

Archaeological Anthropology of Plant of Life in the Ancient Iran and Mesopotamia

Diana Rostamnezhadan¹, Jalaledin Raffifar²

¹ Ph.D. in Anthropology, Faculty of Social Sciences, Tehran University, Tehran, Iran. (Corresponding Author). Email: Darostami@ut.ac.ir

² Professor of Anthropology, Faculty of Social Sciences, Tehran University, Tehran, Iran. Email: Jraffifar@ut.ac.ir

Abstract

The plant is a cosmological metaphorical entity that, in the dual classification of existence between the realms of Mago and the divine (higher) world, is specific to the realm of darkness. The symbol of the plant encompasses a wide spectrum of vegetation, which has been important as the plant of life since ancient times; from perennial and self-sufficient plants to annual plants like reeds and rice, fermenting plants like mushrooms, invigorating liquids such as wine and plants associated with it like date, palms and figs, citrus fruits, and oilseeds such as olives, medicinal and poisonous plants like sugar cane, fire-prone trees like oak and pine, and fragrant and aromatic plants, are examples of plant life. These plants are the symbol of nature, the primordial nature of the world through which humans and all beings inevitably pass. The ritualistic and tangible functions of plants have been a function of their symbolic position in human worldview, and each of them, in some way, represents the characteristics of this realm. The structures and concepts governing the realm of darkness, including vitality, immortality, intoxication and ecstasy, fermentation, nudity, love and sexual energy, medicine and healing, fire, and the like, are common structures related to the plant symbol. Classifying plants according to cosmic and mythological regions is a different method of classification that, while symbolic, conforms to the properties and nature of these plants. Our field of study is ancient Iran and Mesopotamia. The most important method of research is using written sources in the fields of archaeology, art, and myths of this region with a comparative mythological approach. Alongside this, ethnographic data from Zagros ethnic groups, including Kurds, has been utilized.

Keywords: plant of life, darkness, myths, demon, evil spirit

Received Date: 23 December 2023

Revise Date: 30 March 2024

Accepted Date: 14 April 2024

Doi: <https://doi.org/10.22034/aclr.2024.2023534.1106>



مردم‌شناسی باستان‌شناختی گیاه زندگی در ایران و بین‌النهرین باستان

دیانا رستمی نژادان^۱، جلال‌الدین رفیع‌فر^۲

^۱ دکتری مردم‌شناسی از دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). Darostami@ut.ac.ir

^۲ استاد مردم‌شناسی دانشگاه تهران، تهران، ایران. Jrafifar@ut.ac.ir

چکیده

گیاه زندگی استعاره‌ای کیهان‌شناختی است که در طبقه‌بندی دوگانه هستی بین دو قلمرو مگاک و عالم قدسی (اعلی)، مختص جهان مگاک و ظلمات است. نماد گیاه زندگی طیف وسیعی از نباتات را در بر می‌گیرد؛ گیاهان رونده و خودرو یا دیمی، گیاهان آغازینی مانند نی (خیزران) و ریواس، گیاهان مخمر و مستی‌آور همچون قارچ، مایعات نیروبخش مانند شراب و گیاهان وابسته به آن از جمله تاک و خرما، مرکبات و دانه‌های روغنی مانند زیتون، گیاهان دارویی و سمی همچون شوکران، درختان آتش‌زا مانند بلوط و کاج و گیاهان معطر و بودار از جمله مصادیق گیاه زندگی‌اند. این گیاهان رمز طبیعت و فطرت اولیه جهان‌اند که انسان و تمام موجودات هستی لاجرم از آن عبور می‌کنند. آئینی بودن و کارکردهای عینی نباتات، تابعی از جایگاه نمادین آنها در جهان‌بینی انسان بوده است و هر کدام از آنها، به نحوی، ویژگی این قلمرو را بازنمایی می‌کنند. ساختار و مفاهیم حاکم بر جهان ظلمات، از جمله: نیروی حیات، جاودانگی، سکر و خلسه، مخمرات، برهنگی، عشق و نیروی جنسی، دارو و پزشکی، آتش و مانند آن، ساختار مشترک مربوط به نماد گیاه زندگی است. دسته‌بندی نباتات بر اساس نواحی کیهانی و اسطوره‌ای، شیوه متفاوتی از طبقه‌بندی است که در عین نمادین بودن، با خواص و طبیعت این گیاهان انطباق دارد. حوزه مورد مطالعه ما، ایران و بین‌النهرین باستان است. مهم‌ترین روش انجام پژوهش، استفاده از منابع مکتوب در حوزه باستان‌شناسی و هنر و اساطیر این منطقه با تکیه بر رویکرد اسطوره‌شناسی تطبیقی است. همچنین از داده‌های مردم‌شناختی اقوام زاگرس از جمله کردها استفاده شده است.

کلید واژه‌ها: اسطوره، گیاه زندگی، ظلمات، اهریمن و دیو

تاریخ ارسال: ۱۴۰۲/۱۰/۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱/۲۶

مقدمه و طرح مسئله

گیاه زندگی از جمله مقولات بسیار کهن و نمادین فرهنگ‌های کهن منطقه خاورمیانه، به ویژه ایران و بین‌النهرین باستان است. مهم‌ترین اسطوره مربوط به گیاه زندگی بخشی از منظومه سومری «گیلگمش»^۱ است که در آن گیاه زندگی در جهان تاریکی و بخشنده جاودانگی است. گیلگمش آنرا بدست می‌آورد، اما ماری سر می‌رسد، آن را ربوده و پوست اندازی می‌کند (Sandars, 1971/1994, p. 166-167). همراهی گیاهان با الهه‌ها از مضامین رایج اسطوره است، از جمله «نخستین مظاهر مربوط به «اینانا»^۲ که او را در کنار مار و گیاهان نشان می‌دهد» (Langdon, 1914, p. 148). در روایت سومری، الهه «نین هورساگ»^۳ «به همراه «انکی»^۴، پس از پایان سیل، در باغ دیلمون هشت نوع گیاه (ممنوعه) می‌کارد (Langdon, 1954, p. 199; Kramer, 1956/1961, pp. 167-168). اسطوره دیگر، اسطوره درخت «هولوپو»^۵ و الهه اینانا است؛ اینانا درخت را می‌کارد و از آن نگاهداری می‌کند، ولی ماری در پای آن درخت می‌آید و پرنده‌ای روی آن آشیانه می‌کند (Kramer, 1956/1961, p. 172). گاهی درختان، علاوه بر الهه‌ها، نماد خدایان‌اند؛ در منظومه‌ای سومری، از درخت «سدر» یاد می‌شود که «تموز»^۶ از آن زاده می‌شود (Langdon, 1914, p. 10).

«گیاه‌تباری»، که بر اساس آن انسان و یا شخصیت‌های اسطوره‌ای از گیاهان زاده می‌شوند، بیش از پیش، تقدس نباتات را نشان می‌هد. «در همه فرهنگ‌ها گیاه‌تباری و نسب بردن دودمان‌ها به نوعی گیاه، از مهم‌ترین مضامین و بن‌مایه‌هاست» (Eliade, 1978/2010, p. 286) و این موضوع «در میان اقوام مختلف به این مضمون اشاره دارد که سرچشمه حیات در آن گیاه تمرکز یافته است» (Eliade, 1958/2020, p. 337). این گیاهان معمولاً گیاه زندگی تلقی شده‌اند؛ در اساطیر ایرانی «مشی و مشیانه»، نخستین نیای بشری، از گیاه «ریواس» متولد می‌شوند (Amoozgar, 1995, pp. 45-46). این گیاه نمونه گیاه زندگی در فرهنگ ایرانی است (Taheri & Soltanmoradi, 2013, p. 97). گیاه

¹Gilgamesh

²Inana

³Ninhursage

⁴Enki

⁵Huluppu tree

⁶Tammuz

مهم دیگر «هوم» است که گیاه دارویی و بازدارنده مرگ است (Bahar, 2006, pp. 65, 87) و نطفه زردشت از این گیاه است (Mole, 1965/1983, p. 82). هوم، همزمان پیشکشی به جهان زیرین و ارواح مردگان و رمز تجدید حیات است (Mole, 1965/1983, pp. 68-70) و از مصادیق مهم گیاه زندگی در ایران باستان به شمار می‌رود. «بر اساس اوستا، این گیاه انواع فراوان دارد و پرگوشت و سرشار از شیر است و بر فراز کوه‌ها و در ژرفای دره‌ها می‌روید» (Boyce, 1975/1997, p. 222).

علی‌رغم اهمیت و قدمت مقوله گیاه زندگی این موضوع هنوز به درستی شناخته نیست. به نظر می‌رسد اختلاف دیدگاه‌ها، گرایش به تأکید بر دو جنبه اصلی گیاهان؛ یعنی ارزش کاربردی آنها از یک سو و جنبه مقدس و اعتقادی این گیاهان از سوی دیگر دارد. در پژوهش‌هایی که به جنبه کاربردی گیاهان و درختان پرداخته شده است، مشخص نیست چرا گروهی از گیاهان در عین تفاوت‌های ظاهری، برای تداعی نمادی واحد به کار گرفته شده‌اند. از طرف دیگر پژوهش‌هایی که درخت زندگی را نماینده مفاهیم انتزاعی و مقدس دانسته‌اند، غالباً در حد کلیاتی مانند تجدید حیات و باروری باقی مانده و توضیح قانع‌کننده‌ای برای تکرار این نماد به دست نمی‌دهند. غالب این پژوهش‌ها این نماد را به نباتات خاصی تقلیل داده و یا بر حسب شرایط اقلیمی تلاش کرده‌اند آن را تفسیر کنند.

