



ویژه‌نامه پژوهشکده مردم‌شناسی

آیین‌های تیرگان قاسده

به خجستگی هفته پژوهش

۲۲ تا ۲۸ آذر ۱۴۰۴



پژوهشکده مردم‌شناسی





فهرست

- جایگاه آتش در میت‌پرستی / مریم دارا ۴
- نوروز صیاد به مثابه میراث فرهنگی ناملموس / ژيلا مشیری ۱۰
- نگاهی مردم‌شناختی به آیین مهرگان در میان زرتشتیان / مریم پهلوان شریف ۱۸
- فرهنگ ایرانی بر بلندای شب یلدا / مینو سلیمی ۲۴
- دیدگاه‌های متفاوت درباره جشن تیرماه سیزه شو / نادعلی فلاح ۳۱
- زیبایی‌شناسی بومی جشن‌های باستانی ایران / طیبه عزت‌اللهی نژاد ۴۰
- آیین‌های تیرگان تا مهرگان و تاثیر خراج / فریده مجیدی خامنه ۴۷
- جایگاه و کارکردهای آتش در فرهنگ و ادبیات مردم ایران / عباس قنبری عُدیوی ۵۰
- سده و چله در گاهشماری مردم جیرفت / منصور مرادی ۶۰
- کوهستان به‌مثابه رمزگان فرهنگی و اسطوره‌ای در آیین‌های تیرگان و مهرگان / رضا زنگنه ۶۵
- ایل سنگسری و آیین باستانی سیزدهم تیرماه / بهمن رحیمی ۷۲
- آیین پیرشالیار منظر فرهنگی اورامانات در چشم‌انداز اسطوره / پرویز فیضی ۷۶

ویژه‌نامه پژوهشکده مردم‌شناسی، آیین‌های تیرگان تا سده

۷۸ رویه، پیوست شماره ۵۰۹، دوشنبه ۱۰ آذر ۱۴۰۴ خورشیدی

تلفن: ۳۱-۸۸۳۲۵۳۲۹

پیام‌گیر واتس‌آپ و تلگرام: ۰۹۱۹۸۰۴۰۵۹۳

تارنما: www.Amordadnews.com

اینستاگرام: amordad.news

فیس‌بوک: Amordadnews

یوتیوب: Amordad-news

آپارت: Amordad.news

ایمیل: sardabir.amordad@gmail.com

مدیرمسئول و صاحب امتیاز: بابک سلامتی

سرمدیر مهمان: مریم پهلوان شریف

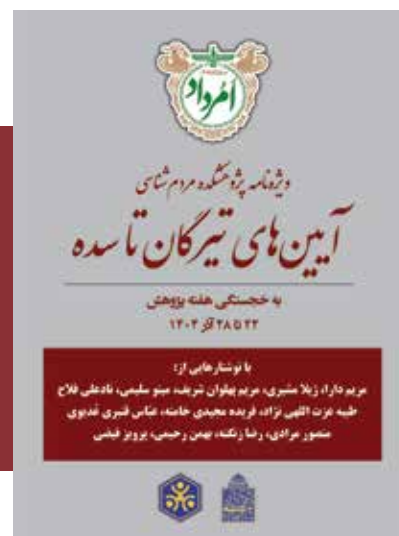
سروراستار: فیروزه فرودی

گرافیک و صفحه‌آرایی: مهنوش دهنادی

نگارنده چاپ: دیناز دهنادی

نشانی: تهران، هفت‌تیر، خیابان کریم‌خان زند، خیابان خردمند

شمالی، کوچه شهید اعرابی ۳، شماره ۴، اشکوب سوم



با سپاس ویژه از پژوهشکده مردم‌شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری

سر مقاله

سرزمین پهناور ایران به دلیل موقعیت خاص جمعیتی، تاریخی و جغرافیایی خود از تنوع و کثرت آیین‌ها و آداب و رسوم زیبا بهره‌مند است که سبب‌ساز غنای عناصر فرهنگی جامعه است. این امر موجب استحکام و اطمینان از زیربنای فرهنگ ایرانی در رویارویی با فرهنگ‌های دیگر می‌گردد و از تجارب دیگر فرهنگ‌ها در جهت افزایش رشد و بالندگی خود استفاده می‌کند. شناسایی آیین‌ها موجب می‌شود از طوفان‌هایی مانند بحران هویت، تضارب فرهنگ‌ها سربلند بیرون آمده و این امر یکی از راه‌های تداوم هویت ملی است. آیین‌های زیبای تیرگان تا سده ضمن ایجاد وحدت، راه‌های تعامل با تنوع فرهنگی را نشان‌داده و ظرفیت‌های مدارا و مفاهمه با سایر فرهنگ‌ها را افزایش می‌دهد، کیستی، چپستی تجارب زیسته، تحوه تفکر و زندگی ما را نمایان می‌سازند.

آیین‌های تیرگان تا سده بیانگر وابستگی ما به بخشی از تاریخ گسترده سرزمین‌مان است و در عین حال مویید پویایی و تغییر است که از خصایص مهم فرهنگ است. این جشن‌ها پیام‌آور عشق، دوستی و همدلی میان آحاد مردم ایران هستند، شادی به ارمغان آورده و نور امید به ادامه راه را در دل‌ها روشن می‌سازند. در عین حال تنوع فرهنگی در این آیین‌ها انعکاس پذیرش اشکال گوناگون اجتماعی است، صلح و دیگر دوستی را تداوم بخشیده، به موازنه اجتماعی منجر می‌شود. کارکرد مهم دیگر آیین‌های تیرگان تا سده صورت عینی و اجرایی آموزه‌ها و دستورهای دینی و مذهبی در ایران است. این امر مروج عادات زیبای یاری، وفای به عهد، احترام به سالخوردگان و مراقبت از کودکان، نكوهش بدی، بیدادگری و تعظیم شعائر مردانگی، عشق و دوستی است که با اجرای آنها در جامعه تداوم پیدا می‌کنند. این آیین‌ها زداینده کدورت‌ها و به ارمغان آورنده صلح و آشتی در سطح ملی و بین‌المللی هستند.

سخن آخر این که فرهنگ ایرانی، فرهنگی مانا و پایدار است و سبب این ماندگاری، سه ویژگی انعطاف‌پذیری، تعامل فرهنگی و در نهایت هویت ملی است که علیرغم تنوع و تکثر موجود در جامعه امروزی، به انسجام ملی کمک نموده است. شناخت فرهنگ گسترده‌ی این سرزمین کهن‌سال، تنها راه شناخت هویت ملی است و آن نیز عزت ملی را به‌همراه می‌آورد. عزت ملی از گسیختگی فرهنگی ممانعت نموده و سرانجام قدرت ملی را فراهم می‌سازد. از سرکار خانم مریم پهلوان شریف، کارشناس پژوهشی پژوهشکده مردم‌شناسی، برای تلاش‌های ارزنده در گردآوری و تنظیم مجموعه مقالات حاضر سپاسگزاری می‌شود.

پژوهشکده مردم‌شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری

جایگاه آتش در میت‌پرستی^۱

مریم دارا | استادیار پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری

چکیده

در ایران باستان ایزد مهر بیشتر خویشکاری جنگ و پیمان را داشت و آیین او با عنوان میت‌پرستی به اروپا رسید. در واقع شاهان و جوامع در غرب به او شکلی دیگر بخشیدند که روشنایی در باورهایشان جایگاه ویژه‌ای داشت. در مسیحیت نیز حضور روشنایی و آتش در مراسم و آیین‌ها دیده می‌شود. این پرسش مطرح است که آتش در این آیین‌ها چه جایگاهی دارد؟ بنا بر این آتش از آن روی که احتمالاً نشان‌دهنده اهمیت عنصر روشنایی بخش است اهمیت دارد. اما، جایگاه آتش و مشعل‌دار در میت‌پرستی و شباهت‌های آن با مسیحیت در کنار شباهت‌های مراسم دیگر آن دو این فرضیه را ایجاد کرد که احتمالاً از آن روی که هر دو آیین در بستر و زمانی مشابه در میان مردمان و منطقه‌ای خاص شکوفا شده‌اند مردم به دلیل احترامی که برای خدایان نوربخش قائل بودند هر دو آیین را به شکلی که می‌پسندیدند تحت تاثیر قرار دادند. نگارنده این پژوهش را به روش کتابخانه‌ای انجام داده است.

کلیدواژگان: آتش؛ روشنایی و نور؛ میت؛ مهر.

۱. مقدمه

در دنیای باستان آتش به غیر از استفاده‌ی روزمره‌ی نور و گرما، در مراسم و آیین‌ها روشن می‌شد. آتش در بین‌النهرین از زمان سومر نقش مهمی در مذهب نداشت. در بین‌النهرین نوسکو خدای آتش و نور بود. چینی‌ها، رومی‌ها و آزتک‌ها نیز همگی رب‌النوع آتش داشتند و نزد بنی اسرائیل آتش مخصوص خدا بود (هاینتس، ۱۳۹۰، ص ۱۰۶). به گزارش فهد (۱۳۹۰، ص ۸۲) اعراب در زمان پیمان بستن آتشی می‌افروختند تا پیمانشان رسمیت یابد و طرفین به دور آن جمع می‌شدند و عهدشکن را شایسته‌ی کیفری می‌خواندند که از آتش بی‌بهره شود. به گفته‌ی بهار (۱۳۸۱، ص ۳۰) آتش این ویژگی را داشت که در آیین‌ها مردم را دور خود جمع کند و همچنین خدای قانون‌گذار و مظهر دوستی میان مردم بود.

آتش در ایران باستان و ایران میانه بسیار گرمی داشته می‌شد. ایزد آذر خویشکاری محافظت از آتش را داشت و آتش بهرام نیز مهم‌ترین آتش زردشتیان است. آتش‌های اصلی دیگر آدوران و دادگاه هستند. آتش بهرام از سه آتش تشکیل شده که هر یک از آن طبقه‌ی اجتماعی خاصی بود (هینلز، ۱۳۸۱، ص ۱۷۹). در متون زردشتی از جایگاه، اهمیت و روشن

نگاه داشتن آتش بارها یاد شده است؛ مانند وندیداد ۵، ۸ (Darmesteter, ۱۹۷۴، p. ۶۰)، ارداویرافنامه (ژنیو، ۱۳۸۲، ص ۷۹) و مینوی خرد (تفضلی، ۱۳۷۹، ص ۵۱، § ۳۵). ایزد مهر در ایران و ارتباط آن با خدای میت‌ر در اروپا همچنین تاثیرگذاری یا تاثیرپذیری میت‌پرستی و مسیحیت همواره موضوعی چالش‌برانگیز بوده است و پژوهشگران نظرات متفاوت درباره‌ی آن ارائه داده‌اند. اگرچه هیچ یک از این موضوعات هدف نگارش این نوشته نیستند. درباره‌ی ارتباط مهر و میت‌ر و قیاس میت‌پرستی و مسیحیت و همچنین سفر مهر از ایران به غرب می‌توان به آثار پژوهشگرانی مانند کوْمُن (Cumont, 1939)، لوکلی (Laeuchli, 1968)، شورتهایم (۱۳۷۱)، پورداوود (۱۳۷۷)، ویل (۱۳۸۵)، سیمون (۱۳۸۵) و ورمازرن (۱۳۸۷) اشاره کرد.

مسئله اهمیت و جایگاه آتش روشنایی‌بخش در دنیای قدیم برای نویسنده این پرسش را مطرح کرد که آتش نزد میت‌پرستان و مسیحیان چه جایگاهی دارد و این فرض وجود داشت که عنصر آتش در این آیین‌ها تقدس بالایی به دلیل روشنایی‌بخشی و نه ایجاد گرما دارد و این که مردم در غرب میت‌پرستی و مسیحیت و برخی آیین‌ها را

اروپا رفته (کومن، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷) چون مهر در ایران پیشتر از اروپا پرستیده شده است و کم‌کم به رنگ محیط خود در غرب درآمده و همین موجب شده ایده‌ی برگرفتن آیین میتر از مهر ایرانی مطرح شود و لوکلی (Laeuchli, 1968, p. 74) میترپرستی را



که به جز نظامیان، روحانیون و بازرگانان در اروپا با سفرهای خود نقشی هر قدر کوچک در گسترش آن آیین را داشته‌اند.

درباره‌ی تعدد و کثرت معابد میتر در رم و رمازن (۱۳۸۷، ص ۴۴) بر این نظر است که این معابد کوچک بودند و جامعه‌ی میترپرست در حال افزایش بود و معابد و غارهای کوچک گنجایش چنین جمعیتی را نداشتند پس تعداد مهرکده‌ها رو به فزونی نهاد. به گفته‌ی ورمازن (۱۳۸۷، ص ۲۵) شاید پرستش میتر ابتدا به شکل عمومی بود و بعدها در قرون اول و دوم میلادی به مجمعی سری تبدیل شد. به نظر وارنر (۱۳۸۶، ص ۳۶۷) میتر در رم خود را با محیط سازگار کرد و با هلیوس و سُل، خدایان خورشید، همراه شد و نزد عوام و صاحبان مناصب احترام یافت (ورمازن، ۱۳۸۷، ص ۳۹).

به نظر می‌رسد که میتر به دلیل خویشتنکاری خورشید محترم شمرده شد. در اوستا نیامده که مهر همان خورشید است و از نور یا آتش حرفی به میان نیامده است. بلکه مهر در مهریشت (پورداوود، ۱۳۷۷، ۱۳۳)

به طور کلی به سه گونه تقسیم کرده است: مهرپرستی ایرانی، میترپرستی آسیای صغیر و میترپرستی امپراطوری رُم. به نظر پورداوود (۱۳۷۷، صص ۴۰۷-۴۱۰) آیین مهر با لشکرکشی ایرانیان از زمان هخامنشیان به مناطق دیگر برده شد و از بابل به آسیای صغیر و سپس توسط رُمی‌ها در لشکرکشی‌ها تا دریای سیاه و یونان و اژه نیز رسید و هر جا رفت با خدای خورشید محلی هماهنگ شد. رُمی‌ها حتی ارمنستان و کُماژن را گرفتند و سپس نفوذ میتر بیشتر شد و بازرگانان و اسرای شرقی نیز که این آیین را داشتند در اشاعه‌ی آن سهم داشتند. به گزارش پلوتارخ (Plutarch, 1972, §24, §36, §43) دزدان دریایی کلیکیه در قرن اول میلادی به آیین میتر بودند و رُمی‌ها و دیگران را با میترپرستی آشنا کردند، اما به نظر شورتهایم (۱۳۷۱، صص ۴۲، ۴۵) و ورمازن (۱۳۸۷، صص ۳۷، ۴۱) آیین‌های میتر که همراه با «آتش‌همیشه‌سوز» بود توسط نظامیان رومی و پس از رسیدن به آسیای صغیر به سایر نقاط برده شد و رُمی‌ها

که تقریباً هم‌زمان در حال شکوفایی بودند تا حدودی همسان و بومی‌سازی کردند. زمانی که دو کیش یا مذهب هم‌زمان در مکان و میان مردمانی مشابه رشد یابند این احتمال قوی وجود دارد که آیین‌ها و مراسم هر دو را مردمانی با فرهنگ مشابه تحت تأثیر قرار دهند. احتمالاً مسیحیت و میترپرستی در اروپا بومی‌سازی شدند و مشابهت‌هایی یافتند و با زادگاه اصلی خود تا حدودی تفاوت پیدا کردند و در این میان آتش در همه آن‌ها نقشی اساسی داشته است.

برای پاسخ به این پرسش‌ها، فرضیه‌ها و احتمالات نگارنده به روش کتابخانه‌ای جایگاه آتش میان میترپرستان را پژوهش کرده و جایگاه آتش را در آن دو آیین سنجیده است.

۲. مهر و میتر

مهر خدای پیمان، محبت و خورشید در ایران است (پورداوود، ۱۳۷۷، ص ۳۹۲). مهر در اوستا، در مهریشت (همان، ۱۳۲-۳، ۱۷، ۲۸، ۶۴)، حافظ پیمان و راست‌گویی و بر علیه پیمان‌شکن و دروغگو است (همان، ۱۸۹-۱۹، ۲۶، ۳۷-۴۰، ۴۵، ۴۸، ۷۲، ۱۰۱). مهر همه جا را می‌بیند (همان، ۱۲۳-۱۴) و هزار گوش (همان، ۱۰۵، ۱۲، ۲۲، ۲۵، ۵۳-۶۱، ۶۹، ۸۳، ۹۱، ۱۰۲، ۱۱۹، ۱۴۱) و گردونه‌ای (همان، ۱۲۵-۱۳۲) برای سفر در آسمان دارد پس عهد و پیمان را می‌پاید (همان، ۱۱۶-۱۱۷) و هیچ چیز بر او پوشیده نمی‌ماند و می‌تواند پیمان‌شکنان و دروغ‌زنان را شناسایی و مجازات کند. (همان، ۴۷).

میتر هندی نیز در ریگ‌ودا مردم و کشاورزان را می‌پاید (همان، ۲۲۶) و در متون هندی هم با پیمان و هم خورشید مرتبط است (وارنر، ۱۳۸۶، ص ۳۶۶). میتر در پیمان نوشته‌شده بر لوح گلی میثانی‌ها و هیتی‌ها، در حدود ۱۳۷۵ تا ۱۳۵۰ ق.م در بُغاز-کُوی، حامی آن پیمان و توافق‌نامه است (Thieme, ۱۹۶۰، ۱۹۶۰؛ ورمازن، ۱۳۸۷، ص ۱۵).

درباره‌ی پیش‌روی پرستش مهر به سایر مناطق نظرات گوناگونی وجود دارد. به نظر بسیاری از پژوهشگران میترپرستی از ایران به

پیش از خورشید می‌راند و بر بالای کوه البرز می‌زید. به ظاهر میتر اولین بار در زمان پارتی‌ها معادل خورشید قرار گرفت (Foltz, 2013, p. 170). مهر با خدای خورشید کشتی گرفت و با او دست داد (بهار ۱۳۸۱، ص ۳۷). امپراتورهای رم نیز که ارادت خاصی به خدای خورشید داشتند متوجه میتر شدند (ورمازن، ۱۳۸۷، صص ۴۲-۴۳). معابد بزرگی برای خدایان خورشید در مناطق مختلف مانند سرایپوم اسکندریه و در رم و پاریس کنونی به دست آمده (سیمون، ۱۳۸۵، ص ۵۲۵) و نقش میتر و سل بر سنگ‌نگاره‌های بسیاری در تعامل و دوستی نشان داده شده‌اند (شورتهایم، ۱۳۷۱، صص ۹۶-۱۰۴). آن دو در معبد پریسک در نور شمع و همراه هم نقاشی شده‌اند (ورمازن، ۱۳۸۷، ص ۱۱۹). از آن روی که شاهان رمی خدایان خورشید را برتری می‌دادند احتمالاً میترپرستی در میان مردم نیز از طریق شاهان نفوذ کرد. نرون را اولین امپراتور میترپرست نامیده‌اند که با این خدا از طریق تیرداد اول، شاه ارمنستان آشنا شد،

میتر را پذیرفت که تداعی‌بخش خورشید بود و چون او خورشیدپرست بود مهر را نیز پرستش کرد و گرامی داشت. این احتمال وجود دارد که این شاه از آن روی مورد غضب رمی‌ها قرار گرفت و کشته شد که طرفدار کیش ایرانی شده بود (همان، ص ۵۱۶). جولیانوس نام میتر را در نوشته‌های خود نیاورده است، اما از «روشن‌شده» یاد کرده که به نظر سیمون (همان، ص ۵۲۳) منظور همان میتر است. او شاید به این دلیل نام میتر را نمی‌برده که مخالفان آیین ایرانی و شرقی را تحریک نکند. به گفته‌ی دریایی (2010, pp. 96, 101) ماهیت اوستایی میتر در برخی نقوش برجسته‌ی رمی که در آن میتر و خورشید دست می‌دهند دیده می‌شود، اما وجه حفاظت از پیمان میتر در رم اهمیت نداشت چون مراسم میتر در گروه‌های کوچک در مهرکده‌ها برپا می‌شد. به نظر نگارنده نیز به نظر می‌رسد خویشکاری محافظت از پیمان این رب‌النوع در غرب ضعیف و جنبه‌ی روشنایی‌بخشی آن تقویت شده است.

پاریس درباره‌ی مراسم میتر توضیحاتی داده شده است (شورتهایم، ۱۳۷۱، ص ۱۲۸). با این حال درباره‌ی حضور آتش و آیین مخصوص آن نمی‌توان به سادگی نظر داد. به گفته‌ی پورداوود (۱۳۷۷: ۴۱۶) در مهرکده‌ها در ایران آتش مقدس «همیشه روشن» وجود داشت و به گفته‌ی ورمازن (۱۳۸۷، ص ۵۲) معابد مهری در سنت ایرانی دو نمازخانه با آتش افروخته‌ی مقدس داشتند. در نیایشی که شورتهایم (۱۳۷۱، صص ۱۳۳-۱۳۴) گزارش کرده و منبع آن مشخص نیست میتر با صفتهایی همچون «آفریننده‌ی روشنی، روشنی‌افشان، فروزنده‌ی روشنی، نور با آتش، نوربخش، آتش‌بخش، آتشین‌دم، آتشین‌خو، آتشین‌پیکر و آتشین‌آوا» نامیده شده است. البته چون دسترسی به این متن مقدور نیست باید با ترجمه‌ی آن با احتیاط برخورد کرد، اما به احتمال فراوان ترجمه‌ی این القاب حتی اگر دقیق نباشند به متن اصلی نزدیک هستند. به گفته‌ی لاوانی (۱۳۸۵، ص ۳۱۴) بیشتر متن‌هایی که از میترپرستی به ما رسیده را مسیحیان نوشته‌اند پس باید با احتیاط و تردید به آن‌ها نگریست. به نظر پورداوود (۱۳۷۷، صص ۴۱۱-۴۱۲) نیز با قدرت گرفتن مسیحیت قدرت میتر کاهش یافت و مسیحیان آثار مکتوب میترپرستان را نابود کردند. به گزارش کومن (۱۳۸۶، ص ۱۱۸) «آتش خاموش‌نشدن» در کاخ‌های سزارهای رم روشن نگاه داشته می‌شد و در آیین‌های درباری حضور داشت. البته در آن منطقه وستا، الهه‌ی آتش رمی، معادل هستیا یونانی بود و آتش‌خانگی و عمومی را حفاظت می‌کرد (وارنر، ۱۳۸۶، ص ۳۷۹). معبد وستا نیز «آتش همیشه روشن» داشت (پورداوود، ۱۳۷۷، ص ۵۰۶؛ وارنر، ۱۳۸۶، ص ۳۷۹). شاید میلاد میتر از سنگ به معنی طلوع خورشید از پس کوه‌ها باشد، اما به نظر ورمازن (۱۳۸۷، صص ۹۰-۹۲) زایش میتر از سنگ و صخره شاید به دلیل این است که آتش را با سنگ چخماق روشن می‌کردند. به نظر سوداوار (Soudavar, 2014, p. 24) سنگ چخماق یا آتش‌زنه نماد آتشدان یا جایگاه

تصویر ۲.
روشن کردن شمع‌ها
از آتش مقدس
رسیده از اورشلیم
در آتن

Candles burning
in Athena with
the Holly Fire of
Jerusalem



(<https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Forthodoxtimes.com>)

۳. آتش در آیین میتر

برخی از آیین‌های میترپرستی را از میان اسناد بر جای مانده‌ی انگشت‌شمار از آیین میتر و میترپرستان و نقوش و حجاری‌ها می‌توان حدس زد؛ مانند آیین قربانی گاو. در غرب، بر خلاف ایران، نقش میتر گاوکش به فراوانی، به ویژه در ایتالیا به دست آمده است. در اسناد اندکی مانند پاپیروسی در

که در سال ۶۶ م. به رم رفته بود (شورتهایم، ۱۳۷۱، صص ۵۵-۵۷؛ ورمازن، ۱۳۸۷، ص ۲۷). احتمالاً نرون بدون تشریفات و اعلان عمومی به آیین میتر گروید (سیمون، ۱۳۸۵، ص ۵۰۷). سپس شاهان دیگری نیز میتر را پرستیدند، اما شاید معروف‌ترین شاه میترپرست رم، جولیانوس، بوده است. به گفته‌ی سیمون (۱۳۸۵، صص ۵۱۹-۵۲۰) جولیانوس از آن روی



تصویر ۳.
سنگ به دست آمده از مهرابه‌ای
از سال ۱۷۲ میلادی در موزه‌ی
ملی شهر رم با نقش جدال میترا با
گاو و دو مشعلدار در دو سوی او
(تصویر از نگارنده در ۲۰۱۴)

A Mithra altar of 172 AC in
National Rome Museum with
the relief of Mithra along with
his two torchbearers (By the
author)

(umich.edu) و تجدید و حیات و مسیح
است. خورشید نیز در مسیحیت نماد زندگی
پس از مرگ و تولد مجدد است (کاوندیش،
۱۳۸۷، ص ۲۷۳). بنا بر اساطیر ارمنی آتش
همیشه روشن بر کوهی پایین‌تر از قله و
جایگاه اورمزد و آستیک جای دارد (هوویان،
۱۳۸۴، ص ۱۶۴). در مسیحیت شعله‌ی سرمدی
نشانه‌ی گروه یا واقعه‌ای است که مفهوم
بین‌المللی دارد یا نشانه‌ی هدفی شریف و
بزرگ است (میت‌فورد، ۱۳۹۶، ص ۳۱).

اطلاعات از جشن و جایگاه آتش نزد ارتدکس‌ها
اندک و مبهم است، اما در بسیاری از مراسم‌ها
شعله‌ی آتش افروخته می‌شود. در برخی کلیساها
در محراب یا بالای آن آتش می‌نهند (میت‌فورد،
۱۳۹۶، ص ۳۱). حضور مراسمی با آتش و نور در
عید پاک در یونان نیز گزارش شده است که
راهبان ارتدکس در صومعه‌ای بر فراز کوه
آتوس با شمع جمع می‌شوند (بار، ۱۳۹۵، ص
۴۱۰). روایت شده است که زمانی که مسیح
چهل روزه شده مادرش مریم برای شکرگزاری
و نیایش به همراه کودک خود به بیت‌المقدس
رفت و چون شب هنگام رسید سیمون و
استقبال‌کنندگان با مشعل‌هایی به پیشواز آن‌ها
آمدند و مسیرشان را روشن کردند. امروزه آرامنه
در جشنی به نام درندر یا دیارند آراج در روز ۱۳
فوریه، بعد از ظهر، در کلیسا جمع می‌شوند و پدر
روحانی با شمع محراب تل‌بوته‌های جمع شده
در حیاط را روشن می‌کند که با شادی عموم
همراه می‌شود. آرامنه از شمع و آتش بر افروخته
شمع‌های خود را روشن و به خانه‌هایشان

پایه که نقش آن‌ها بر آن نیز نقش شده در
موزه‌ی لو تورنو (Le Tourneau) (همان، ص
۲۳۷، عکس ۱۸) (تصویر ۴).
پژوهشگران اندکی به تفسیر دو مشعل‌دار در
دو طرف میترا در نقوش پرداخته‌اند. ورمازرن
(۱۳۸۷) تلاش داشته آن دو را تا جای ممکن
تفسیر کند. به گفته‌ی او (همان، صص ۸۸-
۸۹) این دو مشعل‌دار، کوتس و کوتوپاتس، نماد
طلوع و غروب خورشید هستند و در نقوشی که
رنگ داشتند به رنگ نارنجی و آبی نقش
می‌شدند. آن دو در برخی نوشته‌ها خدا هستند
و با میترا تثلیثی به نشانه‌ی طلوع خورشید،
میانه‌ی ظهر و غروب خورشید می‌ساختند.
همچنین در نقوش مرتبط با میلاد میترا در
بیشتر مواقع دو مشعلدار نظاره‌گر این صحنه
هستند. مشعل به نظر ورمازرن (همان، ص
۱۸۲) نماد پیک خورشید، از مراتب تشریف آیین
میترا، است. گاهی نیز نقش شیر را با این
مشعل‌داران می‌توان دید (همان، ص ۱۷۸،
شکل‌های ۵۹، ۱۷۷، ۱۷۹) که از مراتب تشریف
میتراپرستی بود. به نظر ورمازرن (همان، ص
۱۷۹) بر اساس دو متن و یک نقاشی دیواری از
معبد پریسک شیر و میترا نماینده‌ی آتش‌سوزی
جهان در رستاخیز هستند و آتش در آیین میترا
کنایه از آتش‌سوزی روز آخرت است که بدان
را نابود و درستکاران را پاک می‌کند.

در مسیحیت آتش برای نور آن محترم داشته
می‌شود. در کلیسای مسیحی شعله و شمع
نمادی از حضور خداوند و امید به زندگی
(میت‌فورد، ۱۳۹۶، ص ۳۱) و نماد شهادت

آتش در مهرابه‌های میتراپرستان اروپا بود. بنا
بر آنچه آورده شد روشن نگه داشتن آتش در
معابد مهر و میترا و نامیدن میترا با نام «آتش
روشن» گزارش شده است. احتمالاً آتش در
آیین تشریف میترا و در هنگام قربانی گاو به
عنوان شاهی از سوی میترا و پذیرش قربانی
پرستشگران نیز افروخته می‌شد.

تصویر مشعل‌دارانی در دو سوی میترا گوشت
در بسیاری مناطق به دست آمده است.
معمولاً مشعل یکی رو به بالا و دیگری
رو به پایین است (تصویر ۳). نقش دیوار
دوراورپوس (Campbell, ۱۹۵۴, fig ۱۱-۱۲;
ورمازرن، ۱۳۸۷، ص ۱۳۹)، مدالی از قیصریه،
نقش برجسته‌ای در یوگوسلاوی (همان: ۲۳۳،
شکل ۷۰) و نقش برجسته‌ی موزه‌ی لوور
(همان، صص ۲۳۲، عکس ۱۳) از آن جمله
هستند. مشعل‌داران گاهی نیز مستقل از میترا
نقش می‌شدند؛ مانند نقش برجسته‌ی فردی
مشعلدار در رومانی (همان، ص ۲۳۲، عکس ۱۲)،
دو مجسمه از دو مشعلدار در طرابلس (همان،
ص ۲۱۹) و دو مجسمه با مشعل در دست بر دو



تصویر ۴.
دو مجسمه‌ی مشعلدار بر دو پایه که نقش
مشعلداران بر آن نقش شده در موزه‌ی لو
تورنو (ورمازرن، ۱۳۸۷: ۲۳۷، عکس ۱۸)

Two torchbearers of Mithra in Le
Tourneau Museum (Vermaseren
2008, p. 237, Fig. 18)

می‌روند (هویان، ۱۳۸۴، صص ۱۶۴-۱۶۵) تا سهمی از آن آتش را تا زمان خاموش شدن خودبه‌خودی آن داشته باشند.

آتش مقدس مسیحیان ارتدکس «نور مقدس» خوانده شده است (Alikakos, 2019). به باور مسیحیان ارتدکس این آتش به شکلی معجزه‌آسا هر ساله در شنبه‌ی مقدس، درست پیش از عید پاک، در کلیسای مرقد مقدس (Holly epulchre) در اورشلیم روشن می‌شود که مسیحیان آنجا را مقبره‌ی مسیح یا جایی می‌دانند که ابتدا پیکر بی‌جان مسیح در غاری نهاده شد و از آنجا دوباره برخاست. ارتدکس‌ها بر این باور هستند که این آتش بر روی سنگ مرمر روی جایگاهی که پیکر مسیح مصلوب را نهاده بودند خودبه‌خود روشن می‌شود. این مراسم تا پیش از روشن شدن آتش با اضطراب و سکوت همگان مواجه می‌شود که مبادا آتش روشن نشود. زمانی که پدر روحانی شمع بزرگ روشن‌شده از آتش مقدس را از اتاقک حرم به فضای عمومی کلیسا می‌دهد موجب شادی و هیاهوی همگانی می‌گردد (www.holyfire.org; www.npr.org).

از این آتش شمع‌های بزرگ و شمع‌های شرکت‌کنندگان در مراسم را روشن می‌کنند (تصویر ۱ و ۲) و پرستشگران بر این اعتقاد هستند که این آتش اگر در فضای بسته‌ی کلیسا بر آن‌ها بریزد نمی‌سوزاند (www.holyfire.org; Bishop Auxentios of Photiki, 1999) و مردم از سراسر دنیا در این مراسم شرکت و این آتش را با خود می‌برند.

۴. تحلیل

تأثیرگذاری و تأثیرپذیری میت‌پرستی و مسیحیت از یکدیگر و قیاس آن‌ها موافقان و مخالفانی دارد. به گفته‌ی برخی پژوهشگران همچون پوراوود (۱۳۷۷، صص ۴۱۴، ۴۱۸) میت‌پرستی بر مسیحیت تأثیر گذاشت نه بالعکس چون میت‌پرستی قدیمی‌تر از مسیحیت بوده است. به نظر نگارنده از آن روی که هر دو آیین پس از رسیدن به رم رشد و گسترش یافتند و تغییراتی

یافتند احتمالاً عواملی همچون شرایط اجتماعی، خدایان پیشتر پرستش‌شده و علاقه به خدایان روشنی‌بخش بر آیین‌های آن دو تأثیر گذاشتند. البته مسیحیت و میت‌پرستی تفاوت‌های بنیادینی نیز دارند؛ مانند نقش گاهی خشن و کيفردهنده‌ی مهر و میت‌پرست بر اساس متون و نقوش و عطف‌ت فراوان مسیح.

در این نوشته نقش روشنائی‌بخشی آتش در میت‌پرستی هدف پژوهش بود. در آیین میت‌پرستی نور و روشنائی آن بیشتر از میت‌پرستی اهمیت یافت؛ چه به عنوان خدای خورشید چه در آیین آتش. در واقع خورشید و آتش نمادهای روشنائی میت‌پرستند و در رم این خویشتکاری میت‌پرست شد چون شاهان رمی به خدایان خورشید و روشنائی اقبال بیشتری داشتند. متون و نقوش برجسته به دست آمده بیشتر درباره‌ی روشنائی میت‌پرستند تا پیمان، جنگاوری و کيفردهی او. در واقع در رم جنبه‌ی خورشیدی و روشنائی مهر بیشتر از جنگاوری و دادگری او رشد کرد. همچنین میت‌پرست با نقش مشعل‌داران و خدایان خورشید همچون سل تصویر شده است.

این که در مهر و میت‌پرستی جایی تاریک مانند غار باید مکان پرستش باشد جای تعجب ندارد چون باید هنگام افروختن آتش نور آن جلوه کند. اگر چه به گفته‌ی ورمازن (۱۳۸۷، ص ۴۸) در منازل بزرگان مناصب نیر معابد مهری ساخته می‌شد که غار نبودند، اما احتمالاً آن معابد نیز به شکل نمازخانه‌های تاریک ساخته می‌شدند چون معابد میت‌پرست باید تاریک بودند. در متون میت‌پرستی نیز به عمق و تاریکی مهرباه اشاره شده است (لاوانی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۴). به گفته‌ی شورتهایم (۱۳۷۱، ص ۱۲۳) در اغلب مهرباه‌ها آتشگاه و سکوی قربانی در مقابل نقش میت‌پرست قرار داشت. در ایتالیا نیز مهرباه‌های زیرزمینی فراوان و مشابه یکدیگر شناسایی شده‌اند (لاوانی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۶). به گزارش شورتهایم (۱۳۷۱، صص ۱۱۴-۱۱۶) در جشن‌های میت‌پرستی روحانی آیین میت‌پرست از مکان‌های تاریک مهرکده به جای نورانی وارد می‌شد که این حرکتی نمادین بود. همان گونه که اسقف مسیحی در روز

آیین آتش مقدس شعله‌ای از جایگاه مسیح به دست پرستشگران می‌دهد.

آتش دادگر در آیین‌های اقوامی همچون اعراب ناظر بر پیمان بود. مهر نیز حافظ پیمان و کيفردهنده‌ی پیمان‌شکن است و گزارش‌ها و احتمال‌هایی از حضور آتش در آیین‌هایش داده شده است. البته میت‌پرست در غرب بیشتر خویشتکاری روشنائی را گرفته است.

۵. نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد رمی‌ها با علایق و آیین‌های خود بر میت‌پرستی تأثیر گذاشتند. در واقع به نظر می‌رسد شاهان و مردم در رم میت‌پرست را به شکلی که دوست می‌داشتند پرستش کردند نه به شکلی که در ایران بود. به نظر نگارنده نیز به نظر می‌رسد خویشتکاری محافظت از پیمان این رب‌النوع در غرب ضعیف و جنبه‌ی روشنائی‌بخشی آن تقویت شده است.

در میت‌پرستی گاوکشی و در میت‌پرستی پیمان نقش اصلی را دارند، اما در همگی آن‌ها به ظاهر عنصر روشنائی آتش نیز نقشی کلیدی داشته است و مراسمی با حضور آتش برپا می‌شد. اگرچه در بسیاری مذاهب و آیین‌های دیگر نیز آتش حضور دارد، اما هم‌زمانی و هم‌مکانی موجب می‌شود قیاس میان نقش آتش و روشنائی آن در میت‌پرستی و بعدها در مسیحیت توجه را به خود معطوف کند. البته در میت‌پرستی روشنائی بیشتر از هم‌سویی مهر و خورشید آمده است و در میت‌پرستی آتش و خورشید هر دو نقش دارند، اما خویشتکاری حفاظت از پیمان و جنگاوری در میت‌پرستی از بقیه بیشتر است. بنا بر این مهر ایرانی زمانی که به غرب رسیده تفاوت‌های آشکاری کرده است.

معابد تاریک، حضور مشعلدار، زایش نور توسط آتش و نقش مهم آن و همچنین عناوین آتش و روشنائی مقدس آن در میت‌پرستی و آیین ارتدکس پررنگ است. بدین ترتیب به نظر می‌رسد شاید آتش در هر دو آیین نمادی از نیروبخشی، زندگی‌بخشی، برخاستن از مرگ، دادگری، روشنائی، میلاد مجدد و گردآوری پرستشگران باشد.

پانویس:

۱. نگارنده مراتب سپاس خود را از سرکار خانم دکتر آناهید یحیی مسیحی برای یاری ایشان ابراز می‌دارد.
۲. بیشتر پژوهشگران بر این نظر هستند که آتش بهرام به معنی آتش ایزد بهرام نیست بلکه آتش پیروز است (پوردادود، ۱۳۷۷، ص ۱۱۵) که نشانگر ارتباط پیروزی و آتش با یکدیگر می‌تواند باشد.

