دریایی، تورج، (۱۳۹۳)، «تشکیلات اداری در ایران باستان»، *تاریخ جامع ایران*، ج ۳، تهران: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- دینکرد هفتم، (۱۳۸۹)، ترجمه و تحقیق محمدتقی راشد‌محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رحمانیان، داریوش، (۱۳۷۹)، *افسانه‌های لری*، تهران: مرکز.
- *روایت پهلوی (متنی به زبان فارسی میانه (پهلوی ساسانی))*، (۱۳۶۷)، ترجمه‌ی مهشید میرفخرایی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سیاهپور، کشواد، (۱۳۹۵)، «آتش‌خانه در فرهنگ عشایر و اقوام جنوب ایران»، *پژوهشهای ایران‌شناسی*، س ۶، ش ۲، پاییز و زمستان، صص ۶۱-۷۵.
- *صد در نثر و صد در بندهشن*، (۱۹۰۹)، تصحیح اروادبمانجی ناصروانجی دها‌بهار، بمبئی.

- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۶۹-۱۳۷۱)، شاهنامه، بهکوشش جلال خالقی مطلق، دفترهای یکم، دوم و سوم، تهران: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- کریستن سن، آرتور، (۱۳۸۷)، کیانیان، ترجمه‌ی ذبیح‌الله صفا، تهران: علمی و فرهنگی.
- کشاورزی، سودابه و همکاران، (۱۳۹۸ الف)، «بازتاب ایزدان اساطیری جنگ در افسانه‌های استان‌های چهار محال و بختیاری، لرستان و کهگیلویه و بویراحمد»، فرهنگ و ادبیات عامه، دوره ۷، ش ۲۸، صص ۱-۲۲.
- _____، (۱۳۹۸ ب)، «بن‌مایه‌های اسطوره‌ای مربوط به پرندگان در افسانه‌های لری»، فرهنگ و ادبیات عامه، دوره ۷، ش ۲۷، صص ۷۳-۹۶.
- کلنز، ژان، (۱۳۸۶)، مقالاتی درباره‌ی زردشت و دین زردشتی، ترجمه‌ی احمدرضا قائم مقامی، تهران: فرزانه روز.
- مجموعه قوانین زردشت (وندیداد اوستا)، (۱۳۸۴)، بهکوشش جیمس دارمستتر، ترجمه‌ی موسی جوان، تهران: دنیای کتاب.
- نصرالله‌زاده، سیروس، (۱۳۸۱)، «کتیبه‌ی پهلوی سنگ مزار دهکده‌ی حسین آباد (کازرون ۴)»، اثر، بهار و تابستان، ش ۳۳-۳۴، صص ۲۲۳-۲۲۶.
- _____، (۱۳۹۱)، «گورنوشته‌ی پهلوی سنگ زین (کازرون ۱۶)»، زبانها و گویش‌های ایرانی، دوره‌ی جدید، بهار و تابستان، ش ۱، صص ۶۷-۷۴.
- _____، (۱۳۹۳)، «پهلویات کتیبه‌ی ۲: کتیبه‌ی سنگ مزار حاجی آباد استخر (نقش رستم ۱) و بازخوانی کتیبه‌ی تنگ جلو (سمیرم ۱)»، زبان شناخت، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، س ۵، ش ۲، پاییز و زمستان، صص ۱۹۷-۲۱۱.
- نوایی، ماهیار، (۲۵۳۵)، «چند متن کوچک پهلوی (اندرز پیشینان و غیره) متن پهلوی و ترجمه‌ی فارسی»، مجموعه مقالات، بهکوشش محمود طاووسی، شیراز: دانشگاه پهلوی شیراز.
- هدایت، صادق، (۱۳۱۱)، نیرنگستان، تهران.
- Antia, E. K., (1909), *Pāzand Texts*, Bombay.
- Boyce, M., (1989), "Amōša Spənta", *Encyclopadia Iranica*, Vol. I, Pp. 933-36.
- Brunner, C. J., (2001), "APÖŠ", *Encyclopadia Iranica*, Vol. II, Pp. 161-162.
- Darmesteter, J., (1880), *The Zand-Avesta, Part I, The Vandidad, 2nd ed., Sacred books of East IV*, Oxford.
- Daryaei, T.; Rezakhani, Kh. (2016), *From Oxus to Euphrates: the World of late antique Iran*, Ancient Iran Series, UCI Center for Persian Studies.
- Gignoux, Ph.; Tafazzoli, A., (1993), *Anthologie de Zādspram*, Paris.
- Green, R. L., (2009), *Tales of the Greek Heroes*, London, New York: Puffin.