به‌رغم اینکه هرکدام از این پژوهش‌ها در نوع خود مفید است، اما تنها موارد فرعی از این نماد را روشن کرده و خلاء اصلی در آنها تناقض نتایج است. در این پژوهش بر آنیم رویکرد حد واسط این دو طیف نظریات را در پیش گرفته و ساختار کلی نهفته در این نماد را بدست بیاوریم. پیش فرض ما در این مقاله این است که گیاه زندگی مقوله‌ای نمادین است که گروهی از نباتات را در برمی‌گیرد که با جهان زیرین و قلمرو تاریکی ارتباط دارد. بیش از هر چیز تلاش می‌کنیم از مفاهیم و واژگان کلیشه‌ای مانند «مقدس» پرهیز کنیم، چرا که این واژگان چیزی را توضیح نداده و تنها مفاهیمی کلی و فریبنده‌اند. از طرف دیگر برخی موضوعات، از جمله موضوع پیش رو، که به قلمرو تاریکی و مغاک ارتباط دارد، به ندرت می‌تواند ماهیتی قدسی داشته باشد.

پیشینه پژوهش

نقش مایه درخت زندگی نخستین بار حدود هزاره چهارم پیش از میلاد در بین‌النهرین شکل گرفت و به نظر می‌رسد از آنجا به سایر مناطق گسترش یافته است (Parpola, 1993, pp. 162-163; Goblet,).

117, p. 1894). «هنری لایارد^۱» نخستین کسی بود که آثار درخت مقدس آشوری را کشف کرد، «درخت مقدس در آشور دارای یک ستاک و دو قسمت با هفت گلبرگ بود» (Layard, 1867, p. 45) و به نظر او این درخت، همان درخت زندگی در عهد عتیق است (Layard, 1849, pp. 471-472). «ایمانوئل بانویا^۲» در اثری به بررسی نقش گیاهان و درختان در دیوارنگاره‌های بین‌النهرین پرداخته است و می‌نویسد: «درخت آشوری نه گونه‌ مشخصی از گیاهان و درختان، بلکه نماینده مجموعه‌ای از گیاهانی است که به سبب سودمندیشان مورد احترام بوده‌اند؛ مانند نخل (خرما)، تاک، کاج و سدر (برای الوار و هیزم) و انار که معمولاً برای دور ماندن از «چشم بد^۳» به آن شاخ حیوانات مانند گاو نر یا بز آویزان می‌کردند» (Bonavia, 1889, pp. 1-6). از نظر «لوکلر^۴» «درخت زندگی آشوری، چیدمانی شگفت‌انگیز از طاق و سطحی بافته‌شده با حصیری ظریف را به نمایش می‌گذارد، این مشاهدات گواه این امر است که درخت مقدس آشوری نماد گذر سال است» (Lechler, 1954, p. 402). ویژگی درخت آشوری این است که معمولاً همراه با جنینان و ایزدان و نقوش انسانی نشان داده شده است و دو ایزد (پادشاه) یا دو جن (هیولا) در دو طرف آن ایستاده‌اند (Parpola, 1993, pp. 119, 120). «در اواسط هزاره دوم پیش از میلاد، نوع دومی از درخت زندگی در بین‌النهرین رواج پیدا می‌کند که اساساً شامل یک تنه و تاج نخل‌مانند است که روی سه پایه قرار گرفته و در میان مجموعه‌ای از خطوط افقی یا متقاطع با حاشیه‌های برگ‌ی نخل‌مانند و مخروطی همراه با میوه‌ای همچون انار است» (Parpola, 1993, p. 164). «گولان^۵» با اشاره به چنین تزئیناتی می‌نویسد: «در این هنرها درخت زندگی به دو صورت انتزاعی و واقع‌گرا تصویر شده است که در مجموع نشان‌دهنده مفاهیم خاصی است» (Golan & Schneider, 1991, p. 227). در اسطوره‌ها به انواع درختانی اشاره شده است که از نظر پژوهشگرانی مانند لوکلر (۱۹۵۴) نمودی از درخت زندگی‌اند، از جمله این درختان، که ماهیتی انتزاعی و نمادین دارد؛ درخت «سدر» است: «معبد دو خدا در این مکان برپا است. سرو بلندبالایی بر دامنه تپه سایه افکنده است. سایه‌اش دل‌انگیز

¹ Henry Layard

² Emanuel Bonavia

³ The evil eye

⁴ Georg Lechler

⁵ Ariel Golan

و سرشار از شادمانی است. سنگ‌های «سامتو»^۱ را چون میوه بار می‌آورد. شاخه‌هایش با آنها آویزان است، چه تماشایی! تاج آن «لاجورد» به ثمر می‌رساند. با نظاره میوه‌اش، گویی گنجی ناب را می‌نگری» (Lechler, 1954, p. 381). خارج از محدوده بین‌النهرین باستان نیز، درخت زندگی از بن‌مایه‌های مهم و اسطوره‌ای است که نظریه‌های مختلفی درباره آن مطرح شده. «میرچا الیاده»^۲ هفت تفسیر اصلی را در مورد درخت و گیاه زندگی مشخص می‌کند که خود آن را کامل نمی‌داند. او تأکید خود را بر نظریه کیهان زنده و باززایی دایمی آن قرار داده است» (Chevalier & Gheerbrant, 1994/2004, p. 188). به نظر او درخت به دلیل رشد و بالندگی و تجدید حیات آن همواره نمادی از تعالی و حیات و جاودانگی است (Eliade, 1978/2010, p. 261). در غالب پژوهش‌های انجام شده، نقوش گیاهان نمادین نیز درخت زندگی تلقی شده است (Paropola, 1993, pp. 200-201) و گیاهان نمادین و اساطیری هم درخت زندگی نامیده شده‌اند (Taheri & Soltanmoradi, 2013, p. 192). گاه دو گونه از درخت نمادین مطرح می‌شود. در روایتی «نین‌گیش‌زیدا»^۳، ایزد درمان‌بخشی و جهان‌زیرزمینی، خداوندگار «درخت راستی» و تموز خداوندگار «درخت زندگی» است (Sandars, 1971/1994, pp. 275-279).

در حماسه گیل‌گمش گیاه زندگی در قعر ظلمات است، ولی در اسطوره «آتنه»^۴، جایگاه گیاه زندگی در آسمان نزد خدایان است. در این منظومه، آتنه پادشاه برای بدست آوردن «گیاه ولادت»^۵ برای همسرش که صاحب فرزند شود، بر پشت یک عقاب، به آسمان سفر می‌کند (Black & Green, 1992/2006, p. 247). در روایاتی از باغ عدن «از درخت رحمت»^۶ سخن رفته است که از آن «روغن حیات»^۷ شفابخش جاری است» (Schwartz, 2004, p. 443). علاوه بر این مفاهیم مرتبط با گیاه زندگی در اسطوره‌ها و ادبیات ذکر شده‌اند؛ مانند «آب حیات» و «نان حیات» در اسطوره سومری که ظاهراً زندگی جاودان می‌بخشند (Hooke, 1968/2020, p. 65) و یا «درخت زندگی»^۸ و «درخت

¹ Samtu

² Mircea Eilade

³ Ningishizida

⁴ Etana

⁵ The Plant Giving Birth

⁶ The Tree of Mercy

⁷ The oil of life

⁸ The Life Tree

مرگ^۱ (Rusel, 1981) و نیز «کتاب زندگی^۲» و «کتاب حیات^۳» (Schwartz, 2004, pp. 289-) (291) که در اسطوره‌ها رایج بوده و مورد توجه قرار گرفته است.

روش پژوهش

روش اصلی در انجام این پژوهش، مطالعه اسنادی و کتابخانه‌ای است. همچنین مطالعات میدانی در میان مردم گرد سهم مهمی در تکمیل منابع فوق داشته است. به دلیل ماهیت موضوع و اینکه «پژوهش تطبیقی، سنگ‌بنای علم مردم‌شناسی است و انسان‌شناسان اولیه با روش تطبیقی، جوامع را مطالعه می‌کردند» (Dundes, 1986, pp. 125-126)، رویکرد غالب در این نوشتار، مطالعه تطبیقی ادیان و اساطیر و استفاده از داده‌های مردم‌شناختی است.

تعدد نام‌ها و عناوین متفاوت برای بن‌مایه‌های واحد اسطوره‌ای در اثر گذر زمان امری رایج است که یکی از دام‌های پژوهش علمی است. «آندرو لانگ^۴» به درستی اشاره کرده است تحلیل اساطیر بر اساس نام آنها نادرست می‌باشد؛ چون اساطیر همیشه تغییر می‌کنند و بن‌مایه‌ها و اسطوره‌های کهن تحت عناوین جدید دوباره ساخته می‌شوند، بنابراین نام اسطوره در تحلیل آن نقشی ندارد (Lang, 1884, pp. 64-65). در ساختارگرایی نیز روش اصلی مبتنی بر تعلیق و یا حذف لایه‌های سطحی است؛ در اسطوره‌شناسی ساختارگرا، اسطوره‌شناس، اسطوره را با تکیه بر ویژگی‌های ساختاری مطالعه می‌کند و ساختار اساسی آن را از پس تفاوت‌های جزئی آن استخراج کند (Levi-Strauss, 1995/2006, p. 24). طرف دیگر در این نظریه «تنها با گردآوری و تلفیق همه روایات یک اسطوره می‌توان نظم را در ورای بی‌نظمی یافت» (Barthes, 1980/2010, p. 22). انواع مصادیق گیاه زندگی و تنوعات آن، به مثابه روایات گوناگون اسطوره است که به کمک ساختاری نمادین معنادار می‌شود. در این راستا، نخستین روایاتی که در آن به طور صریح به گیاه زندگی اشاره شده است، مبنای این پژوهش است.