کتابنامه

- بار، آن ماری (۱۳۹۵). دائرةالمعارف مصور و مسیحیت (مروری بر رازورم‌های باوری دو هزار ساله). ترجمه‌ی حبیب بشیرپور و معصومه انصاری. تهران: سایان-مؤسسه‌ی گسترش فرهنگ و مطالعات.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۱). از اسطوره تا تاریخ. گردآوری و ویراسته‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: چشمه.
- پوردادود، ابراهیم (۱۳۷۷). یشت‌ها، ج ۱. تهران: اساطیر.
- تفضلی، احمد (۱۳۷۹). مینوی خرد. به کوشش ژاله آموزگار. تهران: توس.
- ژینیو، فیلیپ (۱۳۸۲). ارداویراف‌نامه. ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار. تهران: معین - انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- سیمون، مارسل (۱۳۸۵). آیا میترا رقیب مسیح بود؟. دین در جهان باستان. ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر. تهران: توس، ۵۰۳-۵۲۷.
- شورتهایم، المار (۱۳۷۱). گسترش یک آیین ایرانی در اروپا. ترجمه‌ی نادر درخشانی. تهران: مهر.
- فهد، توفیق (۱۳۹۰). آتش نزد اعراب. آتش در خاور نزدیک. به کوشش ت. فهد و دیگران. تهران: ماهی، ۷۵-۹۸.
- کاوندیش، ریچارد (۱۳۸۷). اسطوره‌شناسی. دائرةالمعارف مصور اساطیر و ادیان مشهور جهان. ترجمه‌ی رقیه بهزادی. تهران: علم.
- کومن، فرانسیس (۱۳۸۶). دین مهری. ترجمه‌ی احمد آجودانی. تهران: ثالث.
- لاوانی، هانری (۱۳۸۵). اهمیت غار در میتراپرستی غرب. دین در جهان باستان. ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر. تهران: توس، ۳۱۳-۳۲۰.
- میت‌فورد، میراندا بروس (۱۳۹۶). دائرةالمعارف مصور نمادها و نشانه‌ها. ترجمه‌ی معصومه انصاری و حبیب بشیرپور. تهران: سایان.
- وارنر، رکس (۱۳۸۶). دانشنامه‌ی اساطیر جهان. ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: اسطوره.
- ورمازرن، مارتین (۱۳۸۷). آیین میترا. ترجمه‌ی بزرگ نادرزاد. تهران: چشمه.
- ویل، ارنست (۱۳۸۵). خاستگاه و سرشت دین میترا. دین مهر در جهان باستان. ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر. تهران: توس، ۵۸۱-۵۹۱.
- هاینتس، ژان ژرژ (۱۳۹۰). آتش خورنده، نماد پیروزی خداوند در عهد عتیق و محیط سامی پیرامون آن. آتش در خاور نزدیک. به کوشش توفیق فهد و دیگران. تهران: ماهی، ۹۹-۱۱۸.
- هوویان، آندرانیک (۱۳۸۴). ارمنیان ایران. تهران: هرمس.
- هینلز، جان (۱۳۸۱). شناخت اساطیر ایران. ترجمه‌ی ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.
- Alikakos, Dimitris (2019). Λύτρωση - Περί του Αγίου Φωτός. Athens. (<https://translate.google.com/translate?hl=en&sl=el&u=https://www.protagon.gr/epikairota/i-avoli-alitheia-gia-to-agio-fws-44341798665&prev=search&pto=aue>)
- Bishop Auxentios of Photiki (1999). The Paschal Fire in Jerusalem. Saint John Chrysostom Press.
- Campbell, L. A. (1954). Typology of Mithraic Tauroctonies. Berytus (XI), 1-60.
- Cavendish, R. (2008). Mythology. An illustrated encyclopedia. Translated by R. Behzadi. (In Persian)
- Cumont, F. (1939). Mithra en Asie Mineure, Anatolian studies in honors of W.H. Buckler. 67-76.
- Darmesteter, J. (1974). The Sacred Books of the East. The Zand Avesta. Part 1.
- Daryaei, T. (2010). A contribution in Mithra's role in the Armenian. Iranian and the Roman world. K. Mazdapour and H. Moayeri (Eds.). Ta be khoshid be parvaz baral (In honor of Dr. Hamid Mahamedi). Roshan (96-103).
- Foltz, R. (2013). Mithra and Mazda: A re-assessment of their relative status in Ancient Iran. Analytica Iranica (4). 161-187.
- https://www.google.com/imgres?imgurl=https%3A%2F%2Fwww.premierchristianity.com%2Fvar%2Fdemo_site%2Fstorage%2Fimages%2Fmedia%2Fimages%2Fpremier-christianity%2Fholy-fire-main%2F37503820-1-eng-GB%2Fholy-fire-main_article_image.jpg&imgrefurl=https%3A%2F%2Fwww.premierchristianity.com%2Fpast-Issues%2F2018%2FApril-2018%2F-Holy-Fire-The-biggest-miracle-you-ve-probably-never-heard-of&tbid=xOT6MnQX5xOs0M&vet=12ahUKEwiJ-tz0xt-TuAhVY0YUKHe3oCCQQMygYegUIARCuAQ...i&docid=WqqKiJMvAQhDBM&w=651&h=291&q=holy%20fire&ved=2ahUKEwiJ-tz0xtTuAhVY0YUKHe3oCCQQMygYegUIARCuAQ#imgrc=e7CwOo9yRtgDIM&imgdii=KiBvF-3-38V2DM
- <https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Forthodoxtimes.com%2Fholy-fire-to-arrive-in-athens-with-plain-ceremony-it-will-not-be-distributed%2F&psig=AOvVaw0ks6NGBcLogZOyRag9mSJ5&uist=1612676676361000&source=images&cd=vfe&ved=0CAIQjRxqFwoTCPjClvfG1O4CFQAAAAAdAAAAABAJ>
- <https://holyfire.org>. Description of the Miracle of Holy Fire that happens every year in Jerusalem.
- <https://npr.org/sections/coronavirus-live-updates/2020/04/18/837883795/holy-fire-ceremony-to-mark-orthodox-easter-held-in-near-empty-jerusalem-church>.
- [https://umich.edu/symbolism.html/dictionary of symbolism.html](https://umich.edu/symbolism.html/dictionary%20of%20symbolism.html)
- Laeuchli, S. (1968). Urban Mithraism. Biblical Archaeologist (XXXI/3). 73-99.
- Plutarch (1972). Fall of the Roman Republic. P. Reager (Ed.). Translated by R. Warnet, Penguin.
- Soudavar, A. (2014). Mithraic societies (From brotherhood ideal to religion's adversary). Houston.
- Thieme, P. (1960). The Aryan gods of the Mitanni treaties. Journal of the American Oriental Societis (80/4), 301-317.

۱. مقدمه

عقاید، سنت‌ها و آیین‌های ساحل‌نشینان خلیج فارس در گذر زمان دستخوش تغییرات و دگرگونی‌های متعددی شده‌اند؛ با این حال ماهیت و جوهره‌ی اصلی خود را حفظ کرده‌اند و در بسیاری از رسوم، ساختار آیینی اولیه همچنان مشهود است. استمرار یا دگرگونی این آیین‌ها را می‌توان حاصل تأثیر عوامل متنوعی همچون شرایط تاریخی، مناسبات اجتماعی، تحولات اقتصادی و دادوستدهای فرهنگی دانست. خلیج فارس از دیرباز نه تنها پهنه‌ای ژئوپلیتیک و اقتصادی، بلکه مجرای برای تبادل فرهنگی و آیینی میان ملت‌ها بوده است. موقعیت جغرافیایی این پهنه‌ی آبی سبب شد که فرهنگ‌ها و باورهای ملل مختلف از طریق دریا به سواحل جنوبی ایران راه یابند و در عین حال از بنادر و جزایر ایرانی به سرزمین‌های دوردست انتقال یابند.

دریانوردان و بازرگانان کهن این ناحیه که به سواحل هند، آفریقا، اندونزی (جاوه) و چین سفر می‌کردند، حاملان فرهنگی دوسویه بودند؛ از یک سو آداب و رسوم سرزمین خود را به جوامع مقصد منتقل می‌کردند و از سوی دیگر، عناصر تازه‌ای از فرهنگ‌های بیگانه را وارد سواحل خلیج فارس می‌ساختند. حاصل این فرایند تاریخی، شکل‌گیری فرهنگی پویا و چندلایه در میان مردمان ساحلی است؛ فرهنگی که در پیوند مستقیم با فعالیت‌های دریایی و بازرگانی معنا یافته و بخش بزرگی از فولکلور و میراث ناملموس این منطقه را پدید آورده است.

در این بستر تاریخی، فرهنگی، آیین نوروز دریا یا نوروز صیاد جایگاهی برجسته دارد. این آیین نه تنها در جنوب ایران، بلکه در برخی

نوروز صیاد به مثابه میراث فرهنگی ناملموس

مطالعه‌ای مردم‌شناختی در فرهنگ صیادان جنوب ایران

ژילה مشیری | کارشناس مسئول پژوهشکده مردم‌شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری

چکیده

نشان می‌دهد که ریشه‌های این جشن به لایه‌های کهن فرهنگ دریایی ایران بازمی‌گردد و استمرار آن تا روزگار معاصر، نشانه‌ای از پایداری سنت‌های بومی در برابر تحولات اجتماعی، اقتصادی و فناورانه است. همچنین، نوروز صیاد با عناصر نمادین و آیینی چون پرهیز از صید، گردهمایی جمعی و تأکید بر پاکی و بازرایی طبیعت، کارکردی دوگانه دارد: از یک سو در حیات اقتصادی و زیست‌محیطی صیادان اثرگذار است و از سوی دیگر در بازتولید نظام معنایی و هویت فرهنگی آنان نقش‌آفرین است. تحلیل مردم‌شناختی این آیین نشان می‌دهد که نوروز صیاد نمونه‌ای بارز از تعامل انسان، دریا و فرهنگ است و می‌تواند به‌عنوان بخشی از میراث فرهنگی ناملموس ایران مورد بازشناسی قرار گیرد.

واژگان کلیدی: نوروز صیاد، مردم‌شناسی، آیین‌های دریایی، صیادان جنوب ایران، فرهنگ بومی

نوروز صیاد، به‌عنوان یکی از آیین‌های کهن و برجسته‌ی جوامع دریایی جنوب ایران، بازتابی از پیوند تاریخی و فرهنگی انسان با دریا است. این آیین نه تنها یک جشن مذهبی - اقتصادی برای صیادان محسوب می‌شود، بلکه بستری برای بازتولید هویت جمعی، انسجام اجتماعی و بازآفرینی پیوند انسان با طبیعت دریایی فراهم می‌سازد. در این پژوهش با بهره‌گیری از روش‌های اسنادی، کتابخانه‌ای، مطالعات میدانی و رویکرد ژرفانگر، تلاش شده ابعاد مختلف مردم‌شناختی نوروز صیاد مورد تحلیل قرار گیرد. نتایج نشان می‌دهد که این آیین در تقویم محلی صیادان جایگاه ویژه‌ای دارد و هم‌زمان با آغاز دوره‌ای مشخص از چرخه صید و پرهیز آگاهانه از فعالیت‌های دریایی برگزار می‌شود. این وقفه در فعالیت‌های معیشتی، کارکردی نمادین در ایجاد توازن میان امر معیشتی و امر آیینی داشته و نوعی بازتنظیم زیست‌معیشتی را رقم می‌زند. از سوی دیگر، بررسی‌های تاریخی

کشورهای حوزه خلیج فارس مانند عمان نیز پیشینه‌ای کهن داشته و تا امروز به حیات خود ادامه داده است. نوروز صیاد بازتابی از زیست‌معیشتی جوامع دریایی و نمادی از پیوند انسان و دریاست؛ پیوندی که در قالب تقویم و گاهشماری محلی صیادان تجلی می‌یابد. صیادان این مناطق همانند بسیاری از اقوام ایرانی، نظام زمانی ویژه‌ای برای ساماندهی حیات اقتصادی و اجتماعی خود دارند و نوروز صیادی بر همین اساس برگزار می‌شود. از آن‌جا که این آیین ارتباطی تنگاتنگ با چرخه‌ی زیستی و تقویم محلی دارد، در این پژوهش ابتدا گاهشماری جزیره قشم مورد واکاوی قرار گرفته و سپس به تحلیل مردم‌شناختی آیین نوروز صیاد پرداخته خواهد شد.

۲- موقعیت طبیعی جزیره قشم

جزیره قشم، بزرگ‌ترین جزیره ایران در خلیج فارس، به دلیل موقعیت جغرافیایی خاص خود در دهانه‌ی تنگه هرمز، جایگاهی ممتاز در تبدلات فرهنگی، اقتصادی و سیاسی جنوب ایران داشته است. شرایط طبیعی و اقلیمی این جزیره نقشی بنیادین در شکل‌گیری شیوه‌های معیشت، ساختار اجتماعی و آیین‌های بومی ساکنان ایفا کرده است.

از نظر اقلیمی، قشم دارای آب‌وهوایی گرم و مرطوب است که به دلیل کوتاهی فصل‌های بهار و پاییز، در عمل به دو فصل سرد و گرم تقسیم می‌شود. میانگین دمای سالانه حدود ۲۷ درجه سانتی‌گراد گزارش شده و بارندگی سالانه کمتر از ۲۰۰ میلی‌متر است (اردوان، ۱۳۹۵: ۴۸؛ سی‌سی‌پور و روح‌الله‌نژاد، ۱۴۰۲: ۳۲). بارش‌ها بیشتر رگباری و کوتاه‌مدت‌اند و بیشترین رطوبت و گرما در مردادماه مشاهده می‌شود (بلوکباشی، ۱۳۷۹: ۱۲). این شرایط اقلیمی تأثیر مستقیمی بر تقویم محلی صیادان و آیین‌های سنتی آنان داشته است. از دیگر ویژگی‌های طبیعی قشم، وجود زیست‌بوم‌های خاصی همچون جنگل‌های حرا است. گونه‌ی غالب این جنگل‌ها

«لویسینیا ماریا»^۱ است که توانایی سازگاری با شوری آب و دمای بالا را دارد و نقشی کلیدی در حفظ تنوع زیستی و معیشت صیادان ایفا می‌کند (فیض‌الله پور و همکاران، ۱۴۰۲: ۹۸). این ویژگی‌های طبیعی نشان می‌دهد که موقعیت جغرافیایی و اقلیمی قشم نه تنها بستر زیستی و معیشتی مردمان ساحلی را شکل داده، بلکه زمینه‌ساز آیین‌ها و رسوم بومی مانند نوروز صیاد نیز بوده است.

جزیره قشم بوده است، که این امکان را فراهم آورد تا مطالعه بر اساس رخداد آیین و تعامل مستقیم با جامعه محلی انجام شود. این پروژه در قالب یک پژوهش عملیاتی تحت نظر پژوهشکده مردم‌شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری طراحی و اجرا شده است و سعی دارد ضمن مستندسازی آیین نوروز صیادی، تحلیلی مردم‌شناختی از ساختار، نمادها و کارکردهای اجتماعی آن ارائه دهد.



نقشه جزیره قشم، منبع: گوگل

۳- روش تحقیق

با توجه به ماهیت موضوع و هدف مطالعه، این پژوهش از روش ترکیبی اسنادی، کتابخانه‌ای و میدانی بهره گرفته است. در مرحله‌ی نخست، منابع و اسناد مرتبط با تاریخچه، فرهنگ و آیین‌های نوروز صیادی گردآوری و تحلیل شد. در مرحله‌ی میدانی، آیین نوروز صیادی با استفاده از رویکرد ژرفانگر مورد بررسی قرار گرفت تا ضمن درک تجربه‌های زیسته، ابعاد نمادین و عملکرد اجتماعی آن نیز مورد تحلیل قرار گیرد.

جمع‌آوری داده‌های میدانی از طریق تکنیک‌های مختلفی انجام شد که شامل مصاحبه‌های عمیق با ساکنان محلی، مشاهده‌ی مشارکتی، مستندسازی تصویری و ثبت اسناد و مدارک مرتبط است. زمان اجرای تحقیق، آرداماه ۱۳۹۷ هم‌زمان با برگزاری مراسم نوروز صیادی در روستای سلخ

۴- گاهشماری و تقویم محلی صیادان

قشم

علاوه بر گاه‌شماری‌های رسمی که در طول تاریخ ایران به کار گرفته شده‌اند، جوامع محلی و بومی نیز گاه‌شماری‌هایی متناسب با شرایط زیستی، جغرافیایی، اقتصادی و فرهنگی خود طراحی کرده‌اند. در جزیره قشم، تقویم محلی صیادان نمونه‌ای از این نظام‌های زمانی بومی است که بر پایه‌ی فعالیت‌های معیشتی آنان، به‌ویژه ماهیگیری و دریانوردی، شکل گرفته است. این گاه‌شماری به صیادان کمک می‌کند تا برنامه‌های صید، استراحت و مراسم فرهنگی خود را با چرخه‌های طبیعی محیط پیرامون هم‌سو کنند و در عین حال، هماهنگی اجتماعی و مشارکت جمعی در آیین‌ها را تضمین نمایند.

مردم قشم سال را بر اساس شرایط هوا به دو دوره تقسیم می‌کنند: دوره سرما شامل ماه‌های آذر، دی، بهمن و اسفند، و دوره گرما شامل ماه‌های فروردین تا آبان، که نشان‌دهنده طولانی بودن فصل گرم نسبت به فصل سرد است (اسدیان، ۱۳۷۲: ۴۹). این تقسیم‌بندی، علاوه بر رصد تغییرات محیطی، الگوی عملی برای تنظیم فعالیت‌های اقتصادی و معیشتی فراهم می‌کند و بر برنامه‌ریزی زمان برگزاری آیین‌ها مانند نوروز صیادی تأثیر مستقیم دارد. سال در این تقویم محلی ۳۶۵ روز دارد و به چهار فصل تقسیم می‌شود: شهریمه، زمستون، جووا (Juvâ) و گرما. سه فصل آن

هر یک ۱۰۰ روز و یک فصل ۶۵ روز است و هر فصل از ۳۶ بخش ده‌روزه و پنج روز باقیمانده تشکیل می‌شود. هر ده روز در این سیستم به عنوان «میهن» (meyhun) شناخته می‌شود و واحد پایه‌ای برای محاسبه زمان فعالیت‌ها و مناسبت‌ها محسوب می‌شود. این گاه‌شماری محلی، علاوه بر نقش عملی در مدیریت فعالیت‌های صیادان، ابزاری فرهنگی و نمادین نیز است که نظم زمانی مراسم سنتی، همگرایی اجتماعی و بازتولید هویت جمعی را ممکن می‌سازد. به همین دلیل، مطالعه تقویم محلی قشم، دریچه‌ای برای درک ارتباط عمیق مردم با محیط

طبیعی و بررسی زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و فرهنگی آیین نوروز صیادی فراهم می‌آورد. در آخر فصل گرما، عید یا نوروز اربابی یا صیادی شروع می‌شود که شروع آن ۲۹ تیرماه و اگر در سال کبیسه باشیم ۳۰ تیرماه است. «در گذشته این پنج روز به عنوان نوروز اربابی جشن گرفته می‌شده است.» (فلسفی میاب، ۱۳۷۹: ۲۵۵) این اتفاق مصادف با به پایان رسیدن فصل صید ماهی «حور» و «کوسه» است. آغاز روز نوروز صیادی از برآمدن خورشید شروع و تا پایان شب ادامه دارد. در تمام سواحل جزیره قشم این مراسم برگزار می‌شده است.

نام فصل‌ها	تقسیم ده دهی آن	برابری آن با تقویم شمسی
شهریمه (šahrimâ) برابر با پاییز است که زمان آن صد روز است.	دهی، بیسی، سیی	۳ امرداد تا ۱ شهریور
	چلی، پنجایی، شصتی	۲ شهریور تا ۳۱ امرداد
	هفتادی، هشتادی، نودی	۱ مهر تا ۳۰ مهر
	صدی	۱ آبان تا ۱۰ آبان
زمستون (zemeštun) برابر با زمستان است که زمان آن صد روز است.	دهی، بیسی، سیی	۱۱ آبان تا ۱۰ آذر
	چلی، پنجایی، شصتی	۱۱ آذر تا ۱۰ دی
	هفتادی، هشتادی، نودی	۱۱ دی تا ۱۰ بهمن
	صدی	۱۱ بهمن تا ۲۰ بهمن
جووا (juvâ) برابر با بهار است که زمان آن صد روز است.	دهی، بیسی، سیی	۲۱ بهمن تا ۲۰ اسفند
	چلی، پنجایی، شصتی	از ۲۱ اسفند تا ۲۱ فروردین
	هفتادی، هشتادی، نودی	از ۲۲ فروردین تا ۲۰ اردیبهشت
	صدی	از ۲۱ اردیبهشت تا ۳۰ اردیبهشت
گرما که برابر با تابستان است و زمان آن شصت و پنج روز است.	دهی، بیسی، سیی	۳۱ اردیبهشت تا ۲۹ خرداد
	چلی، پنجایی، شصتی	از ۳۰ خرداد تا ۲۸ تیر
	شصت و پنج	از ۲۹ تیر تا ۲ امرداد

۵- نوروز دریایی: آیینی برای آغاز فعالیت‌های دریانوردی و صیادی

نوروز دریایی، یا نوروز صیادی، یکی از آیین‌های دیرینه ایرانیان است که ریشه‌های آن به دوران باستان بازمی‌گردد. بر اساس منابع تاریخی، ایرانیان باستان روز دهم آموداد هر سال را که معادل اول ماه اوت در گاه‌شماری میلادی است، «نوروز دریا» می‌نامیدند و آن را به عنوان روز آغاز فعالیت‌های دریانوردی و صیادی تعیین می‌کردند (کریمی، ۱۳۹۱: ۴۳۹). این روز، با شروع آرامش آب‌ها و وزش بادهای موسمی، فرصتی برای جشن و سپاسگزاری از درگاه خداوند بود؛ به گونه‌ای که مردم با آوردن گل، گیاه و میوه‌های گرمسیری مانند موز و نارگیل به میانه‌ی دریا، نذر و شکرگزاری خود را به پیشگاه خداوند و نگهبانان آب و دریا عرضه می‌کردند و پس از یک روز جشن و شادمانی، به سواحل و محل سکونت خود بازمی‌گشتند و سفرهای دریایی بلندمدت خود را با امید به عنایت الهی آغاز می‌کردند. مطالعات مردم‌شناختی نشان می‌دهند که نوروز دریایی دو بعد برجسته دارد: بعد جسمانی و بعد غیرجسمانی (ودادی، ۱۳۸۹: ۲۹). بعد جسمانی این آیین شامل آغاز فعالیت‌های صیادی، دریانوردی و تجارت است که براساس تجربه‌ی زیستی و دانش محیطی صیادان تنظیم می‌شود. بعد غیرجسمانی به مفاهیم نمادین و معنوی مربوط است؛ مفاهیمی مانند جاودانگی، بی‌مرگی و جریان پیوسته زندگی که در فرهنگ ایرانی با آب و دریا پیوند خورده است. این پیوند، بازتابی از اعتقاد به قدرت حیاتی آب و نقش آن در حیات و رونق جامعه صیادی است.

در منابع تاریخی مانند آثار سدیدالسلطنه، نوروز دریایی یا نوروز عرب توصیف شده و زمان‌بندی دقیق تغییرات آب و هوایی و رخدادهای طبیعی ارائه شده است. بر اساس این منابع، ناخدایان با تجربه دریانوردی خود، دوره‌های طوفانی و آرامش دریایی، جایگاه

ستارگان و جریان‌های موسمی را پیش‌بینی می‌کردند. به موجب تجارب ناخدایان در این ایام تغییرات ذیل در هوا پیدا شود:

- شصت روز بعد از نوروز طوفان لکذیب خواهد بود.

- هشتاد روز بعد از نوروز ستاره‌ی سماک طالع و طوفان لحمیر شود.

- روز نودم طوفان لحمیر صاف خواهد شد.

- روز صد و دهم هوا شمال شده و چله‌ی زمستان ابتدا شود.

- روز صد و پنجاهم هوا قوس گردیده و طوفان شود.

- روز صد و شصتم الی صد و نودم بحبوحه‌ی زمستان خواهد شد.

- روز دویست و سیام اول ریاح براری باشد.

- روز دویست و شصتم ستاره‌ی ثریا غروب کند.

- روز سیصد و دهم اول ایام تدبیره و طوفان خواهد بود.

- روز سیصد و چهلیم هوا تبدیل به قوس شود.

- روز سیصد و شصت و پنجم ختم السنه است» (سدیدالسلطنه، ۱۳۷۱: ۲۵-۲۶)

این دانش سنتی، نشان‌دهنده‌ی ترکیب بین تجربه عملی و تقویم‌های بومی برای برنامه‌ریزی سفرهای دریایی، صیادی و آیین‌های مرتبط با نوروز دریایی است. علاوه بر این، نوروز دریایی بخشی از شبکه گسترده‌ی فرهنگی و آیینی ایرانیان است که با تقویم محلی، گاه‌شماری کشاورزی و دریانوردی هماهنگ شده و به تنظیم زمان مناسبت‌ها، فعالیت‌های اقتصادی و مناسبات اجتماعی کمک می‌کند. اجرای آیین نوروز دریایی، از طریق هدیه دادن میوه، گل و شاخسار درختان به آب و برگزاری مراسم شکرگزاری، نه تنها پیوند معنوی مردم با محیط طبیعی را مستحکم می‌کند، بلکه همگرایی اجتماعی و هویت جمعی جامعه صیادی را نیز تقویت می‌نماید. مطالعات مردم‌شناختی نشان می‌دهند که این آیین از طریق انتقال دانش محیطی، دانش نجوم

و شناخت جریان‌های دریایی نسل به نسل، به استمرار فرهنگ صیادی کمک کرده و نقش مهمی در حفاظت از محیط دریایی و منابع طبیعی داشته است. به این ترتیب، نوروز دریایی نه تنها یک جشن فرهنگی و آیینی، بلکه یک سازوکار عملی برای تنظیم فعالیت‌های اقتصادی و زیست‌محیطی جامعه صیادی محسوب می‌شود.

۶- مراسم نوروز دریا

۱-۶- آغاز مراسم نوروز دریا

مراسم نوروز دریایی در جزیره قشم از شب قبل از روز اصلی جشن آغاز می‌شود. بر اساس گزارش‌ها، در شب بیست‌ونهم تیرماه، شب پیش از اجرای آیین، مردم محلی آب، جو و خرما را هر یک به مقدار یک قیاس معادل یک ششم چارک در حیاط خانه و در فضای باز قرار می‌دهند و صبح روز بعد هر یک از این مواد به‌طور جداگانه وزن می‌شوند. افزایش وزن هر یک نشانه فراوانی و وفور آن در سال پیش‌رو و کاهش وزن نشانه کمبود و نقصان آن در همان سال تلقی می‌شود. به عنوان نمونه، کاهش وزن آب پیش‌بینی سالی خشک و کم باران را اعلام می‌کند (اسدیان، ۱۳۸۰: ۸۰). این آیین ساده و در عین حال نمادین، نمایانگر پیوند مستقیم بین جامعه صیادی و محیط طبیعی اطراف آن است و دانش زیست‌محیطی و پیش‌بینی شرایط سالانه را به‌صورت فرهنگی و آیینی منتقل می‌کند.

روستای سلخ، که محل اصلی برگزاری مراسم نوروز دریایی به شمار می‌آید، یکی از قدیمی‌ترین مراکز ماهیگیری جزیره قشم محسوب می‌شود. اهالی محلی بر این باورند که وجه تسمیه این روستا از عبارت «سلخ» به معنای محل پوست کندن حیوانات برگرفته شده است؛ زیرا در دوره‌ای محل اختصاصی کشتن کوسه‌های عظیم‌الجثه بوده است که در زبان محلی به آن «کولی کر» گفته می‌شده و صید آن نیازمند گروهی از ماهیگیران ورزیده بوده است. با ممنوعیت

صید کولی کر به دلیل کاهش جمعیت این گونه در خلیج فارس، مردان سلخی به صیادی ماهیان کوچک‌تر برای امرار معاش ادامه داده‌اند و دریا همچنان جایگاه اصلی زندگی اقتصادی و فرهنگی آنان را تشکیل می‌دهد. نوروز صیادی، در چنین بستری، جشنی برای یادآوری پیوند عمیق مردم سلخ با دریا و فعالیت‌های صیادی است. اگرچه مراسم نوروز دریایی در دیگر روستاهای قشم نیز برگزار می‌شود، اما روستای سلخ به دلیل پیشینه تاریخی و استمرار سنت‌های صیادی، به مرکز اصلی این آیین تبدیل شده و نقش مهمی در جذب گردشگر و معرفی فرهنگ بومی منطقه دارد. این آیین، علاوه بر جنبه‌های اقتصادی و زیست‌محیطی، نقش برجسته‌ای در بازتولید هویت جمعی و همگرایی اجتماعی جامعه ساحل‌نشین ایفا می‌کند.

۲-۲- آیین گلک مالی^۲

در صبح آغاز نوروز دریایی، مردم محلی گوسفندان خود را از آغل خارج کرده و پیشانی آن‌ها را با خاک سرخ، معروف به «گلک» در زبان محلی، می‌آرایند. این خاک که از جزیره هرمز به روستای سلخ آورده می‌شود، علاوه بر کاربردهای صنعتی و ضدزنگ، مصارف فرهنگی و آیینی نیز دارد (فلسفی میاب، ۱۳۷۹: ۱۹). صیادانی که برای ماهیگیری به جزیره هرمز سفر می‌کنند، معمولاً مقداری خاک سرخ با خود می‌آورند تا در مراسم نوروز صیادی و به عنوان نماد تقدس و حفاظت از حیوانات و محصولات کشاورزی به کار رود.

مالیدن گلک بر پیشانی دام‌ها در باور بومیان موجب حفاظت آن‌ها از بیماری‌ها و تقویت سلامتی‌شان است و همین عمل بر درختان نخل و دیگر گیاهان نیز انجام می‌شود تا محصولی با کیفیت بهتر و خرمای شیرین‌تری به بار آورد. آیین گلک‌مالی تنها محدود به دام و گیاه نیست؛ بلکه خانه‌ها نیز در این رسم سهیم‌اند. درهای چوبی خانه با

گلک نقاشی می‌شوند و اغلب کلمه «الله» بر آن نوشته می‌شود تا رزق و روزی حلال و برکت به خانه وارد شود. حتی افراد بی‌سواد از نمادهای ساده‌ای مانند دایره یا خطوط استفاده می‌کنند تا اثر مشابه را ایجاد کنند. از منظر نمادشناسی، رنگ قرمز گلک نمایانگر تجدید حیات، قدرت زندگی و انرژی



عکس شماره ۱ - گلک زدن بر روی در، ژیلما مشیری، ۱۳۹۷

خورشیدی است و در فرهنگ بومی به عنوان نشانه حضور نیروهای فوق طبیعی و مقدس شناخته می‌شود. این رسم، تجلی حضور دوباره خورشید و آغاز فصل جدید را نوید می‌دهد و نشانگر همگرایی بین فعالیت‌های اقتصادی، زیست محیطی و آیینی مردم سلخ است. علاوه بر این، گلک‌مالی به عنوان ابزاری برای انتقال دانش محیطی و آیینی نسل‌ها عمل می‌کند و یادآور پیوند عمیق جامعه صیادی با دریا، زمین و منابع طبیعی پیرامون است. این آیین ترکیبی از تجربه عملی، باورهای دینی و فرهنگ بومی است و نشان می‌دهد که چگونه جامعه ساحل‌نشین با بهره‌گیری از عناصر طبیعی و نمادین، فعالیت‌های معیشتی و مناسبات فرهنگی خود را به هم پیوند می‌دهد. آیین گلک‌مالی، علاوه بر ارزش معنوی و فرهنگی، نقش مهمی در بازتولید هویت جمعی و همگرایی

اجتماعی مردم قشم دارد و استمرار آن، میراثی زنده از دانش مردم‌شناختی و محیطی جامعه صیادی محسوب می‌شود.

۳-۶- لوبن‌خوانی^۳: آیینی برای حفاظت دام‌ها

یکی از آیین‌های مهم نوروز صیادی در جزیره قشم، مراسم «لوبن‌خوانی» است که با هدف حفاظت دام‌ها و افزایش برکت آن‌ها انجام می‌شود. واژه «لوبن» در زبان محلی به معنای «لب بستن» است و به این باور اشاره دارد که با خواندن دعا، دهان حیواناتی که ممکن است به دام‌ها آسیب برسانند، بسته می‌شود. در این مراسم، ساکنان محلی که علاوه بر پرورش دام مشغول‌اند، همراه با دام‌های خود به دیدار دعاخوانان معتبر این آیین می‌روند تا دعای لوبن برای آن‌ها اجرا شود. این دعا، که شامل آیات و سوره‌هایی از قرآن کریم نیز می‌شود، در باور بومیان تنها تا شش ساعت پس از تحویل سال صیادی اثرگذار است؛ بنابراین زمان‌بندی اجرای آن اهمیت ویژه‌ای دارد. دعاخوان، برای هر دام، نخ سبزرنگی گره می‌زند و در پایان، این نخ‌ها به صاحب دام داده می‌شود تا در سوراخ دیواری پنهان و محافظت شود، زیرا هرگونه دستکاری یا آسیب به نخ می‌تواند اثر دعا را خنثی کند. لوبن‌خوانی همچنین با باورهای توتمی و سحرآمیز مرتبط است، به گونه‌ای که اعتقاد بر این است که اراده‌ها از طریق این آیین مانند حلقه‌های زنجیر به هم پیوند می‌خورند و از نظم و تبعیت از یک اندیشه یگانه حکایت دارند. علاوه بر «لوبن سالیانه» که در نوروز صیادی اجرا می‌شود، «لوبن روزانه» نیز وجود دارد که برای یافتن حیوانات گم‌شده خوانده می‌شود و در باور مردم، تضمین‌کننده سلامت و بازگشت حیوان است.

مطالعات مردم‌شناختی نشان می‌دهد که آیین لوبن‌خوانی، ترکیبی از باورهای مذهبی، دانش عملی محیطی و سنت‌های قومی

است و نقش مهمی در حفاظت از دام‌ها، بازتولید فرهنگ صیادی و انتقال دانش آیینی نسل به نسل دارد. این آیین علاوه بر جنبه عملی، دارای ارزش نمادین و فرهنگی بوده و پیوند بین انسان، حیوان و محیط طبیعی را در جامعه صیادی تقویت می‌کند.

۴-۶- تن به آب زدن: آیینی برای پاک‌سازی و باروری

یکی دیگر از آیین‌های مهم نوروز صیادی در جزیره قشم، مراسم «تن به آب زدن» است که پیوندی مستقیم با باورهای زیست‌محیطی و فرهنگی مردم دارد. ساکنان محلی بر این باورند که در آغاز سال صیادی، تمام چشمه‌ها و آب‌های معدنی به دریا می‌ریزند و این آب‌ها خواص شفابخش دارند. به همین دلیل، در این روز، مردم به دریا می‌روند و بدن خود را در آب می‌غلطانند تا بیماری‌ها و ناپاکی‌ها از تن آنان شسته شود. همچنین، فرزندان سالمندان و افراد مسن خانواده را در دریا می‌نشانند و با ریختن آب بر سر و لباس آن‌ها، نیت شفابخشی و حفاظت از سلامت آنان را عملی می‌کنند.

در این مراسم، افراد لباس‌های نو و رنگی به تن می‌کنند و لباس‌های کهنه خود را به آب دریا می‌سپارند تا نماد زدودن کهنگی و آغاز فصل نو باشد. باور مردم بر این است که نوروز صیادی روز زاد و ولد ماهیان و آغاز باروری دریا است و بنابراین در این روز هیچ فعالیت صیادی یا استفاده از قایق برای ماهیگیری انجام نمی‌شود و هیچ خوراک دریایی مصرف نمی‌گردد. این اقدام، ترکیبی از آداب زیست‌محیطی، احترام به چرخه‌ی طبیعی و مدیریت منابع دریایی به شمار می‌رود و نشان‌دهنده‌ی آگاهی بومی از حفظ تعادل اکوسیستم است. پس از اجرای مراسم تن به آب زدن، مردم به خانه بازمی‌گردند و در خنکای عصر، مراسم نمایشی «رزیف و شوشی» اجرا می‌شود که علاوه بر جنبه سرگرمی، نمادی از تداوم فرهنگ جمعی و همگرایی اجتماعی جامعه صیادی است.

از منظر مردم‌شناختی، این آیین بیانگر تعامل میان باورهای مذهبی، نمادگرایی و فعالیت‌های اقتصادی-زیست‌محیطی جامعه ساحل‌نشین است و نقش مهمی در بازتولید هویت جمعی و انتقال دانش سنتی به نسل‌های بعدی ایفا می‌کند.

۵-۶- مراسم رزیف^۴: آیینی موسیقایی و اجتماعی در نوروز صیادی

مراسم رزیف یکی از آیین‌های سنتی و موسیقایی جوامع ساحل‌نشین جنوب ایران است که در مناسبت‌های نوروز صیادی و دیگر جشن‌ها مانند عروسی‌ها اجرا می‌شود. اشعار این آیین مملو از ذکر و ستایش خداوند و نعت رسول اکرم (ص) است و اجراکنندگان آن گروه‌های منظمی هستند که در دو ردیف مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. همه افراد، لباس‌های محلی مانند دشدشه به تن دارند و گروه موسیقی در مرکز میدان حضور می‌یابد. گروه موسیقی شامل دوفنر دهل‌زن، یک نفر کسرزن، چهار نفر داهیره‌زن و دو نفر شلنج‌زن است. اجرای مراسم با شروع یکی

و پاسخ یا مناظره اجرا می‌کنند. هر فرد خیزرانی در دست راست خود دارد و دست چپ او دور کمر نفر کناری حلقه می‌شود. با ریتم موسیقی، خیزران‌ها به سمت جلو و بالای سر حرکت داده می‌شوند. مدت زمان اجرای مراسم از عصر تا غروب به طول می‌انجامد و در این مدت، نمایش حرکتی و موسیقایی همراه با آوازها به شکل منظم و هماهنگ اجرا می‌شود.

اشعار رزیف شامل سه بخش اصلی است: «ازوا»، «حربی» و «لیوا». ازوا مرتبط با شادی‌ها و هنگام بالا کشیدن تورهای پرماهی بر روی لنج خوانده می‌شود، حربی به هنگام بازگشت دریانوردان از دریای طوفانی و مواجهه با خطر اجرا می‌شود و لیوا، که ریشه در بازی‌های ساحلی جنوب دارد، معمولاً کنار لنج‌ها و روی ساحل اجرا می‌شده است. این آیین، علاوه بر جنبه هنری و سرگرمی، نقش مهمی در ثبت و بازتولید خاطرات سالانه دریانوردی، همگرایی اجتماعی و حفظ فرهنگ موسیقایی بومی جوامع صیادی جنوب ایران دارد.



عکس شماره ۲- رزیف خوانی، ژیلما مشیری، ۱۳۹۷

۶-۶- نمایش آیینی «شوشی»: بازنمایی قدرت و تقدس

یکی دیگر از بخش‌های آیینی نوروز صیادی در جزیره قشم، اجرای نمایش سنتی و آیینی

از دهل‌زن‌ها آغاز می‌شود که شعر رزیف را به زبان سواحلی و با لحنی دلنشین می‌خواند. سپس دو گروه ایستاده، هر کدام متشکل از حدود بیست نفر، شعرها را به صورت پرسش

«شوشی» است که همزمان با موسیقی رزیف برگزار می‌شود. در این مراسم، دو نفر لباس سیاه به تن کرده و صورت خود را با آرد سفید می‌پوشانند و کلاهی از حصیر به همراه ریشی از لیف خرما (سپس مَغ) به سر دارند. این شخصیت‌ها ابتدا با رفتاری مات و مبہوت میان جمعیت حرکت می‌کنند و سپس ناگهان جیغ‌کشان با دو شاخه برگ نخل (پیش مَغ) به جمعیت حمله می‌کنند تا ساز و دهل را جمع کنند. افراد حاضر در مراسم با موسیقی و آواز خود فرار می‌کنند، اما نوازندگان و سفیدپوشان ادامه می‌دهند و آرام کردن شوشی‌ها بر عهده یکی از بزرگان مراسم است.

باور مردم محلی بر این است که شوشی‌ها موجوداتی از پشت کوه آمده‌اند تا از سر و صدای جشن مطلع شوند، هرچند در واقع این نقش‌ها توسط جوانان و صیادان بومی همان منطقه اجرا می‌شوند. موسیقی پیش‌درآمد شوشی‌ها با نی جفتی و دهل نواخته می‌شود و واژه «شوشی» در زبان محلی هم به معنای «شپشی» یا فردی ژولیده است و هم احتمالاً از کلمات عربی «مشوش» یا اصطلاح «شاباش» در عروسی‌ها مشتق شده است.