- Humbach, H., (1998), "Epigraphy 1. Old Persian and Middle Iranian Epigraphy" *Encyclopadia Iranica*, ed. E. Yarshater. V. VIII, fasc 5, Pp. 478-488.
- Khaleghi-Motlagh, DJ. (1984), "Akvān e Dīv", *Encyclopadia Iranica*. Vol.I.7, p. 740.
- Mackenzie, D.N., (1971), *A Concise Pahlavi Dictionary*, Gottingen.
- Malandra, W. W., (1983), *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marzolph, U., (2009), "The Good, the Bad and the Beautiful: The Survival of Ancient Iranian Ethical Concepts in Persian Popular Narratives of the Eslamic Period", *Early Islmaic Iran (The Idea of Iran vol.5)*, ed. E. Herzig & S. Stewart, London/New York, Pp. 16-29.
- Modi, J., (1922), *Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay.
- Nikitin, A.B., (1992), "Middle Persian ostraca from south Turkmenistan", *East and West*, 42.1, pp.103-129.
- Panaino, (1990), *Tištrya, Part I, The Avestan Hymn to Sirius*, Roma: Istitutio Italiano per il Medio e Estremo Oriente.
- Pinsent, J. (1969), *Greek Mythology*, London, New York.
- Roman, Luke; Roman, Monica, (2010), *Encyclopadia of Greek and Roman Myhotology*, New York: an Imprint of Infobase Publishing.
- Soroudi, S., (1980), "Islamization of the Iranian Ntional hero Rustam as reflected in Persian folktales", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2, pp. 365-383.



Sources Transliteration

Sources in Persian

- Āmūzegār, Jāleh (1391 Š.), *Tārīk-e Asāṭīrī-e Īrān*, Tehran: Samt. [In Persian]
- Ardāvīrāfnāmeḥ (Ardāvīrāznāmeḥ) (1394 Š.), edited by Phillip Gignoux, translated by Jāleh Āmūzegār, Tehran: Našr-e Moʿīn- Anjoman-e Īrānšenāsī-e Faranseh. [In Persian]
- Bīrūnī, Abūrayḥān (1386 Š.), *Āṭār al-Bāqīyeh*, translated by 'Abbās Moḳber, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Bondahešn (1378 Š.), edited by Farnbaḡ Dādḡī, translated by Mehrdād Bahār, Tehran: Našr-e Tūs. [In Persian]
- *Dārābnāmeḥ* (1341 Š.), edited by Bīḡamī and Zabīḥullāh Šafā, Tehran: Bongāh-e Tarjomeh wa Našr-e Ketāb. [In Persian]
- Darvīšīān, 'Alī Ašraf; ḡandān-e Mahābādī, Rezā (1386-1378 Š.), *Farhang-e Afsānehā-ye Mardom-e Īrān*, 19 Vols., Tehran: Ketāb wa Farhang. [In Persian]
- Daryāī, Touraj (1393 Š.), “Taškīlāt-e Edārī dar Īrān-e Bāstān”, *Tārīk-e Jāme' Īrān*, Vol. 3, Tehran: Daerat al-Ma'āref Bozorg-e Eslāmī. [In Persian]
- *Dīnkard Haftom* (1389 Š.), translated by Moḡammad Taḡī Rāšed Moḡšel, Tehran: Pežūhešḡāhe- 'Olūm-e Ensānī wa Moṭāle'āt-e Farhangī. [In Persian]
- Esmāīlpūr, Abolḡāsem (1387 Š.), *Ostūreh, Bayā-e Namādīn*, Tehran: Sorūš. [In Persian]
- Ferdawsī, Abulḡāsem (1369-1371 Š.), *Šāhnāmeḥī*, edited by Jālāl ḡāleḡī Moṭlaḡ, Daftarhā-ye Yekom, Dovvom wa Sevvom, Tehran: Dāerat al-Ma'āref-e Bozorg-e Eslāmī. [In Persian]
- Hedāyat, Šādeḡ (1311 Š.), *Neyrangestān*, Tehran. [In Persian]
- Kešāvarzī, Sūdābeh; (et. al.) (1398 a), “Bāztāb-e Īzādān-e Asāṭīrī-e Ĵang dar Afsānehā-ye Ostānhā-ye Čāhārmāḡāl wa Baktīārī, Lorestān wa Kohḡlūyeh wa Boyerahmad”, *Farhang wa Adabīāt-e 'Āmeḥ*, 7, No. 28, pp. 1-22. [In Persian]
- Kešāvarzī, Sūdābeh (1398b), “Bonmāyehhā-ye Ostūrehī Marbut be Parandegān dar Afsānehā-ye Lorī”, *Farhang wa Adabīāt-e 'Āmeḥ*, 7, No. 27, pp. 73-96. [In Persian]
- Pūrdāvūd, Ebrāḡīm (1310 Š.), *ḡordeh Avestā*, Bomay: Anjomen-e Zardoštīān-e Īrānī-e Bambaī wa Anjoman-e Īrān-e Līḡ-e Bambaī. [In Persian]
- ----- (1347 Š.), *Yaštḡā*, Vol. 2, Tehran: Ṭahūrī. [In Persian]
- Raḡmānīān, Dārūš (1379 Š.), *Afsānehā-ye Lorī*, Tehran: Markaz. [In Persian]
- *Revāyat-e Pahlavī (Matnī be Zabān-e Fārsī-e Mīāneh- Pahlavī Sāsānī)*, (1367 Š.), translated by Mahšīd Mīrfakrāī, Tehran: Moasis-ye Moṭāle'āt wa Taḡḡīqāt-e Farhangī. [In Persian]
- Šāhpūr, Kašvād (1395 Š.), “Ātaš-e ḡāneh dar Farhang-e 'Ašāyer wa Aqvām-e Ĵonūb-e Īrān”, *Pežūhešḡā-ye Īrānšenāsī*, 6, No. 2, pp. 61-75. [In Persian]
- *Šad dar Naṭr wa Šad dar Bondahešn* (1909), edited by Arvādbemāḡī Nāšervāḡī Dhābhār, Bombay. [In Persian]
- Tafazolī, Aḡmad (1374 Š.), “Ātaš dar Īrān-e Bāstān”, *CGIE*, Vo. 1, Tehran. [In Persian]
- Našrullāhzādeḥ, Sīrūs (1391 Š.), “ḡūrnevēšteḥ-ye Pahlavī-e Sang-e Zayn (Kāzerūn 16)”, *Zabānhā wa ḡūyeshā-ye Īrānī*, No. 1, pp. 67-74. [In Persian]
- ----- (1381 Š.), “Katībeh-ye Pahlavī-e Sang-e Mazār-e Dehkadeḥ-ye Ḥosyanābād (Kāzarūn 4)”, *Aṭar*, N. 33-34, pp. 223-226. [In Persian]
- ----- (1393 Š.), “Pahlavīāt-e Katībehī 2: Katībeh-ye Sang-e Mazār-e Ḥāṡṡābād-e Esetaḡr (Naḡš-e Rostam 1) wa Bāzḡānī-e Katībeh-ye Tang-e Jelo (Samīrom 1)”, *Zabānšenāḡt*, 5, No. 2, pp. 197-211. [In Persian]