¹ The Death Tree

² The Book Of Life And

³ The Book Of Death

⁴ Andrew Lang

مفاهیم و رمزهای گیاه زندگی

خضر، جاودانگی و جهان ظلمات

خضر از مهم‌ترین نمادهای جاودانگی و حیات و ظلمات است. نخستین ویژگی خضر، نخوردن و نیاشامیدن است. «نخوردن و نیاشامیدن» مشخصه دیوان و موجودات جهان تاریکی است؛ در جهان زیرین کسانی که «دوموزی^۱» را همراهی می‌کردند کسانی بودند «که نه می‌خوردند و نه می‌آشامیدند» (Sandars, 1971/1994, p. 251). با توجه به اینکه دیوان نقطه مقابل انسان‌اند، بنابراین انسان ملزم به پرهیز از دیو و پیروی از منش انسانی است که از جمله آن خوراک و غذاست. به نظر می‌رسد ممنوعیت روزه‌داری در دین زردشت به اهمیت تولید خوراک (از مقتضیات حیات کشاورزی) باز می‌گردد و در متن *وندید پیوسته* به کیفر کسانی که روزه می‌گیرند اشاره می‌شود (Darmesteter, 2003, pp. 110-112). گویا دلیل این منع آن است که روزه‌داری را عملی اهریمنی می‌دانستند. در این جهان‌بینی انسان تنها در آغاز و انجام حیاتش بدون خوراک است و این زمانی است که انسان به جهان ارواح نزدیکتر است؛ در دوره‌های پایانی جهان، وضع جهانی هرچه بیشتر به حالت اولیه و بهشت نزدیک‌تر می‌شود (Hinnells, 1975/2011, pp. 105, 107; Christensen, 1945/1998, pp. 26-27). در زمان آفرینش «مشی و مشیانه ابتدا بدون هیچ خوراکی زندگی می‌کنند» (Christensen, 1945/1998, p. 80). و زمان فرارسیدن مرگ، «پیش از رسیدن «سوشیانس» آخرین موعود زردشتی مردمان بدون خوراک به سر برند» (Christensen, 1945/1998, p. 26).

در اعتقادات ایرانیان از جمله کردها، خضر همواره در میان مردم است. مردم روایت می‌کنند که زمانی که کشاورزان برای خضر، سفره و نانی پهن کنند، او هرگز دست به طعام نمی‌برد و از نظرها ناپدید می‌شود، چنین است که مردم پی می‌برند که او خضر زنده بوده است؛ بدین دلیل که او روحی مجرد و فرانساز است و انسان چون موجود فانی است. اساساً در اساطیر با خصوصیت خوردن شناخته می‌شود؛ به عنوان مثال در یکی از الواح اکدی چنین آمده است: «آه ای آداپا!^۲ (نخستین انسان اکدی) چرا نه می‌خوری و نه می‌آشامی؟ ای انسان ابله انسانیت را حفظ کن! اکنون تو دیگر هرگز زندگی

¹ Dumuzi

² Adapa

جاودان نخواهی یافت» (Sandars, 1971/1994, pp. 286-287). در سفر پیدایش نیز خداوند، انسان را از خوردن میوه درخت منع می‌کند و خوردن آن موجب میرا شدن انسان ذکر می‌شود (Genesis, 2: 18).

خضر از رب‌النوع‌های جهان زیرین است که در مناسک بهاری پیوسته نماد رستاخیز این نیروهای خفته و همزمان رمز زایش دوباره است؛ آئین‌های منسوب به خضر زنده همان جشن‌های بهاره-زمستانه است که در غرب ایران به ویژه مناطق کردنشین برگزار می‌شود (Krasnoleska, 1998/2003, p. 190). نام خضر به معنای «سرسبز» نیز به زایش دوباره و ارتباط آن با مناسک بهاری اشاره دارد. در روایت اسکندر نامه خضر در جهان ظلمات «بر امیر ظاهر شد و گفت این حرامزاده (دیو) چشمه‌ای دارد که از آن چشمه معجزه دارد، هرگاه زخم‌دار شود دست در آن چشمه می‌شوی، باز درست شود، به یک روایت چشمه آب زندگانی است» (Hakim, 1959, p. 572). در همه روایات خضر مانند تموز خدای شبان سومری است که در سفر به جهان زیرین و بازگشتش از دواج مقدس او و اینانا صورت می‌گیرد (Sandars, 1971/1994, pp. 203-214). همچنین خضر با شخصیت «وتنپیشتم»^۱ در حماسه گیلگمش مقایسه می‌شود (نک Karami, 2012) که در جهان زیرین است و نماد جاودانگی و بی‌مرگی و مرتبط با کلاغ و گیاه زندگی و مار و آب‌های زیر زمینی است (McCall, 1990/2010, pp. 66-68). گیلگمش قهرمان اسطوره‌ای جهان زیرین، با گذشتن از مراحل جهان تاریکی و مواجهه با غول «هومبابا»^۲ و شکست دادن او، در پی گیاه زندگی است. ساختار روایات خضر زنده و نیز افسانه گیلگمش نشان می‌دهد که گیاهان زندگی، از جمله نمادهای تابع دیوان و چشمه آب حیات در اساطیرند و همراه آنها همواره به جهان زیرین و آب‌ها تعلق دارند. گیاهان و درختانی که در میان آب‌ها و چشمه‌ها و مناطق مرطوب می‌رویند از جمله این گیاهان‌اند.

ورزا (گاونر آسمانی)

در اساطیر و هنرهای باستانی گیاه زندگی نماد گاو اسطوره‌ای یا ورزا است. همراهی این دو نماد جنبه دیگری از مفهوم گیاه زندگی را آشکار می‌کند که همان قدرت حیاتی و آغازین است. «در همه

¹ Utnapishem

² Humbaba (Huwawa).

فرهنگ‌های خاور نزدیک قدرت، عمدتاً نماد یک گاو نر را به خود می‌گیرد» (Eliade, 1978/2010, p. 121). ارتباط نمادین ورزای آسمانی مانند «انلیل^۱» با گیاهان در قالب «خیش» یا «گاو آهن» نشان داده می‌شود. نماد تندر یا آذرخش از دیگر نمادهای مشترک گیاه زندگی و گاو ورزا است؛ این ایزدان به دلیل صاعقه و باران‌زایی، حامی گیاهان به شمار می‌روند؛ انلیل، مانند «ایندر^۲» یا «آگنی^۳» و «نینورته^۴» خدای آذرخش و تندر است^۵ (Black & Green, 1997, pp. 469, 482; Bahar, 1992/2006, pp. 235, 131). در ایران باستان امشاسپند «امرتات^۶» (به معنای جاودان و بی‌مرگ) با همکاری «تیشتر^۷» که ستاره‌ای باران‌زا بود زمین را از گیاهان می‌پوشاند (Razi, 2002, p. 169). در همه اساطیر نباتات و گیاهانی که از خلال نمادهای دیگر، منسوب به گاو نخستین یا ایزدان تجسم گاونر، مانند انلیل باشند، نمونه‌ای از گیاه زندگی‌اند که مضمون اصلی در آنها نیروبخشی است.

گیاهان دارویی و پزشکی

مقابله با نیروی مخرب و اهریمنی، به منظور حفظ آفرینش، در بطن اساطیر و مناسک قرار گرفته است و پزشکی از آغاز بر اساس چنین فلسفه‌ای شکل گرفته است. در گذشته پزشکی مجموعه‌ای از آئین‌ها و مناسک بود که مبنای آن، دفع بیماری به عنوان کنشی اهریمنی بود (Geller, 2016, pp. 27, 4). سومریان مانند بابلیان معتقد بودند که امراض بر اثر راه یافتن شیاطین به تن آدمی پدید می‌آید (Kramer, 1956/1961, p. 80). بر اساس چنین جهان‌بینی از روش‌های معمول معالجه، «جن‌گیری» بود (Majidzadeh, 2000, pp. 94-95). به دلیل ماهیت پزشکی باستان، همچون اعمال و مناسکی در خدمت آفرینش «اسطوره‌های آفرینش معمولاً با اسطوره‌های درمانی ارتباط داده می‌شوند» (Forrest, 2011/2021, p. 165).

¹ Enlil

² Indra

³ Agni

⁴ Ninurta

^۵ این ایزدان که تجسم آنها ورزه گاو و صاعقه است، جزء خدایان زمینی‌اند که در مرکز زمین آفریده شده‌اند و آنجا را اداره می‌کنند.

⁶ Amertat

⁷ Tishtar

معمولاً گیاهان در اساطیر مظهر دارو و پزشکی‌اند؛ بر اساس یک افسانه کهن بین‌النهرینی تموز و شمش از «درخت شفابخش» که ریشه‌هایش در آب‌های «شائول^۱» گسترده شده است، محافظت می‌کنند (Langdon, 1914, p. 32). هوم در ایران باستان، مظهر دارو و پزشکی، دوردارنده مرگ (گیاه زندگی) و نیروبخش است (Doostkhah, 1991, Vol. 1, pp. 141, 137, 136) که «آلودگی و دیوان را نابود کند» (Doostkhah, 1991). بخشیده شدن گیاهان دارویی به «ثریته^۲» یا «فریدون» که «کارکردها و نقش ایندره (گاو آسمانی) را دارد» (Hinnells, 1975/2011, p. 59)، به عنوان نخستین پزشک (Doostkhah, 1991, Vol. 2. p. 857; Tavaratani, 2006, p.36)، پیوند گیاهان و پزشکی را نشان می‌دهد. فریدون درمان را از «خشته^۳» (ایزد فلزات) دریافت کرد تا در برابر بیماری و مرگ مقاومت کند (Darmesteter, 2003, p. 269). از وظایف او جنگ با بیماری و عفونت و دیو (ضحاک) است (Tavaratani, 2006, p. 60) و نماد قدرت او «چرم گاو برمایه» و «گُرز گاوسر» -از دیگر نمادهای وابسته به گاو و در نتیجه گیاهان- است (نک Amoozegar, 1995 p, 53). قرینه بین‌النهرینی این شخصیت، تموز می‌باشد که مظهر شفابخشی است. او دارای دو گرز (تبر) است که قدرت تسلط بر دیوان را دارد (Lagdon, 1914, pp. 33-36).