در ادامه کاروان شوشی‌ها، شخصیت‌های حیوانی وارد نمایش می‌شوند: شتری کوچک با ساربان خود و یک مرغ دریایی. نقش شتر توسط دو مرد بازی می‌شود که جلویی سرورگردن و عقبی پاها را نگه می‌دارد و با قراردادن تخته روی شانه‌ها اندام شتر واقعی به نظر می‌رسد. این حیوانات و ساربانشان مورد حمله شوشی‌ها قرار نمی‌گیرند و در مراسم به عنوان نماد قدرت‌های خیر و تقدس مذهبی شناخته می‌شوند.

از منظر مردم‌شناختی، گاو و شتر به عنوان حیوانات مقدس در این آیین جایگاه ویژه‌ای دارند و قدرت خود را از تقدس مذهبی می‌گیرند. این تقدس ریشه در اهمیت اقتصادی و معیشتی آن‌ها دارد، زیرا نیازهای اساسی جامعه صیادی و کشاورزی را فراهم

می‌کنند. پژوهش‌ها نشان می‌دهد که اسطوره‌ها و نمادهای مرتبط با این حیوانات در ادیان و فرهنگ‌های مختلف، از اساطیر ودایی تا اساطیر کهن هند و اروپا، نشان‌دهنده بازتولید نمادین قدرت، ثروت و باروری در زندگی روزمره انسان‌ها است (بهار، ۱۳۷۶: ۱۳۱).

این نمایش، علاوه بر جنبه سرگرمی، نقشی مهم در بازتولید هویت جمعی، انتقال دانش آیینی و همگرایی اجتماعی جامعه صیادی دارد و با بازنمایی تعامل انسان، حیوان و نیروهای خیر، پیوند بین معیشت، فرهنگ و باورهای بومی را به تصویر می‌کشد.

دارد، باعث تحکیم هویت ملی و همبستگی اجتماعی می‌شود. در این مقاله، به بررسی آیین نوروز صیادی در قشم پرداخته شد و مناسک اجرایی آن چون برگزاری آیین شوشی، لوین خوانی، گلگ زنی، رزیف خوانی مورد مطالعه قرار گرفت. هرکدام از این آیین‌ها بازنمودی از آیین‌ها و اسطوره‌های کهن هستند. به طور مثال در مراسم شوشی به جز خود شوشی عناصر نمایشی دیگری چون گاو، روباه، شتر و ساربان و مرغ دریایی نیز وجود دارند. «روباه در تمام اسطوره‌ها قدرتی شرگونه داشته است، در کنار گاو و شتر که نمادهای خیرگونه داشته‌اند. در



عکس شماره ۳- عناصر نمایشی شوشی، ژیلما مشیری، ۱۳۹۷

۷- نتیجه گیری

بسیاری از رسم‌ها و آیین‌هایی که از گذشته به یادگار مانده و امروزه در سواحل خلیج فارس رواج دارد و مطالبی که درباره‌ی راز و رمز دریا بیان می‌شود، بدون شک ریشه در فرهنگ دریایی ایرانیان دارند. بررسی و مطالعه‌ی سنت‌ها و آداب و رسوم مرتبط با زندگی دریایی، نشان‌دهنده‌ی اهمیت، دیرپایی، ماندگاری و زیبایی فرهنگ دریایی ایرانیان است. آیین نوروز صیاد نیز چون به سنت و ساختارهای تغییرناپذیر تعلق

پس هر کنش آیینی یک معنا، یک هدف و یک عملکرد نهفته است. نوروز صیادی سرشار از معناست و این معانی نظم میان ساختار اجتماعی را باعث می‌شوند. (مشیری، ۲۰۲۴، ۸۸) اصولاً رمزگویی بخشی از کنش آیین‌هاست که علاوه بر وجه هنر و زیبایی که به آن می‌بخشد، با نقشی که در جامعه ایفا می‌کند، باعث حیات و انسجام خود نیز می‌شود. گرفتن شاخه درخت نخل در دست شوشی‌ها نماد از تفکر انسان کشاورز دارد. برداشت انسان کشاورز در جامعه کهن

با زندگی گیاهی و دانه در پیوند بوده است و این برداشت ذهنی در طی اعصار، دگردیسی اسطوره‌ای یافته و به شکل اسطوره مرگ یک ایزد نباتی و رویش یا رستاخیز دوباره او تجلی یافته است. حیات گیاهی در به خاک سپردن و پنهان گشتن دانه به زیر زمین است، دانه تا نیست نشود رستاخیز و تولدی دیگر نمی‌یابد. این تجربه عینی اقوام کشاورز اعصار باستان که از امر کشاورزی حاصل شده، بر دیدگاه و جهان‌شناخت آنان نیز تاثیر گذاشته است» (مشیری، ۱۳۹۹، ۵۴) در واقع «آیین نوروز صیاد، آیینی دیرپاست که در آن می‌توان سه نوع توت‌م را قبل از اجرای مراسم شوشی مشاهده کرد، اول،

گلک زدن به حیوانات، نخل و در خانه‌ها، دوم، لوبند کردن حیوانات و سوم، تطهیر با آب دریا. گلک زدن در نوروز صیاد، دلالت بر تصور دوباره خورشید و گرما دارد که شروع فصل جدیدی را نوید می‌دهد. این عمل نمادی از عبور فصل زمستان و ورود به فصل تابستان است و در میان، اسطوره‌های آیینی، ارزش اجتماعی برابر با تولدی دوباره و فصلی دیگر دارد. لوبند کردن با بیان کلمه یا کلام، خود عملی برای حفظ حیوانات و گیاهان خانگی از درندگان و آفات است. زیرا گفتار، ضرباهنگ یا وزن معینی دارد و به همین دلیل نیز دارای قدرتی افسانه‌ای است» (انصاری نسب، ۱۳۹۹، ۷۰-۷۱). سومین توت‌م

تطهیر با آب دریاست، «انجام عمل غسل و تطهیر در تمامی ادیان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، آیین شستشوی مقدس در کیش الهه گان بزرگ باروریو برزیگری صورت می‌گرفته است» (الیاده، ۱۳۸۹، ۱۹۵). علاوه بر این در سالیان اخیر مراسم نوروز دریا به علت جذابیت‌هایی که دارد، در جذب گردشگر و توریست، آن هم در زمانی که این جزیره به علت گرما و شرجی بودن هوا تقریباً خالی از گردشگر است، نقش موثری داشته است. نقشی که می‌تواند برای سرمایه‌گذاری و سیاست‌گذاری در جذب گردشگر به خصوص گردشگر فرهنگی بسیار موثر باشد.

پانویس:

- 1- avicennia marina
- 2- gelakmāli
- 3- lobanxāni
- 4- razif

منابع:

۱. اردوان، بهزاد. (۱۳۹۵). «پهنه‌بندی اقلیم گردشگری جزیره قشم با استفاده از شاخص TCI». فصلنامه پژوهش‌های جغرافیایی، ۳۱(۲)، ۴۵-۶۲.
۲. اسدیان، محمد، گاه‌شماری در جزیره قشم، کلک، ش ۴۲، شهریور ۱۳۷۲
۳. انصاری نسب، بنیامین (۱۳۹۹) بررسی ساختارمناسکی آیین نوروزدریایی درروستای سلخ جزیره قشم، فرهنگ مردم ایران، شماره ۶۱ صص ۷۸-۵۷
۴. بلوکباشی، علی. (۱۳۷۹). فرهنگ عامه جزیره قشم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر.
۵. سدیدالسلطنه کبابی بندرعباسی، محمدعلی خان، سرزمین‌های شمالی پیرامون خلیج فارس، تصحیح، احمد اقتداری، تهران، انتشارات جهان معاصر، ۱۳۷۱
۶. سی‌سی‌پور، مرضیه و روح‌الله‌نژاد، محمدجواد. (۱۴۰۲). «بررسی اقلیم گردشگری جزیره قشم با استفاده از شاخص TCI». در دومین کنفرانس
۷. فلسفی میاب، علی و ابوالفتحی، مریم و بناوند، سهراب، مردم نگاری شهرستان قشم، آرشیو پژوهشکده مردم شناسی، زمستان ۱۳۷۹
۸. فیض‌الله‌پور، مهدی، قاسملو، حسن و مهدوی‌فرد، مهدی. (۱۴۰۲). «بررسی تغییرات جنگل‌های حرا و اثرات فعالیت‌های انسانی در جزیره قشم». مجله جغرافیا و محیط زیست ایران، ۵۸(۱)، ۹۶-۱۱۲.
۹. کریمی، مصطفی، شیخ محمدی، علیرضا، آداب و رسوم متأثر از دریا و عوامل موثر بر شکل‌گیری آن‌ها در سواحل شمالی خلیج فارس، پژوهشنامه خلیج فارس (دفتر چهارم)، اردیبهشت ۱۳۹۱
۱۰. مشیری، ژیل (۱۳۹۹) مطالعه تطبیقی آیین نمایشی شوشی شوش‌ها در جنوب و ال‌ها در شمال ایران، فرهنگ مردم ایران، شماره ۶۱ صص ۳۹-۵۶
۱۱. ودادی، کریم، نمادگرایی در فرهنگ دریایی کشور، پیام دریا، شماره، ۱۹۰، فروردین ۱۳۸۹
۱۲. الیاده، میرچا (۱۳۸۹). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش
- 13-Moshiri, Jila.(2024) Anthropological Study Of Nowruz Darya, The Ritual Of Fishermen In Southern Iran, Journal of Sistan and Baluchiistan Studies, Volume 4, Issue 1 (2024) 83-90



نگاهی مردم‌شناختی به آیین مهرگان در میان زرتشتیان (از دیروز تا امروز)

مریم پهلوان شریف | کارشناس ارشد پژوهش‌های مردم‌شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری

چکیده

ملی ایرانیان است که امروزه مطابق با گاهشماری زرتشتی، روز مهر از ماه مهر برگزار می‌گردد. از آن جا که در هر رسم و آیین، نوعی سازمان‌دهی وجود داشته که جایگاه یک رویداد را به نمایش می‌گذارد، جشن آیینی مهرگان بعد از جشن نوروز در میان زرتشتیان ایرانی، در عین دربرداشتن این سازماندهی، دربردارنده نمادهایی کهن و دارای ریشه‌هایی تاریخی و طبیعی است که در طول زمان دچار تغییراتی در نحوه برگزاری آن شده است. این پژوهش سعی دارد با نگاهی مردم‌شناسی به بررسی ریشه‌های نمادین، انگیزه‌ها، چگونگی برگزاری و کارکردهای اجتماعی آیین مهرگان در جامعه زرتشتیان بپردازد.

واژگان کلیدی: زرتشتیان، جشن‌های ماهیانه، مهرگان، فرهنگ زرتشتی، جشن.

در دسته‌بندی جشن‌های زرتشتیان، جشن‌های ماهیانه، گروه جشن‌های تقویمی یا نام‌روزی را به خود اختصاص داده‌اند. این جشن‌های دوازده‌گانه براساس گاهشماری زرتشتی نامگذاری شده و سرشار از آیین‌های نمادین هستند که در پس هر یک از مراسم ویژه خود باورها و ارزش‌های بسیاری را نهفته دارند. علاوه بر این از دیدگاه مردم‌شناسی، برگزاری این جشن‌ها در میان زرتشتیان، یکی از نظام‌های نشانه‌ای است که افراد درگیر در انجام مراسم و آیین‌های آن در ارتباطات میان فردی و اجتماعی قرار می‌گیرند و اهمیت تعیین‌کننده‌ای در ارتباط با کارکرد دیگر نظام‌های نشانه‌ای دارند. آیین مهرگان، یکی از جشن‌هایی است که در دو تقسیم‌بندی جشن‌های تقویمی و ملی در میان زرتشتیان قرار گرفته و از جمله جشن‌های بزرگ

مقدمه

آیین‌ها و مراسم شادمانی، عناصر فرهنگی بسیار مهمی به شمار می‌آید که در جوامع مختلف، با توجه به تنوع زیستی، فرهنگی و گوناگونی باورها و عقاید گسترده‌ای متشکل از، نمادها و نشانه‌های مختص به خود را به وجود آورده است. یکی از مهم‌ترین عناصر فرهنگی در آیین‌های زرتشتیان، آیین‌ها و مراسم شادمانی است که جایگاه ویژه‌ای را در مناسبات اجتماعی و بین فردیشان به خود اختصاص داده است. جشن‌های زرتشتی شامل سه دسته‌اند:

۱- دینی: گاهنبارها ۲- طبیعی و ملی: نوروز،

مهرگان، سده ۳- تقویمی: تطبیق نام ماه و روز (رمضانخانی، ۱۳۸۷: ۸۳-۸۰)

در تقویم و گاهشماری زرتشتی، هر یک از روزهای ماه، نامی مخصوص به خود دارد که براساس هم نامی ماه و روز از همان ماه، جشنی برپا می‌شود. تعداد این جشن‌ها به تعداد ماه‌های سال، دوازده جشن است. جشن‌های ماهیانه که جشن‌های نام‌روزی هستند، در تقسیم بندی فوق در گروه سوم یعنی جشن‌های تقویمی جای می‌گیرند. چنانچه اشاره شد نام‌های دوازده‌گانه ماه‌ها، با دوازده نام از اسامی روزها مشترک هستند. به عنوان مثال، فروردین نخستین ماه سال

و آغاز بهار است در حالی که روز نوزدهم هر ماه نیز فروردین نامیده می‌شود. یا اردیبهشت نام دومین ماه و سومین روز ماه نیز به شمار می‌آید. بدین شیوه بر مبنای نحوه زمان‌بندی و گاهشماری هر گاه نام روز و ماهی موافق با یکدیگر می‌افتاد و هم نام می‌شد، آن روز را جشن می‌گرفتند و از این رهگذر دوازده جشن در سال که باید آن‌ها را جشن‌های ماهیانه نامید، پدید می‌آمد. گان - از لحاظ دستوری از ادات است که به آخر اسامی جهت رسانیدن مفهوم جشن افزوده می‌شود (پهلوان شریف، ۱۴۰۰: ۲۷-۲۵).

(نام و زمان برگزاری جشن‌های ماهیانه)

نام ماه	نام و شماره روز	جشن
فروردین	روز نوزدهم = فروردین	فروردگان
اردیبهشت	روز سوم = اردیبهشت	اردیبهشتگان
خرداد	روز ششم = خرداد	خردادگان
تیر	روز سیزدهم = تیر	تیرگان
امرداد	روز هفتم = امرداد	امردادگان
شهریور	روز چهارم = شهریور	شهریورگان
مهر	روز شانزدهم = مهر	مهرگان
آبان	روز دهم = آبان	آبانگان
آذر	روز نهم = آذر	آذرگان
دی	روز یکم = هرمزد	دیگان
بهمن	روز دوم = بهمن	بهمن‌گان
سپندارمذ	روز پنجم = سپندارمذ	سپندارمذگان

جشن مهرگان (مهرایزد)

جشن‌های زرتشتی شامل سه دسته‌اند:

- ۱- دینی: گاهنبارها و اسطوره آن
 - ۲- طبیعی و ملی: نوروز، مهرگان، سده و اسطوره‌های آن
 - ۳- تقویمی: تطبیق نام ماه و روز و اسطوره‌ها
- جشن‌های ماهیانه که جشن‌های نام روزی هستند، در تقسیم‌بندی فوق در گروه سوم یعنی جشن‌های تقویمی جای می‌گیرند. این‌ها اعیادی هستند که در سنت زرتشتی کهن به علت یکی بودن نام ماه و روز، برگزار می‌شوند و محتملاً زیر تأثیر تقویم مصری است (بهار، ۱۳۸۹: ۴۹۵). برای این اساس جشن مهرگان علاوه بر ریشه طبیعی و ملی، در میان جشن‌های تقویمی زرتشتیان (به معنی هم نامی روز مهر از ماه مهر)، نیز جای می‌گیرد. در میان جشن‌های تقویمی یا نام روزی زرتشتیان، دو جشن تیرگان و مهرگان دارای پشتوانه اساطیری نیز هستند. «مهر را می‌ستاییم که به خانوارهای آریایی و کشورها آرامش، سازگاری و خوشحالی و شادی می‌بخشد» (آخته، ۱۳۸۶: ۸۳).
- واژه مهر به معنای پیمان، دوستی، محبت و نیز معنی پیشرو و داور بزرگ است. در اوستا مهر، بزرگترین ایزدان است. «از آفریدگان اهورا (خداوند) محسوب شده که واسطه بین آفریدگار و آفریدگان است» (معین، ۱۳۶۳، ۲۰۵۸).

جشن مهرگان در میان زرتشتیان، یکی از اعیادی است که با طبیعت پیوند خورده و مفهوم نمادین اعتدال پاییزی و در پی آن شروع زمستان و سرما را به همراه دارد و مانند نوروز، از اهمیت خاص برخوردار است زیرا اعتقاد بر این است که این دو جشن را طبیعت الهام بخشیده، اسطوره به تصویر کشیده و تاریخ تثبیت نموده است.

بزرگ ایزدی که جشن به نام اوست

نام این ایزد در سانسکریت، Mitra، در اوستا و کتیبه‌های هخامنشی Mithra و در پهلوی Mitra (که امروز به آن مهر گوئیم). میتره

خدایی هندو ایرانی است که در ریگ ودا و متن‌های میتانی همراه و همکار ورونه است. میتره (میتانی mi-ta-ni) نام دارد. این ایزد هندو ایرانی در اوستا به صورت میتره ظاهر می‌شود. براساس مدارک میتانی، ریگ ودائی و اوستایی، می‌توان به ترکیب دوئی میتره - ورونه و قدمت این ترکیب در فرهنگ و ساخت فکری - اجتماعی هندوایرانیان باور داشت. نمونه‌های دومیزل که از چند فرهنگ دیگر هندواروپایی فراهم آمده است، ما را حتی به قدمت بیشتر این ترکیب و ساخت اجتماعی همراه با آن در عصر فرهنگ هندو اروپایی نخستین رهنمون می‌گردد (بهار، ۱۳۸۹، ۴۶۷).



این آیین باستانی که

همسنگ نوروز دانسته

می‌شود، در دو شیوه

شهری و روستایی، با خوان

سفره) نمادین و مراسم

گشت (گردش) برگزار

شده و کارکرد اجتماعی

مهمی چون تقویت

همبستگی دارد.



بی‌گمان جشن ویژه این ایزد زرتشتی و پروردگار جالب توجه هندوایرانی و قوم آریایی در سال وجود داشته است، اما روز و تاریخ این جشن ویژه را باید منبعث و پیدا شده از تقویم و گاهشماری زرتشتی دانست از آن هنگامی که این تقویم در دوران هخامنشیان شناخته و رایج و جانشین تقویم پیشین شد. در کتاب اوستا در بخش یشتها (یشته) (دهم) قدرت و اهمیت این ایزد تا جایست

که اهورا مزدا به زرتشت می‌گوید: مهر آفریده من است و من او را در مقام و سزاوار بودن عبادت، هم سنگ خود قرار دادم. بنابراین میترا کسانی را که به او دروغ گویند، به نامش عهد و پیمان بندند که بدان وفا نکنند در سراسر قلمرو و مملکت و هر جا که باشند تعقیب کرده و به کیفر می‌رساند. ایزد مهر همواره کسانی را که پیماندار باشند یاوری می‌کند و فروشیان به وی فرزندان دلیر و پارسا می‌دهد، میترا را ستایش می‌کنیم که دارنده دشت‌های فراخ است. نگهبان ممالک آریایی (ایرانی) است و در ممالک آرامش و تنعم بوجود می‌آورد و کارهای دشوار را چاره‌سازی کرده، سعادت و پیروزی را برای مردمان ارمنان می‌آورد، چون اوست دلیر و کسی که در همه جا است و همواره درخور ستایش و بزرگداشت است. مهر میان همه ایزدان نیرومندترین است (پورداد، بی تا: ۴۲۷-۴۲۴).

زمان برگزاری جشن مهرگان

در گاهشمار امروز زرتشتیان که قدمت آن را به دوره هخامنشیان رسانیده‌اند، مهر، نام هفتمین ماه سال و شانزدهمین روز ماه است و سروری نیمه‌ی دوم سال و نیمه دوم هر ماه بر عهده دارد. این جایگاه را مهر از دوران هندوایرانی و نقش خود به عنوان میانجی به یادگار دارد. جشن مهرگان در شانزدهمین روز ماه مهر برگزار می‌شود که در تقویم کنونی کشور ایران و در تقویم میلادی، به ترتیب بر روز دهم مهر و هیجدهم سپتامبر منطبق می‌شود (گشتاسب، سخنرانی، ۱۳۹۴).

اکنون جشن مهرگان در جامعه شهری و روستایی در دو زمان، همراه با آیین‌های متفاوت برگزار می‌شود. جشن مهرگان در میان زرتشتیان مناطق شهری چون شهرهای تهران، یزد، کرمان و... براساس تقویم رسمی کشور ایران و گاهشماری کیبسه شده زرتشتیان، در شامگاه ۱۰ مهر ماه برگزار می‌شود، در حالی که همین آیین با عنوان (مهرایزد) در مناطق روستایی و سنتی

زرتشتیان، چون برخی روستاهای یزد و کرمان، در تقویم غیر فصلی (تقویم بدون کیسه) در نیمه بهمن ماه، به مدت ۵ روز برگزار می‌شود (رمضانخانی، ۱۳۸۷: ۱۷۲). آنچه از شواهد تاریخی برمی‌آید، در ایران باستان این جشن پس از نوروز با شکوه ترین جشن سال بوده است. در آن زمان سال به دو فصل تقسیم می‌شد. فصل اول تابستان که با جشن نوروز شروع می‌شد و فصل دوم، زمستان که با جشن مهرگان آغاز می‌گشت زیرا هردو جشن نوید بخش فصل تازه‌ای از سال بودند.

«براساس گاهشماری شمسی کیسه نشده زرتشتیان، مراسم جشن مهرگان به صورت عام در روز شانزدهم از مهر ماه آغاز و به صورت خاص در بیست و یکم مهر ماه، به مدت ۵ روز پایان می‌گرفته است» (راوندی، ۱۳۶۳: ۵۵۷).

به موجب تقویم اوستایی، هنگامی سال به دو فصل تقسیم می‌شد. تابستان بزرگ (هم Hama) و زمستان بزرگ (Zayana) و مهرگان در آغاز زمستان بزرگ قرار داشت. به موجب کتاب پهلوی بندهش، تابستان هفت ماه و ۲۱۰ روز و زمستان پنج ماه و پنج روز گاهان یا اندر گاه ۱۵۵ روز بوده است. در روزگار ساسانیان یا پیش از آن، از این دو فصل نامتساوی، چهار فصل مساوی پدید آوردند که تا امروز دوام آورده است. این چهار فصل به ترتیب عبارتند از: وهار Vahar، هامین Hamin، پاتیز Patiz و زمستان Zamistan که امروز: بهار، تابستان، پاییز و زمستان می‌نامیم (صفا، ۱۳۵۵: ۲۹۲).

انگیزه‌ها و مناسبت‌های برگزاری جشن

در برگزاری این آیین مناسبت‌های و انگیزه‌هایی ذکر شده است. مهمترین مناسبت برگزاری این جشن از جنبه تقویم زرتشتی، مصادف شدن روز مهر با ماه مهر است. چنانچه بیرونی در این خصوص می‌گوید: «که چون در این روز آفتاب برای اهل عالم پیدا شد پس آن را مهرگان

نامیدند. وی سپس دلیل این ادعا را چنین بیان می‌کند که از آیین‌های پادشاهان ساسانی در این روز آن بود که تاجی به شکل خورشید به سر می‌گذاشتند و جشن‌های ویژه‌ای بر پا می‌داشتند. سپس خداوند در این روز زمین را گسترانید و پیکر آدمیان را برای آنکه محل روان باشد، آفرید و ماه را که کره‌ای تیره و تاریک بود جلا بخشید» (به نقل از بهرامی، ۱۳۸۶: ۲۳۲).

مشهورترین مناسبت اسطوره‌ای در سبب بزرگداشت این جشن آن است که می‌گویند در این روز بود که فریدون بر ضحاک (ظالم و بیدادگر) پیروز شد و او را در کوه دماوند به بند کشید.

آنچه که به این آیین سیمای دینی بخشیده است را می‌توان اعتقاد و باور دین زرتشت به ایزد مهر و آیین‌های مهری (میتزایی) پیش از زرتشت در هندوایران دانست (یافته‌های حاصل از مشاهدات و مصاحبه‌های محقق). در اوستا اژی‌دهاک (ضحاک) اژدهایی است سه کله، سه پوزه و شش چشم که می‌خواهد جهان را از مردمان تهی کند. و ظاهراً تا حدی این کار را انجام می‌دهد و بر زمین چیره می‌شود، اما فریدون سرانجام بر او می‌شورد، با وی نبرد می‌کند و از میان برش می‌دارد. «او کسی است که بر اژی دهاک (ضحاک) غالب می‌شود و دو زن او را از وی می‌ربایند.» (یشت ۵، بند ۳۳-۳۵). «فریدون فرّ شاهی را که به پیکر مرغ وارغنه از جمشید جدا شده بود، بدست می‌آورد.» (یشت ۱۹، بند ۳۶).

شیوه برگزاری جشن مهرگان در

دهه‌های قبل از ۱۳۳۰

این جشن در سنت زنده با قربانی گوسفند و مرغ و بریان کردن گوسفند در تنور برگزار می‌شده است. بنابر سنت قدیمی، متعلق به دهه قبل از ۱۳۳۰/۱۹۵۰، افزون بر قربانی و میهمانی در خانه‌ها، در نقاطی چون خرمشاه یزد، گوسفند را به صورت اشتراکی هم با هزینه مردم ده می‌خریدند و قربانی و بریان

می‌کردند. سپس با ساز و آواز آن را در محله زرتشتی‌نشین می‌چرخانیدند و در عمارت شاه ورهرام ایزد می‌بردندش و پس از خواندن نیایش، آن را تقسیم می‌کردند. در دیگر جاها اغلب مراسم جشن مهرگان و قربانی کردن گوسفند آن خصوصی بود و در خانه‌ها به صورت میهمانی برگزار می‌شد. در کرمان، در مهرگان مرغ هم می‌کشتند و در گذشته‌های دورتر سفره مهر ایزد را بر بام خانه، هنگام سپیده صبح می‌کشیدند این سنت هنوز در معدودی جاها مانند مبارکه یزد، برقرار است. (مزدپور، ۱۳۸۳: ۱۷۰).

مراسم و اعمال جشن مهرگان در جامعه

روستایی به شیوه امروزی

مراسم اصیل جشن مهرگان (مهر ایزد) براساس گاهشماری کیسه نشده، نزد زرتشتیان امروز در برخی از روستاهای یزد چون: روستای چم، مبارکه، زین آباد و مزرعه کلاتر و برخی نقاط روستایی زرتشتی‌نشین در شهر کرمان، تاحدودی باقی مانده است. این آیین به مدت ۵ روز به طول می‌انجامد. این ۵ روز به دو دوره تقسیم می‌شود. یک دوره ۳ روزه که اختصاص به نظافت داخلی و فضای خارج منزل، همچنین پخت خیرات برای درگذشتگان دارد. و یک دوره ۲ روزه. در این دو روز، برخی خانواده‌ها غذاهای سنتی، مانند گوشت بریان شده و لَوُوگ (نان مخصوص) تهیه کرده و با آن‌ها خیرات می‌کنند. این جشن با ساز و گشت (گردش و پیمایش دسته جمعی اهالی روستا) همراه است به این صورت که گروهی از اهالی روستا در محل آدریان^۱ یا سرچشمه جمع می‌شوند و به وسیله سُرنا و دف به شادی می‌پردازند؛ سپس با هم حرکت می‌کنند. و به در خانه‌ها می‌روند. ابتدا اولویت با خانه‌هایی است که تازه درگذشته‌ای در همان سال داشته‌اند سپس به ترتیب کوچه به کوچه به خانه سایر زرتشتیان روستا می‌روند. اهل خانه ابتدا آینه و گلاب می‌آورند و اندکی گلاب به

دست افراد می‌ریزند و آینه را مقابل چهره آن‌ها نگه می‌دارند، سپس آجیل به آن‌ها تعارف می‌کنند. گاهی علاوه بر این‌ها به آن‌ها شربت و یا چای هم داده می‌شود و از آن‌ها پذیرایی می‌شود؛ آن‌گاه دهموبد^۲ یا فرد دیگری که صدای رسایی دارد به اجداد و ارواح درگذشتگان آن خانه و بازماندگان این خانواده درود می‌فرستد و افراد ایدون باد (شادباش) می‌گویند. آن‌گاه دهموبد بشقابی از لُرک^۳ از آن خانه دریافت می‌کند و در پارچه بزرگی که به کمر بسته، می‌ریزد و از آن خانه با شادی بیرون می‌آید و به خانه بعدی می‌روند (یافته‌های حاصل از مشاهدات و مصاحبه‌های محقق).

اکثر خانواده‌ها همراه با لُرک به دهموبد مقداری پول هم می‌دهند و این پول صرف هزینه‌های آتشکده، نگهداری آتش و گهنبارخوانی می‌شود. گروه ساز و گشت آن چه را از خانه‌ها جمع‌آوری کرده است با خود به آدریان می‌آورند. در تالار آدریان، موبد نیز شرکت می‌کند و آفرینگان گهنبار به نام (همواران) می‌سراید. خانواده‌هایی که گوشت بریان نیز تهیه کرده‌اند مقداری از آن را به آدریان می‌فرستند. روز قبل در آدریان نسبت به جمعیت روستا، نان مخصوص لووک نیز تهیه شده است (نیکنام، ۱۳۸۲: ۸۶-۸۴).

گوشت‌های بریان شده را به قطعه‌های کوچک تبدیل می‌کنند و با مقداری سبزی و دو عدد نان لووک می‌گذارند و دهموبد هنگام اجرای گهنبار میوه‌ها را با کارد به قسمت‌های کوچکی تبدیل می‌کند. پس از پایان مراسم به همه میوه تعارف می‌شود و به هر نفر مقداری لُرک و نان لووک با گوشت می‌دهند و به این ترتیب جشن مهرگان پایان می‌پذیرد. قابل ذکر است که حضور غیر زرتشتیان در برگزاری آیین منعی ندارد. (یافته‌های حاصل از مشاهدات و مصاحبه‌های محقق).

قابل ذکر است که سنت قربانی کردن تا قرن اخیر در این جشن، طی مراسم و تشریفات با سرودن ادعیه و بریان کردن

گوسفند در تنور انجام می‌شد سپس گوشت قربانی شده را به مستحقان می‌دادند، اما از حدود ۵۰ سال گذشته جمعی از موبدان یزد طی اعلامیه‌ای این رسم غیر مذهبی را منع کردند. (رمضانخانی، ۱۳۸۷: ۱۷۴).

برگزاری آیین مهرگان در جامعه شهری به شکل امروزی

برگزاری آیین مهرگان در جامعه شهری به شیوه امروزی، از نظر زمانی و نحوه برگزاری، کاملاً متفاوت از جامعه سنتی و روستایی است. زمان برگزاری این آیین در شهرها براساس گاهشماری کیسه شده زرتشتیان و مطابق با تقویم رسمی کشور در شامگاه ۱۰ مهر ماه برگزار می‌شود. جشن بزرگ مهرگان در تالارهای بزرگ زرتشتیان در نقاط مختلف شهری به صورت گردهم‌آیی و همایشی برگزار می‌شود. در این شب گاه‌ها غیر زرتشتیان نیز شرکت می‌کنند. در برگزاری این جشن، سفره یا خوان بزرگی متشکل از اجزاء نمادین بر پارچه‌ای رنگین شاد گسترده می‌شود. در بدو ورود از میهمانان با گلاب و آیین استقبال می‌شود اندکی گلاب به دست افراد می‌ریزند و آینه را مقابل چهره آن‌ها نگه می‌دارند. آغاز برنامه معمولاً با نیایش و خواندن بخش‌هایی از مهریشت از کتاب اوستا است. جشن با سخنرانی افراد مختلف چون موبد، رئیس انجمن و سایر افراد در مضامینی چون انگیزه‌ها، مناسبت‌ها و پیشینه برگزاری آیین مهرگان ادامه می‌یابد و با اجرای برنامه‌هایی شاد چون همخوانی موسیقی، آواز، نمایش، سرود خوانی، شاهنامه خوانی، تقدیر از برگزیدگان و دست‌اندرکاران جشن، پذیرایی با لُرک و سایر خوراکی‌ها به پایان می‌رسد.

سفره، خوان یا (ودرین) مهرگانی

خوان مهرگانی در گذشته در واقع نوعی تشریفات آفرینگان‌خوانی و نشانه‌هایی بود که در مراسم دینی کاربرد داشت. در این خوان اقلامی که وجود داشت شامل: ترنج، شکر، عناب، سیب، خوشه‌ای از انگور سفید،

هفت شاخه از هفت گیاه، نان گرد کوچک از ارد حیوانات، اسپند و شیر و آویشن بود.

این سفره اکنون در میان زرتشتیان و در طول زمان به صورتی کم و بیش، اجزاء نمادین دیگری را دربرگرفته است و در نقاط شهری و روستایی به شیوه‌های مختلفی گسترده می‌شود. گفتنی است در گستردن و اجزاء این سفره اجبار و وحدت خاصی نیست و معمولاً در برگزاری آیین مهرگان در نقاط روستایی در تمامی خانه‌های روستا به چشم نمی‌خورد.

۱- کتاب اوستا، به نماد اهورامزدا و آیین، نماد فرزاندگی و آگاهی

۲- گلاب (نماد بهشت)

۳- ظرف‌هایی از لُرک: (آجیل هفت مغز خشک)، سنجد و بادام و پسته، کشمش، گردو، انجیر، خرما و گاهی لابلاهی این آجیل تکه‌های کوچک نبات و نارگیل هم دیده می‌شود.

۴- سرمه‌دان، نماد زیبایی و آرایش زنانه

۵- شربت، شیرینی و میوه، بخصوص سیب، نماد جاودانگی، جوانی و شادی ابدی در حیات پس از مرگ و از میوه‌ها، انار، نماد باروری مادرانه و اولاد می‌نهند

۶- گوسفند یا مرغی که زیر تابش آفتاب قربانی شده است و در تنور پخته شده و پیش از نهادن در سفره توسط موبد (یشته)^۴ می‌شود. (این بخش از خوان مهرگان امروزه در میان زرتشتیان مرسوم نیست)

۷- همچنین در کاسه پر از آب، سکه و آویشن می‌نهند تا بوی خوش پیدا کنند. آویشن در دین و فرهنگ زرتشتی از جمله سبزی‌های مقدس است که در مراسم و شعایر دینی و سنتی کاربردی فراوان دارد. موارد ذکر شده عموماً اجزای اصلی سفره مهرگان را تشکیل می‌دهند. همچنین تفاوت‌های اندکی نیز در نحوه چیدمان سفره میان زرتشتیان یزد و کرمان وجود دارد. در برخی از سفره‌ها آش، حلوا و نان ویژه‌ای که در روغن کنجد سرخ شده به نام (سیرو)، کماج و ... به چشم می‌خورد (یافته‌های حاصل از مشاهدات میدانی و مصاحبه‌های محقق).

کارکردهای اجتماعی برگزاری جشن مهرگان

- ۱- نظم بخشیدن به رفتار افراد همراه با پایبندی به اصول برگزاری مراسم
- ۲- تقویت روحیه همکاری و همبستگی‌های اجتماعی میان مردم و ایجاد زمینه‌های وحدت بخش با توجه به اعمالی از قبیل: کمک به هموعان و جمع آوری پول و مواد غذایی برای اهالی مستمند
- ۳- رونق جامعه‌پذیری و اجتماعی شدن و به گونه‌ای نهادینه گشتن فرهنگ تعاون و همیاری به فرزندان از طریق تکرار و آموزش هر یک از اعمال این جشن در هنگام برگزاری مراسم
- ۴- رسم هدیه دادن، تقویت روحیه دهنش و بخشش
- ۶- یادبودی از درگذشتگان، طلب مغفرت کردن از خداوند برای ایشان همراه با تلاوت

- ۷- تقویت حافظه تاریخی جامعه
- ۸- زمینه‌سازی همبستگی و اتحاد روانی و تجلی روح جمعی و تقویت روحیه ملی، قومی و مذهبی
- ۹- رفع نفاق و کدورت از میان افراد

نتیجه‌گیری

هر یک از آیین‌های باستانی، برای اعضای یک جامعه، در هر درجه از اهمیت و ارزشی که باشند، برگرفته شده از وجود و بطن فرهنگ‌هایشان هستند. آیین‌هایی که اجتماعاتی را در برهه‌ای از زمان شکل داده و در گذر آن ماندگار می‌شوند، در ضمیر خود ریشه بر باورها، ارزش‌ها و اعتقادات عمیقی دارند. که تاریخ را در طول سالیان سال زده‌اند. در بررسی فرهنگ‌ها و آیین‌های پدید آمده از آن‌ها، به دو پدیده باید توجه داشت: یکی آن

دسته مسائل فرهنگی که در نزد همه اقوام بشری، هرچند با اختلاف‌هایی خاص هر محل عمومیت دارد و زاینده طبیعت مسلط بر انسان و کیفیات مادی و معنوی مشترک میان همه جوامع انسانی است، و دیگری آن دسته مسائل فرهنگی که در پی وجود ارتباط‌های متنوع مادی و معنوی میان اقوام، از قوم یا اقوامی به قوم یا اقوامی دیگر به وام می‌رود و متناسب با شرایط محیط تازه شکل می‌گیرد و همان‌طور که در این مقاله بیان شد، آیین مهرگان جشنی است وابسته به تاریخ، تقویم، طبیعت و مذهب که در گذر زمان و در آیین فرهنگ ایرانیان به عنوان جشنی ملی شناخته شده است. این مقاله پس از بررسی ریشه‌های تاریخی و نمادین مهرگان، علت نامگذاری، زمان و شیوه‌های برگزاری، مراسم و اعمال آیینی در گذر زمان و کارکردهای اجتماعی آیین مهرگان را بررسی و توصیف نموده است.

پانویس:

۱. آتشکده
۲. موبدیار
۳. آجیل هفت مغزینه یا میوه خشک، که به آن آجیل مشکل گشا یا آجیل گهنبار نیز می‌گویند
۴. با آدابی همراه با خوانش اوستا تقدیس می‌گردد.

منابع:

کتاب‌ها

- آخته، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). جشن‌ها و آیین‌های شادمانی در ایران (ازدواج باستان تا امروز)، نشر: اطلاعات، چاپ دوم.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۹). پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و پاره دوم)، تهران، نشر: آگاه، چاپ هشتم.
- بهرامی، عسکر. (۱۳۸۶). جشن‌های ایرانیان، دفتر پژوهش‌های فرهنگی تهران، چاپ دوم.
- پورداود، ابراهیم. (بی تا). ادبیات مزدیسنا: یشت‌ها، ج اول، انتشارات: انجمن زرتشتیان ایرانی.
- پهلوان شریف، مریم. (۱۳۹۹-۱۴۰۰). طرح پژوهشی «مطالعه مردم‌شناسی جشن‌های ماهیانه زرتشتیان در استان‌های یزد و کرمان (آیین‌های رو به فراموشی و زوال)»، آرشو پژوهشکده مردم‌شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.
- گشتاسب، فرزانه. (۱۳۹۴). یادداشتی درباره مهرگان، رویداد شب فرهنگی مهرگان. سخنرانی.