- Navābī, Māhyār (1355 Š.), “Čand matn-e Kūak-e Pahlavī (Andarz-e Pīšīnīān wa Čayreh) Matn-e Pahlavī wa Tarjomeh-ye Fārsī”, *Majmū'a Maqālāt*, edited by Maḥmūd Ṭāvūsī, Shiraz: Dānešgāh-e Pahlavī Šīrāz. [In Persian]

Sources in English and French

- Antia, E. K., (1909), *Pāzand Texts*, Bombay.
- Boyce, M., (1989), “Aməša Spənta”, *Encyclopædia Iranica*, Vol. I, pp. 933-36.
- Boyce, Mary (1978), *A Persian Stronghold of Zoroastrianism (Ratanbai Katrak Lectures)*, Oxford: Oxford University Press.
- Bierlein, J. F. (1994), *Parallel Myths*, Ballantine Books.
- Brunner, C. J., (2001), “APŌŠ”, *Encyclopædia Iranica*, Vol. II, pp. 161-162.
- Christensen, Arthur (1932), *Les Kayanides*, Kobenhavn.
- Darmesteter, J., (1880), *The Zand-Avesta, Part I, The Vandīdad, 2nd ed., Sacred books of East IV*, Oxford.
- Daryaei, T. and Rezakhani, Kh. (2016), *From Oxus to Euphrates: the World of late antique Iran*, Ancient Iran Series, UCI Center for Persian Studies.
- Gignoux, Ph.; Tafazzoli, A., (1993), *Anthologie de Zādspram*, Paris.
- Green, R. L., (2009), *Tales of the Greek Heroes*, London, New York: Puffin.
- Humbach, H., (1998), “Epigraphy 1. Old Persian and Middle Iranian Epigraphy” *Encyclopædia Iranica*, ed. E. Yarshater. V. VIII, fasc 5, Pp. 478-488.
- Kellens, James (2000), *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism (Bibliotheca Iranica: Zoroastrian Studies Series)*, Mazda Pub.
- Khaleghi-Motlagh, DJ. (1984), “Akvān e Dīv”, *Encyclopædia Iranica*. Vol.I.7, p. 740.
- Mackenzie, D.N., (1971), *A Concise Pahlavi Dictionary*, Gottingen.
- Malandra, W. W., (1983), *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marzolph, U., (2009), “The Good, the Bad and the Beautiful: The Survival of Ancient Iranian Ethical Concepts in Persian Popular Narratives of the Islamic Period”, *Early Islamic Iran (The Idea of Iran vol.5)*, ed. E. Herzig & S. Stewart, London/New York, Pp. 16-29.
- Modi, J., (1922), *Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay.
- Nikitin, A.B., (1992), “Middle Persian ostraca from south Turkmenistan”, *East and West*, 42.1, pp.103-129.
- Panaino, (1990), *Tištrya, Part I, The Avestan Hymn to Sirius*, Roma: Istituto Italiano per il Medio e Estremo Oriente.
- Pinsent, J. (1969), *Greek Mythology*, London, New York.
- Roman, Luke; Roman, Monica, (2010), *Encyclopædia of Greek and Roman Mythology*, New York: an Imprint of Infobase Publishing.
- Soroudi, S., (1980), “Islamization of the Iranian National Hero Rustam as Reflected in Persian Folktales”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2, pp. 365-383.