تا به امروز نماد درمان در طب سنتی ایرانیان معجون‌های گیاهی است که برای انواع بیماری‌ها کاربرد دارد. «عرق چهل گیاه» یکی از این داروهاست (Matin, 2013, p. 45). همچنین در کردستان دارویی به نام «حهوت درمانه»^۴ (هفت دارو) به کار می‌رود که از گیاهان دارویی بدست می‌آید. در اساطیر و فرهنگ مردم زاگرس، اهمیت گیاهان دارویی و ارتباط آن با پزشکی، در قالب نماد مار و گیاهان تکرار شده است. براساس اسطوره‌ای در میان کردها و منطقه لرستان، انسان با کشتن مار، به زبان گیاهان تسلط پیدا می‌کند، به گونه‌ای که هر گیاهی خواص دارویی خود را برای او بازگو می‌کند و انسان به دانش پزشکی دست می‌یابد. مطابق با چنین اسطوره‌ای، شفابخشی و دارویی بودن، و به تبع آن قدرت جنگاوری، از جمله ویژگی‌های اصلی بخشی از گیاهان است که این گیاهان نمونه غالب گیاهان زندگی‌اند.

¹Sheol

²Thrita

³ Kheshter

⁴ Hawt darmane

گیاهان مناسک تدفین

کاربرد آئینی انواع گیاهان در مناسک تدفین به دو شیوه اصلی یعنی کاربرد گیاه (ساق، برگ، دانه) و استفاده از بخور گیاهان است. پیشکش گیاهان برای ارواح و حتی موجودات ماورائی از الوهیت زیادی برخوردار بوده چراکه مبتنی بر نوعی شباهت بنیادین بین گیاه و دنیای ارواح است، «دنیای نیاکان و درگذشتگان در واقع دنیای گیاهان است؛ آنان به ریشه و بن گیاهان می‌روند»^۱ (Boyce, 1975/1997, p. 157). همانطور که انسان از گیاه زاده می‌شود (گیاه‌تباری)، دوباره به ریشه و بن خود، یعنی گیاه باز می‌گردد. «رستاخیز انسان از استخوان کوچک ستون فقرات است» (Cohen, 1995/1971, P. 361) که در اعتقادات کهن با قطره بارانی روی این استخوان، انسان دوباره زنده می‌شود چنین اعتقادی تشابه واقعی ارواح و نباتات را یادآور می‌شود.

گرچه گیاهان به طور کلی ارواح را تداعی می‌کردند، اما گیاهان خاصی مانند «نی» رمز و سمبل حیات جهان زیرین بودند و برای تدفین به کار می‌رفتند، «در سومر باستان اجساد را درون پوششی از نی می‌پچیدند» (Mackenzie, 2006, p. 213). گیاهان دیگری مانند سرو، کاج، خرزهره، داغادان، بنه، ارغوان و بادام کوهی مهم‌ترین درختان و گیاهانی‌اند که در منطقه زاگرس، تا به امروز روی مزارها می‌کارند. کردها گاهی علاوه بر کاشت درختان «پس از تدفین، روی گور را با قشری از علف (گیاهان) می‌پوشاندند» (Nikitine, 1956/1991, p. 247).

دود و بخور گیاهان، به دلیل تشابه ماهیت غیرمادی آن با ارواح، از پیشکش‌های اصلی برای ارواح مردگان در مناسک مربوط به مردگان بوده است. «در مصر «بخورسوز» دلیل بر ورود به جهان زیرین، و کاربرد اصلی آن تطهیر در مراسم تدفین بود» (Hall, 1995/2001, p.114). انواع بوها و بخورها، غذای خاص ارواح تلقی می‌شدند، آنها همچون جنی‌هایند، جن‌ها «غذایشان مایعات و استخوان است و از بوی انسان‌ها بهره می‌برند» (Shariat Sabzevari, 2019, pp. 157-158, 175). زرتشتیان «بوی نان» را سهم و بهره «روان» می‌دانند و برای مراسم یادبود درگذشتگان نان می‌پزند تا روان نیاکان از آن بهره‌مند شود» (Sroushian, 2001, 631). یا مطابق سنت کهن برای آنان غذاهای غیرگوشتی

^۱ همانطور که مو برای آنها پیشکش می‌شود و معادل حیات نباتی و گیاه در این قلمرو است.

(گیاهی) مانند شوربا آماده می‌کنند (Sroushian, 2001, 631). بخورها همچنین مردگان را از ارواح شریر حفظ می‌کرد؛ در متون زردشتی سوزاندن «چوب‌های سخت» برای مقابله با اهریمن و نیروهای شر توصیه شده است (نک (Pourdavood, 2001, pp. 138- 148). در جشن‌های سال نو در بابل نیز درختان سدر و شاخه‌های گیاهان خوشبو را بر عوددان نقره‌ای همراه عود می‌سوزاندند (Sandars, 1971/1994, p. 74).

دیو و قدرت نباتی

دیوها منبع قدرت و ساکن مفاک و تاریکی‌اند، همانطور که براساس اساطیر، گیاهان مقوله گیاه زندگی، منبع حیات و زندگی و ظلمات‌اند. گیاهان و درختانی که در اساطیر همراه دیو و یا موجودات جهان تاریکی ظاهر می‌شوند، جزء مقوله گیاه زندگی به شمار می‌روند. در بابل باستان «نام بیشتر دیوان غالباً از واژه قدرت و عظمت اخذ شده است» (Jastrow, 1898, P. 260). به دلیل این قدرت منسوب به دیوان، «بابلیان و آشوریان تعویذهایی از پیکر دیو «پزوزوز»^۱ می‌ساختند و در منازل نصب می‌کردند» (Black & Green, 1992/2006, pp. 245-246) تا از آنها در مقابل جادو و ارواح شریر محافظت کنند. مجاورت دو نماد دیو (جن) و گیاه زندگی در انواع روایات اسطوره‌ای به مثابه یک قاعده مورد توجه بوده است.

حتی زمانی که به جای گیاه زندگی در این قلمرو از درختان و یا درخت زندگی یاد می‌شود با مقوله گیاه زندگی روبرو هستیم. چراکه، همانطور که پیش از این اشاره شد، نمادها همواره بر اساسی ارجحیت دارند. مثالی از چنین مواردی، جنگل سدر در منظومه گیل‌گمش است. این جنگل به دیو یا غول هومبابا تعلق دارد (Sandars, 1971/1994, 110) و دیو و گیاه زندگی در اینجا نیز جایگاهی مشترک دارند. رابطه گیاه و دیو چنان تنگاتنگ است که گاهی دیو همان گیاه است؛ در منظومه اینانا-دوموزی درباره تعبیر خواب دوموزی آمده است: «علف‌هایی که گرداگرد تو روئیده‌اند دیوهایی هستند که در تعقیب تو آمده‌اند» (Saffari, 2018, p. 76). ر بوده شدن گیاه زندگی به وسیله مار در داستان گیل‌گمش (McCall, 1990/2010, pp. 66-68) نیز تکرار همان بن‌مایه دیو- گیاه است، چون مار

¹ Pazuzu

مظهري از ديو در بابل و سومر باستان بوده است. نه تنها ديوان، بلکه «همه خدایان جهان زيرين به نوعی با زندگی نباتی مرتبطاند» (Jastrow, 1898, p. 588). بنابراین خدایان جهان اعلی و روشنایی ارتباطی با مقوله گیاه زندگی ندارند و ديو تاریکی و خدایان تاریکی با این مضمون پیوند دارند.

عشق و نیروی جنسی

گیاهان سکرآور یکی از مصادیق اصلی گیاه زندگی در ادوار مختلف بوده‌اند. از مهم‌ترین مظاهر قدرت‌بخشی گیاهان، خلسه و سکرآور بودن آنهاست. سکر و خلسه حامل معنای دوگانه عشق – جنگاوری است؛ در توصیف قدرت ایندوره: «ایندوره ایزد جنگاوری، او سرمست از سومه و صاحب صد تیر و گرز آهنین است» (Esmailpour, 2011, pp. 83-84). ایزدبانوی «ایشتار»^۱ نیز همزمان این ویژگی دوگانه را دارد؛ او ایزد بانوی جهان مردگان، ایزد عشق و شهوت و بانوی نبردهاست (Guirand et al., 1914/1996, pp. 74-75). تاک تجسم نباتی چنین ویژگی‌هایی است؛ چرا که زیای شراب است، از این رو به طور مکرر همراه ایشتار ظاهر می‌شود. در بابل مهم‌ترین تجلی الهه مادر یا ایشتار، تاک بود که او را «الهه تاک» می‌نامیدند. اهمیت تاک و شراب به دلیل آن است که مهم‌ترین پیشکش جهان زيرين محسوب می‌شد. تاک تقریباً تنها نباتی بود که انطباق کاملی با جهان اسفل و ماهیت آن داشت، به گونه‌ای که همزمان نمادی از خون و نیز خرد و دانش (نهان) بود (Albright, 1920, p. 286) که در مجموع ویژگی‌های جهان زيرين را تداعی می‌کند. شرابی که از آن بدست می‌آید مهم‌ترین نوشیدنی سکرآوری است که در این زمینه جنبه آئینی دارد، چراکه «خلسه به عنوان ابزاری برای مکالمه میان خدا و انسان، موقعیت مهمی در بین‌النهرین داشت» (Majidzadeh, 2000, p. 195). رقص و موسیقی – به عنوان ابزاری برای دور کردن اهریمن – در ادامه نمادپردازی سکر و خلسه و یکی از نمادهای مقوله گیاه زندگی است؛ «از دیرباز موسیقی برای انسان مبنای اعتقادی داشت و برای سعادت‌بخشی یا طرد ارواح به کار می‌رفت» (Hall, 1995/2001, p. 326). در بین‌النهرین نخستین ابزارهای موسیقی به انلیل (ورزای سهمناک) تعلق دارد (Black & Green, 1992/2006, pp. 37, 131) که ایزد جنگاوری و نگهبان معابد بود. انلیل و ورزا گاو حاکم بر جهان مگاک و مظهر اولین