- راوندی، مرتضی. (۱۳۶۳). تاریخ اجتماعی ایران، جلد ششم، نشر: چاپ اول. رمضانخانی، صدیقه. (۱۳۸۷). فرهنگ زرتشتیان یزد، سبحان نور - پایگاه میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری شهر تاریخی یزد.
- صفا، ذبیح‌اله. (۱۳۵۵)، گاه‌شماری و جشن‌های ملی ایرانیان، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر (مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی).
- فروغی، بهرام. (۱۳۴۷). یشت‌ها ۱، نشر دانشگاه تهران.
- مزدآپور، کتایون. (۱۳۸۳). مجله فرهنگ (ویژه زبان‌شناسی)، پیاپی ۴۹-۵۰، تهران، نشر: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- معین، محمد. (۱۳۶۳). فرهنگ فارسی جلد ششم، نشر: امیر کبیر
- میرنیا، سید علی. (۱۳۷۸). فرهنگ مردم (فولکلور ایران) آداب و رسوم، عقاید، نشر: پارسا، چاپ دوم.
- نیکنام، کورش. (۱۳۸۲). از نوروز تا نوروز، آیین‌ها و مراسم سنتی زرتشتیان ایران، نشر: فروهر.

پایان‌نامه

پهلوان شریف، مریم. (۱۳۹۱). بررسی مردم‌شناسی نمادها و نشانه‌شناسی جشن‌های ماهیانه زرتشتیان، پایان‌نامه، دانشگاه علوم و تحقیقات تهران.

مصاحبه‌ها

- جمشید آزاده، کارمند زرتشتی اهل کرمان
- حسن نقاشی، مستندساز آیینی
- خدایار معاونت، رئیس سابق انجمن زرتشتیان تهران
- مهسا ماندگاری، خانه دار زرتشتی اهل اردکان



فرهنگ ایرانی بر بلندای شب یلدا

مینو سلیمی | استادیار گروه انسان شناسی دانشگاه تهران

چکیده

یلدا از آداب و رسوم مهم فرهنگ ایرانی است. رسمی که نشانه‌ها و محتوایی غنی در یکایک عناصرش وجود دارد؛ مفاهیم فرهنگی، اخلاقی، مذهبی که ابعاد فردی و جمعی جامعه را پوشش می‌دهد. بر اساس نظریه ویکتور ترنر یلدا، تنها یک آیین گذار نیست. یلدا در روزهای سخت زمستان که نماد تاریکی است سبب وحدت مردمی می‌شود؛ وحدت و انسجامی که سبب شکل‌گیری جماعت و آماده شدن برای مواجهه با تاریکی و سرمای زمستان است. ایرانیان به پاسداشت یلدا آداب و رسوم گوناگونی انجام می‌دهند که البته در بافت این تنوع ویژگی‌های مشترکی دیده می‌شود. شناخت آداب و رسوم یلدا در گوشه به گوشه ایران مهم و ضروری است؛ چرا که این شناخت ما را به درک مفاهیم نهان و نمادها این رفتار مهم اجتماعی و تأثیر آن در فرهنگ ایرانی می‌رساند.

مطالعه معانی نمادها و نشانه‌های آداب و رسوم متنوع این شب در جای جای فرهنگ ایرانیان از اهداف این نوشتار است تا بنا بر اندیشه ویکتور ترنر یلدا به عنوان یک آیین گذار واسطه‌ای برای گذار یک فرهنگ از تاریکی به روشنایی باشد. سبک و سیاق زندگی در زمستان به دلیل سرما و کوتاهی روز تغییر می‌کند و اینجاست که فرهنگ و عناصر فرهنگی برای این تغییر چاره‌اندیشی می‌کنند و نشان می‌دهند که بر بلندای فرهنگ ایرانی شبی به استقبال روشنایی وجود داشته و دارد. شبی که پیوند و همدلی ایرانیان را جشن می‌گیرد و انسجام می‌بخشد.

کلید واژگان: آیین، انسجام، زمستان، فرهنگ، مردم، یلدا.

یلدا در فرهنگ ایرانیان

با تمرکز بر ماهیت و کارکرد آیین از دیدگاه ویکتور ترنر و بر معانی که افراد به نمادهای یلدا (انار، هنداونه، آجیل، حافظ خوانی) نسبت می‌دهند، می‌توان نشان داد که این نمادها در تعاملات اجتماعی یلدا چگونه ساخته و بازتعریف می‌شوند.

یلدا از آداب و رسوم مهم فرهنگ ایرانی است. رسمی که نشانه‌ها و محتوایی غنی در یکایک عناصرش وجود دارد؛ مفاهیم فرهنگی، اخلاقی، مذهبی که ابعاد فردی و جمعی جامعه را پوشش می‌دهد. یلدا در روزهای سخت زمستان که نماد تاریکی است سبب وحدت مردمی می‌شود؛ وحدت و انسجامی که به‌نوعی آماده شدن برای مواجهه با تاریکی و سرمای زمستان است. یلدا، در لغت‌نامه دهخدا، به معنی میلاد عربی و لغت سریانی است و چون شب یلدا را با میلاد مسیح تطبیق داده‌اند بدین نام نامیده‌اند. از این‌رو یلدا به معنای ولادت آورده شده است. ولادت خورشید (مهر میترا). بنابر باور زرتشتیان در پایان این شب بلند، تاریکی شکست می‌خورد و روشنایی پیروز و خورشید زاده می‌شود و روزها رو به بلندی می‌نهند. «... نام این روز میلاد اکبر است، مقصود از آن انقلاب شتوی^۱ است. گویند در این روز «تور از حد نقصان به حد زیادت خارج می‌شود و آدمیان نشو و نما آغاز می‌کنند» (بلوکباشی، ۱۳۹۴، ۳۲). چنان‌که می‌دانیم یلدا به جشن با نوئل اروپایی که در بیستوپنجم دسامبر برگزار می‌شود نزدیک است، بنابراین نوئل اروپایی با همان شب یلدا یا شب چله ایرانی هم‌زمان است. جشن تولد و تعمید مسیح روز ششم ژانویه برگزار می‌شود. البته در برخی از فرقه‌های مسیحیت یلدا شب آغاز انقلاب شتوی/ زمستانی است که فردایش آفتاب از برج قوس به برج جدی تحویل می‌گردد و نزد ایرانیان نحس بود، زیرا افزون‌بر سرمای سخت زمستانی، در این شب بر اثر حمله اهریمن، تاریکی ادامه می‌یافت و برای رفع

نحوست آن، ایرانیان تا برآمدن خورشید به دور آتش شادی می‌کردند (شعبانی اصل، ۱۳۸۵، ۹۴).



یلدا، آیین گذار از تاریکی به روشنایی: بر اساس نظریه ترنر، این شب طولانی با نمادهایی چون انار و حافظ‌خوانی، فضایی بینابینی (آستانگی) می‌آفریند که با تقویت همبستگی (جماعت)، افراد را با هویتی تازه به زندگی باز می‌گرداند.



یلدا نخستین شب آغاز زمستان است؛ آغاز دی‌ماه نخستین ماه فصل سرما. دی‌ماه که آن را «خورماه» می‌گویند نخستین روز آن خرم روز است (طیب‌زاده، ۱۳۸۴، ۹). نام دیگر این شب، شب چله است، زیرا ایرانیان از اول زمستان تا دهم بهمن را چله‌ی بزرگ می‌نامند که شب یلدا، شب اول چله بوده است. در گذشته‌های دور این جشن را نود روز هم می‌گرفتند، زیرا از این شب تا روز عید نوروز، درست نود روز است. طول شب یلدا، چهارده ساعت و یک ربع ساعت و روز قبل آن نه ساعت و سه ربع ساعت (اختری، ۱۳۸۳، ۲). در ادبیات ما این جشن و شب آن شهرت خاصی دارد، به‌طور مثال سعدی می‌گوید:

یاد آسایش گیتی بزند بر دل ریش

صبح صادق ندمد تا شب یلدا نرود

(سعدی، ۱۳۹۸)

در قدیم اعضای خانواده همگی دور کرسی که روی آن مملو از آجیل، شیرینی و میوه بود

می‌نشستند و شب یلدا را جشن می‌گرفتند. جشن شب یلدا از نخستین شب زمستان شروع می‌شد و در پایان چله‌ی بزرگ و در برخی از خانواده‌ها تا پایان چله‌ی کوچک ادامه داشت. در جامعه‌ی ایرانی، در همه‌ی جشن‌ها خوردن و آشامیدن بخشی از مشغولیت‌ها و سرگرمی خانواده‌ها را تشکیل می‌دهد. البته تهیه خوراکی‌ها بستگی به وضع اقتصادی و روند تغذیه خانواده‌ها دارد (طیب‌زاده، ۱۳۸۴، ۹). در گذشته خوراکی‌ها بیشتر محصولات زیر کشت کشاورزان و بومی بوده است.

ایرانیان به پاسداشت یلدا آداب و رسوم گوناگونی انجام می‌دهند که البته در بافت این تنوع ویژگی‌های مشترکی دیده می‌شود. شناخت آداب و رسوم یلدا در گوشه به گوشه ایران مهم و ضروری است؛ چرا که این شناخت ما را به درک مفاهیم نهان این رفتار مهم اجتماعی و تاثیر آن در فرهنگ ایرانی می‌رساند.

شب یلدا که شب چله نیز خوانده می‌شود از بلندترین شب‌های سرد سال است. از قدیم در خانواده‌های ایرانی این روز جشن گرفته می‌شد؛ در زبان فارسی به شب یلدا، «شب چله» نیز می‌گویند اما چرا شب چله؟ زمستان در تقویم شمسی، هشتادونه روز و در سال‌های کبیسه نود روز طول می‌کشد. از اول دی تا ده بهمن که چهل روز اول زمستان است را «چله بزرگ» و ده بهمن تا بیست اسفند را «چله کوچک» می‌نامیدند و چند روز آخر اسفند را منتظر بهار می‌ماندند و چون شب یلدا همان آغاز چله بزرگ است، به آن «شب چله» می‌گویند (مالکی، ۱۳۹۸، ۲). در فرهنگ مردم، یلدا با نام‌های گوناگون آمده است از جمله در کاشمر اول دی‌ماه را «شوچله بزرگ» می‌گویند. در خراسان نام شب چله به «چله زری» معروف است، در نهاوند به چله بزرگ اَمَل، به چله کوچک مَمَل و به هفته آخر چله بزرگ امن و به هفته اول چله کوچک بهمن یا چارچار گویند (شعبانی اصل، ۱۳۸۵، ۹۵).

یلدا در مناطق مختلف ایران

شهرهای ایران هر یک به شیوه‌ای آیین یلدا را برگزار می‌کنند. در تمام ایران زمین مردم در این شب معمولاً در خانه‌ی بزرگ خانواده جمع شده و تا پاسی از شب بیدار می‌مانند و خویشان و آشنایان به دعوت یکی از بستگان یا بزرگ‌ترها یا دوستان در خانه یکدیگر گرد می‌آیند و هر خوراکی که میزبان برای شام تهیه کرده است با هم می‌خورند. ساختار کلی این آیین در تمام ایران یکسان است و همه متحد در یک شب این سنت را به‌جا می‌آورند اما در جزئیات مردم هر شهر و روستایی متناسب با بافت فرهنگی و قومی و اقلیمی این آیین را برگزار می‌کنند.

آداب و رفتارهای آیین شب یلدا (شب چله)

آیین یلدا همچون غالب آیین‌های ملی و مذهبی شکل جمعی و گروهی دارد. دورهمی خویشاوندی و یا دوستانه که برای گذران بلندترین شب سال گرد هم می‌آیند تا این زمان را در کنار هم به شادی بگذرانند. اگر بخواهیم گزینه‌وار بر رفتارها و آداب این آیین اشاره کنیم به شرح زیر است:

- گستردن سفره و مجمع (سینی) ویژه یلدا
- تهیه مواد غذایی و خوراکی‌های ویژه یلدا
- بازی کردن
- فال گرفتن و تفال بر دیوان حافظ
- موسیقی (آواز خواندن، رقصیدن)
- هدیه بردن برای نو عروسان
- دورهمی خانوادگی
- آتش افروختن
- قصه گفتن و کتاب خواندن

در اشعار ویژه شب چله یا یلدا می‌توان این عناصر رفتاری را استخراج کرد. به برخی از این شعرها اشاره می‌شود.

شب یلدا ز راه آمد دوباره

بگیر ای دوست! از غم‌ها کناره

شب شادی و شور و مهربانی است

زمان همدلی و هم‌زبانی است

در آن دیدارها تا تازه گردد

محبت نیز بی‌اندازه گردد

به هرجا محفلی گرم و صمیمی است

که مهمانی در آن رسمی قدیمی است

به دور هم تمام اهل فامیل

شده بر پا بساط میوه - آجیل

(قائنی شیرازی، ۱۳۶۳)

صحبت حکام ظلمت شب یلدا است

نور ز خورشید جوی بو که برآید

(حافظ، ۱۳۹۸)

هست در سالی شی ایام را یلدا ولیک

کس نشان ندهد که ماهی را دو شب یلدا بود

تنگ‌چشمان را نیاید روی زیبا در نظر

قیمت گوهر چه داند هر که نابینا بود

(خواجهی کرمانی، ۱۳۷۴)

کش سجده بریم و گرم بنشینیم

گردش چو بگرد ماه بر، هاله

و آن شب‌چرها که ماه شهرپور

به اندوخته‌ای به لانه چون نمله

آویخته‌ای ز سقف در پستو

انباشته‌ای به کنجه و سله

بردار و بیا که کودکان جمعد

چون گرگ که شنیده رایحه‌ی گله

تا شب‌چره نهفته ماهی چند

در حال شود به حمله‌ای نمله

(اخوان ثالث، ۱۳۳۹)

گستردن سفره و مجمع (سینی) و خوردنی‌های ویژه یلدا

گستراندن مجمع و یا سفره‌هایی پر از تنقلات و میوه‌ها و تناول آن برای آمادگی مواجهه با فصل سرما تفسیرهایی است که دلیل خوردن برخی از خوراکی‌های این سفره و مجمع عنوان می‌شود. در این شب، اقسام میوه و تنقلات را تهیه کرده و دور هم جمع می‌شوند و ضمن گفت‌و شنود، از آن‌ها تناول می‌کنند. به گفته‌ای نیز با آن میوه‌ها وداع می‌کنند؛ زیرا دوران عمر میوه‌های پاییزی به ویژه هندوانه به‌سر می‌رسد. مردم در

شب چله گرد هم جمع می‌شوند و انواع میوه‌ها مانند انار، هندوانه، پرتقال و آجیلی متشکل از سنجید، تخمه، کشمش، گردو و بادام می‌خورند و معتقدند خوردن هندوانه در شب چله خاصیت دارد (سفیدگرشهانقی، ۱۳۸۸، ۱۸). در سنقر شب اول زمستان هر خانواده شام مفصلی تهیه می‌بیند؛ در این شب، میوه، هندوانه و آجیل را به‌عنوان «سرچالنه» می‌خورند و تا پاسی از شب بیدار می‌مانند. بیشتر اهالی در این شب به شب‌نشینی می‌روند و مشغول بحث و گفت‌وگو می‌شوند (رستمی، ۱۳۸۷، ۲۵). در روستاهای کرمانشاه نیز شب اول زمستان که درازترین شب سال است مردم در خانه‌های همدیگر جمع می‌شوند و میوه، شیرینی، تنقلات می‌خورند و تا پاسی از شب به شب‌نشینی می‌پردازند. در صورت امکان هندوانه هم می‌خورند (جواهری، ۱۳۸۰، ۲۰).

در ماهیدشت کرمانشاه مردم در شب یلدا به میهمانی رفته و شیرینی، آجیل و هندوانه خریده و با یکدیگر این شب را با فال حافظ و شعرخوانی به شادمانی می‌گذرانند (سلیمی، ۱۳۹۸، ۴).

شام مخصوص این شب در روستاهای منطقه گوران کرمانشاه «دانه کولانه» است که آشی است که با گندم پوست‌کنده، نخود، لوبیا، عدس و رشته می‌پزند. به باور مردم، اگر کسی این غذا را نپزد، «میرزومه» یکی از فرشته‌های بهار در قابلمه‌های خالی آب دهان می‌اندازد (سلیمی موبد، ۱۳۷۹، ۷۰). در سرپل ذهاب، دالاهو و قصر شیرین، خوردن آش گندم را از سنت‌های واجب می‌دانند. مردم دالاهو در شب چله شیرینی‌های به نام بژی و گِردَه و گندم بوداده می‌خورند (عبدالله‌پور، ۱۳۸۰، ۷). در سرپل ذهاب مردم در شب یلدا به میهمانی رفته و آش گندم پخته و کلوجه بژی درست کرده و با یکدیگر شب را به شادمانی می‌گذرانند (سلیمی، ۱۳۹۸، ۶). در قصر شیرین میوه‌هایی در این شب خورده می‌شوند که به‌گونه‌ای

نمادی از خورشید است همچون هندوانه سرخ، انار سرخ، سیب سرخ، درباب خوردن هندوانه براین باورند که هر کس در شب یلدا یک قاچ هندوانه بخورد از تشنگی گرمای تابستان درامان خواهد ماند (سلیمی موبد، ۱۳۷۹، ۷۰).

مردم مشکین شهر اردبیل در این شب کلم، ترب، چغندر، زرشک کوهی، و شیر پلو با ماهی خشک یا ماهی دودی، می‌خورند. طرز تهیه گورغا به معنی سرخ شده این گونه است: این خوردنی از گندم بوداده و شاه دانه تشکیل شده است، مخلوط این دو را به اندازه کافی سرخ کرده سپس میل می‌نمایند (شعبانی اصل، ۱۳۸۵، ۹۷)؛ در روستاهای آذربایجان شرقی گورغا، گندم برشته، که به همراه گردو و زردآلو خشک شده در تابستان را روی کرسی قرار می‌دهند و از تنقلات متداول است (مصاحبه با محقق خانم علیمحمدی، ۱۴۰۰). در کرمانشاه نیز در گذشته برای این شب «گَیم پرشیا» یا گندم برشته شده در روی تنور، تهیه می‌کردند و آن را می‌خوردند و تخمه هندوانه با خربزه را که در تابستان خشک کرده بودند، بو می‌دهند (آرزومند صومعه‌سرای، ۱۳۷۴، ۱۶۶). در روستاهای کرمانشاه در این شب معمولاً بستگان و فامیل در خانه‌ی یکی از بزرگان خود جمع می‌شوند و از آن‌ها با تنقلاتی مانند تخمه کدو، شاه‌دانه، نخود بوداده، گندم برشته شده، مویز، کشمش پذیرائی می‌کنند (جواهری، ۱۳۸۰، ۵).

در همدان شب چله، به می‌خورند که از قدیم گفته‌اند: «سیب سردی، نار نامردی، به به‌دستم بده اگر مردی. مردم همدان عقیده دارند میوه‌های چیده شده روی کرسی را باید مرد خانه تقسیم کند (شعبانی اصل، ۱۳۸۵، ۹۶). مردم سرپل ذهاب از ساعات اولیه شب با رفتن به خانه‌ی بزرگ‌ترهای فامیل به‌خصوص پدر بزرگ و مادر بزرگ‌ها به دور هم جمع شده و بزرگان حاضر در مجلس به تعریف داستان‌ها و خاطرات می‌پردازند و پس از صرف شام به خوردن چای و

خوراکی‌هایی از قبیل هندوانه که شاه میوه این مجلس است، نخود برشته، شاه‌دانه برشته، کشمش، گردو، آجیل، بادام شیرین و سایر میوه‌ها به اضافه انواع تنقلات و شیرینی‌های محلی مشغول می‌باشند (عبدالله‌پور، ۱۳۸۰، ۶۴).

مازندرانی‌ها به شب یلدا «چله شو» می‌گویند. در شب چله، کرسی یا میزی از انواع خوراکی‌ها بود که با نور فانوس یا چراغ گردسوز چراغانی می‌شد. در زبان مازندرانی به فانوس «فَنَر» و به چراغ گردسوز «لَمپا» می‌گویند. روی کرسی را با انواع میوه‌های خشک مانند کشمش، توت، انجیر و تنقلاتی مانند نخود، دانه گندم بوداده، تخم کدو و تخم هندوانه و ... تزئین می‌کنند. گردو جزء اصلی سفره یلدا در مازندران است. شیرینی مورد علاقه مازندرانی‌ها در این شب «پَشْتِ زیک» (شیرینی کنجدی)، «باودونه» (برنجک) و «نان سنتی» است که از چند روز جلوتر تهیه می‌کنند. اگر قرار باشد مجلس مفصل‌تری برگزار شود شیرینی «اُغوز کُنا» که نوعی شیرینی گردویی است و از تکه‌های گردو به همراه کره، آرد برنج و آرد گندم تشکیل می‌شود نیز پخته می‌شود (مالکی، ۱۳۹۸، ۵).

در گذشته مردم برخی از روستاها و شهرها انگورهایی را در خانه آونگی می‌کردند، یعنی به‌وسیله‌ی نخ به سقف اتاق آویزان می‌کنند. در همین هنگام خربزه را زیر توده گندم یا جو که در گوشه خانه انباشته، می‌گذاشتند و معتقدند آن‌ها را تا چله نباید بیرون آورد تا برکت گندم‌ها و جوها زیاد شود. میوه‌های دیگر را در صندوق و انبار گندم قرار می‌دهند. کوزه‌هایی را که داخلشان روغن است، مسدود می‌کنند و فقط در شب چله است که آن را باز می‌کنند و به باور آن‌ها اگر تا شب چله در کوزه‌ها را باز نکنند، روغن‌ها برکت‌دار می‌شوند؛ بنابراین می‌توان گفت که علت خوردن میوه‌ها و شب چره در شب یلدا توجه به اندوخته‌های کشاورزان برای زمستان سخت و ماه‌هایی است که

دیگر امکان کاشت و برداشت و یا تهیه آن محصول وجود نداشت (شعبانی اصل، ۱۳۸۵، ۹۴).

سرگرمی‌های جمعی و گروهی در شب یلدا

بازی را زاییده‌ی تخیل و سرچشمه هنر دانسته‌اند و چون از احساس و ذوق انسان نشئت می‌گیرد دارای خصوصیات خلق‌وخوی مبتکر آن است. در بازی‌های سنتی مبارزه بین دو فرد یا گروه برای پیروزی مطرح است. آن کس که قادر نباشد خود را بر حریف پیروز گرداند، بازی را باخته و باید مجازات خاص هر بازی را تحمل کند. برای پرهیز از مجازات گروه‌های حریف نهایت تلاش و از خودگذشتگی را می‌نمایند تا سبب پیروزی و سربلندی شوند (همان، ۹۶).

فنجان بازی این بازی در همدان رایج بود. برای این بازی ابتدا چند فنجان را واژگون روی زمین می‌گذاشتند و یک نفر یک عدد نخود را زیر یک فنجان به‌صورتی قرار می‌داد که دیگران نبینند، غیر از شخصی که نخود را زیر فنجان گذاشته بود، هر کس، فنجانی را که نخود زیر آن بود، برمی‌داشت، برنده می‌شد. شخصی که نخود را زیر فنجان‌ها می‌گذاشت، فنجان‌ها را جابه‌جا می‌کرد و نفر دوم برای بار دوم فنجانی را برمی‌داشت، اگر نخود را پیدا نمی‌کرد، بازنده و از دور بازی خارج می‌شد و باز هم فنجان‌ها را برای نفرات دیگر جابه‌جا می‌کردند، چراکه راز یکی از فنجان‌ها آشکار شده بود. بازی آن‌قدر ادامه می‌یافت تا یک نفر از میان جمع برنده می‌شد (شایسته‌رخ، ۱۳۹۰، ۲۲).

در مشکین‌شهر از سرگرمی‌های شب چله می‌توان به «تک سن جوت»، (تک یا جفت) اشاره کرد که تک سن جوت نوعی بازی با هسته است (شعبانی اصل، ۱۳۸۵، ۹۶). بازی‌های متداول در این شب بازی‌های گروهی بوده که می‌شد شب هنگام در شب‌نشینی و دورهمی اجرا کرد. در شهر قصر شیرین در شب یلدا بازی شاه وزیر انجام می‌دهند. در روستای قره‌گوزلو

کنگاور پسران جوان در این شب مانند شب نوروز هدیای خود را از بزرگسالان می‌گیرند (سلیمی، ۱۳۹۸، ۶). امروزه این بازی‌ها تنوع بالایی دارند و بازی‌های فکری متنوعی تعریف شده‌اند که می‌شود به‌طور جمعی در فضای خانه اجرا کرد.

تفال و فال‌گیری

از رسم‌های کهن مردم ایران در تحویل هر دور کوتاه کیهانی و نو شدن فصل و سال که آفرینش عالم تکرار می‌شود، فال‌گیری بوده است. فال‌گیری در جوامع روستایی و بسیاری از جوامع شهری بیش‌تر در گردهمایی‌هایی که مردم در خانه‌های یکدیگر و به هنگام و به مناسبت جشن‌های فصلی و سال نو ترتیب می‌دادند، انجام می‌گرفت. این نوع فال‌گیری به‌نحوی با کنش‌های آیینی مربوط به طبیعت ارتباط داشت و پاره‌ای جداناپذیر از مناسک جشن‌ها به‌شمار می‌آمدند (بلوکباشی، ۱۳۹۶، ۸۲). گرفتن فال از دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی متداول‌ترین بوده و هست؛ هر کس بنا به نیتی که برای آینده‌ی خود دارد به فال حافظ متوسل می‌شود که این بهترین رسم برای شب یلدا به‌حساب می‌آید (طیب‌زاده، ۱۳۸۴، ۱۰) و یکی از سرگرمی‌های مردم شهر و روستا در شب‌نشینی‌های شب چله است. انواع دیگری از فال‌ها هم گرفته می‌شود؛ برای مثال فال هندوانه و فال پوست هندوانه همراه با خواندن شاهنامه در روستاهای کرمانشاه انجام می‌پذیرد (جواهری، ۱۳۸۰، ۳). فال گرفتن سرگرمی جذابی برای دختران دم‌بخت است. آن‌ها با این کار از باز شدن بخت خود در آن سال خبری می‌گرفتند (سلیمی، ۱۳۹۸، ۶). مردم قصرشیرین براساس آیینی کهن در این شب بیدار می‌مانند تا با شعر خواندن، قصه گفتن، فال حافظ گرفتن و آجیل خوردن با مادر جهان در زادن خورشید همراهی و همدردی کنند (همان).

آتش افروختن در شب یلدا

زرتشتیان در مناطق روستایی و شهری، در جشن و گردهمایی یلدا آتش می‌افروزند و گاه به آتش‌بازی می‌پردازند و آن را نمادی از گرم شدن خورشید می‌دانند (بهار، ۱۳۸۶، ۲۲۲). زرتشتیان با افروختن آتش در این شب در پناه روشنایی آتش شب را به صبح می‌رسانند و معتقدند با روشنایی آن، دامنه‌ی روشنایی افزون می‌گردد و هم به خاطر نیروی اورمزدی، دیوان، پریان و جادوگران از خانه دور می‌شوند (نیکنام، ۱۳۹۰، ۳۲).

هدیه برای نوعروسان

کسانی که نامزد دارند برای همسر آینده‌ی خود هدیه شب چله می‌فرستند که اگر این کار را نکنند به علت ترک رسم، مورد سرزنش خانواده عروس قرار می‌گیرند (سلیمی، ۱۳۹۸، ۷). در این شب هدایایی برای عروس می‌برند همچون خوراکی‌های متداول این شب نظیر هندوانه، آجیل که در سبدها و سینی‌هایی چیده و تزئین می‌شود و همراه با هدایایی دیگر به خانه‌ی عروس برده می‌شود. معمولاً هندوانه را تزئین می‌کنند و سبد میوه‌ای ویژه یلدا تزئین می‌شود و بردن این هدایا با آوازخوانی و رقص و شادی همراه است. در میان اقوام این هدایا از نظر کمیت و کیفیت متفاوت هستند.

در کاشمر خانواده داماد خنچه یا سینی‌هایی می‌چینند و با ساز و آواز به خانه عروس می‌فرستند. خنچه‌هایی که پارچه الوان روی این سینی‌ها قرار می‌دهند و در هر سینی برنج، گوشت، شیرینی و غیره می‌گذارند و افرادی آن‌ها را حمل می‌کنند و تقدیم خانواده عروس می‌نمایند (شعبانی اصل، ۱۳۸۵، ۹۹). در آذربایجان هدیه و سینی‌ها و یا سبدهای ویژه عروس را «چله لیخ» گویند؛ خانواده داماد با تمام ذوق و سلیقه تلاش می‌کنند خوراکی‌ها و تنقلات را به بهترین شیوه تزئین کنند و هرچه این هدایا بیشتر و به زیبایی تزئین شده باشند برای خانواده داماد نوعی سربلندی در پی‌دارد (مصاحبه محقق با

خانم علیمحمدی، ۱۴۰۰). خانواده‌هایی که از اقوام دیگر، عروس اختیار می‌کنند در زمان چله از رسم‌های آن قوم کمی اطلاعات کسب می‌کنند تا در چیدمان یلدا به آن نکات دقت کنند و این امر را به نوعی احترام به قوم مقابل می‌دانند.

دورهمی خانوادگی

در شب یلدا در خانه‌ی بزرگ فامیل دورهم جمع می‌شوند. بسته به گستردگی خویشاوندی و تعاملات میان خانواده‌ها این دورهمی‌ها بزرگ‌تر و کوچک‌تر می‌شوند. در شهرستان صحنه در استان کرمانشاه خانواده‌هایی که پدر، در قید حیات باشد معمولاً فرزندان با عروس‌ها و دامادها شب چله را در آنجا می‌گذرانند (سلیمی، ۱۳۹۸، ۶). درواقع شب یلدا فرصتی برای گردآمدن اعضای خانواده و حفظ روابط خویشاوندی است. یکی از مهم‌ترین سنت‌های این آیین‌ها توجه به روابط خانوادگی است که تأثیرات روانی و رفتاری مطلوبی برای تک‌تک حاضران دارد. در این تعاملات ابراز شادمانی‌ها و بیان مسائل و چالش‌ها فرصتی برای خانواده‌ها فراهم می‌سازد که پیامدها و کارکردهای مطلوب این دورهمی‌های خانوادگی است. گذشته از این، دورهمی‌ها در حافظه‌ی افراد، خاطرات ماندگاری را برجای می‌گذارد که در تمام صحبت‌هایی که با افراد پیرامون یلدا می‌شود همه به اتفاق به دورهمی‌ها و کانون گرم روابط خویشاوندی اشاره دارند.

قصه و کتاب خواندن

قصه گفتن و از گذشته برای جمع روایت کردن، از سنت‌های این شب بوده و هست. در کرمانشاه در این شب با قصه‌هایی از عشق جاودانه شیرین و فرهاد، رستم و سهراب، حکایت حسین کرد شبستری و خواندن اشعار زیبا و دل‌نشین شامی کرمانشاهی^۲ در مجالس اوقات خوشی را سپری می‌کنند (سلیمی، ۱۳۹۸، ۶). در بیش‌تر شهرها و روستاهای استان کرمانشاه، شاهنامه‌خوانی، حافظ خوانی،

خواندن اشعار شاعران محلی، نقل قصه و داستان از داستان‌نامه‌ها و کتاب‌های مذهبی و گفتن چپستان، کم‌وبیش در شب‌نشینی شب یلدا معمول است (جواهری، ۱۳۸۰، ۲). مردم قصر شیرین در این شب شاهنامه می‌خوانند و علاوه‌براین گفتن مثل‌ها و حکایات قدیمی و نشستن پای صحبت ریش‌سفیدان و پدربزرگ‌ها و مادربزرگ‌ها، قصه‌هایی از عشق جلودانه شیرین و فرهاد، رستم و سهراب، حکایت حسین کرد شبستری و خواندن اشعار زیبای کردی شور دیگری دارد (سپهرفر، ۱۳۸۰، ۱۹). هر یک از رفتارها و آداب نامبرده در بستر قومی و فرهنگی متناسب با اقلیم، نوع تغذیه و خوراک، باورها و اعتقادات شکل قومی به‌خود گرفته، همان‌طور که در شهرها و استان‌های نامبرده مشهود است.

ویکتور ترنر و تحلیل آیین یلدا

بلندترین شب سال و یلدا آغاز فصل زمستان و سرمای هوا باعث شده که گذشتگان ما برای این مدت طولانی که کسب‌وکاری نیست (فصلی که کشاورزان دیگر در زمین، زمان زیادی را سپری نمی‌کنند)؛ و کوتاه شدن روشنایی روز امکان تحرک و فعالیت کاری را محدود می‌کند، برنامه‌ریزی فرهنگی می‌کنند. به همین منظور ساختار خانواده برای احیای خود و بازتولید ساختار و تامین نیازهای روحی و روانی اعضا دورهمی‌هایی را رقم زده که به‌مرور این دورهمی شکل نمادین و سمبلیک یافته است. هر یک از خوراکی‌هایی که برای این روز تهیه می‌شود تفسیری در خود دارد که به‌نوعی از نظر جسمی و روانی مردم را برای تغییر فصل آماده می‌کند.

سبک و سیاق زندگی به دلیل سرما و کوتاهی روز تغییر می‌کند و اینجاست که فرهنگ و عناصر فرهنگی برای این تغییر چاره‌اندیشی می‌کنند. دور هم جمع شدن و شاهنامه خواندن و یا فال حافظ گرفتن سرگرمی مطلوبی بوده که در این شب

رواج داشته و ماهیت این فعالیت، توصیه به خواندن و اشاعه آموزه‌های ادبی و هنری بوده و فال گرفتن به‌نوعی عمیق شدن در محتوای پر مغز اشعار حافظ بوده است. بازی‌ها با هدف حفظ انسجام و پیوندهای خویشاوندی است؛ تک‌تک فعالیت‌ها و رفتارها کارهای جمعی و گروهی را تشویق می‌کند. برای نمونه به‌طور اخص در مورد بازی‌ها به‌ویژه بازی‌های سنتی، ایجاد تعاون و روحیه گروهی بین افراد از مطلوب‌ترین کارکردهاست که در کنار ابعاد جمعی ابعاد فردی را نیز پوشش می‌دهد. همچنین انرژی روانی و روحی افراد را در جهت و قالب مثبت کنترل می‌کند.

احترام به بزرگ‌ترها و توجه به آن‌ها؛ در کنار بزرگ‌ترها بودن و آن‌ها را در کانون توجه قرار دادن و تعامل و ارتباط با آن‌ها و دیگر اعضای فامیل و توجه به صلح‌رحم که در اسلام نیز بسیار به آن تاکید شده است، یکی دیگر از آموزه‌های این آیین کهن است.

درخصوص خوراکی‌ها، در تمام ایران محصولات را در انبار نگاه می‌داشتند و تا چله دست زدن به بخشی از آن‌ها ممنوع بود و چله زمان باز کردن انبارها و بعضی از کوزه‌ها بود. زمان‌بندی کردن و به‌عبارتی تقسیم محصولات و مدیریت استفاده از آن‌ها یک استراتژی برای زمان فصل زمستان بوده که کشت محصول انجام نمی‌شد. به‌نوعی این مدیریت و زمان‌بندی و کنترل مصرف مواد غذایی در ایام سرما بسیار سیستم قابل تحسین و ارزنده‌ای بوده است. امروزه با پیشرفت تکنولوژی و شبکه تامین مواد غذایی دیگر آن کارکرد را ندارد و تنها شکل نمادین دارد، اما آموزه‌ای است که نسل‌های بعدی آگاه باشند چگونه می‌توان شرایط دشوار را با یک ساختار فرهنگی مدیریت کرد.

یکی از مفاهیم مهم در اندیشه و پژوهش‌های ویکتور ترنر، آیین‌های گذار است. او معتقد بود این آیین‌ها ساختاری سه مرحله‌ای دارند.

جدایی^۳؛ به واسطه هر آیینی، فرد یا گروه از جایگاه و وضعیت عادی خود در ساختار اجتماعی جدا می‌شود.

آستانه^۴؛ مرحله‌ای بینابینی است. در این مرحله در آیین‌ها، فرد نه در وضعیت قبلی است و نه وضعیت جدیدی وارد شده است. در این مرحله هنجارهای معمول جامعه به حالت تعلیق در می‌آیند، نظم سلسله مراتب اجتماعی کمرنگ می‌شود و احساس برابری و یگانگی جماعت آیینی شکل می‌گیرد. بازادغام^۵؛ مرحله‌ای است که فرد یا گروه با هویتی جدید یا تثبیت شده، دوباره به ساختار جامعه باز می‌گردد.

در مرحله‌ی جدایی، یلدا یک جدایی نمادین را رقم می‌زند. جدایی از پاییز و گذر به زمستان اتفاق می‌افتد. یلدا که همان انقلاب زمستانی است، لحظه پایان پاییز و آغاز زمستان است. این گذاری بزرگ است که آیین‌های خود را شکل می‌دهد.

این جدایی، جدایی فرهنگ ایرانی از تاریکی و گذر به روشنایی است. یلدا بلندترین شب و بخش تاریک سال است. از فردای این شب، روزها کم کم طولانی‌تر می‌شوند. بنابراین آیین یلدا، گذار از اوج تاریکی به سوی روشنایی را نشانه‌گذاری می‌کند.

مردم در این شب به واسطه برگزاری آیین‌های یلدا از روند عادی زندگی روزمره خود جدا شده و دور هم جمع شده و به این شکل فضای کار و فعالیت‌های زندگی روزمره کنار گذاشته می‌شود.

یلدا فضایی برای آستانه‌گی و بینابینی است. در مرز بین دو فصل، بین تاریکی و روشنایی و بین پایان یک چرخه و آغاز چرخه‌ای جدید قرار دارد. این در آستانه بودن ذات این مرحله است. در این شب زمان به تعلیق در آمده و قواعد عادی به هم می‌ریزد. مردم تا دیر وقت بیدار می‌مانند، که این خود شکستن نرم عادی شب است. شب زمانی برای آسایش و خوابیدن است. اما مردم در این شب تا دیر وقت بیدار می‌مانند و قاعده این شب را به هم می‌زنند. قواعد سلسله

مراتب اجتماعی تا حد زیادی کمرنگ می‌شود. همه دور هم می‌نشینند؛ جوان و پیر، غنی و فقیر در کنار یکدیگر و در حالت برابری نسبی به سر می‌برند. در این شب فعالیت‌های مانند فال حافظ گرفتن، نمادین و آیینی می‌شوند که این امر با فعالیت‌های منطقی و عقلانی روزمره تفاوت دارد. در این مرحله حالتی از آستانگی با نام جماعت شکل می‌گیرد. همبستگی عمیقی که در شب یلدا میان برگزارکنندگان این آیین شکل می‌گیرد نمونه بارزی از ایجاد جماعت است. دور هم نشستن، گردهمایی خانوادگی و دوستانه، هسته مرکزی آیین یلدا است. این تجمع و دور هم نشستن پیوندهای عاطفی را تقویت می‌کند. خوردن میوه‌های مخصوص این شب، مثل انار و هندوانه و آجیل در کنار یکدیگر، نماد همبستگی و تقسیم برکت و فراوانی است. در این جمع اشعار شاهنامه و حافظ خوانده می‌شود. روایت کردن این

داستان‌ها و اشعار و تجربه‌های مشترک سبب شکل‌گیری حافظه فرهنگی و جمعی می‌شود. تمام این آیین‌ها مانند فال حافظ، به شکل نمادین همه حاضران را در یک موقعیت مشابه قرار می‌دهد. این با هم بودن و با هم گفتن و خوردن و شعر خواندن و روایت کردن، احساس جماعت بودن را افزایش می‌دهد. در مرحله بازادغام، یلدا فقط یک شب نیست که بگذرد و تمام شود. یلدا بازگشتی نمادین به جامعه با انرژی و هویت تازه را نیز در پی دارد. با پگاه یلدا و طلوع خورشید، برگزارکنندگان آیین یلدا به زندگی عادی خود باز می‌گردند. اما این بازگشت، همراه با پیوندهای عاطفی تقویت شده و احساس امنیت ناشی از تعلق به یک جماعت است. در روز بعد از یلدا، گذر از بلندترین شب سال و استقبال از روزهای طولانی‌تر، نماد پیروزی روشنی بر تاریکی و امید بر یاس است. دوباره خورشید و امید تولد می‌یابند. افراد با امید به

آینده و روشنایی بازادغام را در زندگی شخصی خود تجربه می‌کنند. آنها با هویتی تقویت شده و اطمینان خاطر از پشتیبانی جمعی، به ساختار اجتماعی باز می‌گردند. بر اساس نظریه ترنر، شب یلدا، تنها یک آیین و جشن نیست. یلدا یک آیین گذار قدرتمند است که به جامعه و افراد کمک می‌کند تا گذار طبیعی از تاریکی به روشنایی و کهنگی به نوشدن را به شکلی نمادین مدیریت کنند. این آیین با ایجاد یک فضای موقت و در آستانگی بودن و خلق جماعت و همبستگی‌های منسجم، پیوندهای اجتماعی را احیا می‌کند، اضطراب ناشی از تغییر فصل و تاریکی را کاهش می‌دهد و در نهایت، با القای امید و تولد دوباره، افراد را برای بازگشت به ساختار زندگی روزمره با روحیه‌ای تازه آماده می‌سازد. به همین دلیل است که یلدا پس از هزاران سال، همچنان زنده و پویا باقی مانده است.

پانویس:

- ۱- سپهر فرح حسن (۱۳۸۰). مردنگاری قصر شیرین. تهران: پژوهشکده مردم‌شناسی.
- ۲- سفیدگر شهناقی، حمید (۱۳۸۸). جشن شب یلدا در ایران. تهران: دفتر پژوهش‌های رادیو.
- ۳- سلیمی مؤید، سلیم (۱۳۷۹). مردنگاری شهرستان آبدانان. تهران: آرشیو پژوهشکده مردم‌شناسی.
- ۴- سلیمی، مینو (۱۳۹۸). یلدا. تهران: آرشیو پژوهشکده مردم‌شناسی.
- ۵- شعبانی اصل، فاطمه (۱۳۸۵). آیین شب چله. فرهنگ مردم ایران، شماره ۷-۸، صص ۹۲-۱۰۴.
- ۶- شایسته رخ، الهه (۱۳۹۰). آیین‌های شب یلدا در فرهنگ مردم ایران. فرهنگ مردم ایران، شماره ۲۷، صص ۹-۲۶.
- ۷- طبیب‌زاده، محمود (۱۳۸۴). یلدا. حافظ، شماره ۲۲، ۹-۱۰.
- ۸- عبدالله‌پور، محرم (۱۳۸۰). مردنگاری سرپل ذهاب. تهران: آرشیو پژوهشکده مردم‌شناسی.
- ۹- علیمحمدی، ثریا (۱۴۰۰). شب چله در روستاهای آذربایجان شرقی. (ر. صادقی نژاد، مصاحبه‌کننده).
- ۱۰- نیکنام، کوروش (۱۳۹۰). از نوروز تا نوروز: آیین‌ها و مراسم سنتی زرتشتیان ایران، تهران: فروهر.
- ۱۱- Turner, Victor. (1996). The Ritual Process, New York: Cornell University Press.

۱. انقلاب زمستانی یا انقلاب شتوی، منشأ بسیاری از جشن‌ها و آیین‌های باستانی در فرهنگ‌های گوناگون است. شب یلدا یا شب چله و کریسمس از جمله این آیین‌هاست.
۲. شاهمراد مشتاق معروف به شامی کرمانشاهی شاعر کرد زبان که صاحب اشعار زیبایی به زبان کردی و لهجه کرمانشاهی است.

3. Separation
4. Liminality
5. Aggregation

منابع:

- ۱- بلوکباشی، علی (۱۳۹۴). شب یلدا از ایران چه میدانم؟ تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- ۲- جواهری، شهلا (۱۳۸۰). مردنگاری روستاهای کرمانشاه. تهران: آرشیو پژوهشکده مردم‌شناسی.
- ۳- حافظ شیرازی (۱۳۹۸). غزلیات. تهران: نشر ذهن آویز.
- ۴- خواجوی کرمانی، محمود بن علی (۱۳۷۴). غزلیات خواجوی کرمانی. کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.

دیدگاه‌های متفاوت اسطوره‌شناسان و دانشمندان حوزه مردم‌شناسی درباره جشن تیرماه سیزه شو (تیرگان) و ارتباط آن با اسطوره آرش

نادعلی فلاح | پژوهشگر مردم‌شناس

چکیده

بحث تیرماه سیزه شو را از دو منظر کاملاً متفاوت می‌توان نگاه کرد. ابتدا از منظر مردم‌شناسی و فرهنگ توده‌ی مردم که ویژگی‌ها و کیفیت زندگی عامه جامعه را نشان می‌دهد که چقدر به باورداشت‌ها پایبندند و در زندگی آن‌ها تاثیر می‌گذارد. دوم بر اساس منابع مکتوب و از منظر اسطوره‌شناسی که دانشمندان، پژوهندگان و پژوهشگران، متخصصان حوزه‌ی اسطوره و اسطوره‌شناسی دیدگاه‌های گوناگونی را مطرح می‌کنند. متخصصان و پژوهشگران این امر بر اساس منابع مکتوب و شواهد تاریخی به بحث می‌نشینند و بعضی‌ها اسطوره آرش و داستان افراسیاب را جدا از جشن تیرگان و تیشتر می‌دانند و بعضی از پژوهندگان و متخصصان این امر را با توجه به شواهد و تحلیل اسطوره‌ای، با هم مرتبط می‌دانند و به عبارتی جدا از هم نمی‌دانند. به عنوان نمونه دکتر ابوالقاسم‌پور ارتباطی بین جشن تیرگان و اسطوره آرش نمی‌بیند و آن دو را مقوله‌ی جدا از هم می‌داند. دکتر ستاری با توجه به شواهد تاریخی و اسطوره‌ای میان تیر و آرش و دیو خشکسالی یا اپوش و افراسیاب پیوند می‌زند. این دو موضوع را یکی و مکمل یکدیگر می‌داند.

دکتر تورج دریایی ریشه تاریخی آرش و ارتباط او را با هند بررسی می‌کند. او لقب بهرام یعنی؛ چوبین یا شوبین را به آرش شواتیر نسبت می‌دهد. افراسیاب، ضحاک، اپوش و وریترا همه دیوان

خشکسالی هستند و این اسطوره‌ها در طول زمان از همدیگر یاری گرفته‌اند و بر یکدیگر نیز اثر گذاشته‌اند. دکتر ابومحبوب آرش را نماد قربانی و تیر آرش را نماد بلاگردانی می‌داند. طیار یزدان‌پناه لموکی جشن تیرگان و تیرماه سیزه شو را دو مقوله جدا از هم می‌داند.

اما عامه مردم هیچ یک از موضوعات و مقوله‌هایی که پژوهشگران و اسطوره‌شناسان مطرح می‌کنند، نه می‌شناسند و نه باور دارند. آنچه برای آن‌ها مهم بود و باور داشتند و دارند، آیین و مراسم گوناگونی بود که طی یک یا دو روز بستگی به مناطق مختلف انجام می‌دادند و آنچنان به آن باور داشتند که بسیاری از نحسی و شگون زندگی یک ساله خود را به آن مراسم و آیین و خوراک وابسته می‌دانستند. مثلاً باور داشتند: در این شب حضرت علی به دنیا آمد، حتماً بایستی سیزده نوع غذا یا خوراکی خورد زیرا این نوع خوراکی شفابخش و درمانگر است. مراسم لال شیش زن و انواع فال و... از ملزومات کار بود....

واژگان کلیدی

جشن تیرماه سیزده یا تیرکان، آرش، افراسیاب، بلاگردانی، نظریه اسطوره‌ای دانشمندان.

جشن‌های باستانی ایران همراه با ستایش، خواهش و استغاثه از آفریننده‌ی هستی بود، تا جایی که انسان‌ها نیازها و خواسته‌های دست نیافتنی خویش را در آن آرزو می‌کردند؛ می‌جستند و این گاهی وقت با تابو همراه می‌شد و بسیاری از باورها گرداگرد آن را فرامی‌گرفت و چون از ابتدای هستی با انسان بود و هست در نتیجه هم مقدس محسوب می‌شد و هم مردم هر روزگار در نگهداری آن می‌کوشیدند. «در گروه‌ها و جامعه‌های ابتدایی جشن‌ها خود نوعی آداب و مناسک دینی است و برای خوشنودی نیروهای ماوراءالطبیعه و در پیرامون توتّم قبیله برگزار می‌شود.» (روح‌الامینی: ۱۳۸۳، ۱۹) به عنوان نمونه جشن تیرماسیزه شو نوعی بلاگردانی و باروری از خالق هستی است و به همراه خویش آیین‌ها و آداب‌های ویژه‌ای به همراه دارد که از منظر جوانان امروز خرافات محسوب می‌شود، مثلاً با داس به درخت ضربه زدن تا بارور شود و...

جشن‌ها و آیین‌های مرسوم در مازندران را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: جشن‌هایی که با دیگر نقاط ایران مشترک است مانند عید نوروز، اعیاد مذهبی، و... جشن‌هایی که مخصوص مازندران است و دارای آیین‌ها و آداب خاصی است، مانند بیس شش نوروزما، تیرما سیزه شو، نوروزخوانی و مارمه که دو مورد اخیر جز آیین‌های عید نوروز محسوب می‌شود که در دیگر نقاط ایران اجرا نمی‌شود.

تقویم مازندرانی ثابت نیست اما عامه‌ی مردم آن را ثابت فرض می‌کنند و در جاهای مختلف مازندران روزهای مورد محاسبه با هم فرق دارد تا جایی که مثلاً از غرب تا شرق مازندران ده الی پانزده روز تفاوت زمانی در اجرای مراسم دارد. «... ماه‌های تبری گردان است و جای هر ماه پس از هر ۱۲۸ سال تقریباً یک ماه در سال پیش‌تر می‌رود. برای این که سال خورشیدی ۶ ساعت و کسری بیش از ۳۶۵ روز دارد و این فزونی را

که هر چهار سال تقریباً یک روز پس از هر ۱۲۸ سال ۳۱ روز می‌شود، مردم مازندران به حساب نمی‌آورند و چون این گردش در زندگانی یک نسل چندان روشن و نمایان نیست، گمان می‌کنند که ماه‌های ایشان گردان نیست» (کیا: ۱۳۱۶، یزدگردی، ۲۴۸). امروزه مردم مازندران سه نوع تقویم استفاده می‌کنند، پرکاربردترین آن تقویم جلالی یا شمسی کنونی است که بین تحصیل کرده‌ها و جامعه‌ی شهری کاربرد بیشتری دارد و جایگزین دو نوع تقویم دیگر شد. دوم تقویم تبری که به تقویم زمینی معروف است، اوایل امرداد ماه فارسی شروع می‌شود که جشن آن در روزهای آخر نوروزماه تبری برگزار می‌شود. دیگری تقویم آسمانی است که بر اساس ماه‌های قمری سنجیده می‌شود، افرادی که از این تقویم استفاده می‌کنند، معمولاً بی‌سوادند و با مشاهده‌ی ماه در آسمان روزهای آن را تشخیص می‌دهند. بعضی از حساب و کتاب‌ها بر اساس این تقویم است و بسیاری از باورهای مذهبی و خرافی در آن دخیل است.

اما جشن‌ها را بر اساس هر سه تقویم اجرا می‌کنند، مثلاً جشن‌های ملی بر اساس تقویم فارسی و جشن‌های مذهبی بر اساس تقویم قمری و جشن‌های بومی-محلی مثل تیرما سیزه شو، نوروزما بیس شش و ... را بر اساس تقویم مازندرانی است.

تحلیل مردم‌شناختی

در دهه‌های گذشته عامه‌ی مردم مازندران و گیلان (تبرستان و دیلمان) آیین تیرماه سیزه شو را با هیجانی وصف ناپذیری اجرا می‌کردند. این اجرا خودجوش و باورمند بود. افرادی که به شکل‌های مختلف در زمینه‌های گوناگون در این آیین شرکت می‌کردند، هر کدام به نوعی عهده‌دار انجام بخشی از کار می‌شدند؛ رضایت خاطر داشتند و این کار برای آن‌ها نه تنها شادی و شغف زایدالوصفی به همراه داشت، بلکه باعث آرامش خاطر آن‌ها هم می‌شد.

یک بخشی از آیین تیرما سیزه شو نمایش «لال شیش زن» بود. که در مناطق مختلف مازندران و تبرستان و حتی گیلان به اشکال گوناگون اما با یک هدف مشخص یعنی بلاگردانی و باروری انجام می‌دادند؛ یعنی بلا را دور می‌کردند تا برای باروری آماده گردد. لال به نوعی نقش فردی را بازی می‌کرد که در باورداشت مردم اسطوره محسوب می‌شد. عامه مردم پاسخ بعضی از آرزوها و سوال‌های خویش را از لال و لال مار دریافت می‌کردند. حتی در بعضی از مناطق لال و لال مار به خصوص لال آن‌چنان مقام و شخصیتی بین مردم داشت که جایگاه او را تا حد اسطوره بالا می‌بردند و ستایش می‌کردند. در بعضی از مناطق تا آنجا پیش می‌رفتند که لال موروثی شده بود؛ یعنی از پدر به پسر ارث می‌رسید و تا زمانی که از لال خطایی سر نمی‌زد، برای سالیان سال ایفای نقش می‌کرد. در بعضی از مناطق سعد و نحسی یک سال آن روستا یا آبادی را به لال نسبت می‌دادند و زمانی که در آن سال اتفاقات ناگوار پیش می‌آمد، دست به تعویض لال می‌زدند.

در نمایش «لال شیش زن» شیش کارکردهای متفاوتی داشت: شادی و نشاط، لذت و آرامش که می‌توان از منظر خوراک و غذا و هم از منظر اعتقادی مورد توجه قرار گیرد. جمعی بودن نه فردگرایی؛ یعنی کارها در تمام سطوح به شکل جمعی انجام می‌شد. افرادی که در این مراسم نقش بازی می‌کردند، به شکل نمادین به اجرای مراسم می‌پرداختند و بین عامه مردم احساس قدرت می‌کردند. چرا که هم بین خانواده و فامیل‌ها نقش او پسندیده و باعث افتخار بود و هم در محیط و اجتماع.

این نمایش برخلاف بعضی از نمایش‌های آیینی دارای مکان و زمان مشخص است. هر چند مکانش بسیار وسیع است و به طور کلی تبرستان قدیم را در برمی‌گیرد، اما زمانش در تیرما سیزه شو است که این زمان در مناطق مختلف به دلیل عدم

ثابت بودن تقویم مورد استفاده (فرس قدیم) متفاوت است.

کارکرد گروهی در این نوع نمایش غیرقابل اغماض است. شرکت کنندگان در این نمایش که معمولاً گروهی است، به نوعی جامعه پذیرتر می شوند و این جامعه پذیرتر شدن به انسجام و همبستگی جامعه منجر می شود. در حقیقت یک فرد برای جامعه پذیر شدن باید خود را با هنجارهای گروهی و ارزش های گروهی، همسو و هماهنگ کند. قداستی که جامعه برای این نوع اعمال قایل بود، افراد خود به خود برای نشان دادن وجود خویش و تاییدیه گرفتن از جامعه سنتی دواطلب شده و اعمال آن را تمام و کمال انجام می دادند. جامعه شاهد آن بوده که گاهی وقت بعضی از مناطق لال ها با تمام مشقت و سختی دواطلبانه سخت ترین اعمال آن را انجام می دادند تا حس قدرت و برتری را به جامعه نشان دهند. به عنوان نمونه در آن هوای سرد لال مجبور بود، تن به آب سرد بسپارد، هر چند این کار دواطلبانه بود اما برای جلب توجه اطرافیان و پذیرش در جامعه بزرگتر از خانواده بی تاثیر نبود.

قداست این شب و ابزار و خوراک آن را نباید نادیده گرفت. از دیدگاه عامه مردم این شب قداست خاصی داشت و دارد، چرا که حضرت علی در چنین شبی به دنیا آمد. این در حالی است که بسیاری غذاها در جای جای مناطقی که این شب را جشن می گرفتند، مقدس و شفا بخش بود و همان غذا می تواند باعث خیر و برکت یک سال پیش رو شود. قداست و بلاگردانی شیش یا ترکه بسیار زیاد بود، مردم باور داشتند اگر ترکه به هر چیز و هر کس بخورد یا بارورش می کند یا بلا و مریضی را از او دور می کند. آن ترکه را تا یک سال در خانه نگه می داشتند.

این بلاگردانی را به شکل دیگر هم در بعضی از باورها و آیین ها از جمله خسوف و کسوف می توان دید. البته نباید فراموش کرد که بسیاری از آیین ها و باورها ریشه در ناشناخته ها دارد که بشر اولیه به دلیل

عدم درک درست از اشیا و موجودات پیرامون خویش به بعضی از نیروها و توهّمات باورمند بودند. چرا که بسیاری از مشکلات و ناملایمات را به طبیعت و ستاره و آسمان نسبت می دادند. به خصوص ایرانیان و مردمان شمال که به دلیل شغلشان؛ یعنی کشاورزی و دامداری به شدت به طبیعت و آسمان وابسته بودند و هر اتفاقی را به خشم آسمان و زمین نسبت می دادند.

سنت ها و آیین ها برای بقای یک جامعه به ویژه جامعه بسیار سنتی گذشته واجب بود. اگر مردم به سنت ها و آیین ها، پایبند نبودند، بی گمان جامعه فروپاشیده و از بین می رفت. در حقیقت بشر اولیه برای حفظ و بقای خود به آیین ها تمسک می جستند و در برگزاری آن از هیچ تلاشی فروگذار نبودند. آن ها با این کار خود را نه تنها در معرض خطر قرار نمی دادند، بلکه از هر گونه خطر احتمالی در امان نگه می داشتند. چرا که از دیدگاه آن ها آیین ها به نوعی دینی بوده، برای ارضای و هیجانات روحی بسیار مغتنم شمرده می شد.

به هر صورت هر نوع آیینی از دل اسطوره ها و باورهای اولیه بشری زاده شد و رشد و نمو کرد و همچنان در لایه لایه زندگی بشری جا خوش کرده، دست کشیدن از آن به نوعی تابو محسوب می شود. آدمی برای برگشت به اصل و منش خویش تلاش می کند و گاهی دست و پای مذبوهانه می زند.

از آنجایی که آیین های نمایشی و دیگر مناسک این جشن خودجوش است و از دل و جان افراد بر می آید، شاید در درجه اول بی نظم و نابه سامان به نظر برسد. در حالی که در درون خود دارای نظم ویژه ای است، به خصوص حرکات نمایشی و شعر خواندن و موسیقی آن. خود موسیقی و وزن به آن نظم می دهد، والا نه وزن خودش را نمایان می کند و نه موسیقی آن هارمونی خویش را به نمایش می گذارد. این هارمونی و نظم در شب نشینی و خوراکی هایی آن هم خود را نشان می دهد.

در این آیین و به خصوص قسمت نمایش آن فرد یا گروه خاصی در آن دخیل نیستند و با این که در ابتدا هستی خویش دینی و مذهبی به نظر می رسید، امروز هیچ فرد روحانی یا مبلغان دینی در آن دخیل نیست و شاید هم در صدد تخطئه آن برآید. با این وجود آن چنان مستحکم و پابرجاست که مردم معتقدند خواه و ناخواه در زندگی شان تاثیر داشته و دارد.

مسئله ی مهمی که نباید فراموش کرد، همه مردم از هر گروه سنی و از هر جنسیتی در برگزاری آن دخیل بودند، اگر در اجرای آن کمک نمی کردند، شاهدان و تماشاگران منفعلی هم نبودند. رفتار و اعمال آن ها مستقیم و غیرمستقیم در پیشبرد آن تاثیرگذار بود و این خود نشانگر آن است که همه از این مناسک لذت می بردند و احساس آرامش، غرور و افتخار می کردند.

این نوع آیین غیر از کارکردهایی که برایش برشمردیم، باعث ایجاد اتحاد و یکپارچگی جوامع بشری یا بستر یکپارچگی و اتحاد را فراهم می کرد و همچنین نزدیک شدن به خدا و آرامش دل ها را نیز در وجود خویش نهفته داشت و باعث هویت بخشی افراد در جامعه می شد، به عبارتی بایستی گفت هم هویتی فردی می داد و هم هویت اجتماعی. در قسمت نمایش تیرماه سیزه شو (لال شیش زن) علاوه بر کودکان، نوجوانان و جوانان هم در آن مشارکت فعال داشتند که سه شخصیت نقش اصلی و کلیدی را بازی می کردند؛ یعنی لال و لال مار و کیسه دار یا توبره دار. در بعضی جاها عده ای دنبال لال راه می افتادند و در خواندن شعر لال مار را همراهی می کردند که سیاهی لشکر محسوب می شدند و در پایان از دست آوردهای آن ها بهره مند می شدند.

مهمترین اثرات این آیین و مراسم آن افزایش روحیه مسئولیت پذیری، افزایش تعاون و همکاری، ایجاد شادی و نشاط، وحدت و یکپارچگی، نزدیکی با طبیعت، سرگرمی و... بود و مهمترین شاخصه هایی که می توان

برای آن متصور شد: نظم و هماهنگی، شعر و عبارات آهنگین، گروهی بودن، ایستاده و متحرک بودن آن است.

به هر صورت امروز با توجه به پیشرفت علوم و ورود انواع تکنولوژی به جوامع بشری بسیاری از کارکردها خویش را از دست داده و در حد نمایش باقی مانده، اگر جایی آن را مانند گذشته اجرا کنند، بایستی گفت: نوعی نمایش آیینی-سنتی است که جنبه سرگرمی آن بر دیگر کارکردهای آن پیشی گرفت.

دیدگاه پژوهشگران و اسطوره‌شناسان

تیرما سیزه شو را از چند منظر می‌توان نگاه کرد. ابتدا از منظر مردم‌شناسی و فرهنگ مردم که ویژگی‌ها و کیفیت زندگی عامه جامعه را نشان می‌دهد؛ چگونه به آن باور دارند و چقدر به آن پایبند هستند که در پاره نخست به آن پرداخته شد. دوم از منظر اسطوره‌شناسی و منابع مکتوب که بحث بسیار مفصل و نظرگاه متفاوتی را دانشمندان، پژوهندگان و پژوهشگران، متخصصان حوزه‌ی اسطوره و اسطوره‌شناسی مطرح می‌کنند. متخصصان و پژوهشگران این امر بر اساس منابع مکتوب و شواهد تاریخی به بحث می‌نشینند و بعضی‌ها اسطوره آرش و داستان افراسیاب را جدا از جشن تیرگان و تیشتر می‌دانند و بعضی از پژوهندگان و متخصصان این امر را با توجه به شواهد و تحلیل اسطوره‌ای، به هم مرتبط می‌دانند و به عبارتی جدا از هم نمی‌دانند.

دکتر اسماعیل پور در مقاله‌ی «تیرماسیزه‌شو (جشن تیرگان) و اسطوره تیشتر» معتقد است جشن تیرگان ربطی به اسطوره آرش ندارد و دو مقوله جدا از هم‌اند:

«پژوهندگان متأخر در مقالات پراکنده به تحلیل و تفسیر جشن تیرگان پرداخته‌اند. در مجموع بیشتر پژوهندگان جدید نیز مناسبت این جشن را تیرانداختن آرش کمانگیر، پیروزی منوچهر و دور راندن افراسیاب و تعیین مرز ایران و توران فرض کرده‌اند. اما نکته تازه‌ای که برخی از این پژوهندگان بدان

اشاره کرده‌اند، این است که تیرگان جشن آب و باران برکت و باروری نیز بوده است، دیدگاهی که شایسته توجه است و گامی به پیش در راه تعیین خاستگاه این جشن کهن ایرانی است (اسماعیل پور، ۱۳۸۲: ۱۵۰).

اسطوره تیشتر نشان می‌دهد که ایرانیان از دیرباز به نبرد خوبی و بدی می‌اندیشیده‌اند و برای مبارزه با کم‌آبی و خشکسالی، اسطوره نبرد تیشتر و اپوش دیو را پروراندند تا به نوعی ستایشگر ایزد-ستاره باران باشند. این اسطوره زیبای هندو ایرانی آشکارا تداعی‌کننده‌ی جشن تیرگان است که بازمانده آن را در عصر حاضر به صورت جشن «تیر ماسیزه شو» متجلی می‌بینیم. به یاد داشته باشیم که هر اسطوره‌ای بیانگر جنبه نظری (تئوریک) اندیشه‌های قومی است و جنبه عملی (پراتیک) آن به صورت آیین‌ها (rituals) و مراسم (Ceremonies) تجلی می‌یابد. بدین گونه در تحلیل نهایی می‌توان گفت که اسطوره تیشتر جنبه نظری و تیرگان یا تیر ماسیزه شو جنبه عملی یکی از باورهای باستانی ایرانیان از هزاره دوم پیش از میلاد است (همان: ۱۷۱). تیرگان/ تیر ماسیزه شو بر پایه بسیاری از متون اصیل باستانی (ودایی، اوستایی، پهلوی) جشن باران و باران‌خواهی و مبارزه با خشکی و خشکسالی بوده است و تنها دو مورد مشابه که در تیشتر یشت به آرش کمانگیر اشاره شد، تنها برای مقایسه و همانندی سرعت حرکت ایزد تیشتر با تیر آرش بوده است. نه این که اسطوره‌ی آرش را با تیشتر در ارتباط بدانند. این نکته صراحتاً در بند ۶ تیشتر یشت آمده و مشابه آن در بند ۳۷ تکرار شده است» (همان: ۱۷۲).

در نهایت این گونه نتیجه می‌گیرد: اولاً اسطوره آرش کمانگیر موصوف در بیشتر تواریخ دوره اسلامی ربطی به جشن تیرگان ندارد. دیگر این که جشن «تیر ماسیزه شو» قطعاً بازمانده جشن باستانی تیرگان است. مراسم بازمانده این جشن نشان دهنده پیوندی عمیق میان آیین

باران‌خواهی، باروری و کشاورزی است. بن‌مایه جشن مذکور پرستش ایزد ستاره‌ای است به تیشتر که فرشته باران است و از دوره‌ی هندوایرانی مورد ستایش بود و الهام‌بخش عامه در تقدس آب و رواج مراسم آب‌باشان در اقصی نقاط ایران گردیده است. جشن تیرگان مطابق گاهشماری مصری در آغاز تابستان همزمان با بالا آمدن آب رود نیل برگزار می‌شده و بعدها در ایران با تغییر گاهشماری برگزاری این جشن به خصوص در شمال ایران، به پاییز (اواسط آبان ماه) افتاد و علت بقای جشن مذکور در قالبی نو در شمال ایران، بی‌تردید از آن رو بوده که «تیرماسیزه شو» نویدبخش باران و نزولات آسمانی است و از سویی، با طلوع روشن‌ترین ستاره پاییزی تیشتر همراه است. حفظ گاهشماری باستان در طبرستان نیز در خور توجه است و خود موجب بقای سنن قدیم از حمله باعث ماندگاری جشن تیر ماسیزه شو گردیده است (همان: ۱۷۷-۱۷۶). به هر صورت دکتر اسماعیل پور جشن تیرگان یا تیرما سیزه شو با اسطوره آرش را دو مقوله جداگانه می‌داند که به دلیل تشابه تیر آرش با تیر یا تیشتر از نظر اسطوره‌شناسان یکی دانسته شده است. دکتر ستاری در مقاله «ارتباط جشن «تیرما سیزه شو» با برخی اسطوره‌های کهن» با توجه به شواهد تاریخی و اسطوره‌ای میان تیر و آرش و دیو خشکسالی یا اپوش و افراسیاب پیوند می‌زند. این دو موضوع را دو مقوله جداگانه نمی‌داند بلکه یکی و مکمل یکدیگر می‌داند:

«در این یشت حرکت تیشتر به سوی فراخ کُرت برای برگرفتن آب و باریدن آن بر زمین است تا زمین سرسبز شود (تیریششت). آزمون آرش در پرتاب تیر نیز زمانی است که افراسیاب دیو خشکی و بی‌آبی بر ایران چیره شده است و پرتاب تیر برای تعیین مرز می‌تواند نمادی باشد از کوشش برای پایان دادن به خشکسالی و آغاز بارندگی و در پی آن سرسبزی. آنچه چنین انگاره‌ای را پذیرفتنی

می‌کند، دو نکته است: نخست این که همراهی و نقش‌آفرینی مهر فراخ چراگاه بنابر روایت اوستا در این داستان اسطوره‌ای است؛ مهری که در اوستا دارنده دشت‌های فراخ است (مهریشت بند ۱) و بدین ترتیب خود با آب و سرسبزی ارتباط دارد؛ دیگر نقش‌ورزی سپندارمذ در روایتی است که بیرونی در آثار الباقیه آن را نقل می‌کند. در این روایت سپندارمذ برای یاری کردن ایرانیان به نزد منوچهر - که بنابر روایت بیرونی داستان تیراندازی آرش در زمان پادشاهی او رخ می‌دهد - می‌آید و او را در ساختن تیر و کمانی که آرش آن را بخواهد گرفت، راهنمایی می‌کند» (ستاری: ۱۳۸۷: ۱۶۵).

به هر رو دکتر ستاری نظر نهایی‌اش را این‌گونه بیان می‌دارد:

جشن «تیرما سیزه شو»، در اصل و منشا خود با آب باران و سرسبزی ارتباط استواری دارد. اسطوره تیراندازی آرش که بیشتر متن‌های کهن آن را سبب پیدایی جشن تیرگان - که جشن تیرما سیزه شو بازمانده آن است - دانسته‌اند با ارتباطی که با برخی اسطوره‌های دیگر از جمله سپندارمذ، ایزد نگهبان زمین مهر فراخ چراگاه و به ویژه افراسیاب، تجسم دیو خشکسالی اپوش پیدا می‌کند، به تعبیر کریستن سن نوعی «اسطوره تعلیلی» می‌تواند باشد. در این اسطوره تعلیلی، افراسیاب، نماد بی‌آبی و قحطی، از سرزمین ایران بیرون رانده می‌شود تا دیگر بار این سرزمین شاهد ابرهای باران، رودهای غران، چشمه‌های جوشان و سرسبزی باشد. همچنین شاید بتوان گفت دلیل زنده ماندن و روایی جشن «تیر ما سیزه شو» در مقام جشن باران و برکت تا به امروز در شمال کشور ارتباط آن با زندگی مردمان این ناحیه بوده است که همواره برای رونق کار کشاورزی خود نیازمند آب‌اند و چشم به آسمان می‌دارند» (همان: ۱۷۰).

دکتر تورج دریایی در مقاله «آرش شواتیر کی بود؟» به ریشه تاریخی آرش و ارتباط او را با هند بررسی می‌کند. او ابتدا به دلایل

حضور کمرنگ آرش در شاهنامه می‌پردازد: «آرش در شاهنامه حضور کمرنگی دارد و شاید دلیل کمرنگی او در حماسه ملی ایرانیان این بوده که اسپهبد بهرام چوبینه که خود از خاندان مهران و ری مرکز خاندان او بوده، آرش را به عنوان نبیره‌اش اعلام کرده و در برابر شاه ایران شهر این حقانیت اسطوره‌ای خود را بیان کرده بود. در حقیقت لقب بهرام

ایران شهر وجود داشته و در دوران او با جشن تیرگان همراه شده است (دریایی، ۱۳۹۲: ۱۶۸). در ادامه می‌گوید:

افراسیاب بازدار باران بوده است و آن را از ایران شهر گرفته است تا این که زاب افراسیاب را کشته و «توبارانی» را می‌آورد. همچنین ضحاک نیز در دنیای هند و ایرانی باز دارنده باران است. پس اپوش و ضحاک (آژی ایرانی /



جشن آیینی تیرماه سیزده شو در رامسر - عکس از مهر

آهی هندی (و وریترا همه دیوان خشکسالی هستند و این اسطوره‌ها در طول زمان از همدیگر یاری گرفته‌اند و بر یکدیگر نیز اثر گذاشته‌اند. آنچه که کمتر به آن توجه شده، همین کارکرد آگنی و خاندان آرش در ودا در سرود شصت و سوم است که وریترا نماد خشکسالی و بی‌آبی در دنیای هند را از بین برده و این کار را در مقابل خاندان آرش انجام می‌دهد. ایندرا هم با شکست وریترا/ ماری باران را سرازیر می‌کند و گاوها را نیز از اسارت آزاد می‌سازد» (همان ۱۷۵-۱۷۴).

آقای طیار یزدانپناه لموکی در جستاری به نام «در باره تیرما سیزه شو» بر این باور است که جشن تیرگان هیچ ارتباطی با جشن تیرما سیزه شو ندارد و به دلایل زیر دو مقوله جدا از هم‌اند:

یعنی؛ چوبین یا شوبین در حقیقت همان لقب او در اوستا یعنی شواتیر است که به خاطر فساد مرحله‌ای در ضبط لقب به این صورت در آمده است. پس در حقیقت لقب اسپهبد بهرام نه چوبین بلکه شواتیر بوده و به غیر از خود آرش یکی از معدود افرادی است که این لقب را در تاریخ ایران به یدک کشیده است. با این که روایت آرش در شاهنامه نیامده و فقط اشاراتی به او شده است، این نشان می‌دهد که فردوسی با داستان آرش کاملاً آشنا بوده است. همچنین نویسندگان و تاریخ‌نویسان قرون دوم تا پنجم هجری به تفصیل داستان آرش را روایت می‌کنند. در این میان ابوریحان بیرونی داستان آرش شواتیر را به خوبی بیان می‌کند. باید به یاد داشته باشیم این داستانی است که در شرق

«تخت آن که، از آغاز سال نوی ایرانیان تا شب یلدا و پس از آن، جشن‌های فراوانی منسوب به اقوام ایرانی برگزار می‌شد که هیچ کدام شباهتی به جشن تیرماه‌سبزه مازندران ندارد. دوم مراسم آیینی برگزاری جشن ایرانی تیرگان در روز است. منتها اجرای مراسم برگزاری جشن مازندرانی در شب است، اما چرا روز و چرا شب؟ در باورهای آیینی زرتشتی، تاریکی نماد نامبارکی است، رها شدن ارواح خبیثه، دیوان و پریان و حکمرانی اهریمن در شب است، حتی جشنی که در شب یلدا (یا میلاد مهر یا خورشید) برگزاری شود یعنی پیروزی روشنایی بر تاریکی است. خود شب دستاوردی برای باورمندان یلدایی ندارد، منتها در جشن تیرماه‌سبزه این گونه نیست، تیرماه‌سبزه یعنی شب با شگون، شبی که باید به هیات آن درآمد، نه رو در روی آن ایستاد، شبی که جشن باروری است. بنابراین در جشن تیرماه‌سبزه شب، شب دیوان نیست، شب به طور مطلق پنهان‌کده ارواح خبیثه نیست. برخلاف نظر باورمندان اقوام ایرانی، شب تیرماه‌سبزه مازندرانی، برابر با وحشت نیست. سوم آن که زدن ترکه بر تن زن نازا، دختران دم بخت، درختان سترون، حتی حیوانات آن هم از جنس انار که سمبل امیدواری و نشانه خوشبختی و سلامت است. همه بیانگر آن است که در این شب باشگون و مبارک از سوی لال شیش زن که حتما باید مرد باشد، فصل یک دوره زایش را تداعی می‌کند. در این شب جنگی با سیاهی نیست، بلکه برعکس «لال شیش زن» باید صورتش را مانند شب سیاه کند تا به شکل شب درآید و به طور ناشناس در این جشن باروری با نواختن ترکه‌ی زایش، سترونی را دور دارد و سورآفرینی برپا کند و قداست دارد، چون مبارک و باشگون است. نه روز پیروزی بر دیو خشکسالی. بنابراین تیرگان جشن روز شگون است و تیرماه‌سبزه شب شگون و باروری است. که بسیار با باورهای آیینی اقوام ایرانی متفاوت است.

چهارم بسته دهانی لال شیش زن است که باید مانند شب در سکوتی رازآمیز زبان در کام گیرد و در عین حال مانند فرشته‌ای نجات بخش چه در عرصه زندگی نباتی، حیوانی و انسانی نقش رهایی را از دست دشمن که سترونی است به عهده بگیرد تا زاینده‌گی را به ارمغان آورد. بنا بر این سیاهی در این مراسم، پلیدی نیست. آخر خط هم به حساب نمی‌آید. بلکه خوش یمنی است که با باورهای اقوام ایرانی هراسان از تاریکی همخوانی ندارد» (یزدانیان، ۱۴۰۱: ۷۰۴-۷۰۳).
دکتر احمد ابومحسوب در مقاله‌ی «لال شیش؛ چوب بلاگردان، تیر آرش» آرش را نماد قربانی و تیر آرش را نماد بلاگردانی می‌داند؛
مراسم «لال شیش» در مازندران و مراسم همانند آن در تمامی نقاط دیگر جهان و نیز در دنیای باستان همگی به معنای و برای راندن ارواح پلید و پاک کردن زمین و آماده کردن برای باران و برکت رساندن به انسان‌ها به وسیله ایزدان بوده است. «شیش» نمادی از روح متبرک کشت -خدا است که در طول سال محصول را حفظ می‌کند. بر این اساس تیراندازی آرش را نیز گونه‌ای مراسم بلاگردانی اسطوره‌ای و ملی می‌توان شمرد. افزون بر این می‌دانیم که آرش پس از پرتاب تیر بدنش متلاشی می‌شود. پس آیا آرش مانند سیاوش انسان -خدایی نبوده است که قربانی می‌شده تا به انسان‌ها برکت و آسایش برسد؟ بیشتر پژوهشگران از قدیم در پی تاریخ‌نویسی درباره آرش و تیر او برآمده و کوشیده‌اند که محل پرتاب تیر و محل فرود آمدن آن را از دیدگاه جغرافیایی تعیین کنند؛ گویا به سادگی پذیرفته‌اند که یک تیر فرسنگ‌های درازی راه پیموده است! کدام عقلی می‌تواند این را بپذیرد؟ به گمانم این نادرست‌ترین راهی است که می‌توان رفت. گمان دارم که ماجرای آرش مراسم اسطوره‌ای قربانی کردن یک خداست که در میان اغلب ملل باستان رایج بوده است. متلاشی شدن بدن آرش نیز گویا نماد همان قربانی شدن باشد؛ به ویژه که بر

اساس اساطیر اوستایی وایو (ایزد باد) تیر را حفظ می‌کند و او ایزدی است که نذرها و قربانی‌ها را می‌پذیرد. آیا این ابرها نیستند که به وسیله باد به حرکت درمی‌آیند؟ در تیریش به ماجرای آرش اشاره شده است؛ آیا آرش تجسد انسانی تیشتر نیست که بر دیو خشکی چیره شد؟» (ابومحسوب، ۱۳۸۸: ۲۲).
دکتر رضا ستاری و دکتر مرضیه حقیقی در مقاله‌ی «بررسی کارکردهای «لال شیش» در جشن «تیرماه‌سبزه شو» و تحلیل زمینه‌های اسطوره‌ای آن» درباره این جشن به خصوص مراسم آیینی آن نظری متفاوتی بیان می‌دارند: «این جشن انگیزه‌ی قوی‌تر از طلب باران داشته است و آن تقدیس و گرمی‌داشتن ایزدی نباتی بوده که در ماه آبان و شروع زمستان بزرگ - بنا بر گاهشماری زردشتی- به زیر زمین می‌رفته و با آغاز تابستان بزرگ، یعنی در ابتدای بهار سر از خاک برمی‌آورده است» (ستاری و همکار، ۱۳۹۱: ۷۷).
دکتر ستاری و همکارش در ادامه می‌گویند: «برپایی جشن در جهت طلب باران برای زندگی مردم کشاورز مازندران که آب را برای کشت و زرع، حیاتی‌ترین عنصر می‌دانند، طبیعی است. مسئله این‌جاست که ماه آبان به طور طبیعی آغاز فصل سرماست و ریزش باران‌های مکرر در این ماه متداول است. از سوی دیگر، اگر به مراحل کشاورزی در مازندران توجه داشته باشیم، اواخر شهریور و ماه مهر، محصولات کشاورزی از زمین برداشت می‌شود و در ماه آبان زمین‌ها بایر است و مردم در این ماه عملاً به آب و باران فراوان برای کشت محصول نیاز ندارند. با این مقدمات می‌توان این گونه برداشت کرد که گرچه باران موهبتی الهی برای کشاورزان است، برپایی جشنی ویژه برای گرمی‌داشتن و طلب آن در ماه آبان ضرورتی ندارد. چرا که ضرورت درخواست همواره با یک احساس نیاز شدید همراه است. در صورتی که این نیاز در ماه آبان احساس نمی‌شود.» (همان: ۸۳) آن‌ها در ادامه نظر خودشان را این گونه تکمیل می‌کنند: «گرچه

هیچ یک از منابع کهن از خویشکاری ایزد ریپه‌وین به عنوان خاستگاه جشن تیرماسیزه شو سخنی نگفته‌اند، اما به نظر می‌رسد برپایی این جشن برای گرامیداشت ریپه‌وین و نیرو بخشی به آن -دست‌کم- در مازندران پذیرفتنی‌تر از جشن باران‌خواهی باشد.» (همان: ۸۵) همچنین «با توجه به این که این ترکه (شیش) از جنس چوب و نمادی گیاهی است، می‌توان بر آن بود که لال‌شیش نیز همانند ریپه‌وین تجسم ایزد گیاهی است که وظیفه‌ی حفاظت از گیاهان و محصولات کشاورزی را بر عهده دارد. خویشکاری ویژه‌ی آن در باروری انسان‌ها و درختان با کارکرد ریپه‌وین در رویش گیاه و ثمربخشی و میوه‌دهی آنان سنجیدنی است. از سوی دیگر، نقش لال‌شیش در مبارزه با ارواح شریر و دفع آفت‌های آنان، با نبرد ریپه‌وین با دیو سرما در زیر زمین همانندی دارد» (همان: ۸۷).