¹ Eshtar

مردم‌شناسی باستان‌شناختی گیاه زندگی در ایران و بین‌النهرین باستان ۱۶۹

صوت و موسیقی در جهان هستی است. او ایزد صاعقه است، صاعقه در حقیقت صوتی آسمانی است که مظهر صوت، موسیقی و آواهایی است که اهریمنان را در هم می‌شکند. موسیقی و صوت – برخلاف کلام – خاص جهان مگاک است؛ «ارواح در جهان مگاک فقط قادرند مانند پرنندگان صداهایی ایجاد کنند» (Jastrow, 1898, p. 567). به دلیل اهمیت تعلق موسیقی به این قلمرو بود که «در بابل باستان رسم بر این بود که نوازندگان نی و فلوت، دسته‌های نوحه‌سرایان را در عزاداری و مراسم تدفین همراهی کنند» (Jastrow, 1898, p. 605).

از آنجایی که طرد ارواح همزمان موجب رشد و بالندگی نیروی حیات است؛ در سفر اینانا و تموز به دوزخ، از نوای «نی» و ارتباط آن با رشد گیاهان و افزوده شدن شیر دام‌ها سخن رفته است (Sandars, 1971/1994, p. 192). نی، رمز زندگی و مانند گیاه زندگی است؛ «در زبان سومری، نی به معنای «زبانۀ زندگی» بود» (Galpin, 1970/1997, p. 105). کارکرد بارورکننده موسیقی از جمله نی شبانی در آئین‌های کهن مورد توجه بود و آن را موجب رشد گیاهان و باغستان تلقی می‌کردند. در ایران رسم کشاورزان بر این بود که زمان دروی گندم، آواز و رقص آئینی برگزار کنند (Matin, 2013, p. 115).

چنین کارکرد دوگانه‌ای از موسیقی، یعنی دفع شر و باروری، در وظایف ایزد انلیل تجسم پیدا کرده است؛ به گونه‌ای که او همزمان ایزد جنگاوری علیه دیوان و اهریمن از یک سو، و ایزد بخشنده باروری و رویانده نباتات و حیات، از سوی دیگر است. بر اساس این جهان‌بینی، از رایج‌ترین و قدیمی‌ترین ابزارهای موسیقی مرتبط با معبد «نی» یا «فلوت» است که از ساقه گیاهان بدست می‌آمد (Baring, 1970/1997, p. 147; Galpin, 1970/1997). در مجموع موضوع موسیقی، به طور نمادین با بخشی از گیاهان و یا نمادهای وابسته به نباتات مانند انلیل همراه است و موجب اهمیت گروهی از گیاهان وابسته به مقوله گیاه زندگی بوده است.

مایعات روغن‌های آئینی

مناسک ساغرریزی یکی از گسترده‌ترین آئین‌های باستانی است که نشان می‌دهد مایعات و سیالات از مهم‌ترین مواد نذر و پیشکش برای ارواح جهان زیرین هستند. «در مناسک ساغرریزی در بین‌النهرین باستان آب، آبجو، شراب، عسل، روغن، سرشیر از طریق لوله‌ای سفالی که در زمین تعبیه شده بود، برای مردگان پیشکش می‌شد» (Black & Green, 1992/2006, p. 194). شراب، گیاهان روغنی،

مانند زیتون، چربی و روغن‌ها یا شیر گاو که در مقوله گیاه زندگی و نمادپردازی آن قرار دارند از مهم‌ترین اقلام نذر برای ارواح بودند (نک (Smith, 1894, pp. 214-243)). از منظر نمادین، این اقلام مختص جهان مگاک و گیاه زندگی بودند که با ماهیت ارواح جهان زیرین انطباق نسبی داشتند؛ مثلاً روغن و چربی پیشکشی، همانند خود ارواح بوده، مظهر قدرت و حیات و انرژی و پیشکشی برای انلیل -مظهر قدرت و تاریکی- بود. «روبرتسون اسمیت»^۱ به این موضوع اشاره کرده است؛ به نظر او تقدیم مایعات و سیالات به خدایان و ارواح، به این اعتقاد باز می‌گردد که این اقلام نذرها با ماهیت نیمه مجرد خدایان منطبق است (نک (Smith, 1894, p. 235)). در ایران باستان، هوم، که همان گاو نر دانسته شده است و ارتباط نمادینی با آن دارد (Matin, 2013, pp. 60, 64). «با چربی و یا شیر گاو آمیخته می‌شد و به انلیل (تجسم گاونر) و روان مردگان تقدیم می‌شد» (Mole, 1965/1983, p. 69). قاعده تناسب قربانی و نذر با ماهیت ایزدان به قدری اهمیت داشت که «رسم هندوان و ایرانیان این بود که برای هر ایزدی حیوان مخصوص آن ایزد را قربانی می‌کردند» (Boyce, 1975/1997, p. 214). امروز هم مردم اعتقاد دارند ماهیت ارواح از جمله دیو از چربی است. در افسانه‌ها آمده است که دیو در اثر آتش ذوب می‌شود. ارواح، از جمله دیوان، با پیشکش چربی خوشنود می‌شوند. اهمیت روغن‌ها و مایعات و ارتباط تنگاتنگ آنها با جهان زیرین، نشان می‌دهد که گروه مهمی از گیاهان مربوط به مقوله نمادین گیاه زندگی، گیاهان و دانه‌های روغنی، مانند زیتون‌اند.

الهه‌های باکره و برهنه

مؤنث رمز باروری و تولید مثل است، اما در اسطوره زمانی که با نمادهایی چون برهنگی و باکرگی همراه باشد، رمز سکون و دارای ماهیت خنثی و عدم باروری است و در مقوله مذکر قرار می‌گیرد. این موضوع باعث می‌شود که دو نوع الهه در تاریخ باستان از همدیگر متمایز شوند؛ به طوری که الهه‌های کشت و زرع و فرزندآور در آثار نمادین و هنری بین‌النهرین در مقابل الهه‌های برهنه قرار می‌گیرند (Ghirshman, 1966/1996, p. 28). برهنگی رمز جهان زیرین است و در سفر به جهان زیرین اینانا کاملاً برهنه می‌شود (Sandars, 1971/1994, pp. 231-234).

¹ Robertson Smith

الهه‌های مگاک، مانند ایشتار همواره به صورت عریان و همراه با وحوشی مانند شیر ظاهر می‌شوند. ایشتار، الهه برهنه و باکره، همانند نباتات، مظهر عشق و شهوت و جنگاوری (نک Black & Green, 1992/2006, p. 18) و در بابل مظهر تاک (مهم‌ترین جلوه گیاه زندگی) است (Albright, 1920, p. 280). الهه «سیدوری»^۱ در حماسه گیل‌گمش، که مکان گیاه زندگی را به گیل‌گمش نشان داد، زنی میخانه‌دار و روسپی خدایان و مظهر غریزه جنسی و شراب (جهان زیرین) است، «چهره‌اش را با نقابی پوشانده است» (Sandars, 2004, p. 145) و تقریباً برهنه است و تنها «ردایی» بر تن دارد که خود را در آن پیچیده است (Dickson, 2007, p. 176).

نماد مکمل برهنگی، روسپی‌گری و باکرگی و بی‌فرزندی (ناباروری) است. نه تنها ایشتار، بلکه سایر الهه‌هایی که در کنار گیاه زندگی با نمادهای دال بر برهنگی و جانوران درنده تصویر می‌شوند، معمولاً باکره و یا روسپی هستند. روسپی‌گری و باکرگی گرچه ظاهراً دو مفهوم متناقض به نظر می‌رسند (Langdon, 1914, p. 82)، اما هر دو بدان معنی‌اند که این الهه‌ها «مادر» نیستند و نداشتن فرزند از ویژگی اصلی موجودات جهان مگاک است (نک Guirand et al., 1914/1996, p. 90). دیوها، ساکنان اصلی مگاک، دشمن تولید مثل‌اند؛ در دوزخ «از هفت اهریمن سخن رفته است که هیچ زنی ندارند و هیچ فرزندی به وجود نیاورده‌اند و آن‌ها پلیدند» (Majidzadeh, 2000, p. 21). این دیوان زن را از کنار شوهر ربودند... و کودک را از آغوش دایه...» (Majidzadeh, 2000, p. 265; Kramer, 1956/1961, p. 197).

باکرگی نیز رمز قدرتی بالقوه است و الهه‌هایی چون ایشتار، باکره‌اند همچنین رمز باروری و همراه با گیاه زندگی. تداوم این جهان‌بینی در مناسک مؤثر بوده و نشان از این دارد که خون بکارت در میان اقوام مختلف برای مقاصد باروری استفاده می‌شده است. کردها گاهی آن را در جایی از خانه دفن می‌کردند و یا زیر گهواره کودک می‌گذاشتند و حتی به عنوان تعویذ در لباس کودک تعبیه می‌کردند و بر آن می‌دوختند. بدین جهت باکرگی همواره به جهان مگاک راه دارد و رمز قدرتی نهفته و حیات‌بخش است.