آن‌ها در ادامه همین مقاله نوشته‌اند: «خاستگاه جشن تیرگان یا تیرماسیزه‌شو، علاوه بر تقدیس ایزد آب، گرامیداشت و یاری‌بخشی به ایزدی گیاهی است، می‌توان اسطوره‌ی تیراندازی آرش را نیز، با مضمون زادمرد گیاهی قهرمان قربانی شونده مرتبط دانست (همان: ۹۲). همچنین مرگ و قربانی شدن آرش نیز، با توجه به این که تیر او بر پیکر درخت گردویی فرود می‌آید، از این نظر با زادمرد گیاهی او در پیوند است. به ویژه این که، «لال شیش» را می‌توان تداوم حیات آرش به شکل نمادی گیاهی دانست که هستی و باززایی و حیات را برای مردم به ارمغان می‌آورد. خویشکاری آرش در بیرون راندن افراسیاب از ایران، گرچه نمایشگر مبارزه با دیو خشکسالی است، همچنین تجلی نبرد با دیو دشمن ایزدان نباتی و گیاهان نیز هست. باید توجه داشت که شخصیت افراسیاب نه تنها دشمنی با آب را می‌نماید، دشمنی با ایزدان گیاهی را نیز منعکس می‌کند. و بعد از مرگ سیاووش هم از خونش گیاه می‌روید و هم درخت زندگی

کیخسرو از تخم سیاوش می‌بالد و کین پدر را می‌ستاند. بنابراین، خویشکاری افراسیاب هم دشمنی با ایزد آب است و هم ایزد گیاه» (همان: ۹۳). دکتر ستاری و همکارش کارکرد لال شیش را به درخت هوم پیوند می‌زند و با توجه کارکرد هوم در آیین‌های ایرانی دور کننده مرگ است، لال شیش هم باروری و قداست دارد. «این خاصیت درمان‌بخشی هوم سپید مشابه کارکردی است که در باور عامیانه‌ی مردم مازندران پیرامون لال‌شیش وجود دارد. خاصیت جادویی و درمان‌گری و شفابخشی گیاهان در ذهنیت انسان بدوی، از آن‌جا ناشی می‌شود» (همان: ۹۶). «این ایزد نباتی که ریپه‌وین نام دارد، در ماه آبان که مطابق گاهشماری زردشتی آغاز زمستان بزرگ است، به زیر زمین می‌رود تا ریشه‌ی گیاهان را در برابر دیو سرما محافظت کند و در عین حال موجب رویش و باروری مجدد آن‌ها در آغاز تابستان بزرگ (بهار) شود. از همین روی، می‌توان به زیر زمین رفتن آن در ماه آبان و برپایی جشن و آیین‌های ویژه برای قدرت‌بخشی به این ایزد، خاستگاه جشن تیرماسیزه‌شو دانست و باززایی و تجدید حیات او را در تابستان خاستگاه جشن تیرگان» (همان: ۱۰۰).

گازرانی در کتاب «آرش کمانگیر، جای خالی داستان آرش در شاهنامه» در باره آرش و روایت‌های متفاوتی که در منابع مکتوب گذشتگان وجود دارد، می‌نویسد: در روایت‌هایی که مورخانی مانند طبری، مقدسی، بلعمی و بیرونی از داستان آرش به دست داده‌اند، تفاوت زیادی وجود دارد، اما می‌توان چکیده‌ای مشترک داستان زیر را در تمام این روایت‌ها مشاهده کرد:

پس از آن که مدت زمانی از تصرف ایران به دست تورانیان می‌گذرد، سرانجام افراسیاب و شاه ایران به توافقی دست می‌یابند. قرار بر این می‌شود که افراسیاب سپاهیان خود را عقب بکشد. در بیشتر روایت‌ها از منوچهر به عنوان شاه ایران در این زمان نام برده شده است. آرش در زمان مطرح شدن موضوع

تعیین مرز میان دو کشور وارد داستان می‌شود تا با پرتاب تیری مرز را مشخص کند. بر حسب روایت‌های گوناگون، آرش تیر خود را از طبرستان یا پیرامون آن پرتاب کرده، تیر در جایی در شرق (آمودریا/ جیحون، بلخ، توران و غیره) به زمین نشست است، بنابراین اگر از تعیین محل دقیق پرتاب تیر و محل به زمین نشستن آن صرف‌نظر کنیم، می‌توان گفت که حرکت تیر در کل به سوی شرق بوده است (گازرانی، ۱۳۹۸: ۱۴-۱۳).

کسی که با داستان آرش کمانگیر آشنا باشد، احتمالاً تعجب خواهد کرد که در بیشتر این روایت‌ها این نکته از یاد رفته است که آرش جان خود را بر سر پرتاب این تیر می‌گذارد. همان طور که می‌دانیم این نکته در روایت اوستایی داستان نیز نیامده است. در عین حال روایت‌هایی نیز وجود دارند که در آن‌ها آرش در پایان جان خود را از دست می‌دهد. نمونه‌ای از آن‌ها روایتی است که بیرونی نقل می‌کند (همان: ۱۴). به هر روی دو موضوع مطرح است اول این که آرش تیر انداخت و مرز ایران و توران را مشخص کرد، دوم جان خویش را در این راه از دست داد. با توجه جدولی که در انتها آمده است، دو نفر در این راه تیر انداختن و جان خویش را قربانی کردند: آرش و منوچهر. که در این قسمت تاریخ با اسطوره در آمیخت و «علت انتقال داستان به قلمرو تاریخ ملی آن بود که اشکانیان با مصادره ارخشه، قهرمان اوستایی، او را نیای خاندان سلطنتی خویش اعلام کردند (همان: ۱۸)». در ادامه آمده است: تعداد روایت‌هایی که حاکی از زنده ماندن آرش پس از پرتاب تیر است، بیش از گونه دیگر است. اگر این نکته که آرش جان خود را بر سر این کار گذاشته، نکته‌ای است که بعدها به داستان افزوده شد (همان: ۲۳). به هر صورت گازرانی برای تکمیل دیدگاه خویش جدول زیر را ترسیم نموده است. دو نکته در این جدول مشهود است: اول تیرانداختن آرش به زمان منوچهر برمی‌گردد. دوم در بیشتر روایت‌ها آرش نمی‌میرد:

جدول تفاوت روایت‌ها در عناصر مهم داستان

منابع تاریخی	دوران پادشاهی در تاریخ ملی ایران	امداد آسمانی	آیا آرش می‌میرد؟	پرتاب تیر ازبه.....
طبری تاریخ طبری (۲۱۷-۳۱۱ م.ق.)	پادشاهی منوچهر	خیر	خیر	تیر در بلخ به زمین می‌نشیند
بلعمی تاریخنامه‌ی طبری (تاریخ تقریبی وفات ۳۱۹-۳۰ م.ق.)	پادشاهی منوچهر	خیر	خیر	از کوه دماوند به جیحون
مقدسی البدء والتاریخ (تاریخ اتمام اثر ۳۴۵-۳۵۴ م.ق.)	پادشاهی منوچهر	بله و خیر (روایت‌های مختلف)	بله و خیر (روایت‌های مختلف)	از طخارستان به طخارستان
ثعالبی غرر اخبار (۴۳۰-۳۵۰ م.ق.)	پادشاهی زو طهماسب	خیر	خیر	از طبرستان به بادغیس
بیرونی آثارالباقیه (۳۶۳-۴۴۰ م.ق.)	پادشاهی منوچهر	بله (اسفندارمذ)	بله	از «کوه رویان» به دورترین نقطه مرزی خراسان
گرگانی ویس و رامین (اتمام اثر در ۴۴۶ م.ق.)	پادشاهی منوچهر	؟	؟	از ساری به مرو
گردیزی زین الاخبار (وفات ۴۵۳ م.ق.)	پادشاهی منوچهر	خیر	خیر	از «کوه رویان» به فرغانه و طخارستان
ابن اثیر الکامل فی التاریخ (اتمام اثر در حدود ۶۳۴ م.ق.)	پادشاهی منوچهر	خیر	خیر	از قلعه آمل به توران
مجمل التواریخ (اتمام اثر ۵۲۰)	پادشاهی منوچهر	خیر	خیر	از طبرستان به بلخ
جوزجانی طبقات ناصری (اتمام اثر ۶۵۶ م.ق.)	پادشاهی منوچهر	بله	بله و خیر (روایت‌های مختلف)	از کوه آمل به جیحون
حسینی قزوینی المعجم فی آثار ملوک العجم (حدود ۷۰۰ م.ق.)	پادشاهی منوچهر	خیر	خیر	از طبرستان به جیحون
مرعشی تاریخ طبرستان و رویان (اتمام اثر ۸۲ - ۸۱ م.ق.)	پادشاهی منوچهر	خیر	خیر	از طبرستان به مرو

(گازرانی، ۱۳۹۸: ۳۵-۳۳).

اما عامه مردم به هیچ یک از موضوعات و مقوله‌هایی که پژوهشگران و اسطوره‌شناسان مطرح می‌کنند، نه می‌شناسند و نه باور دارند. آنچه برای آن‌ها مهم بود و باور داشتند و دارند، آیین و مراسم گوناگونی بود که طی یک یا دو شبانه‌روز- بستگی به مناطق مختلف- انجام می‌دادند و آنچنان به آن باور داشتند که بسیاری از نحسی و شگون زندگی یک ساله خود را به آن مراسم و آیین و خوراک وابسته می‌دانستند. در این خصوص بعضی از باورها و آیین‌ها نقش بسیار مهم و کلیدی دارند. به عنوان نمونه اگر از مردم عادی در باره «تیرماسیزه شو» پرسش شود، اولین موضوعی که ذهن آن‌ها متبادر می‌شود: در این شب حضرت علی به دنیا آمد و بسیاری از باورها و آیین‌ها را در راستای این اعتقاد انجام می‌دهند. یا حتما سیزده نوع غذا یا خوراکی می‌خورند و این نوع خوراکی را شفابخش و درمانگر می‌دانند. علاوه بر باورهایی از این دست، چند آیین و آداب را با وسواس خاصی انجام می‌دهند. هر چند بعضی از این آداب برای سرگرمی است؛ شب‌نشینی و قصه گفتن. اما اجرای بعضی از آیین‌ها که سخت پایبند بودند، خیر و برکت یک سال زندگی را به این نوع آیین‌ها منتسب می‌دانستند. شب خاصی هم برای نامزداران بود. خانواده‌ها علاوه بر شیرینی و خوراکی

و غذاهای متنوع با توجه به توان مالی خانواده برای عروس یا داماد خویش هدایایی متنوعی تدارک می‌دیدند. همان گونه که ذکر شد، یکی از این آیین‌هایی که مردم سخت به آن پایبند بودند و یک سال خیر و برکت زندگی را به آن وابسته می‌دانستند، لال شیش یا لال شوش بود، زیرا اعتقاد داشتند، درمان بخش جسم بیمار است و سبب می‌شود تن سالم بیمار نگردد. به همراه آن انواع خوراکی که از صاحبخانه دریافت می‌کردند، به نوعی تبرک می‌دانستند. همچنین آن شب انواع فال می‌گرفتند که با توجه وسعت طبرستان و مازندران متنوع بود. یک سال زندگی پیش رو را پیش بینی می‌کردند: ۱- فال کوزه با تبری خوانی ۲- فال سنجاق زدن با اشعار تبری ۳- فال گوش ۴- فال حافظ ۵- فال گردو و....

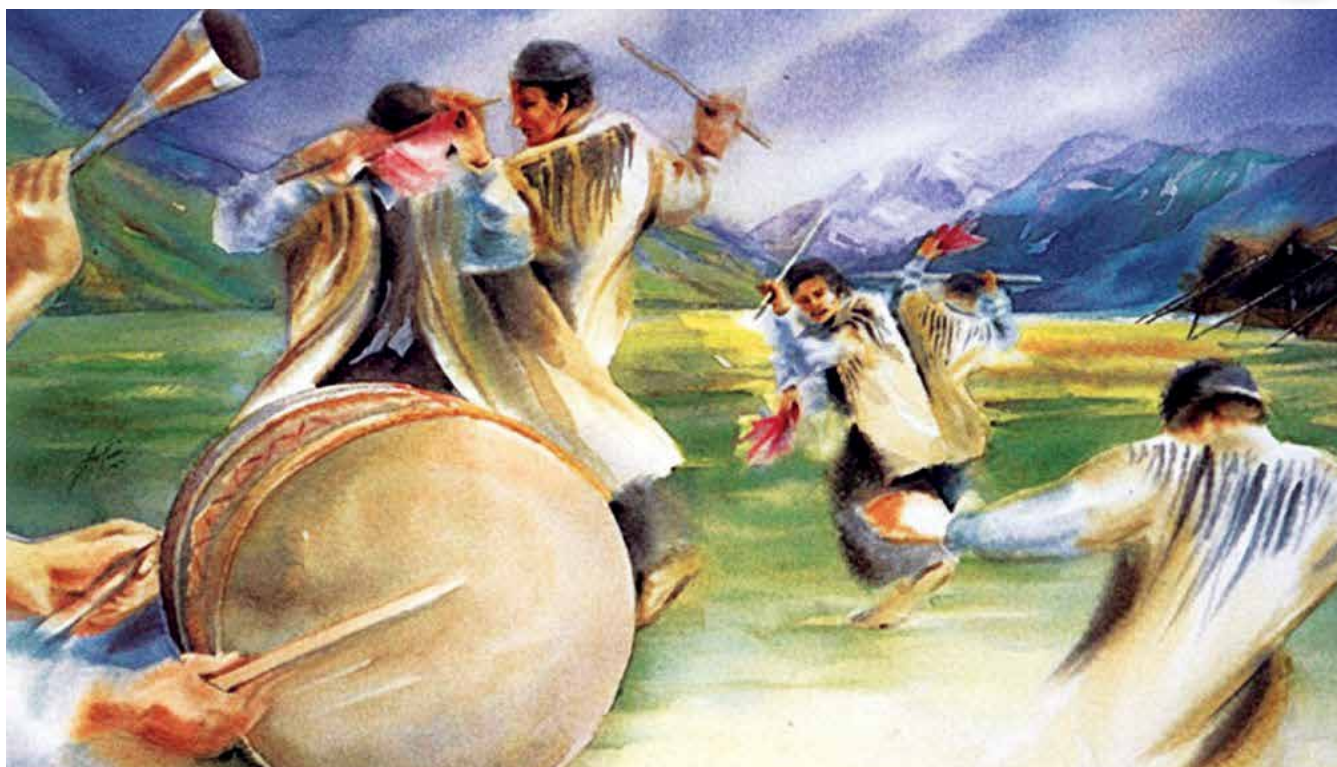
نتیجه

جشن تیرما سیزه شو که یکی از جشن‌های کهن مازندران است، برخی‌ها آن را با جشن تیرگان یکی می‌دانند، اما به مرور زمان از هم جدا شد. این جدایی به دلیل عدم ثابت بودن و گردشی بودن تقویم تبرستان بود. این جشن را مانند بسیاری از جشن‌ها از دو منظر می‌توان مورد واکاوی قرار داد. اول از منظر مردم‌شناسی دوم از منظر

اسطوره‌شناسی و منابع مکتوب. عامه مردم در چنین زمانی با اجرای بعضی از آیین و رسوم سعی می‌کردند، هر چه با شکوه‌تر آن را جشن گرفته که مهمترین نتیجه‌ی آن شادی و نشاط زندگی اجتماعی و فردی بود. سالخورده‌گان بسیاری از رویدادها یک ساله زندگی خویش-چه بد و چه خوب- را به آن منتسب می‌دانستند و هر ساله در صدد بهبود عملکرد خویش نسبت به این جشن و آیین بودند. اما اسطوره‌شناسان و پژوهشگران این حوزه با توجه به داده‌های به دست آمده از این آیین و همچنین شواهد موجود در منابع مکتوب سعی می‌کنند و در صددند تا پیوند اسطوره‌ای و تاریخی آن را با مردم‌شناسی گره بزنند که در این زمینه نتایج خوبی به دست آوردند و معتقدند این آیین با توجه به شواهد میدانی و مردم‌شناسی از یک طرف و منابع مکتوب و تاریخی پیوند تنکاتنگ و ناگسستی‌ای وجود دارد. این در حالی است که عامه مردم به هیچ کدام از دیدگاه‌ها آگاهی و توجه ندارند و بیشتر در صدد اجرای آیین و رسوم آن هستند. اما در چند دهه‌ی به ویژه در چند سال اخیر مردم شب چله (چله شو) یا یلدا را جایگزین آن نمودند، در برپایی و تدارک آن از هیچ گونه تلاشی فروگذار نیستند و سعی می‌کنند، شبی را با دوستان و خانواده و اقوام به بهترین وجه ممکن سر کنند.

کتابنامه:

- ابومحیوب، احمد (۱۳۸۸). لال شیش؛ چوب بلاگردان، تیر آرش، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۵، ش ۱۶، صص ۲۳-۹.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۸۲). تیرما سیزه شو (جشن تیرگان) و اسطوره تیشتر، کتاب زیر آسمانه‌های نور، تهران: نشر افکار.
- دریایی، تورج (۱۳۹۲). آرش شواتیر کی بود، بخارا، س ۱۵، ش ۹۵ و ۹۶، مهر و آبان ۱۳۹۲، صص ۱۷۶-۱۶۷.
- روح‌الامینی، محمود (۱۳۸۳)، آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز، تهران: آگاه.
- ستاری، رضا و مرزیه حقیقی (۱۳۹۱) بررسی کارکردهای «لال شیش زن» در جشن «تیرماسیزه شو» و تحلیل زمینه‌های اسطوره‌ای آن، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۸، ش ۲۶، بهار ۹۱.
- ستاری، رضا (۱۳۸۷). ارتباط جشن «تیرماسیزه شو» با برخی اسطوره‌های کهن، فصلنامه مطالعات علمی، ش ۲، س ۹، صص ۱۷۲-۱۶۱.
- کیا، صادق (۱۳۲۶)، واژه‌نامه طبری، تهران: انجمن ایران‌ویج.
- گازرانی، ساقی (۱۳۹۸). آرش کمانگیر جای خالی داستان آرش در شاهنامه، ترجمه سیما سلطانی، تهران: نشر مرکز.
- یزدان‌پناه لموکی، طیار (۱۴۰۱). مختصری درباره جشن «تیرماه سیزه‌شو»، پژوهش‌هایی درباره‌ی کرانه‌های دریای کاسپین، به سرپرستی طیار یزدان‌پناه لموکی دفتر هفتم، تهران: نشر پژواک فرزنان، صص ۷۰۶-۷۰۱.



زیبایی‌شناسی بومی جشن‌های باستانی ایران

طیبه عزت‌اللهی نژاد | عضو هیات علمی پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات

چکیده

۲. نظم و تقارن در چیدمان سفره‌های آیینی مانند هفت‌سین با ترکیب‌بندی متعادل و نمادین، آرایش فضای جشن با الگوهای هندسی و منظم ۳. تناسب و هماهنگی، میان عناصر طبیعی و مصنوعی در تزئینات وجود دارد. ۴. نمادگرایی و معناگرایی، هر عنصر در جشن‌های ایرانی دربرگیرنده معنایی نمادین است (مانند سنج‌د=عشق، سکه=برکت) که ارتباط عمیق با طبیعت و چرخه‌های طبیعی جلوه‌های بومی در جشن‌های منطقه‌ای است و در نهایت می‌توان گفت، این زیبایی‌شناسی ریشه در نگرش ایرانیان به زندگی، طبیعت و مفهوم شادی دارد که در طول هزاره‌ها و قرن‌ها شکل، حفظ و منتقل شده‌است.

کلیدواژه‌ها: زیبایی، زیبایی‌شناسی بومی، جشن، ایران باستان، آیین.

جشن‌های ایرانی با ریشه‌ای کهن، نماد زیبایی‌شناسی عمیق و متنوعی هستند که از فرهنگ بومی و جغرافیای این سرزمین سرچشمه می‌گیرد. از همین روی در این پژوهش تلاش شد تا با روش تحقیق تحلیلی-توصیفی و رویکردی کیفی و همچنین با بهره‌مندی از ادبیات نظری انسان‌شناسی زیبایی‌شناسی بومی، به واکاوی مولفه‌های زیبایی در جشن‌های باستانی ایرانی بپردازیم و پرسش مقاله حاضر، جشن‌های باستانی ایران دارای چه مولفه‌های زیبایی‌شناسانه هستند؟ یافته‌ها نشان می‌دهد که عناصر زیبایی‌شناختی در جشن‌های ایرانی مولفه‌هایی همچون ۱. رنگ و نور، استفاده نمادی از رنگ‌های شاد مانند سرخ (نماد زندگی و شادی) و سبز (نماد طبیعت)، نورشمع و آتش به عنوان نماد پاکی و روشنائی مثل شب‌چره و چهارشنبه‌سوری

مقدمه

ایرانی‌ها، رومی‌های پیش از میلاد، مصری‌ها، سومریان، بابلیان، فنیقیان، هندی‌ها، آرتک‌ها، اینکاها، جشن سالانه خود را در فصل بهار و روزهای نخست آن برگزار می‌کردند؛ حتی باورها و آیین‌های دینی و استوره‌ای نیز از آن نشانه‌ها دارد. ایرانیان باستان که شادی و شادزیستی را دستور خداوند (اهورا مزدا) می‌دانستند، افزون بر جشن‌های ماهانه، جشن‌های سالانه و میان سالانه مانند نوروز، مهرگان، جشن بزرگداشت آب، آتش و باد برگزار می‌کردند و بخشش‌های خداوندی را پاس می‌داشتند. هنگامی که در جنگ با دشمن یا بر پدیده‌های چون خشکسالی، زمین‌لرزه، تندباد و یا بیماری‌های کشنده چیره می‌شدند، آن روز فرخنده را جشن می‌گرفتند. جشن از واژه‌ی «یزش» و «یسن» به معنای نیایش و ستایش از خداوند بزرگ و داناست. در واقع جشن گرفتن، پاک شدن از گناه، راندن دیوها، قنبردانی از خداوند برای روزی و نعمت، پایداری و پایدگی است. ایرانیان اورمزد روز را، روز آفرینش زمین و روز خدا می‌دانستند. جشن‌ها دارای مولفه‌های زیبایی‌شناسانه‌ی مشترک و متفاوت از هم بودند بر همین اساس در مقاله حاضر، پرسش مطروحه این است که جشن‌های باستانی ایران دارای چه مولفه‌های زیبایی‌شناسانه هستند؟

روش تحقیق

این پژوهش به روش تحلیلی-توصیفی و رویکردی کیفی که به واکاوی مولفه‌های زیبایی‌شناسی بومی جشن‌های ایران باستان می‌پردازد.

پیشینه‌ی تحقیق

در بررسی مطالعات در باب جشن‌های ایران باستان، منابع متعددی با محوریت توصیف این جشن‌ها مشاهده شد، از سویی دیگر در مورد زیبایی‌شناسی بومی، منابع بندرت یافت شد از همین روی نخست به منابع مطالعاتی جشن‌های ایرانی می‌پردازیم:

در مقاله‌ی «جشن‌های ایران باستان»، محیط طباطبایی، سید محمد (۱۳۵۲)، در مورد وجه تسمیه‌ی جشن در کتاب‌های دینی و تاریخی ایران، مطالبی بیان شده و همچنین شرحیاتی در مورد گونه‌های مختلف جشن در ایران به میان آمده‌است.

نجفی، شمس الدین (۱۳۸۵)؛ گاهنبارها، جشن‌های دینی ایران باستان، در این مقاله به استناد منابع دینی و تاریخی، شش جشن بزرگ مذهبی در آیین مزدیسنا معرفی و مورد بررسی قرار گرفته‌است که اغلب آن‌ها جنبه‌ی عبادی و شکرگزاری داشته‌است.

اشرفی، حمید (۱۳۹۹)، کتاب گذری بر گاه‌شماری، جشن‌ها و اعیاد ایران باستان، این کتاب در دو بخش تدوین شده: در بخش اول تقویم و گاه‌شماری ایران مورد بررسی قرار گرفته و در بخش دوم نیز نویسنده به سراغ جشن‌ها و اعیاد ایرانی مانند مهرگان، نوروز، تیرگان، سده و ... رفته و آن‌ها را معرفی کرده‌است.

آقاجانی الیزه، هاشم؛ آبخیز، ابوالفضل (۱۴۰۰)، در این مقاله نگارنده به شرح نوروز و برخورد اسلام با این جشن کهن پرداخته، نوروز، بزرگ‌ترین جشن ملی ایرانیان، سابقه‌ای هزاران ساله دارد و از گذشته‌های دور در فلات ایران، روز اول سال و آغاز بهار را به برگزاری مراسمی ویژه، توأم با سرور و شادمانی اختصاص می‌دادند. عاملی که نوروز را از دیگر جشن‌های ایران باستان جدا کرده، سبب ماندگاری آن شده، فلسفه‌ی وجودی نوروز است. زایش و شکوفایی دوباره که همزمان با سال جدید در طبیعت دیده می‌شود. نوروز، جشنی به مناسبت فرارسیدن بهار بوده‌است. زرتشت از نو به آن تقدس بخشید و سپس، با اسطوره‌ی جمشید تداومی پیدا کرد. درباره‌ی نوروز در روزگار هخامنشیان و اشکانیان آگاهی کمی در دست است ولی از روزگار ساسانیان، در نوشته‌های تاریخ‌نگاران سده‌های سوم تا پنجم هجری مطالب شایان توجهی در این باره به‌جا مانده‌است. در دوره‌ی اسلامی نیز، احادیث زیادی از

امامان شیعی وجود دارد که به تأیید نوروز پرداخته‌اند. این پژوهش تلاش کرده به روش تاریخی-تحلیلی ابتدا با اشاره‌ای کوتاه به اهمیت و جایگاه نوروز در ایران باستان، به جایگاه و اهمیت آن در دین اسلام بپردازد. بررسی‌های انجام شده فقدان مطالعات عمیق و گسترده در حوزه‌ی زیبایی‌شناسی بومی در ایران را نشان می‌دهد، پژوهش‌های حوزه‌ی زیبایی‌شناسی نیز اغلب به تاریخ زیبایی و زیبایی‌شناسی در غرب پرداخته‌اند و به زیبایی‌شناسی بومی کمتر توجه شده‌است. زیبایی از منظر زیبایی‌شناسی بومی در جامعه‌ی خالق، معنا و کارکرد می‌یابد و تفسیر آن از دید فرد بومی تفسیر متفاوت از محقق است. مهم‌ترین دغدغه‌های انسان‌شناسان در این حوزه تغییر نگرش محققین به این مقوله و توجه به دیدگاه افراد مختلف بود. از دید انسان‌شناسان اغلب پژوهش‌ها در حوزه‌ی زیبایی‌شناسی نشات گرفته از تفکرات غربی، «تفاسیری فاصله‌دار» هستند.

«دیوید گس»، معتقد است در ساخت اشیاء، فرآیندهای فیزیکی و متافیزیکی نقش دارند، علاوه‌بر مهارت فیزیکی (مادی) باید مهارت معنوی نیز وجود داشته‌باشد، در این جامعه فرد بومی به هنرمند تبدیل می‌شود. از نظر گس مفهوم هنر در غرب با جوامع دیگر فرق می‌کند همچنین انسان‌شناسی نیز علمی غربی است، در نتیجه نظریه‌پردازان غربی نگاهشان به تولیدات فرهنگ‌های دیگر یافتن ارزش‌های زیبایی‌شناسانه است و به عملکردهای دیگر آن توجه نمی‌کنند (مورفی، ۱۹۹۲: ۴).

«جرمی کوت» در مقاله‌ی «انسان‌شناسی زیبایی‌شناسی و خطر مکتبی شدن» (۱۹۸۹) به نقد نظریات مکتب انسان‌شناس زیبایی‌شناسی پرداخته، وی معتقد است که زیبایی‌شناسی توان مشارکت در تمام جنبه‌های زندگی روزمره را دارد و نقش مهمی در زندگی انسان‌ها بازی می‌کند (مورفی و پرکینز، ۲۰۰۶: ۲۴۰). از نظر کوت در

انسان‌شناسی زیبایی‌شناسی گام نخست توجه به نگرش مردم به جهان است و این که کدام شکل‌ها را ترجیح داده و بدن‌بال چه مهارت و پیشرفتی هستند. کوت در نقد نظریه‌ی مکت دو پرسش را مطرح می‌کند: آیا معیارهای زیبایی‌شناسی را می‌توان به شکل جهانشمول در نظر گرفت؟ آیا زیبایی‌شناسی محدود به هنرهای دیداری است؟ در پاسخ می‌گوید معیارهای زیبایی‌شناسی هر جامعه با جامعه‌ی دیگر متفاوت است و از طرفی زیبایی‌شناسی علاوه بر تجربه فعالیت زیبایی‌شناسانه را نیز دربر می‌گیرد (کوت، ۱۹۸۹: ۲۳۸-۲۴۱).

اوهانلون نیز در سال ۱۹۹۵ در مقاله‌ی «چشم‌انداز تاریخی، مدرنیته و گرافیک شدگی معنا در سپرهای تزیینی‌گینه‌ی نو کوهستانی» (۲۰۰۶) [۱۹۹۵] می‌حث سیستم‌های زیبایی‌شناسی را مطرح کرد. مایکل اوهانلون در منطقه‌ی کوهستانی پاپوآ گینه‌ی نو، در مدت طولانی مردم‌نگاری گسترده‌ای را انجام داد. او سیستم‌های دیداری، اخلاقی، خویشاوندی، سیاست و فرهنگ مادی مردم واهگی را بررسی کرد. اوهانلون اظهار داشت که تزیینات سپر در قبایل واهگی نوعی نشان از قدرت داشته و آنچه بر روی سپرها نقش می‌بست، آرمان و نشان وحدت واهگی است. از نظر اوهانلون مدل سیستم‌های زیبایی متفاوتند و زبان کمک‌کننده‌ی درک آن نیز در زبان‌های مختلف فرق می‌کند (اوهانلون، ۲۰۰۶: ۳۸۸-۴۰۱).

اما در باب حوزه‌ی زیبایی‌شناسی بومی در ایران بندرت پژوهش‌هایی انجام شده که می‌توان به مقاله‌ی «آوای مو: انسان‌شناسی زیبایی‌شناسی بومی در خودتزیینی زن ترکمنی روستای دویدوخ» به نگارش عزت‌اللهی‌نژاد (۱۳۹۴) اشاره کرد، محقق در این مقاله مولفه‌های زیبایی میان زنان ترکمنی روستای دویدوخ را شرح داده و نقش آن را در خودتزیینی و ساختار اجتماعی جامعه می‌کاود، در همین راستا وی در کتابی با

عنوان «خودتزیینی زنان ترکمن؛ درآمدی بر انسان‌شناسی زیبایی‌شناسی» (۱۳۹۹) به مباحثی همچون انسان‌شناسی زیبایی‌شناسی و نقش آن در بازخوانی ارزش‌ها، باورها و ساختار تاریخی جوامع بومی پرداخت و مولفه‌های زیبایی خودتزیینی زنانه را در جامعه‌ی ترکمنی مورد بررسی قرار داد.



زیبایی‌شناسی جشن‌های باستانی ایران، بر پایه‌ی هماهنگی با چرخه‌ی طبیعت (نوروز، یلدا) و حکمت نمادین شکل گرفته است. این زیبایی نهفته در مفاهیم سفره‌ی هفت‌سین، پاکی آتش و گرمای روشنائی، فراتر از دیدن، برای زیستن و تقویت امید است.



زیبایی‌شناسی بومی

مردم‌شناسان در اوایل قرن بیستم مطالعات حوزه‌ی زیبایی‌شناسی را آغاز کردند، اگرچه فیلسوف و قوم‌شناس آلمانی با نام ارنست گروس در سال ۱۸۹۱م مطالعاتی در این حوزه انجام داد و در مقاله‌ای انسان‌شناسی را راهگشای برخی از اساسی‌ترین مشکلات زیبایی‌شناسی دانست و به موضوعاتی از قبیل جهانشمولی و نسبی‌گرایی فرهنگی در زیبایی‌شناسی اشاره کرد. گروس در این اثر داده‌های تجربی و دیدگاه متنی و بین فرهنگی را مورد توجه قرار داد. با این کار وی نخستین محقق بود که پیشنهاد یک رویکرد انسان‌شناختی مبتنی بر زیبایی‌شناسی را مطرح کرد (وندام، ۲۰۱۲: ۴۹۷).

گروس سال ۱۸۹۱ در مقاله‌ای با مضمون «انسان‌شناسی و زیبایی‌شناسی» اظهار داشت که انسان‌شناسی باید شیوه‌ای برای مطالعات هنر را مطرح کند، زیرا انسان‌شناسی راه‌حلی برای مشکلات اساسی زیبایی‌شناسی دارد (وندام، ۲۰۱۰: ۳۰۲). مطالعات انسان‌شناسی زیبایی‌شناسی در قرن بیستم تحولات چشمگیری داشت و پژوهش‌های متعددی در این حوزه انجام شد. مارسل موس جامعه‌شناس فرانسوی با آثارش مرزهای جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی را در هم نوردید و در حوزه‌هایی همچون جادو، ایشار و تبادل هدایا در فرهنگ‌های مختلف آثار مهمی را خلق کرد و همچنین تاثیر شگرفی بر کلود لوی-استروس بنیانگذار انسان‌شناسی ساختارگرا گذاشت (موس، ۱۹۶۶: ۷۰). زیبایی‌شناسی از نظر موس یکی از بزرگ‌ترین فعالیت‌های انسانی است که جز اعمال حیاتی جوامع به ویژه بدوی بشمار می‌آید و همچنین فعالیت خلاقانه و بازنمودی از تفکر مردم است و به همین دلیل تکنیک نیست بلکه بیشتر ابعاد مادی و معنوی آن اهمیت دارد (موس، ۲۰۰۰: ۱۱-۶۷).

آنتونی فورگ (۱۹۲۹-۱۹۹۱) یکی دیگر از تاثیرگذاران حوزه‌ی زیبایی‌شناسی است، وی طی سال‌های ۱۹۵۸-۶۳ چندین کار میدانی میان آبالام‌های منطقه سپیک پاپوآ گینه‌ی نو انجام داد و مطالعاتش نیز در حوزه‌ی هنر ملانزی بسیار اهمیت دارد. وی در سال ۱۹۷۰م کتابی با عنوان آموزش دیدن در اجتماعی شدن گینه‌ی نو: روشی از انسان‌شناسی اجتماعی را نوشت. حاصل کارهای میدانی او در پاپوآ گینه‌ی نو منجر به نگارش مقالاتی در مورد هنر سپیک شد، وی در این مقالات بر تفاوت دیدن در جوامع مختلف تاکید داشت و معتقد بود که تفاوت در دیدن بر معیارهای زیبایی تاثیرگذار است. نقش مباحث مطروحه از سوی فورگ بقدری مهم بود که پنجاه سال بعد از مطرح شدن آن، مسئله‌ی هنر در میان انسان‌شناسان دوباره اهمیت جهانی یافت و توجه آنان را در مطالعات و مباحث

خویش به اصطلاحات محلی در میان بومیان جلب کرد (فورگ، ۱۹۷۸). مقوله‌ی زیبایی و زیبایی‌شناسی در اقوام مختلف یکی از مباحث مهم مطروحه از سوی فورگ بود که در زبان آلام‌ها واژه‌ی زیبایی‌شناسی وجود ندارد و برای هنر از دو واژه‌ی «خوب» که برای هر چیزی و واژه‌ی «درست» که به‌طور سنتی یعنی «قدرتمند» استفاده می‌کنند. میان آلام‌ها انتقاد از هنر همیشه از نظر صحت با اثربخشی آن در جامعه صورت می‌گیرد و هنرمند ماهر علاوه بر ارضای حس زیبایی به جنبه‌های دیگر آن نیز توجه دارد، زیرا زیبایی میان آن‌ها مفهوم قدرت را نیز دربرمی‌گیرد (فورگ، ۲۰۰۶: ۱۱۹).

ادموند لیچ انسان‌شناس اجتماعی بریتانیایی سال ۱۹۷۳ در کتاب سطح ارتباط و مشکلات تابو در درک هنر بدوی مطرح کرد که «تا چه میزان درک فرد غربی به درک فرد بومی نزدیک است؟» و چگونه نمادها توسط حس دریافت می‌شوند؟ از نظر لیچ مسلماً درک فرد غربی با فرد بومی با هم تفاوت دارند و هنگامی که ما به آثار بومی می‌نگریم، واکنشی در ذهن برای تطبیق آن‌ها با کدهای ناخودآگاه رخ می‌دهد و بدین ترتیب انعکاس آن از طریق حس نمایان می‌شود (لیچ، ۱۹۷۳: ۲۲۱-۲۳۰). لیچ معتقد بود که در انسان‌شناسی زیبایی‌شناسی باید بر زیبایی‌شناسی از منظر فرد یا جامعه تولیدکننده‌ی آن توجه کرد و دغدغه‌ی اصلی انسان‌شناس نباید این باشد که «هنر بدوی برای ما چه معنایی دارد؟» بلکه باید گفت که «هنر بدوی برای سازندگان آن چه معنایی دارد؟» از نظر وی اغلب تفاسیری که از هنر بومی می‌شود، منطقی نیست؛ زیرا از دریچه‌ی نگاه و درک متفاوت پدید آمده‌است، به‌طور مثال برخی از نمادها یا رفتارهای نمادین میان اقوام و قبایل از طریق دید و نگرش فردی تفسیر و تحلیل می‌شود که با کارکرد و معانی آن در جامعه‌ی خالق تفاوت دارد (لیچ، ۱۹۵۸: ۱۴۷). از نظر لیچ در تفسیر ارزش‌های جمعی بدون شناخت جامعه نمی‌توان به برداشتی منطقی

رسید، این مسئله با واقعیت‌های آن جامعه همسویی ندارد و به نوعی تفسیری فاصله‌دار روی می‌دهد (لیچ، ۱۹۶۷: ۲۵).