¹ Siduri

به همین ترتیب بسان الهه‌های باکره، موجودات نازا، به یک نوع نمادپردازی تعلق دارند. «قربانی گاو نازا در سنت اقوام هندو-اروپایی مخصوص خدای شر بود» (Hubert & Mauss, 1964/2020, p. 19). دلیل منطقی چنین رویکردهایی این است که نازایی همچون، رمز قدرتی است که بسان خون و شراب و گیاهان غنی و سرشار است. درختان بدون میوه مانند سدر و شمشاد که بسان موجودات نازا تلقی شده‌اند، رمز قدرت و استحکام‌اند؛ در حماسه گیل‌گمش به ساخته شدن تبرها و تیغ‌هایی از جنس چوب سدر و شمشاد اشاره شده است (Sandars, 2004, p. 113). در جای دیگر، چوب گز سلاح نیرومند آنو ذکر شده است (Majidzadeh, 1991, p. 214). معمولاً این گروه از درختان که میوه و محصولی ندارند به عنوان رمزی از جاودانگی و استحکام در کنار معابد خدایان (Lechler, 1954, p. 381)، مقبره‌ها و یا امام‌زاده‌ها کاشته می‌شدند (Taslim Jahromi, 2022).

جنسیت مذکر در اسطوره مانند رده نباتی حیات است که در آن جنسیت متمایز نیست، ولی حامل شکل اولیه و ناقص مذکر- مؤنث است و با مقولات باکرگی، نازایی و دوجنسیتی یکسان ارتباط دارد و رمز قدرت اولیه است. ایزدان نخستین بابلی و سومری، مخصوصاً ایزدان زمینی فاقد جنسیت یا دو جنسی بودند، که این امر مظهر تمامیت و کمال آنها بود (Eliade, 2010, pp. 95-96; Langdon, 1914, pp. 3,4,181). چرا که در موجودات دو جنسی، اضداد جمع آمده‌اند و تمرکز این نیروها، تمامیت و کمال غایی ایجاد می‌کند (Eliade, 1958/2020, pp. 457-460). مقوله جنسیت مذکر یکی از کلیدهای اصلی مطالعه مضمون گیاه زندگی در اسطوره‌هاست و با بی‌فرزندی برابر است؛ فرزند و نمادپردازی آن در هنرهای باستانی غالباً متعلق به الهه‌های مادر است (Baring & Cashford, 1993, pp. 192, 216). در اسطوره فرزند به طور مکرر با استعاره میوه، مرتبط شده است (Guirand et al., 1996, p. 77) و با زن ارتباط معنایی دارد. زنی را که فرزند نداشت به‌عنوان «درخت بی‌بر» تلقی می‌کنند.

از طرف دیگر، غله در آئین و اساطیر مردمان نواحی مختلف جهان، همواره تجسم الهه مادر و نماد مؤنث است (Frazer, 1994/2018, pp. 467-481). بنابراین به طور خاص در بیان اسطوره‌ای مراد از میوه غلات است. رابطه غلات با سایر نباتات یک رابطه تقابلی است. در ایران باستان، غلات در مقابل گیاه دارویی (مظاهر گیاه زندگی) ذکر می‌شود و با درگذشت گاو نخستین «پنجاه و پنج نوع غله و دوازده نوع گیاه دارویی از اندام‌های او می‌روید» (Bahar, 2006, p. 66). این تقابل در ادامه تقابل

مذکر- مؤنث و غلات نماینده جنسیت مؤنث است؛ «در بابل ازدواج تموز و الهه، پیوند نخل و دانه مقدس گندم است» (Hall, 1995/2001, 138).

گذشته از نگاه نمادین و بیان اسطوره‌ای، آنچه که غلات را از سایر میوه‌ها و نباتات متمایز می‌کند، عامل فرهنگی یا همان پخت و پز است. از نظر انسان‌شناسان غذای پخته در مقابل غذای خام، رمز فرهنگ در مقابل طبیعت است (Maquet, 1970). میوه‌هایی مانند سیب، خرما و انجیر که به صورت خام مصرف می‌شوند، نقطه مقابل غلات و غلات از این منظر به معنای غذای انسان‌اند. در اسطوره نیز غلات همان غذای انسان ذکر شده‌اند (Tafazzoli & Amoozegar, 1996, p. 37). گندم که بالاترین غلات است به این نمادپردازی اختصاص دارد، به طوری که امروزه مردم غذا را «نان» گویند و برای آنان نان و گندم مظهر غذای پخته و سفره است.^۱

آتش

تقریباً تمام درختانی مانند کاج، سرو، شمشاد، بلوط و ... که نماد جاودانگی‌اند، چوب‌های سخت و آتش‌زا دارند. آتش‌زا بودن رمزی از جاودانگی و قدرت حیات نهفته در آنها بوده است. در یونان باستان آتش مقدس «پرکونوس^۲» (ایزد رعد و آذرخش) از چوب بلوط افروخته می‌شد. از طرف دیگر آتش مقدس را پای درختان بلوط می‌افروختند (Chadwick, 1900, p. 36). در میان ایرانیان به ویژه اقوام زاگرس در غرب ایران، بیشتر آتشکده‌های کهن در دامنه‌های کوه و جنگل‌های بلوط قرار داشتند و مردم برای روشن نگاه داشتن آتش، از مشعل‌های مخصوصی از جنس چوب بلوط به نام «چوله چراو^۳» استفاده می‌کردند. آتش رمز این گیاهان در ارتباط با نمادها و مفاهیم دیگر است. ارتباط بلوط با تبار و خون، از خلال آتش می‌گذرد؛ همانطور که آتش نماد اجاق و تبار پدری است (Rostaminejadan & Rafifar, 2021, pp. 131-132). مردم «دیدن بلوط در خواب را به معنای زاده شدن فرزند پسر می‌دانند» (Parnian, 2001, p. 188).

^۱ کردها و لرها به وعده‌های غذایی (سفره) «نان» می‌گویند. همچنین رسم است برای فرزندان که دندان آنها می‌روید گندم پخته نذر می‌کنند و گندم در اینجا نماد روزی و نظام تغذیه است.

^۲ Perkunus

^۳ Chole Cheraw

آتش مظهر جهان ارواح است. نه تنها بخش زیادی از تبار وابسته به ارواح درگذشتگان و نیاکان و تجسم آن آتش‌های مقدس بود، بلکه ماهیت موجودات غیرمادی مانند جن و ارواح اساساً از آتش است (نک: Qarshi, 1992, p. 63). از این رو پرستش آتش‌های مقدس و اجاق و «قربانی سوختنی»^۱ در ایران باستان و مناطق هم‌جوار بسیار اهمیت داشت؛ در روایات اسطوره‌ای «خدایان بوی مطبوع قربانی را استشمام می‌کنند و همچون مگس‌ان بر قربانی گرد می‌آیند» (Hooke, 1968/2020, p. 54).

دوگانگی مفهومی گیاه زندگی

تمام نمادهای مربوط به گیاه زندگی مانند آتش، باکرگی، ورزا، زنانگی، سکر و خلسه و ... دارای جنبه دوگانه هستند. به دلیل اینکه تاریکی و مگاک و موجودات آن مانند «تیامت»^۲ آغازین، همزمان منشاء حیات و مرگ‌اند و بسان موجود آبستن، هم حامل ویرانگری و هم آفرینندگی. در اسطوره آفرینش به تقسیم جهان هستی و ایزدان و ارواح به دو دسته ایزدان مگاک و ایزدان بالا اشاره شده است (McCall, 1990/2010, p. 80). به تبعیت از چنین ساختار هستی‌شناسانه‌ای، تقریباً اساس هر نوع از انواع مناسک و آئینی به کارگیری دو شیوه دفع و جلب ارواح شریر از یک سو، و نیایش ارواح سودرسان و ایزدان، از سوی دیگر بوده است؛ چرا که همه امورات بشر و هستی در معرض این دو نیروی حاکم بر جهان هستی است. به همین دلیل گیاهان خاصی مانند حنا، سیر و سداب که جهت رماندن ارواح شریر است، همزمان در مناسک تدفین و نیز ولادت حضور دارند (نک: Matin, 2013, pp. 141-142, 167-168).

برای التفات ارواح و نیروهای آن که دارای قدرت‌اند دو روش و منسک غالب وجود دارد: یکی قانون تشابه است که در آن بر اساس سنخیت و تشابه علت و معلولی، موجودات شریر را راضی و خشنود می‌کنند و انسان‌ها از خطر آنها در امان می‌مانند و یا برای بهره‌برداری از قدرت سودمندشان آنها را جلب می‌کنند. این قانون همان قانون «جادوی شباهت»^۳ است که «جرج فریزر»^۴ آن را مطرح کرده

^۱ نوعی از قربانی که به آتش تقدیم می‌شود.

^۲ Tiامت

^۳ Sympathetic Magic

^۴ James George Frazer

(Frazer, 1994/2018, p. 87). ایمن شدن از خطر این ارواح به دلیل راضی و خشنودسازی آنها با تاراندن آنها متفاوت است. راضی کردن این ارواح به معنای تغذیه کردن آنهاست که تنها براساس قانون تشابهات امکان‌پذیر است، از اینرو، همانطور که پیش از این ذکر شد، همواره بین اقلام نذر و قربانی و ماهیت ارواح و خدایان تناسب وجود داشته است.

ارواح همیشه به دو دسته شریر و سودرسان تقسیم می‌شوند، دو گروه نباتی نیز در اینجا قابل تفکیک است؛ برای طرد ارواح شریر از گیاهانی مانند سیر و پیاز استفاده می‌کنند که به دیو و شیاطین تعلق دارند (نک (Matin, 2013, p. 178-179). همزمان برای طرد آنها نیز به کار می‌روند (Matin, 2013, p. 171).^۱ تا به امروز بخشی از این گیاهان با عنوان «گیاه دیو» یا «گیاه شیطان» شناخته می‌شوند (Matin, 2013, pp. 190-191). اما گیاهان معطر نیز برای خشنودی ارواح به کار می‌رفتند و قربانی‌های تقدیمی برای خدایان و ارواح در رایحه‌ای معطر مانند آویشن و ... خوشبو می‌شدند (نک (Smith, 1894, p. 224). این بخورها، از جمله بخور آویشن، همزمان «برای بازداشتن گند اکومن و مقابله کردن با درد» (Bahar, 2006, p. 78) به کار می‌روند.

موارد دفع کردن بر اساس قانون تضاد بسیار است؛ کاربرد گیاهانی مانند گندم که خاص ایزدان جهان بالاست، از آن جمله است؛ «در سومر باستان برای دور کردن دیوان و ارواح شریر حصار (خطی) از آرد گندم دور خانه می‌کشیدند» (Langdon, 1914, p. 154). در ایران باستان اعتقاد بر این بود «دیوان در پی نابودی غله می‌روند» (Mirfakharayi, 1988, p. 14). گندم و نان امروز هم نزد مردمان زاگرس مقدس است و حتی به آن سوگند یاد می‌کنند.

گذشته از شیوه‌های ارتباط با جهان دیگر، از اهداف مهم این قبیل آئین‌ها بدست آوردن قدرت ارواح است. ارواح و خدایانی مانند تموز همانند نباتاتی تلقی می‌شدند که پس از مرگ و به خاک نشستن، دوباره نیروی حیات در آنها بارور شده و موجب برکت‌بخشی به حیات انسان می‌شود (Frazer, 1994/2018, pp. 255-291, 355; Jastrow, 1898, p. 482-486). به تبع این دوگانگی‌ها، موجوداتی مانند آتش و مار که خاص جهان تاریکی‌اند، همواره رمز دوگانگی‌هایی مانند مرگ و زندگی هستند.

^۱ اصطلاح رایج کردها این است: «چه‌په‌لی به چه‌په‌لی نه‌چیت» (Chapali ba chpali achet)؛ یعنی الودگی به وسیله آلودگی پاک می‌شود.

نتیجه‌گیری

گیاه زندگی نماد جهان ظلمات، ارواح و موجوداتی است که به مرتبه خاصی از حیات تعلق دارند و قلمرو آن، مرتبه‌ای از حیات است که برابر مرتبه نباتی و آغازین است. بنابراین نباتاتی را تشکیل می‌دهد که طبیعت اولیه و مراحل آغازین فرهنگی را از طریق مضامین مگاک بازنمایی می‌کنند. می‌توان گفت تمام ساختار جهان زیرین در استعاره گیاه زندگی قرار گرفته است و این موضوع علت اصلی اهمیت این نماد در طول هزاران سال است. نماد گیاه زندگی به نوبه خود نمادی تعیین‌کننده در ارتباط با شناخت بیشتر این قلمرو محسوب می‌شود. بدین ترتیب این رمز بیش از هر چیزی رمزی کیهان‌شناختی است که در پی بیان مضامین ازلی و معرفت‌شناختی این بخش از خلقت است.

دوگانگی معنایی، از مهمترین خصوصیات نماد گیاه زندگی و ناظر بر ماهیت دوگانه قلمرو تاریکی است که قانون عدم تمایزیابی مانند خدایان نر-ماده بر آن حاکم است. جاودانگی، مرگ، دارو و پزشکی، سکر و خلسه، عشق و نیروی جنسی، قدرت جنگاوری و نازایی، از دیگر دوگانه‌های گیاه زندگی است. دیگر ویژگی‌های نمادین گیاه زندگی عبارتند از: مایعات و سیالات مانند خون، شراب، روغن‌ها، انواع بخورها، آتش، چشمه حیات و آب‌های زیرزمینی، برهنگی، جنسیت مذکر، موسیقی و صوت (در مقابل کلام مقدس)، علم و خرد، جادو، جانوران درنده و وحوش مانند شیر. در اساطیر این مضامین از طریق رمزهای مار، دیو، ارواح شریر، جهان پس از مرگ و ارواح مردگان، شخصیت‌هایی مانند اوتنپیشتم، الهه‌های روسپی یا باکره مانند ایشتار، خدایان تاریکی مانند انلیل (ورزا) و تموز بیان شده است. در اسطوره بخشی از این رمزها مانند باکرگی، جنسیت مذکر و نظام تغذیه، در ارتباط با گیاه زندگی به صورت غیرمستقیم آمده است. رمزهای آئینی این گیاهان غالباً شامل مناسک تدفین، مناسک جادو، پیشکش‌های مربوط به جهان زیرین، بخش زیادی از آئین‌های رستاخیز و مناسک سالیانه مانند آئین‌های بهاری و بلاگردان‌ها می‌شوند.

گیاهان و نیز درختان و مشتقات آنها، مانند روغن‌ها و عصاره‌ها که با این ساختار در اسطوره و آئین‌ها ظاهر شوند، جزئی از گیاه زندگی‌اند. براساس مطالعه رمزهای آئینی و اسطوره‌ای معطوف به جهان مگاک، نباتات متعلق به نماد گیاه زندگی به طور کلی عبارتند از: قارچ و ریواس و درختانی مانند سرو، بید، سدر، شمشاد که معمولاً خودرواند و گیاهان دارویی که گروهی از آنها همزمان کشنده و مرگ‌آورند. گیاهان معطر مانند آویشن و ادویه‌ها، گیاهان بوداری مانند سیر و پیاز، درختانی مانند

تاک (انگور)، انار و جو که از عصارهٔ دانهٔ آنها شراب و مایعات سکرآور و نیروبخش بدست می‌آید و نیز دانه‌های روغنی مانند زیتون و بُنه (سقز و صمغ روغن مانند آن)، نباتاتی که در نواحی مرطوب، کم نور و آب‌ها رشد می‌کنند، مانند نیلوفر و بید، درختانی که چوب و یا کارکردی آتش‌زا دارند؛ مانند بلوط و قارچ، گیاهان با چوب‌های سخت مانند گز، چنار و سرو. عامل دیگر تمایز این گیاهان، شیوهٔ مصرف آنهاست که در اسطوره‌ها به صورت ضمنی و نمادین نشان داده شده است. پخت و پز دارای ارزش نمادین مهمی در فرهنگ انسان است. خام‌خواری و گیاه‌خواری مقابل غذای پخته است و از جمله نمادهای مهم طبیعت مانند دیو، حیوان و ... است که در مقابل انسان فرهنگی قرار می‌گیرد. گیاهان مقولهٔ گیاه زندگی، معمولاً از خلال پخت و پز نمی‌گذرند، بلکه غالباً به صورت خام مصرف شده و فرع بر غذای انسان‌اند.

از دستاوردهای مهم این پژوهش این است که پیوسته باید بین گیاهان آئینی و گیاهان مقدس تفکیک قایل شویم. نباتات خاص گیاه زندگی، گیاهان آئینی و مؤثری‌اند، اما این گیاهان همیشه مقدس نیستند، چون در ارتباط با نیروهای مگاک و تاریکی‌اند. چه بسا بسیاری از گیاهان و نباتات مذکور نمادی از اهریمن و شیطان باشند، همانگونه که تا به امروز بخشی از این گیاهان با عنوان «گیاه دیو» یا «گیاه شیطان» شناخته می‌شوند. باتوجه به یافته‌های این نوشتار، نمادپردازی و ماهیت چندگانهٔ گیاهان اسطوره‌ای و نمادین مهمی چون هوم ایرانی، «درخت گئوکرن» و یا درختان و گیاهان نمادین دیگر در هنرها و اسطوره‌ها، که شکلی انتزاعی و تجریدی به آنها داده شده است، در عین نمادپردازی متکثر آنها، معنادار می‌شوند. این گیاهان نوع مشخصی از گیاهان نیستند، بلکه با زبان نمادین، مفاهیم و نمادهای کلی برای بیان ساختار رمزی گیاه زندگی‌اند که در عین حال قلمرو مشخصی از گیاهان را شامل می‌شود.

کتابنامه

- Albright, W. F. (1920). The goddess of life and wisdom. *The merican Journal of Semitic Languages and Literatures*, 36(4), 258–294. <http://www.jstor.org/stable/528330>
- Amoozegar, J. (1995). *The mythological history of Iran*. The Organization for Researching and Composing University textbooks in the Humanities (SAMT). [In Persian]

- Bahar, M. (1997). *A study in Iranian mythology (Parts One and Two)*. Aghah. [In Persian]
- Bahar, M. (Trans.). (2006). *Bundahish*. Tus. [In Persian]
- Barthes, R. (2010). *Mythologies* (Sh. D. Daqiqyan, Trans.). Markaz (Original work published 1980). [In Persian]
- Black, J., & Green, A. (2006). *Gods, Demons, and symbols of ancient Mesopotamia (An Illustrated Dictionary)* (P. Matin, Trans.). Amir Kabir (Original work published 1992). [In Persian]
- Bonavia, E. (1889). The sacred trees of the Assyrian monuments. In H. M. Mackenzie (Ed.). *Babylonian and Oriental Record* (Vol. iii. pp. 7-12). D. Nutt.
- Boyce, M. (1997). *A history of Zoroastrianism* (Vol. 1) (H. Sanatizadeh, Trans.). Tus (Original work published 1975). [In Persian]
- Cashford, J., & Baring, A. (1993). *The myth of the goddess: Evolution of an image*, UK, Penguin.
- Chadwick, H. M. (1900). The Oak and the Thunder-God. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 30, 22-44. <https://doi.org/10.2307/2842615>
- Chevalier, J., & Gheerbrant, A. (2004). *Dictionary of symbols* (Vol. 3) (S. Fazayeli, Trans.). Jeyhoon. (Original work published 1994). [In Persian].
- Christensen, A. (1998). *Early examples of the first man and the first king* (J. Amoozegar & A. Tafzoli, Trans.). Cheshmeh. (Original work published 1945). [In Persian]
- Cohen, A. (1971). *Evryman's Talmud; The major teaching of ribbnic sages* (F. Gergani, Trans.). Ziba Printing House (Original work published 1995). [In Persian].
- Darmesteter, J. (2003). *Vendidad* (M. Javan, Trans.). Donya-ye Ketab.
- Dickson, K. (2007). Looking at the other in "Gilgamesh". *Journal of the American Oriental Society*. 127(2), 171-182.
- Doostkhah, J. (Trans.). (1991). *Avesta* (Vols. 1 & 2). Morvarid Publishers. [In Persian]
- Dundes, A. (1986). The anthropologist and the comparative method in folklore. *Journal of Folklore Research*, 23(2/3), 125-146.
- Eliade, M. (2010). *Treatise on the history of religions* (J. Sattari, Trans.). Soroush (Original work published 1978). [In Persian].