در دهه‌ی هشتاد تحولات گسترده‌ای در مطالعات انسان‌شناسی زیبایی‌شناسی روی داد و پژوهش‌های تاثیرگذاری در حوزه‌ی هنر و زیبایی انجام شد. یکی از تاثیرگذارترین



مولفه‌های زیبایی‌شناسی

بومی جشن‌ها، نظیر

دیدوبازدید نوروزی و

گردهمایی یلدا، کارکردی

عمیقاً اجتماعی دارند. این

آیین‌ها با خلق تجربه‌ی

مشترک، هدف نهایی خود را

در تقویت همبستگی، انتقال

فرهنگ و تجلیل از زندگی و

نظم کیهانی دنبال می‌کنند.



محقق این حوزه، پیر بوردیو جامعه‌شناس و مردم‌شناس فرانسوی در کتاب تمایز: نقد جامعه‌شناختی قضاوت درباره‌ی سلايق اظهار داشت که قضاوت در مورد سلايق به جایگاه اجتماعی افراد بستگی دارد و خود عملی برای مشخص کردن جایگاه اجتماعی افراد است. بوردیو در کتاب نقد قضاوت اجتماعی ذوق (سلیقه) (۱۹۸۴) به نقد نظرات کانت پرداخت. زیبایی از نظر وی شکلی از سرمایه‌ی فرهنگی است که حافظ هویت و امتیاز طبقاتی است که آن را از طریق تفاوت در «ذوق و سلیقه» به نمایش می‌گذارند (ماسیکا، ۲۰۱۱: ۴). از نظر بوردیو ذوق یا سلیقه همان زیبایی‌شناسی چیزی جز بیزاری از ذوق سلیقه دیگران نیست از سویی دیگر نیز داوری

زیبایی‌شناسانه یا همان کنشی که فرد از طریق آن آثار هنری را انتخاب و مصرف می‌کند توسط طبقه‌ی فرد پرورش و تربیت می‌شود. از نظر وی قریحه‌ی زیبایی‌شناسی نوعی توانایی اجتماعی است، چرا که درک یک تابلو نقاشی، شعر یا سمفونی مستلزم تسلط بر رمزگان نمادین خاصی است که اثر تجسم و تعینی از آن‌هاست و لازمه‌ی این تسلط برخورداری از مقدار مناسبی از سرمایه‌ی فرهنگی است، از سویی دیگر تسلط بر این رمزگان می‌تواند به تدریج و به‌طور غیر مستقیم با زیستن در محیط خلق اثر و از طریق آموزش صریح مدون بدست آید (رامین، ۱۳۸۷: ۶۱۱-۶۱۲). وی در بخشی از کتاب قوانین هنر مطرح می‌کند که وقتی کسی در مقابل یک نقاشی یا آثار هنرهای دیداری می‌ایستد چه چیزی را می‌بیند؟ شاید در آثار طیف وسیعی از تجربیات حسی نسبت به رنگ و شکل وجود داشته که افراد مختلف دوست نداشته‌اند و هنر دیداری قدرت تحریک واکنش‌های فردی و درگیری عواطف و احساسات را دارد و شاید اساسی‌ترین و ساده‌ترین جنبه‌ی هنری با تجربه‌ی شخصی است. زیبایی‌شناسی از نظر بوردیو شاخه‌ای از فلسفه و در ارتباط با تعریف زیبایی و ذوق است (گرینفل، ۲۰۰۷: ۳۶). هوارد مورفی یکی از شاخص‌ترین انسان‌شناسان هنر معاصر در مقاله‌ای با عنوان «از ماتی به درخشانی: زیبایی‌شناسی قدرت معنوی در یولنگو» (۲۰۰۶) [۱۹۸۹] اظهار می‌دارد که معیارهای زیبایی‌شناسی از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است و زیبایی با خواص غیر قابل دیدن اشیا و معنای فرهنگی ارتباط دارد و درک آن با دیدن و مطالعه کردن امکان‌پذیر نیست، بلکه حضور و زندگی‌کردن در اجتماع منجر به دریافت مفاهیم زیبایی‌شناسانه می‌شود (مورفی، ۱۹۹۲: ۱۳). از نظر مورفی فرم و محتوا در مراسم سنتی در راستای زیبایی‌شناسی شکل می‌گیرد (مورفی، ۱۹۸۹: ۳۷). در سال ۱۹۹۲ وی به مطالعه‌ی نقاشی‌های یولنگوهای بومی استرالیا پرداخت و اظهار داشت که در مورد هنر یولنگو تفسیری

اروپایی و عمومی وجود دارد و در میان آن‌ها زیبایی به عنوان مظهر قدرت نیاکان و برگرفته از گذشته است و تاثیر عاطفی آن بازنمایی قدرت نیاکانی است و زیبایی‌شناسی در قبیله‌ی یولنگو باعث ایجاد انسجام و همبستگی در جامعه می‌شود. مورفی معتقد است که زیبایی باعث برانگیختگی احساس یا پاسخ مثبت عاطفی می‌شود و از همین رو زیبایی با احساس لذت در ارتباط است ولی به معنای صرفاً لذت بردن نیست. یکی از تاثیرات زیبایی نوعی مالکیت است بدین معنا که شی زیبا برای جلب توجه مخاطب دارای پیامی است و مخاطب با دریافت آن، بخشی از حیطه‌ی زیبایی می‌شود و زیبایی‌شناسی بر محور حس شکل می‌گیرد که در نهایت بر بازدیدکننده تاثیر می‌گذارد (مورفی، ۲۰۰۶: ۳۱۷-۳۰۲).

جرمی کوت یکی دیگر از انسان‌شناسان مطرح در حوزه‌ی زیبایی‌شناسی است که در مقاله‌ای با نام «انسان‌شناسی زیبایی‌شناسی و خطر مکتبی شدن» (۱۹۸۹) به نقد نظریات مکتب در انسان‌شناسی زیبایی‌شناسی می‌پردازد، وی معتقد است که زیبایی‌شناسی می‌تواند مشارکت در تمام جنبه‌های زندگی روزمره را دارد و همچنین نقش مهمی در زندگی انسان‌ها بازی می‌کند. (مورفی و پرکینز، ۲۰۰۶: ۲۴۰) آنچه کوت در این حوزه پایه‌گذاری کرد، بیان روایت از زبان مردم بومی زبانی برای توصیف و بحث در مورد دنیای بصری آن‌ها بود تا مبانی ادراکی فرایندهای ارزیابی این افراد را در چندین زمینه از زندگی فرهنگی روشن کند. (فرناندز-دیاس و آتونویو، ۱۹۹۳: ۵۰۷) کوت معتقد است که گام نخست در انسان‌شناسی زیبایی‌شناسی توجه به نگرش مردم به جهان است، به ویژه آنکه کدام شکل‌ها را ترجیح می‌دهند و بدینال چه مهارت و پیشرفتی هستند. وی در نقد نظریه‌ی مکتب دو پرسش را مطرح می‌کند، نخست آنکه آیا معیارهای زیبایی‌شناسی را می‌توان به شکل جهانشمول در نظر گرفت؟ آیا زیبایی‌شناسی محدود به هنرهای دیداری است؟ از نظر

کوت معیارهای زیبایی‌شناسی هر جامعه با جامعه‌ی دیگر متفاوت است و از طرفی زیبایی‌شناسی تجربه‌ی فعالیت زیبایی‌شناسانه را نیز دربر می‌گیرد (کوت، ۱۹۸۹: ۲۳۸-۲۴۱). پژوهش‌های انسان‌شناسی زیبایی‌شناسی در آغاز قرن بیست و یکم ادامه یافت و اغلب آنان در حوزه‌ی زیبایی‌شناسی به جوامع بومی پرداختند و یکی از دغدغه‌های انسان‌شناسان شناسایی مولفه‌های زیبایی در جوامع مختلف بود.

زیبایی‌شناسی بومی جشن‌های باستانی

هر چند در اوستای موجود و ادبیات پهلوی، درباره‌ی جشن‌های ایران باستان توضیحاتی داده نشده، اما در «دینکرت» آمده‌است که در کتب «اوستا» و «هوسپارام» و «هاذوکست نسک» که از میان رفته، اطلاعات در مورد جشن‌های ایرانی آمده که در ایران باستان، جشن‌های موسمی «جهان‌بر» نامیده می‌شد و در دینکرت جمله‌ای با این معنی نوشته شده‌است: من برای ماه (خدایان)، تقسیم‌بندی زمان، «آسا»، میان ماه «ماه نو» و ماه تمام و هفتمین روز میان آن قربانی می‌کنم. از این جمله می‌توان برداشت کرد که روزهای اول، هشتم، پانزدهم و بیست و سوم هر ماه به «هورامزدا» اختصاص داشته است. ابوریحان بیرونی دانشمند بزرگ ایرانی می‌نویسد: هر ماه شامل روز مقدسی برای «جشن ستایش» بود که بنام همان ماه نامیده می‌شد، مانند روز «فروردین» در ماه «فروردین». جشن‌های بزرگ عبارتند از روزهای نوزدهم ماه اول، سوم ماه دوم، ششم ماه سوم، سیزدهم ماه چهارم، هفتم ماه پنجم و چهارم ماه ششم و... (محیط طباطبایی، ۱۳۵۲: ۳۱۸).

گاهنبار یا گاهان‌بار یا گاهبار یا گَهَنبار در باورهای مزدیسنی شش «گاه» است، که اهورامزدا جهان را در آن‌ها آفرید. نخست هر گاهی نامی دارد و در یکم هر گاهی جشنی سازند. بدین ترتیب نام شش جشن در شش گاه از سال نیز است که از با شکوه‌ترین جشن‌های مردمی زرتشتیان بوده این شش

گاه در فروردین‌یشت، بند ۸۶، به ترتیب چنین است: گاه آفرینش آسمان، گاه آفرینش آب، گاه آفرینش زمین، گاه آفرینش گیاهان، گاه آفرینش جانوران و گاه آفرینش مردم (نجفی، ۱۳۸۵). مولفه‌های زیبایی‌شناسی بومی جشن‌های باستانی ایران را در چند محور اصلی بررسی می‌کنیم:

۱. زیبایی‌شناسی مبتنی بر چرخه‌ی طبیعت و کیهان

بنیادی‌ترین اصل در زیبایی‌شناسی این جشن‌ها، هماهنگی کامل با نظم کیهان و طبیعت است. ایرانیان باستان، زمان‌های خاصی از سال (مانند انقلابین و اعتدالین) را دارای انرژی و تقدس ویژه‌ای می‌دانستند. نوروز (اعتدال بهاری): زیبایی در «تولد دوباره» و «تعالی» نهفته است. لحظه‌ی تحویل سال، که شب و روز برابر می‌شوند، نماد غلبه‌ی نور بر تاریکی و اعتدال است. این هماهنگی با کیهان، خود یک زیبایی متعالی محسوب می‌شود (آقاجانی الیزه و آبخیز، ۱۴۰۰).

یلدا (انقلاب زمستانی): زیبایی در «پیروزی خورشید» است. طولانی‌ترین شب سال، نه یک ترس، که یک نقطه‌ی عطف و انتظار برای طلوع دوباره‌ی خورشید است. این انتظار و اطمینان به چرخه‌ی زندگی، زیبایی حسی عمیق از امید را ایجاد می‌کند. مهرگان (پاییز): زیبایی در «شکرگزاری» و «انجام وظیفه» است. این جشن پس از برداشت محصول برگزار می‌شد و زیبایی آن در قدردانی از زمین و نیروی کار انسان و تقسیم ثمرات آن بود (پارسی و سپنتا، ۱۳۸۷).

۲. زیبایی‌شناسی نمادها و رنگ‌ها

هر عنصر در این جشن‌ها، نمادین و حامل پیامی است. زیبایی در معنا و مفهومی است که این نمادها حمل می‌کنند.

سفره‌ی هفت‌سین (نوروز): هر «سین» یک نماد است:

سبزه: نماد تولد دوباره، سرسبزی و شادابی.

سمنو: نماد قدرت و برکت.

سیر: نماد سلامتی و دفع پلیدی.

سنگد: نماد عشق و باروری.

سیب: نماد زیبایی و تندرستی.
سماق: نماد طلوع خورشید و پیروزی نور.
سرکه: نماد شکیبایی و عمر.
سکه: نماد برکت و روزی.

زیبایی این سفره در «تکثر در عین وحدت» است؛ همه حول محور حرف «س» جمع شده‌اند اما هر کدام جهان معنایی خود را دارند (آقاجانی الیزه و آبخیز، ۱۴۰۰).
رنگ‌ها:

سبز: نماد زندگی، طبیعت و امید (به وفور در نوروز دیده می‌شود).
قرمز: نماد زندگی، شادی، آتش و گلستان (در یلدا و سمون).

زرد و نارنجی: نماد خورشید، نور و طلوع (در پرتقال یلدا و آتش چهارشنبه سوری).

۳. زیبایی‌شناسی آتش، نور و روشنایی
آتش در فرهنگ ایران باستان، نماد پاکی، روشنایی، عنصری الهی و واسطه‌ی بین انسان و عالم بالا است.

چهارشنبه‌سوری: زیبایی در پرش از روی آتش، در «رهایی از کدورت و بیماری» و «جایگزینی آن با گرمای سلامتی و نور» است. شعله‌های آتش در شب، یک صحنه‌ی دیدنی و حسی قدرتمند از پالایش ایجاد می‌کند.

شب چله (یلدا): زیبایی در «در امان ماندن از تاریکی» است. روشن نگه داشتن شمع و چراغ و گرد هم آمدن در کنار یکدیگر، پاسخی زیبا و انسانی به ترس از تاریکی و طولانی‌ترین شب سال است.

آتش‌های نوروز: در برخی مناطق، برافروختن آتش در روزهای نوروز نیز مرسوم است که نماد گرمی، پاکی و شادی است (حریری و چاوشی، ۱۴۰۲).

۴. زیبایی‌شناسی صوت و موسیقی
صدا و موسیقی نیز بخشی جدایی‌ناپذیر از زیبایی این جشن‌هاست.

موسیقی محلی: در هر منطقه، رقص و موسیقی خاصی برای جشن‌ها وجود دارد (مانند رقص‌های آذری در نوروز یا موسیقی مقامی در خراسان). زیبایی در هماهنگی ریتم و حرکت با شادی جمعی است.

خوانش اشعار: شاهنامه‌خوانی در یلدا، یک زیبایی‌روایی و حماسی به شب می‌بخشد. حافظ‌خوانی نیز زیبایی معناگرا و عرفانی را اضافه می‌کند. این کار، پیوندی زیبا بین نسل‌ها و فرهنگ مکتوب و شفاهی ایجاد می‌کند.

۵. زیبایی‌شناسی مناسک جمعی و همبستگی
رسمیت این جشن‌ها تنها در مشارکت جمعی معنا پیدا می‌کند.

دیدوبازدید نوروزی: زیبایی در «تجدید پیوندهای انسانی» است. رفتن به دیدن بزرگان و دوستان، نماد احترام و عشق است. عیدی دادن: معمولاً از سوی بزرگترها به کوچکترها. این عمل، زیبایی «تداوم نسل» و «حلقه‌ی اتصال» را نشان می‌دهد.

گردهمایی یلدا: زیبایی در «شب‌زنده‌داری» دسته‌جمعی و «اشتراک غذا» (مانند هندوانه و آجیل) است که احساس تعلق و حمایت

متقابل را تقویت می‌کند.

۶. زیبایی‌شناسی مکان و فضا
این جشن‌ها مکان‌های خاصی را نیز در بر می‌گیرند.

خانه: کانون اصلی برگزاری جشن‌هاست. خانه‌تکانی نوروزی، یک زیبایی‌شناسی «نظم و پاکی» است. آراستن خانه با سبزه و سفره‌ی هفت سین، تبدیل فضای داخلی به یک محیط مقدس و زیبا است.

طبیعت: در سیزده‌بدر، زیبایی در «آمیختن با طبیعت» است. رفتن به دامان طبیعت در اولین روزهای بهار، نماد بازگشت به ریشه‌ها و احترام به زمین است.

نتیجه‌گیری

زیبایی‌شناسی بومی جشن‌های باستانی ایران، یک زیبایی‌شناسی چندحسی، عمیقاً نمادین و مبتنی بر حکمت است. این زیبایی فقط برای «دیده شدن» نیست، بلکه برای «درک شدن»، «احساس شدن» و «زیسته شدن» در بافت یک جامعه است. این جشن‌ها با ترکیب عناصر طبیعت (آتش، آب، گیاه)، نمادها، رنگ‌ها، صداها و مناسک جمعی، یک «تجربه‌ی زیبایی‌شناختی» را خلق می‌کنند که هدف نهایی آن، تکریم زندگی، تقویت همبستگی اجتماعی، امید به آینده و حفظ تعادل با جهان هستی است. این نگرش، گنجینه‌ای ارزشمند از هنر زندگی کردن از گذشتگان به ما رسیده است.

پانویس:

10- Pierre Bourdieu (1930-2002)

11- Yolngu

12- Jeremy Coote

۱۳- دین‌کرد یا دین‌کرت کتاب سترگی است به زبان پارسی میانه، که آن را به‌درستی «دانشنامه‌ی مَزْدَیَسَنی» یا «درسنامه‌ی دین مزدایی» خوانده‌اند. واژه‌ی «دین‌کرد» را می‌توان به «کرده‌های دینی» و نیز «نوشته‌ی دینی» برگردانید.

14- Husparam nask

15- Hadoxt nask

1- David M. Guss

2- Jeremy Coote

3- Michael O'Hanlon

4- Wahagi

5- Ernst Grosse (1862 - 1927)

6- Marcel Mauss (1872-1950)

7- Claude Levi Strauss (1908-2009)

8- Sepik

9- Edmund Leach (1910-1989)

- Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 88: 147-64.
- Leach, Edmond R (1967), «Aesthetics, in The Institutions of Primitive Society», edited by E. E. Evans-Pritchard, Oxford: Basil Blackwell: 25-38.
- Leach, Edmond (1973), «Levels of Communication and Problems of Taboo in The Appreciation of Primitive Art», Forge Antony, Primitive Art & Society, New York :Oxford: 221-234.
- Mauss, Marcel (1966), The Gift, Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies, Translated by Ian Gunnison, London Cohen & West.
- Mauss, Marcel [1926] [1947] (2000) , Manuel d' ethnographie, edited by Jean-Marie Tremblay, Payot: Paris.
- Morphy, Howard (1998), Aboriginal Art A&I (Art and Ideas), London: Phaidon
- Morphy, Howard (1992), «Aesthetics in a Cross-Cultural Perspective: some reflections on Native American basketry», JASO 1992, Vol. 23, No. 1: 1-16.
- Morphy, Howard (1999), «Life through art: Religion and society in eastern Arnhem Land», in Morphy, H. & Smith Boles M. (ed.), Art from the Land: Dialogues with the Kluge-Ruhe Collection of Australian Aboriginal Art, University of Virginia Press, Charlottesville: 57-84.
- Morphy, Howard & Perkins, Morgan (2006), Primitivism, Art, and Artifacts, Malden: Blackwell: 125-128
- Van Damme, W. (1991), «Some Notes On Defining Aesthetics In The Anthropological Literature», JASO 22: 167-181.
- Van Damme, W. (1996), Beauty in Context: Towards an Anthropological Approach to Aesthetics, New York: Leiden.
- Van Damme, W. (2010), «Ernst Grosse and the «Ethnological Method» in Art Theory», Philosophy and Literature, Vol 34, No 2, October : 302-312.
- آقاچانی الیزه، هاشم؛ آبخیز، ابوالفضل (۱۴۰۰)، نوروز و برخورد اسلام با این جشن کهن، تاریخ پژوهی، شماره ۸۲: ۷-۲۴.
- پارسی، تورج؛ سپنتا، شاهین (۱۳۸۷)، جشن یلدا در فرهنگ ایران، حافظ، شماره ۵۷: ۱۰-۱۲.
- حریری، علی؛ چاوشی، مظفر علی (۱۴۰۲)، آتش در هنر نگارگری ایرانی: معناشناسی و بعد نمادین «آتش» در فرهنگ ایرانی مطالعات هنر، شماره ۱۲۷: ۳-۱۵۰.
- رامین، علی (۱۳۸۷)، مبانی جامعه‌شناسی هنر، تهران: نشر نی.
- عزت‌اللهی نژاد، طیبه (۱۳۹۴) آوای مو: انسان‌شناسی زیبایی‌شناسی بومی در خودتزیینی زن ترکمنی روستای دویدوخ، فصلنامه مطالعات انسان‌شناسی ایران، (۹)، ۲۷-۴۷.
- (۱۳۹۹) خودتزیینی زنان ترکمن: درآمدی بر انسان‌شناسی زیبایی‌شناسی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- محیط طباطبایی، سید محمد (۱۳۵۲)، «جشن‌های ایران باستان»، مجله گوهر، شماره ۳ و ۴: ۳۱۸-۳۲۲.
- نجفی، شمس‌الدین (۱۳۸۵): گاهنبارها، جشن‌های دینی ایران باستان، مطالعات ایرانی، شماره ۹: ۲۵۹ - ۲۷۰.
- Coote, Jeremy (1989), «The Anthropology of Aesthetics and the Dangers of «Maquetcentrism»», JASO, Vol. XX, no. 3: 229-43.
- Forge, A. (1978), A Village in Bali. Face Values: Some Anthropological Themes, A. Sutherland, London: British Broadcasting Corporation.
- Forge, Anthony (2006), «The Abelan Artists», Howard & Perkins, Morgan, The Anthropology of Art: A Reader, (pp.109-121) Malden: Blackwell.
- Grenfell, Michael and Hardy, Cheryl (2007), Art Rules Pierre Bourdieu and the Visual Arts, USA: Berg.
- Guss, David M. (1989), To Weave and Sing: Art, Symbol, and Narrative in the South American Rain Forest, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Leach, Edmund (1958), «Magical Hair», Journal of the

آیین‌های تیرگان تا مهرگان و تاثیر خراج

مطالعه موردی: نوروز بل

فریده مجیدی خامنه | عضو هیئت علمی پژوهشکده مردم شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری

مقدمه

نوروز بل^۱ یا نوروز آتش یکی از جشن‌های مهم در خطه گیلان و مازندران است و سالیان دراز به بوت‌ه فراموشی سپرده شده بود و تا مدتی پیش اجرا نمی‌شد اما این مراسم بار دیگر در سال ۱۳۸۸ توسط ساکنین روستای ملکوت املش احیا گردید و به عنوان آغاز سال دیلمی در گاه‌شمار گالشی جشن گرفته شد (خبرگزاری مهر، مرداد ماه ۱۳۸۸). به غیر از گیلانی‌ها و مازندرانی‌ها، مردمی از غرب ایران، یعنی منطقه الموت و طالقان این آیین اجرا می‌شد. نوروز بل به دلیل فرهنگ قوی شبانی در میان گالش‌ها و تالش‌ها یک آیین شبانی است و فرشته‌شناسی خاص خود را دارد. به عنوان مثال سیاه گالش فرشته نجات‌بخش شبانانی است که در برف گیر کرده‌اند (حسن‌زاده، ۱۴۰۰). نوروز بل تنها مختص اشکورات نیست و از ۱۳ تا ۱۷ آ‌مرداد برپا می‌شود. نوروز بل در کنار نوروز صیادی نوعی انقلاب تابستانی محسوب می‌شود (حسن‌زاده، همان).

گاهشماری دیلمی و تقویم گالشی

گاهشماری دیلمی در میان اهالی منطقه شمال ایران با نام تقویم گالشی یا گالش شناخته می‌شود (بالایی، ۱۳۸۹). گالش‌ها مردمی هستند که در نواحی کوهستانی (ناحیه‌ای میان سفیدرود تا شرق مازندران) زندگی می‌کنند و به شغل گاوچرانی اشتغال دارند (یوسفی، ۱۴۰۰). گاهشماری دیلمی را گاهشماری گالشی و گاهشماری گیلان باستان نیز می‌نامند و برخی معتقدند این گاهشماری در میان گیلک‌زبانان ساکن جلگه (لاهیجان، لنگرود، رودسر) نیز مرسوم بوده

چکیده:

از جمله عوامل اقتصادی تاثیرگذار در ماندگاری جشن‌های ایرانی، زمان پرداخت خراج بود آیین نوروز و مهرگان از مهم‌ترین آیین‌های اجتماعی کهن جامعه ایران باستان بودند که علاوه بر برخورداری از خصلت‌های آیینی و انسان‌دوستانه، به دلیل نقش و کارکرد اقتصادی که داشتند در درون ساختار اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه اسلامی پایدار ماندند و در تمامی دوره‌های تاریخی از جمله قرون نخستین اسلامی همراه با مراسم گوناگون برگزار می‌شدند. یکی از جشن‌های مهم که در گذشته از عوامل اقتصادی مانند مالیات تاثیر زیادی پذیرفته است، نوروز بل است که در آ‌مرداد ماه و ناحیه شمال ایران اجرا می‌شد. سنت برپایی جشن نوروز بل بعد از فراموشی در طی سال‌های دراز، دوباره جانی تازه گرفته است. در این مقاله پژوهشگر با رویکرد مردم‌شناسی تاریخی و با استفاده از روش کتابخانه‌ای و مطالعه اسناد، به تاثیر خراج و ستاندن مالیات بر ماندگاری آیین‌ها با نمونه موردی نوروز بل می‌پردازد. امروزه عامل خراج‌گیری در برپایی این آیین‌ها به بوت‌ه فراموشی سپرده شده است و به عنوان میراثی از فرهنگ و آداب گذشته و به لحاظ عامل ایجاد شادی و فرح در جوامع شمال ایران و در ناحیه گیلان و مازندران اجرا می‌شود.

واژگان کلیدی: نوروز بل، آ‌مردادماه، خراج، آیین، مردم‌شناسی تاریخی

مراسم نوروز بل

از مراسم مهم در نوروز بل، برپا کردن آتش در روز جشن است و در این خصوص این باور وجود داشت که برپا کردن آتش در این موقع، باعث می‌گردد که در پاییز و زمستان از شدت سرما و برف در فصل‌های سرد سال کاسته شود و بدین ترتیب از خسارات احتمالی

دنبال این حرکت کشاورزان از زمان برداشت محصول آگاه می‌شدند. سرگالش‌ها هنگامی که می‌خواستند به ارتفاعات بروند تا دیگر چوپانان را از فرارسیدن نوروز بل آگاه کنند بالاپوشی به نام شولا بر تن می‌کردند و به مرتفع‌ترین قله اطراف می‌رفتند و آتش نوروزی را می‌افروختند.



پایکوبی دور آتش. از مراسم نوروز بل

است (پورهادی، ۱۳۹۰). امروز نشانه‌های اندکی از گاهشماری گالشی در میان مردم جلگه و روستاهای اطراف وجود دارد و نشان می‌دهد تقویم محلی ساکنین جلگه با تقویم محلی کوهنشینان متفاوت است و انتساب این دو تقویم به جای یکدیگر صحیح نیست با این حال برخی مانند عبدالرحمان عمادی، معرفی تقویم دیلمی را به نام گالشی صحیح نمی‌دانند و آن را همان تقویم دیلمی می‌نامند (بالائی، ۱۳۸۹). گاهشماری گالش‌های کوهستان‌های گیلان و مازندران (غرب مازندران شامل شهسوار و رامسر) در راستای گاهشماری یزدگردی^۲ بود که از قدیمی‌ترین تقویم‌های ایران به‌شمار می‌آید. نکته مهم این است که در این تقویم با توجه به کیسه‌گیری جولانی، یک ماه را بعد از گذشت ۱۲۰ به عنوان کیسه در تقویم در نظر می‌گرفتند اما بی‌توجهی به کیسه مشکلات زیادی را به‌وجود آورد زمان نوروز چندین روز پیش افتاد و این امر مسئله گرفتن خراج را با چالش‌های زیادی روبرو کرد. تقویم گالشی وابسته به تقویم یزدگردی بود ولی به خاطر در نظر نگرفتن کیسه‌گیری و مشکلاتی که برای اخذ خراج پیش آمد، در گاهشماری گیلکی، یک روز را به نام ویشک^۳ به‌عنوان کیسه در نظر گرفتند. تا سال ۹۲۹ م، آغاز سال که در ابتدای بهاری بود چرخش داشت و بدین ترتیب آغاز سال به نیمه تابستان یا امردادماه رسید که به دلیل فراوانی برداشت محصولات دامی و کشاورزی، بهترین زمان برای دادن خراج به دولت محسوب می‌شد. از این رو مردم دیلمان برای حفظ زمان آغاز سال خراجی در نیمه تابستان، با انتخاب یک روز به عنوان کیسه (ویشک) آغاز سال را در همان جا نگاه‌داشتند (هومند، ۱۳۷۴). این مسئله رخدادی مردمی و در جهت رفاه گالش‌ها در دادن خراج و مالیات سالیانه و مناسبات اقتصادی بود. در برخی منابع آورده شده که نوروز بل از ۱۷ امردادماه شروع می‌شد و تا ۱۵ شهریور ادامه می‌یافت و در بزرگداشت آن آتش می‌افروختند و آغاز سال را جشن می‌گرفتند.

نام دیگر شولا، کولاگیر است و بالاپوشی از جنس نمد و بدون آستین است. این پوشاک به دلیل عدم نفوذ باران و برف بسیار برای چوپانان یا گالش‌ها که در اکثر موارد در فضای باز و در معرض باد و باران و برف بودند مفید و از این جهت محبوب بود. در بیشتر موارد گالش‌های شمال ایران و حاشیه دریای مازندران از شولا استفاده می‌کنند، ولی چوپانان بختیاری و قشقایی نیز از پوشاک مشابه بهره می‌برند. معمولاً شولا بلند است به‌گونه‌ای که بیشتر بدن فرد را در بر می‌گیرد ولی کولاگیر نیم‌تنه است. از مراسم نوروز بل سوزاندن شولاهای کهنه در آتش توسط گالش‌ها بود. هوشنگ عباسی درباره این جشن چنین می‌گوید: «برپاکردن آتش نوروزی یا نوروز

به محصول زراعی، دام‌ها و خانه‌ها در امان بمانند. هم چنین از خسارات و آسیب‌هایی که ممکن است در روزهای سرد به محصولات و خانه‌ها وارد شود، در امان خواهند ماند. نقش دیگر برپا کردن آتش در این ایام به کارکرد خبررسانی و آگاهی دادن آتش برمی‌گردد. به این ترتیب که با افروختن آتش و ایجاد دود، فرارسیدن نوروز بل را به یکدیگر اطلاع می‌دادند. سرگالش‌ها یا چوپانان ارشد که از زمان فرارسیدن نوروز بل آگاهی داشتند، با روشن کردن آتش نوروزی، به دیگر چوپان‌ها خبر فرارسیدن این آیین را می‌رساندند. در این هنگام دیگر چوپانان باید دام‌های خود را جمع کرده و به پایین کوه حرکت می‌دادند و بدین ترتیب فصل کوچ دام‌ها آغاز می‌شد. به

بل دیلمی در شامگاه روز دهم امرداد است که فردای آن آغاز نوروز است و این آیین نوروز بل درست نقطه‌ی مقابل آتش سده در دهم بهمن ماه زمستانی می‌شود. روزهای مرداد بدون حساب پنجه و یک روز کیسه یا شیشک است، اگر آن پنج روز پنجه یا هر چهار سال یک بار شیشک را هم حساب کنیم، زمان نوروز دیلمی با تقویم کنونی ایرانی درست روز پانزدهم امرداد و نیمه‌ی تابستان می‌شود. این هنگام مناسبترین زمان برای پرداخت مالیات و خراج بود، از این روی با انتخاب یک روز کیسه (و هیزک) به استقرار و نگهداشت سال، مبادرت ورزیدند و انجام این کار، نخستین تجربه و اقدام در انتخاب سال و مبدا خراجی در گاهشماری ایرانی است. عصر روز یکشنبه پانزدهم امردادماه، روستای ملکوت در شور و نشاط خاصی فرورفته است، مردم آبادی از یک روز قبل خود را برای برگزاری جشن نوروز بل آماده ساخته‌اند» (عباسی، ۱۳۸۵). از دیگر مراسم نوروز بل می‌توان به این موارد اشاره کرد:



شولوا - منبع عکس:

<https://darajeyek.com/product>

- ۱- پایکوبی دور آتش
- ۲- تهیه لباس نو
- ۳- دور انداختن لباس کهنه
- ۴- خواندن شعر
- ۵- سوار کاری

- ۶- کشتی‌گیری (مشتی کشتی)
- ۷- تمیز کردن مساجد، آب‌پاشی و گل‌مالی دیوارها با نوعی خاک رس.
- ۸- شرکت دختران و پسران مجرد در مراسم و ایجاد فرصت برای انتخاب شریک زندگی
- ۹- دعای خیر برای مردم (موسوی، هاشم، ۱۴۰۰)

از اشعار مرسوم می‌توان به این مورد اشاره کرد:

گروم گروم گروم بل
gurom, gurom. gurom bal
نوروز ما و نوروز بل
nouruz mau noruz bal
نوسال بیی، سال سو
nasal babi sala su
نوبدی، خونه واشو
nobadi. Xona vasu

یعنی: با صدای پر هیبت سوخت هیزم و پر کشیدن شعله نوروز ماه وشعله آئین نوروزی، سال تازه باشد و سال روشنائی تازه باشد و تازه شود و خانه آباد و پربرکت (عباسی، ۱۳۸۶)

پانویس:

۱- بل bal در زبان گیلکی به معنای شعله آتش است.

۲- در دوران ساسانیان با بر تخت نشستن هر پادشاه، گاهشماری آغاز می‌شد. تقویم یزدگردی با بر تخت نشستن یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی در سال ۶۳۲ میلادی آغاز شد و چون بعد از کشته شدن یزدگرد سوم وسقوط پادشاهی ساسانیان، ایران پادشاه دیگری نیافت، زرتشتیان همان سال ۶۳۲ را سرآغاز تقویم خود می‌دانند.

۳- ویشک višak

منابع:

- یوسفی، سعیدرضا (۱۴۰۰). نقد و بررسی فصل پنجم از کتاب جامع زبان‌ها و زبان‌شناسی آسیای غربی: رویکردی منطقه‌ای با عنوان منطقه کاسپین و جنوب آذربایجان: کاسپین و تاتی. پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی. ۲۱ (۱): ۳۹۷.
- پورهادی، مسعود (۱۳۹۰). گاهشماری گیلانی. رشت: نشر فرهنگ ایللیا.
- بالائی لنگرودی، علی (۱۳۸۰). گنجنامه‌ی ولایت بیه‌پیش. گفتارهای

درباره گیلان خاوری، مازندران باختری، طالقان و الموت. نشر درخت بلورین.

- کریستین‌سن، آرتور (۱۴۰۳). ایران در زمان ساسانیان. ترجمه رشید یاسمی. تهران: انتشارات نگاه.

- هومند، نصرالله (۱۳۷۶). گاهشماری باستانی مردمان مازندران و گیلان و پژوهشی در بنیان گاهشماری‌های ایرانی همراه با تقویم. نشر نصرالله هومند.

- حسن‌زاده، علیرضا (۱۴۰۰). نوروز بل؛ آیینی شبانی با نظام هنجاری و فلسفه نوزایی. نشست یونسکوپی با موضوع نوروز بل. مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی. <https://www.cgie.org.ir/fa/news>

- موسوی، هاشم (۱۴۰۰). نوروز بل؛ آیینی شبانی با نظام هنجاری و فلسفه نوزایی. نشست یونسکوپی با موضوع نوروز بل. مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی. <https://www.cgie.org.ir/fa/news>

- <https://darajeyek.com/product>

- عباسی، هوشنگ (۱۳۸۶). نوروز بل. مجله فرهنگ مردم. شماره ۲۱ و ۲۲: ۱۴۳-۱۴۵

جایگاه و کارکردهای آتش در فرهنگ و ادبیات مردم ایران

مقدمه:

آتش، در فرهنگ، آیین‌های مذهبی و آفریده‌های انسانی ایرانیان، مقدس و حیاتی است. انسان، به سبب همین اهمیت و ارزش است که آن را دارای جان، زنده و بافهم می‌داند. فروغ و فروزش آتش در آتشکده‌ها و مکان‌های نیایشی و تکریم فراوان آن باعث شده است که برخی گمان کنند که ایرانیان، خود آتش را می‌پرستند نه خدای آتش را. زنده نگاه داشتن آتش در طول تاریخ به همت و خویشتکاری موبدان و هیربدان، پاس داشتِ خرد، دانایی و منش‌های انسانی است.

از نظرگاه تاریخی آتش را در دوره‌های مختلف باید بررسی کرد. در دانشنامه فرهنگ مردم ایران، آتش در دوران پیشدادیان و کیانیان، مادها، هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان معرفی و گونه‌های آن توضیح داده شده است. (رجبی، ۱۳۹۳: ۷۰-۶۷)

نیاکان یکتاپرست ما با باورداشت اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک، برای همه جهانیان با هر زبان و رنگ پوستی، کرامت، رفاه، دوستی، آشتی و مهربانی را خواسته‌اند. در دعاها و نیایش‌هایشان، برای انسان، طبیعت، جانوران و همه عناصر آفرینش بهترین‌ها را تمنا می‌کنند.

اهمیت این پژوهش آن است که نشان دهیم آتش در فرهنگ نیاکانی مزدیسنان چگونه در باورداشت مسلمانان امروز هم جایگاه خود را حفظ کرده است. این پژوهش سبب می‌شود که پیوندی تاریخی، تمدنی و فرهنگی میان گذشته و امروز خود برقرار کنیم. روش این تحقیق بر مبنای مطالعه کتابخانه‌ای و میدانی است تا پژوهشگران با جایگاه عام و خاص این عنصر در فرهنگ مردم، میراث فرهنگی و مطالعات فولکلوری و مردم‌شناسی آن، آشناتر شوند.

پیش از این آثار و مقاله‌هایی در این زمینه تدوین و تالیف شده است که این نوشتار نیز می‌تواند تداوم اندیشه و منش مولفان پیشین شود. در پایان نیز پیشنهادهایی از سوی نویسنده، مطرح خواهد شد.

در سرود ستایش آتش، در اوستا آمده است: «... در مهراب خانواده‌ها و در آتشگاه آتشکده‌ها، آتش اهورایی زبانه می‌کشد و نیایشگران در برابرش، آفریدگار یکتا را می‌ستایند». (خنجری، ۱۳۷۳: ۲۰)

عباس قنبری عُدبوی | آموزگار دانشگاه فرهنگیان ایران (تهران) و رییس بنیاد ایران‌شناسی شعبه چهارمحال و بختیاری

چکیده:

در تاریخ، تمدن، فرهنگ و ادبیات ایرانیان، چهار عنصر (آخشیج) جایگاه و کارکرد بسیار مهمی دارند. این چهار عنصر عبارتند از: خاک، آب، آتش و باد. کاربرد و کارکرد این چهار عنصر در آثار و پدیده‌های مردمی، هنری، ادبی و معماری یا دیگر دست‌آفریده‌های آنان فراوان است. این عناصر چهارگانه با زیست مادی و معنوی همه‌ی اقوام باستانی مانند ایرانیان، مصریان، هندوان، رومیان، یونانیان، چینیان، افریقایی‌ها، سرخ‌پوست‌ها، ژاپنی‌ها، عرب‌ها و دیگر ملت‌های جهان از کهن و نو ارتباط دارند. در فرهنگ، ادبیات و هنر ایرانیان (ایران تاریخی و فرهنگی) همه این عناصر و به ویژه «آتش» جایگاه و پایگاه بسیار مهمی در باورها و اندیشه‌های زیستی دارد. آتش، نه تنها به عنوان عنصری زندگی‌بخش، گرماآفرین و پشتیبان، در زندگی مادی، که در زیست فرامادی و مذهبی ایشان هم اثرگذار است. ایرانیان، خورشید را نیز «آتش آسمانی» می‌دانستند و نمادی از نیروی ایزدی که در برج اسد یا شیر حضور دارد و آن دو را به عنوان نماد قدرت زمینی و آسمانی در بیرق ملی خود نیز به کار می‌بردند. همان گونه که همه پدیده‌های آفرینش، چون آب، گیاه، زمین، انسان، آسمان، جانوران و ... مهم‌اند، آتش یا آذر از روزگار کهن نزد ایرانیان یکتاپرست، ارجمند و پُر بها بوده است. این پژوهش بر پایه‌ی مطالعه میدانی و کتابخانه‌ای تالیف شده است که به ما نشان خواهد داد که همچنان آتش در فرهنگ، باور، آداب و رسوم ایرانی، جایگاه مهمی دارد.