- Eliade, M. (2020). *Patterns in comparative religion* (A. Gavahi, Trans.). Jami (Original work published 1958). [In Persian].
- Esmailpour, A. (2011). *Myths: The symbolic expressions*. Sroosh. [In Persian].
- Forrest, S. M. (2021). *Witches, whores, and sorcerers: The concept of Evil in Early Iran* (A. Saeb, Trans.). Farhame (Original work published 2011). [In Persian].
- Frazer, J. G. (2018). *The golden bough; A Study in Magic and Religion* (K. Firouzemand, Trans.). Aghah (Original work published 1994). [In Persian].
- Galpin, F. (1997). *The music of the Sumerians and their immediate successors, the Babylonians and Assyrians* (M. Elhamiam, Trans.). University of Art (Original work published 1970). [In Persian]
- Geller Markham, J. (2016). *Healing magic and evil demons*. De Gruyter.
- Ghirshman, R. (1996). *Choghazanbil (Dor-Oontas)* (Vol. 1). (A. Karimi, Trans.). Cultural Heritage Organization (Original work published 1966). [In Persian]
- Goblet d'Alviella, E. (1894). *The migration of symbols*. A. Constable.
- Golan, A., & Schneider-Teteruk, R. (1991). *Myth and symbol: symbolism in prehistoric religions*. Golan.
- Guirand, F., Laque, C., & Delaporte. L. (1996). *Dictionary of Assyrian and Babylonian myths* (A. Esmailpour, Trans.). Fekr Rooz (Original work published 1914). [In Persian].
- Hall, J. (2001). *Illustrated dictionary of symbols in Eastern and Western art* (R. Behzadi, Trans.). Farhang Moaser. (Original work published 1995). [In Persian].
- Hakim, M. Kh. (1959). *Alexander-name*, In R. Zekavati Qaragözlu (Ed.). Sokhan [In Persian].
- Hinnells, J. (2011). *Persian mythology*, (J. Amoozegar, & A. Tafazzoli, Trans.). Avishan – Cheshmeh (Original work published 1975). [In Persian].
- Hooke, S. H. (2020). *Middle Eastern mythology* (A. F. Bahrami, & F. Mazdapour Trans.). Roshangaran Publications (Original work published 1968). [In Persian]
- Hubert, H., & Mauss, M. (2020). *Sacrifice; Its nature and function* (L. Ardabili Trans.). Elmi Farhangi (Original work published 1964). [In Persian]
- Jastrow, M. (1898). *The religion of Babylonia and Assyria*. Ginn & Company.

- Karami, M. H., & Rahimi, R. (2012). A thought on inevitability: The death of Gilgamesh and Alexander and the immortality of Khezr and Utnapishtim. *Bustan Adab Journal of Shiraz University*, 4(1). [In Persian].
- Kramer, S. (1961). *From the tablets of sumer*. (D. Rasaei, Trans.). Sahami Offset Company (Original work published 1956). [In Persian].
- Krasnoleska, A. (2003) *Some key figures in Iranian calendar mythology* (J. Motahhedini Trans.). Varjvand. (Original work published 1998). [In Persian]
- Lang, A. (1884). *Costom and myth*. Longmans & Co.
- Langdon, S. (1914). *Tammuz and Ishtar: A monograph upon Babylonian religion and theology, Containing extensive extracts from the Tammuz liturgies and all of the Arbela Oracles*. Clarendon Press.
- Langdon, S. (1954). *The mythology of all races: Vol. 5. Semitic*. Cooper Square Publishers.
- Layard, A. H. (1849). *Nineveh and its remains: A narrative of an expedition to Assyria during the years 1845, 1846 & 1847; with numerous woodcuts* (Vol. 2). Murray.
- Layard, A. H. (1867). *Nineveh and its remains: A narrative of an expedition to Assyria during the years 1845, 1846 & 1847; with numerous woodcuts*. Murray.
- Lechler, G. (1937). The tree of life in Indo-European and Islamic cultures. *Ars Islamica* (Vol. 4, pp. 369-419). University of Michigan.
- Levi-Strauss, C. (2006). *Myth and meaning* (Sh. Khosravi). Markaz (Original work published 1995). [In Persian]
- Mackenzie, D. A. (2006). *Myths of Babylonia and Assyria*. The Gresham Publishing Company.
- Majidzadeh, Y. (2000). *History of Mesopotamian civilization* (Vol. 2). Markaz Nashr Daneshgahi. [In Persian]
- Majidzadeh, Y. (1991). *History and civilization of Elam*. Markaz Nashr Daneshgahi. [In Persian]
- Maquet, J.J. (1970). *The raw and the cooked: Introduction to a science of mythology* (Vol. 1). Harper.
- Maquet, J.J., Lévi-Strauss, C., Weightman, J.G., & Weightman, D. (1970). The raw and the cooked: Introduction to a science of mythology (Vol. 1). *Technology and Culture*, 11, 613.

- Matin, P. (2013). *Ritual planants; Ritual plants in Iranian folk culture and folklore*. Farhameh. [In Persian]
- McCall, H. (2010). *Mesopotamian myths* (A. Mokhber, Trans.). Nashr Markaz (Original work published 1990). [In Persian]
- Mirfakharayi, M. (1988). *Pahlavi rivayat (A Text in Middle Persian)*. Institute of Social Studies and Research. [In Persian]
- Mole, M. (1983). *L'Iran ancien* (J. Amoozegar Trans.). Tus. (Original work published 1965). [In Persian]
- Nikitine, B. (1991). *Les Kurds: Etude sociologique et historique* (M. Ghazi, Trans.). Derayat. (Original work published 1956). [In Persian]
- Parnian, M. (2001). *Kurdish folklore*. Cheshmeh Honar va Danesh. [In Persian]
- Parpola, S. (1993). The Assyrian tree of life: Tracing the origins of Jewish monotheism and Greek philosophy. *Journal of Near Eastern Studies*, 52(3), 161–208. <http://www.jstor.org/stable/545436>
- Pourdavood, E. (2001). *Khordeh Avesta*. Asatir.
- Qarshi, A. A. (1992). *Quran dictionary* (Vol. 1). Dar al-kotob al-Islamiya. [In Persian]
- Razi, H. (2002). *Zoroaster, the prophet of ancient Iran*. Behjat. [In Persian]
- Rostaminejadan, D., & Rafifar, J. (2021). Cosmological mystery of bull and its role in mythological system of Zagros and Mesopotamian cultural zone. *Iranian Journal Of Anthropolgy*, 18(32), 125-152. [In Persian]
- Russell, C. (1981). The life tree and the death tree. *Folklore*, 92(1), 56–66. <http://www.jstor.org/stable/1260252>
- Saffari, A. (2018). *The shepherd's bride*. Sels. [In Persian]
- Sandars, N. K. (1994). *Poems of heaven and hell from ancient Mesopotamia* (A. Esmailpour Trans.). Fekr Rooz (Original work published 1971). [In Persian].
- Sandars, N. K. (2004). *Epic of Gilgamesh*. (E. Felizi, Trans.). Hirmand [In Persian]
- Schwartz, H. (2004). *Tree of souls: The mythology of Judaism*. University Press.
- Shariat Sabzevari, M. B. (2019). *Jinn from the perspective of Science and religion*. Bonyad Bostan Ketab. [In Persian]
- Smith, W. (1894). *Lectures on the religion of the Semites*. Adam & Charles Black.

- Sroushian, M. (2001). Ritual and traditional foods of Zoroastrians in Iran. In K. Mazdapour (Ed.), *Sorush Pir e Moghan, Commemorative Book for Jamshid Sroushian (Collection of Articles)*. Sarya (pp. 629-662) [In Persian]
- Tafazzoli, A., & Amoozegar, J. (1996). *Minuy e kherad*. Tus. [In Persian]
- Taheri, S., & Soltanmoradi, Z. (2013). Plant of life in the ancient Iran, Mesopotamia & Egypt. *Journal of Fine Arts: Visual Arts*, 18(2), 1-15. doi: 10.22059/jfava.2013.36319 [In Persian].
- Taslim Jahromi, F. (2022). Analysis of the position of Cedar tree in Persian culture, literature, and folk beliefs based on Jahrom City. *Iranian Journal of Anthropological Research*, 11(2), 123-148. doi: 10.22059/ijar.2022.339743.459741 [In Persian].
- Tavaratani, N. (2006). *Comparative literature of the snake and the Pine tree; Eternal symbols in Persian and Japanese literature*. Behjat. [In Persian].