کلیدواژه‌ها: آتش، فرهنگ، ایران، فولکلور، میراث فرهنگی، فرهنگ مردم.

ریشه‌شناسی واژه آتش:

در اوستا، کتاب دینی ایرانیان، آتش را با تلفظ‌های «آتر» (atar?)، «آثر» (asr?)، «آتر» (ater?) و «آتر» (tr?) آمده است. در پارسی باستان، «آتر» (atar?)، در پهلوی «آثر» (ator?) آمده است که به واج‌های «ت، ث و ذ» تغییر یافتگی دارد. واژه‌ی «آذر» برای آتش کاربرد مشهورتری دارد و واژگانی چون ارشک، تَش، آتر (در فرانسوی به معنی اجاق)، آتَرش، آذر، آریش، آدیش و آتیش در تلفظ از یک ریشه‌اند.

از واژه‌ی آذر هم واژگانی چون: آذرپات، آذرپد، آذرید و آذرباد هم ساخته شده است که پات (پاد، پَد و بَد) در معنای سرور، رییس و نگهبان هم آمده است. در اوستا «آترپاتَه» و در پهلوی «آترپات» هم آمده است. آتشکده همان «آذرکده» یعنی خانه‌ی آتش یا آذر است. در واژه‌ی «آذربایجان» هم این واژه وجود دارد و واژگانی چون آذربایگان، آذربادگان، آذرباذگان هم دیده می‌شود. در سنسکریت «هوت آش» یعنی خورنده قربانی را به آتش می‌گویند. در ایران باستان، آذربزین مهر، آذرگشسب و آذرفرنبغ از مهم‌ترین آتشکده‌های زرتشتی‌اند.

در بین اقوام ایرانی هم واژه‌ی آذر یا آتش به صورت‌های زیر به کار می‌رود: لرها (تَش)، کردی (اَگر)، کرمانشاهی (آیر/اَگر)، کرمانجی (اُور)، اورامانی (اَهر)، سنگسری (آتش)، سمنانی (آتش)، گیلکی (آتش).

چرا نیایش و ستایش آتش؟

در فلسفه‌ی اشراق که ریشه در فلسفه و عرفان کهن نیاکانی دارد، نور و روشنائی، مایه‌ی حیات و حرکت است. ظلمت و تاریکی با نهاد انسان و تمام هستی تناسب و سنخیتی ندارد. خداوند نور آسمان‌ها و زمین است (الله نور السموات و الارض) و هر یک از عناصر نماینده‌ی عالم وجودند. مثلاً در عالم نفوس، انسان نماینده مطلق هستی و اشرف مخلوقات و زُبده جهان است که همه در برابر او به فرمان ایزد متعال زانو می‌زنند و سجده

می‌برند. آتش به اعتبار ویژگی‌هایش، جایگاه و پایگاهش، روشن است و روشن می‌کند. گرم است و گرم می‌کند. می‌سوزد و می‌سوزاند. پاک است و پتک می‌کند. نور و گرمای خود را یکسان به اطراف می‌تاباند. .. آتش‌افزون بر این ویژگی‌ها، مظهر و نشان آتش خداوندی است که از دیدگاه مکتب زرتشت، در درون همه‌ی ذرات هستی وجود دارد و از این آتش است که همه چیز زنده است، پویایی دارد، می‌بالد و به سوی رسایی می‌رود. (خنجری، ۱۳۷۳: ۱۱-۱۰) در اردیبهشت یشت از کتاب مقدس اوستا آمده است: «پس گفت زرتشت: ای اهورامزدا! تو را با همه‌ی فروزه‌های جاودانه‌ات، در برابر فروغ و روشنائی می‌ستایم». (همان: ۱۴) در عالم عناصر و پدیده‌ها، نور، روشنائی (آتش) نماینده و خلیفه است. از این رو نیاکان ما به آن از سر احترام و بزرگداشت نگریسته و آن را قبله‌ی خود ساختند. (الصیصی، ۱۳۴۵: ۳۴)

در فرهنگ ایرانی، آتش، متهمان را آزمایش می‌کردند. این کار را «وَر» می‌گفتند و نوعی از آن در برخی طوایف جنوب شرقی ایران وجود دارد که برای تشخیص گناهکار او باید دست خود را در آتش فرو برد اگر نسوخت، بی‌گناه است. (ذوالفقاری، ۱۳۹۵: ۴۲) داستان گذر سیاووش پاک‌دامان از آتش در شاهنامه، نشانی از این باور است. فخرالدین اسعد گرگانی نیز از این آزمایش، در ویس و رامین، سخن می‌گوید. (فخرالدین اسعد، ۱۳۹۵ و الصیصی، ۱۳۴۵: ۳۷)

آتشکده‌ها در بین زردشتیان همانند مساجد و دیگر مکان‌های مذهبی، مهم و مقدس‌اند و احترام آتش چنان است که باید زیر سقف پوشیده شود که حتی آفتاب هم به آن نتابد. ایرانیان مسلمان، آتشکده‌ها را «کعبه زردشت» و آتش را «قبله زردشت» نامیده‌اند. (الصیصی، ۱۳۴۵: ۳۲) در فرهنگ زردشتی، آتش را از ۱۶ جا برای آتشکده تهیه می‌کنند که خود آداب ویژه‌ای دارد. از آتش نانواپی، زرگری، آهنگری، چوپانی، خانگی و ... (ر.ک. الصیصی، ۱۳۴۵: ۳۹)

جشن‌های ایرانی و آتش:

در گاهشماری ایرانیان، سال ۳۶۵ روز داشت. هر ماه ۳۰ روز و ۵ روز آخر هم نامی داشت ولی دیگر هفته در این گاهشماری وجود نداشت برای جبران زمان نیز، سال کیسه داشتند. آنان برای هر روز و هر ماه نامی می‌گذاشتند. هرگاه نام روز و ماه با هم یکی می‌شد، آن را جشن می‌گرفتند. جشن‌ها بسیارند که نام بردن آنها از این مقاله فراتر است ولی جشن‌هایی که در آنها آتش کارکرد اصلی داشت را به فشرده‌گی بیان می‌کنم.

بین ایرانیان، جشن‌های سه گانه نوروز، مهرگان و سده اهمیت بسیاری دارد. واژه‌ی جشن، از «یسن» و «یسنّا» به معنای ستایش کردن است و با «یزد»، «ایزد» و «یزدان» گرفته شده است. ایرانیان، از دوران باستان تا روزگار ما در گستره‌ی ایران کهن، بزرگ‌جشن «نوروز» را همراه با روشنائی، چراغ، شمع و آیین‌هایی چون گیراندن (روشن کردن) آغازین چراغ برپا می‌کنند. ارمزدروز فروردین، هنگامی که روز و شب برابر می‌شود (سر ماه نو هرْمُز فرودین)، نیاکان ما با کارهایی چون سبزه نهادن، سفره چیدن، نوپوشی و پاکیزگی به پیشواز سال نو می‌روند. هفت خوراکی رویدنی از زمین را با واج آغازین «سین» بر سفره‌ای پاک می‌نهند که کتاب آسمانی، آب و آیین و روشنائی (شمع یا چراغ) نیز بر آن است. امروزه با آغاز سال، دعا (آفرین) می‌خوانند و در کنار خود برای هر چیز چربی و چستی خردمندان‌های روایت می‌کنند. افزون بر «هفت سین»، از سکه، تخم مرغ، گلاب، شمع و کتاب حافظ و شاهنامه یا سروده‌های دیگر. مهم‌ترین روز این جشن، ششم فروردین است که با آفرینش جهان و زادروز پیامبر ایرانی، آشو زردشت، برابر است. به دید و بازدید هم می‌روند. شادی و مهربانی را ارمغان زندگی می‌کنند و به هم نوروزی (عیدانه) می‌دهند. به دل طبیعت می‌روند و آن را

نیکو می‌دارند تا ۱۳ فروردین، روز طبیعت و پاس‌داشت آب و زمین. کینه‌ها را از دل می‌زدایند و مهر می‌پراکنند. سیزدهمین روز هر ماه را در اوستا «تِشتریَه» و در پهلوی «تِشتر» و در زبان فارسی امروز «تیر» گویند. تیر، ایزد باران و نام ستاره‌ای است که در آسمان پدیدار می‌شود و مؤژده‌ی باران می‌دهد. گروهی این جشن را یادگار پیروزی ایرانیان بر تورانیان و تلاش آرش کمانگیر برای گسترش مرزهای میهن می‌دانند. روایتی دیگر، رویداد هفت‌سال خشک‌سالی ایران در دوره‌ی ساسانیان و پادشاهی فیروز است. ایرانیان برای رهایی از دیو خشک‌سالی و باران‌خواهی به نیایش پروردگار به دشت و بیابان روی آوردند. در بسیاری از مناطق ایران، این جشن با شکوه و شادمانی برپا می‌شود. برپایی آیین‌های کهن، بازی‌های محلی و بومی، ترانه خواندن و خوراک پختن در طبیعت، بخشی از این شادی است.

جشن دیگری که برای ایرانیان، پس از نوروز برجسته و ویژه است، «مهرگان» نام دارد. مهر (میثره یا میترا) به چَم (معنای) دوستی و پیمان است. در گاه‌شماری و فرهنگ ایران باستان، دو فصل بزرگ هفت و پنج ماهه وجود داشت که «نوروز» و «مهرگان»، آغاز نخستین و دومین فصل سال تابستان و زمستان بودند. شانزدهمین روز ماه را «مهر» گویند و مهرگان از مهر تا شش روز ادامه داشت. این جشن را به پیروزی ایرانیان با هنرنمایی کاوه آهنگر بر ضحاک (بیوراسب یا اژدها) پیوند می‌دهند. مردم ایران به نمایندگی کاوه، فریدون را به رهبری (پادشاهی) برگزیدند. فریدون، پس از این کامگاری، جهان را میان سه فرزندش سلم، تور و ایرج، بخش کرد. «ایران» از آن «ایرج» شد. می‌دانیم که زیست ایرانیان بر پایه‌ی کشاورزی و دام‌داری (دام‌پروری) استوار بود. ایرانیان، خوبی‌ها، روشنی‌ها و نیکویی‌ها را از خدای یکتای بی‌همتا (اهورامزدا) می‌دانستند و تاریکی، بدی و زیان را از آن

اهریمن. چیرگی روز و روشنائی را دوست داشتند و کار و کوشش را برای زندگی بهینه نشانه‌ی خوبی و بالندگی مردم می‌دانستند. از این رو، آتش فروزان برافروخته، گرد می‌آمدند تا تیرگی‌ها را زدوده، روشنائی را افزون سازند. در درازترین شب سال از ماه آذر، به انگیزه‌ی زایش مهر (خورشید)، در روز «دی» شادی می‌کردند. در دوران ما این شب را «چله» و زایش خورشید را «یلدا» می‌نامند. ایرانیان، تا پاسی از شب، در کنار خانواده و عزیزان خود، میوه، آجیل، هندوانه، انار و ... می‌خورند و کتاب‌هایی چون شاهنامه و حافظ می‌خوانند. شعر، قصه، افسانه، ترانه و گونه‌های دیگر فرهنگ عامه و ادبیات بومی در کنار گُرسی و آتش گرمابخش خانه‌ها زیبایی آیین‌ها و سنت‌های ملی را دوچندان می‌کند. شب چله و یلدا، سرآغاز رخداد‌های بسیار مهم پس از خود است. جشنی که با آتش و سرودهای سلامت‌خواهی و بهروزی همراه است.

جشن «سده» از «سَت» در پهلوی، همان ۱۰۰ است. از آغاز زمستان (آغاز آبان) هنگامی که ۱۰۰ روز می‌گذشت، برابر دهم بهمن ماه، جشن سده را برگزار می‌کردند. باور ایرانیان این بود که از این پس، سرما کاهش می‌یابد و با روشن کردن آتش و برپایی جشن و پای‌کوبی، گذر سختی و فرارسیدن آسانی را با شادمانی، گرمی می‌داشتند. هنوز این جشن کهن ایرانی، با شور و شادی برپا می‌شود. روایت جشن سده را در شاهنامه فردوسی بزرگ، با رویداد پیدایش آتش به دست هوشنگ پیش‌دادی بیان می‌کنند. ایرانیان در جشن‌های خود با شادمانی در کنار دیگران، خوراکی‌ها، آجیل‌ها، نان‌ها، آش‌ها، نوشیدنی‌های بومی و محلی دست‌ساخته‌ی خود را میل می‌کنند و به دیگران هم پیش‌کش می‌کنند.

ز هوشنگ ماند این سده یادگار
بسی باد چون او دگر شهریار
پنجمین روز هر ماه، اسفند نام دارد. در اسفندگان، جشن باروری زمین و نکوداشت

زنان، برپا می‌شود. زنان پارسا، پاک‌دامن، نیکوکار، فرزندپرور و سرآمد در آیین زناشویی و پرهیزگاری، جامه‌های سفید و نو می‌پوشند و از مردان خانواده، هدیه و پاداش نیکو دریافت می‌کنند.

البته جشن آذر (روز آذر از ماه آذر)، شهریارگان (چهارم شهریور)، چهارشنبه‌سوری و شب آخرین چهارشنبه سال، هم با آتش و نیایش و شادی همراه است. آتش‌افروزی و روشن کردن آتش از ایران به اروپا رفته است. در کاج زمستانی، چراغانی شده و در عید فصیح (رستاخیز حضرت مسیح) شمع بزرگی جلو کلیسا به دست کشیش روشن می‌شود. بعد مردم شمع‌های خود را از آن روشن می‌کنند. هنوز در شهرکرد، مرکز چهارمحال و بختیاری، آغاز سال، سید و بزرگی چراغ لمپای مردم را در امامزاده روشن می‌کند که بخشی از آیین‌های چراغ افروزی نیاکانی است. (راشین کریمی، ۱۴۰۴)

آتش در صنعت و فناوری:

در زندگی گذشته و امروز آتش کاربردهای متنوعی دارد. بشر با اندیشه و خلاقیت خود از آن بهره‌مند شد. پیشرفت‌های بشری و گذر او از دوره‌ی سنگ به دوره‌ی فلز، با مدیریت و مهندسی ساخت و تولید ابزار و لوازم فلزی همراه شد. در سایه‌ی آهن (همه نوع فلز) و آتش، بشر به پیشرفت‌های بهتر و بیشتری در زمین، دریا و آسمان دست یافت. امروزه نیروی حرکت و پیش‌بری ماشین‌ها، کشتی‌ها، زیردریایی‌ها، هواپیماها، موشک‌ها، جت‌ها و ... همین آتش است. در پهنه‌ی فناوری‌های نوین نیز دانش بشری با شتاب فراوان، از نیروهای طبیعی و مصنوعی بهره‌مند می‌شود.

بشر از نیروهای آبی، بادی، خاکی، آتش و حتی خورشیدی استفاده می‌کند تا به زندگی خود آسایش و رفاه بیشتری بدهد. از پخت‌وپز ساده تا روشنائی و گرمابخشی و کارهای سنتی تا نوین به آتش نیازمند است. این عنصر مفید و موثر اگر با دوراندیشی و عقلانیت همراه نباشد، می‌تواند

بسیار خطرناک و ویرانگر هم باشد. کاری که امروز به مدد نور لامپ و پرژکتورها و یا با بهره‌گیری از الکترونیک و مخابرات در امور نظامی، اطلاع‌رسانی و خردهی انجام می‌شود، با کمک آتش انجام می‌شد. در دوره‌ی خشایارشا (۴۸۵-۴۶۵ پ.م.) برج‌های بلندی ساخته بودند که نگاهبانان به یاری آتش و با رمزینه‌های دود و نور، اخبار و رویدادهای مهم را به ایستگاه‌ها و برج‌های بعد می‌رساندند. (الصیصی، ۱۳۴۵: ۶) این روش بعدها با کمک الفبای مرس و یا فانوس‌های دریایی و چراغ‌های دستی و دیگر علامت‌رسان‌ها انجام شد که بنیان خود را از کارکرد «آتش» گرفته است.

آتش در مذهب و دین:

بین ادیان و مذاهب آریایی (برهمنی، بودایی و زرتشتی) و سامی (یهودی، مسیحی و اسلامی) یا بت‌پرستان و توت‌پرستان (سیاه و سرخ‌پوستان) و ... آتش جایگاه مهمی در باورها و اندیشه‌های مذهبی دارد. در همه‌ی ادیان یکتاپرستانه، آتش اهمیت بسیار بالایی دارد. آتش چون رنگ‌های گوناگونی را در درونش دارد، سرخ، زرد، آبی، نارنجی، سیاه و ... را به هم پیوند می‌دهد. در پهنه دین و مذهب یا اندیشه‌ها نیز همین‌گونه است که همه‌ی آدمیان را از شرق و غرب (خاور و باختر) به هم گره می‌زند.

بلعمی در تاریخ خود درباره‌ی زردشت، گوید که: «و آتش‌پرستی ایشان را صواب کرد زردشتیان»

یا صاحب مجمل‌التواریخ والقصص گوید: «زردشت، آتش را تعظیم نهاد به پرستیدن و قبله ساختن. (الصیصی، ۱۳۴۵: ۳۱)

آتش در فرهنگ ایران:

ایرانیان آتش را بسیار گرمی می‌دارند و بی‌ادبی و بی‌احترامی به آن را برنمی‌تابند. آب ریختن، تُف کردن، آلودگی در آتش

ریختن را ناصواب و ناشایست می‌دانند. بهترین منبع آشنایی با داستان پیدایش آتش در فرهنگ ایرانی را باید در شاهنامه جست.

یکی روز شاه جهان سوی کوه

گذر کرد با چند کس هم‌گروه
پدید آمد از دور چیزی دراز

سیه رنگ و تیره تن و تیز تاز
دو چشم از بر سر چو دو چشمه خون

ز دود دهانش جهان تیره‌گون
نگه کرد هوشنگ باهوش و سنگ

گرفتش یکی سنگ و شد تیز چنگ
به زور کیانی رهاشد دست

جهان‌سوز مار از جهان‌جوی جست
بر آمد به سنگ گران سنگ خرد

همان و همین سنگ بشکست گرد
فروغی پدید آمد از هر دو سنگ

دل سنگ گشت از فروغ آذرنگ
نشد مار کشته ولیکن ز راز

از این طبع سنگ آتش آمد فراز
جهاندار پیش جهان آفرین

نیایش همی کرد و خواند آفرین
که او را فروغی چنین هدیه داد

همین آتش آنگاه قبله نهاد
بگفتا فروغی است این ایزدی

پرستید باید اگر بخردی
شب آمد بر افروخت آتش چو کوه

همان شاه در گرد او با گروه
یکی جشن کرد آن شب و باده خُورد

سده نام آن جشن فرخنده کرد
ز هوشنگ ماند این سده یادگار

بسی باد چون او دگر شهریار
کز آباد کردن جهان شاد کرد

جهانی به نیکی از او یاد کرد
در یسنا هات ۷ بند ۱۱ پنج‌گونه آتش

وجود دارد که به شرح زیرند:
برزی سَوَنگَه (بزرگ سود یا آتش بهرام)،

و هَوَفریان (آتش کالبد انسان یا همان گرما و حرارت غریزی)،

اوروازیشت (آتش رُستنی‌ها و چوب)،

وازیشت (آتش برق)،

سپینیشَت (آتش جاویدان روشن در برابر اهورامزدا- در گرزمان یا گردمان جاویدان است). (الصیصی، ۱۳۴۵: ۲۸ و اوشیدری، ۱۳۷۹: ۸) در نگاره‌های ایرانی نقش آتش و آتشکده وجود دارد. در سکه‌های هخامنشی نقش آتشکده دیده می‌شود. مثلاً در کتیبه‌ای در «اسحاق آوند» از سده ۸ پیش از میلاد وجود دارد که به آن «دکان داوود» گویند. در این کتیبه مردی ایرانی در برابر آتش ایستاده است.

نخستین آتشکده را هوشنگ شاه (نوه کیورث/ کیومرث) بنیان نهاد که در شاهنامه حکیم فردوسی آمده است:

جهان دار پیش جهان آفرین

نیایش همی کرد و خواند آفرین
که او را فروغی چنین هدیه داد

همین آتش آن گاه، قبله نهاد
در آیین‌های ایرانی مانند چهارشنبه سوری، آتش می‌افروزند. هنوز هم در فرهنگ مسلمانان هنگام روشن کردن آتش، خواه کبریت و اجاق باشد و یا آتش طبیعی یا حتی نور لامپ و ... نام خدا را می‌بریم و یا صلوات می‌فرستیم.

خاموش کردن آتش با آب و یا چیزهای دیگر را بد می‌دانند. پیشینیان با نفس و دمش آتش را آلوده نمی‌کردند.

بالای سر زن زائو و نوزاد چراغ (نماینده آتش) روشن می‌کنند.

هم چنین بر سر مزار مردگان تا ۳ شب، چراغ می‌گیرند و یا هر شب جمعه شمع یا چراغ لمپا روشن می‌کنند.

در آیین‌های اسلامی و شیعی هم از آتش، نور، چراغ، شمعدان و فانوس استفاده می‌شود. مثلاً در نخل‌گردانی که تابوت‌واره‌ی بسیار بزرگی است که در واقع تمثیلی از تابوت امام حسین (ع) در تاسوعا و عاشورا است.

این آیین، پیشینه‌ای دراز در فرهنگ مردم ایران دارد. آرایه‌های نخل، بیش‌تر عبارتند از: پارچه‌های سبز و سیاه که کف نخل را با آن، می‌پوشانند. شاخه‌های گل و شمشاد، چند

قطعه جنگافزار سرد مانند شمشیر، دشنه،
خنجر، چند فانوس و چراغ لاله و چند شمایل
از امامان. گاهی نیز برای دور کردن چشم‌زخم
از نخل، تعدادی نظر قربانی و چهل بسم‌الله.
نخل را از چهار گوشه‌ی آن برمی‌دارند و
در محله‌های مختلف می‌چرخانند. نخل
آرایی، نگهداری، برداشتن آن، موروثی به
خانواده‌هایی سپرده می‌شود. نخل گردانی
در شهرهای کویری مانند: یزد، تفت، میبد،
کاشان، خور و بیابانک، زواره، ایبانه و شهرهای
دیگری چون تهران و روستاهای آمل اجرا
می‌شود. هم‌چنین در روزهای تاسوعا و
عاشورا در دزفول، شوشتر، قم و شهرهای دیگر
تابوت‌واره‌هایی چون حله‌ی قاسم (ع) و یا
گهواره‌ی علی اصغر (ع) همراه با دسته‌های
سوگواری چرخانده می‌شود. آیین‌هایی چون:
شمع افروزی، چهل منبر، چهل قرآن، چایینه،
سقاخوانی (مشک گردانی)، تشت گذاری یا
تشت گردانی، سنج‌زنی، سینه‌زنی، زنجیرزنی
و انواع عزاداری‌های سنتی برگزار می‌شود.
(جعفری قنوازی، ۱۳۹۴: ۱۰۶-۱۰۵)

آتش در ادب فارسی:

دقیقی توسی، پیشگام فردوسی در
شاهنامه‌سرایی در باره‌ی پیدایی (ظهور)
زردشت و گرویدن گشتاسپ پدر اسفندیار
به دین نو چنین گوید:
چو یک چند سالان برآمد برین
درختی پدید آمد اندر زمین
در ایوان گشتاسپ بر سوی کاخ
درختی گشن بود بسیار شاخ
همه برگ وی پند و بارش خرد
کسی کو خرد پرورد کی مرد
خجسته پی و نام او زردشت
که آهرمن بدکنش را بکشت
به شاه کیان گفت پیغمبرم
سوی تو خرد رهنمون آورم
جهان آفرین گفت بپذیر دین
نگه کن برین آسمان و زمین
که بی‌خاک و آبش برآورده‌ام
نگه کن بدو تاش چون کرده‌ام

نگر تا تواند چنین کرد کس
مگر من که هستم جهاندار و بس
گر ایدونک دانی که من کردم این
مرا خواند باید جهان‌آفرین
ز گوینده بپذیر به دین اوی
بیاموز ازو راه و آیین اوی
نگر تا چه گوید بران کار کن
خرد برگزین این جهان خوار کن
بیاموز آیین و دین بهی
که بی‌دین ناخوب باشد مهی
چو بشنید ازو شاه به دین به
پذیرفت ازو راه و آیین به
نبرده برادرش فرخ زریر
کجا ژنده پیل آوری به زیر
ز شاهان شه پیر گشته به بلخ
جهان بر دل ریش او گشته تلخ
شده زار و بیمار و بی‌هوش و توش
به نزدیک او زهر مانند نوش
سران و بزرگان و هر مهتران
پزشکان دانا و ناموران
بر آن جادوی چارها ساختند
نه سود آمد از هرج انداختند
پس این زردشت پیمبرش گفت
کزو دین ایزد شاید نهفت
که چون دین پذیرد ز روز نخست
شود رسته از درد و گردد درست
شهنشاه و زین پس زریر سوار
همه دین پذیرنده از شهریار
همه سوی شاه زمین آمدند
ببستند کشتی به دین آمدند
پدید آمد آن فره ایزدی
برفت از دل بد سگالان بدی
پر از نور مینو بید دخمه‌ها
وز آلودگی پاک شد تخمه‌ها
پس آزاده گشتاسپ بر شد به گاه
فرستاد هرسو به کشور سپاه
پراکنده اندر جهان موبدان
نهاد از بر آذران گنبدان
نخست آذر مهربرزین نهاد
به کשמ نگر تا چه آیین نهاد
یکی سرو آزاده بود از بهشت
نویسند که در آن را بکشت
نبستی بر زاد سرو سهی
که پذیرفت گشتاسپ دین بهی
گوا کرد مر سرو آزاد را
چنین گستراند خرد داد را
چو چندی برآمد برین سالیان
مران سرو استبر گشتش میان
چنان گشت آزاد سرو بلند
که برگرد او برنگشتی کمند
چو بسیار برگشت و بسیار شاخ
بکرد از بر او یکی خوب کاخ
چهل رش به بالا و پهنا چهل
نکرد از بنه اندرو آب و گل
دو ایوان برآورد از زر پاک
زمینش ز سیم و ز عنبرش خاک
برو بر نگارید جمشید را
پرستنده مر ماه و خورشید را
فریدونش را نیز با گاوسار
بفرمود کردن برانجا نگار
همه مهتران را بر آن‌جا نگاهت
نگر تا چنان کامگاری که داشت
چو نیکو شد آن نامور کاخ زر
به دیوارها بر نشانده گهر
به گردش یکی باره کرد آهنین
نشست اندرو کرد شاه زمین
فرستاد هرسو به کشور پیام
که چون سرو کشم به گیتی کدام
ز مینو فرستاد زی من خدای
مرا گفت زینجا به مینو گرای
کنون هرک این پند من بشنود
پیاده سوی سرو کشم روید
بگیرید پند ار دهد زردشت
به سوی بت چین بدارید پشت
به برز و فر شاه ایرانیان
ببندید کشتی همه بر میان
در آیین پیشینیان منگردید
برین سایه سروبن بگذرید
سوی گنبد آذر آرید روی
به فرمان پیغمبر راست‌گوی
پراکنده فرمانش اندر جهان
سوی نامداران و سوی مهان

همه نامداران به فرمان او

سوی سرو کشر نهادند روی
پرستشکده گشت زان سان که پشت

بیست اندرو دیو را زردشت
بهشتیش خوان از ندانی همی

چرا سرو کشرش خوانی همی
چراکش نخوانی نهال بهشت

که شاه کیانش به کشر بکشت

در ادب فارسی به آتشکده‌ها، قبله زردشت،
قبله زردشتیان، قبله دهقان و قبله‌گاه مجوس
و ... هم گفته‌اند. آتشکده‌ها را کعبه زردشت
نیز نام نهاده‌اند. شاعر بزرگ فردوسی در
دفاع از ایرانیان یکتاپرست، احترام به آتش و
قبله بودن آن را بیان می‌کند و می‌فرماید:
به یک هفته بر پیش یزدان بُدند

مپندار کاتش پرستان بدند
که آتش بدان گاه محراب بود

پرستنده را دیده پُر آب بود
این دفاع را ادامه می‌دهد و به مقایسه‌ی
آتش و سنگ (کعبه) اشاره می‌کند:

بدانگه بدی آتش خوب رنگ
چو مر تازیان راست محراب، سنگ
به سنگ اندر آتش از آن شد پدید

کزو روشنی در جهان گسترد

در آثار ادبی و ادبیات داستانی هم
کتاب‌هایی وجود دارد که در آن‌ها از نام یا
موضوع آتش استفاده شده است.

مثلاً داستان کوتاهی از غلامحسین ساعدی
وجود دارد که سرگذشت برادر بیماری را
بیان می‌کند که در خانه دچار آتش‌سوزی
می‌شود ولی برادرانش کمکش نمی‌کنند.
(شریفی، ۱۳۸۷: ۶) همچنین رُمانی از آقای
جمال میرصادقی به نام «آتش از آتش»
وجود دارد. داستان مردی سیاسی است
که از زندان آزاد می‌شود ولی به سبب

بیماری و بدحالی در بیمارستان بستری
می‌شود و ... (همان: ۷-۶) نادر ابراهیمی،
آفریننده مجموعه ۷ جلدی و مشهور «آتش
بدون دود» هم برای اهالی قلم و ادبیات

داستانی، شناخته شده است. سرگذشت دو
قبیله ترکمن یموت و گوکلان و قهرمانی به
نام گلان اوجا، (ر.ک. همان: ۱۰-۷) صادق
هدایت نیز در مجموعه «زنده به گور»
داستان «آتش پرست» را دارد. سرگذشت
مردی فرانسوی که در کنار زردشتیان در
نقش رستم، عبادت می‌کند. (همان: ۱۱-۱۰)
همچنین هوشنگ گلشیری، داستانی به نام
«آتش زردشت» دارد یا محمدعلی جمال‌زاده
داستان «آتش زیر خاکستر» را تدوین کرده
است که سرگذشت پر رمز و راز رحمت‌الله را
در بخش اقتصادی کشور و اوضاع تلخ زد
و بندهای دولتی بیان می‌کند. (همان: ۱۱)
سعید نفیسی هم رمانی به نام «آتش‌های
نهفته با حساب‌ها درست نیاید» دارد که
سرگذشت جوانی تحصیل کرده و فرنگ
رفته همزمان با انقلاب مشروطه را بیان
می‌کند. (همان: ۱۲)

تذکره ادبی «آتشکده» نام اثری از
آذریگدلی است که دارای یک شعله
(شاهان، شاهزادگان و امیران) و دو مجمره
(شاعران متقدم و معاصر است که در باره
۸۴۲ تن از شاعران شرح داده و نمونه
اشعار را آورده است. هر مجمره به ۳
بخش فرعی به نام «اخگر»، «شراره»
و «پرتو» تقسیم می‌شود. (همان: ۱۲)
در بین شاعران هم افرادی هستند که
تخلص «آتش» دارند. مانند میرزاحسن
اصفهای متخلص به «بینوا» و «آتش» که
غزل‌سرا و پیرو سبک هندی یا اصفهانی
بود. (همان: ۷) همچنین شاعرانی چون
حکیم محمدامین (امینا) با تخلص آتشی که
پزشک هم بود و در دربار هند به مقام
و ثروت رسید. یا منوچهر آتشی از شاعران
معاصر ما نیز از این گروه‌اند. (همان: ۱۳)

آتش در فرهنگ عامه:

فرهنگ و ادبیات عامه و فولکلور ایران
زمین در باره‌ی همه‌ی عناصر، پدیده‌ها و
ابزار زندگی مادی و معنوی انسان‌ها متن
و محتوا دارد. از جمله آتش که موضوع

بسیار مهمی در فرهنگ، هنر، ادبیات عامه
و فولکلور مردمی است. در آیین‌های پیش
از نوروز، «آتش افروز» با جامه‌های سرخ
و چهره سیاه با دایره و رقص می‌آید و
مردم را به آمدن «نوروز» مژده می‌دهد.
مردم هم به او مژدگانی می‌دهند. (شاملو،
۱۳۸۵، ج ۱: ۲۴۳) یا در کار پخت سفال
و کوزه و ... یا آهنگری، مسگری، زرگری
و ... آتش کار اساسی را انجام می‌دهد.
در قدیم ظرف‌هایی را که خیلی تعریف
می‌کردند می‌گفتند «دو آتشه» است
یعنی دو بار در کوره رفته است. الان هم
در سنت گلاب‌گیری، گلاب دو آتشه گرانتر
است چون دو بار کار خالص‌سازی آن انجام
می‌شود.

مردم بختیاری برای «آتش» احترام خاصی
قایلند. اکنون تمام مردم بختیاری شیعه
مذهب و دوازده امامی‌اند ولی شاید این
توجه ریشه در اندیشه‌ی دینی پیش از
اسلام آنان دارد؛ چون مانند زردشتیان الان
هم آتش را گرمی می‌دارند. مردم بختیاری
نیز در موارد ذیل برای آتش باورهایی دارند
که برخی از آن ذکر می‌شود:

۱- سوگند خوردن به آتش (به تَش قَسَم-
به اجاقت قَسَم^۲ - به چاله‌ی تَش قَسَم،
به نور تَش قَسَم)؛ ۲- نهی از خاموش
کردن آتش با آب؛ ۳- منع بی احترامی
به آتش و یا ریختن چیزهای نجس در
آن؛ ۴- روشن نگه‌داشتن آتش؛ ۵- روشن
کردن آتش پیش از غروب کامل خورشید
و منع خاموشی آن؛ ۶- گرمی داشتن آتش
در آیین چهارشنبه‌ی آخر سال؛ ۷- روشن
کردن چراغ بالای سر مرده تا سه شب؛
۸- عبور دادن بیمار از روی آتش برای بهبود؛
۹- عبور دادن حیوانات از کنار آتش برای رفع
بیماری‌ها؛ ۱۰- روشن کردن شمع یا چراغ
فانوس روی سفره‌ی عید نوروز؛ ۱۱- تاکید
بر روشن نگه‌داشتن فضای خانه، هرچند با
نور اندک باشد. (قنبری عدیوی، ۱۳۹۳: ۲۲۶)
در طب محلی برای بند آمدن خون،
از خاکستر تمیز آتشدان (اجاق یا چاله)

استفاده می‌شود با ریختن دینشت (dinešt) یا اسفند بر آتش، معتقدند که بیماری‌ها از آنان دور می‌شود. بختیاری‌ها شب سه‌شنبه آخر سال (چهارشنبه سوری) آتش درست کرده و گوسفندان را از کنار آتش عبور می‌دهند تا هرگونه بیماری، فقر و چشم‌زخمی از آن‌ها دور شود. همان‌گونه که انسان‌ها از روی آتش می‌پزند، معتقدند گوسفندان، احشام و چهارپایان نیز باید از کنار آتش بگذرند. گرگ در کوهستان‌های زاگرس بسیار وجود دارد. در قصه‌ها و افسانه‌ها، شعر کودکان، کنایات و مثل‌های روستاییان و عشایر لرتبار، این حیوان حضور و تجلی فراوانی دارد. در گهواره‌ی کودک «مِلِ گرگ» (موی گرگ) یا پنجه‌ی گرگ، قرار می‌دهند تا اجنه (از ما بهتران) به کودک و زن زانو نزدیک نشوند. اگر کودک در خواب یا بیداری یک دفعه گریه کند، مادر سراسیمه می‌گوید: بسم‌اللهِ گرگ! اگر بچه‌ای زیارو، خوش سخن و یا شیرین‌کردار به هر نحو دچار چشم‌زخم و یا نظر‌کردگی شود، می‌گویند: مِلِ گرگ به چاله (موی گرگ در آتش‌دان): درد و بلا از او دور باد؛ یا گوشتِ گرگ به چاله آتش^۴ (گوشت گرگ در آتش‌دان یا آتش).

اگر بخوانند از کسی به خاطر زرنگی، چابکی و یا بدجنسی توام با تایید نسبی ذکر می‌کنند، می‌گویند: فلانی گرگه! یا گرگیه (گرگی است یعنی بسیار زرنک است). برای نفرین یا تعریف از کودک هم می‌گویند: گرگ خورات (گرگ تو را بخورد). اگر کسی بترسد و رنگ از رخس برود می‌گویند: مَر گرگ دیدیه؟ (مگر گرگ دیده‌ای؟ یا مَر گرگ پیاخته‌ی وُرت (مگر گرگ در مقابله ایستاده؟)

در فرهنگ مردم زاگرس، عروس را پیش از آوردن به خانه‌ی بخت، ۳ بار مخالف عقربه‌های ساعت، دور آتش می‌چرخانند. لره‌ای مسلمان و شیعه، باور دارند که امیرالمومنین امام علی (ع)، سر حوض بهشت نشسته و کاسه‌ای در دست دارد،

هر که دوست‌دار او باشد، از آن آب به او می‌دهد تا آتش جهنم به او کارگر نباشد. در باورهای بختیاری معتقدند برای فرخندگی کارها مانند آمدن مهمان، خرید خانه، ماشین و یا آوردن عروس و ... اسفند بر آتش بریزید. این کار هم آداب خود را دارد. مثلاً اگر اسفند (دینش dineš) روی آتش ریختید، آن را به



**آتش، از «آتر» باستانی
و «آذر» اوستایی، نه تنها
عنصری طبیعی، بلکه
مظهر فروغ ایزدی، قبله‌ی
زرتشت و آزمون پاکی (ور)
در اسطوره‌ها (سیاوش)
است. این عنصر مقدس،
قلب جشن‌هایی چون سده
و چهارشنبه‌سوری است
و از پیشرفت در صنعت
تا فرهنگ عامه و ادبیات،
جایگاهی ژرف در هویت
ایرانی دارد.**



هم نزنید. اسفند را آتش زده، خاکستر آن را به دار قالی بمالانید تا از چشم زخم پیش‌گیری کند. اسفند را آتش زده، خاکسترش را به گهواره‌ی کودک بزنید تا بیماری و حسادت را از او دور کنید. اگر زنی بچه‌اش در گهواره مرده باشد و بخواهد از آن دوباره استفاده کند، سیخ یا فلزی را روی آتش داغ می‌کند و روی چوب گهواره علامت می‌زند و می‌گوید: داغِت کِردم، داغُم نکنی (یعنی تو را داغ کردم مرا داغدار نکن).

زنان بختیاری باور دارند که آتش از «هوو» بدش می‌آید. هنگام روشن کردن آتش،

اگر دیر روشن شود و هر چه تلاش کنند، اثر بخش نباشد بر این باورند که باید بگویند: هووت اوی (هوویت آمد). هووت ایا، هووت ایا / هوو جووه کووت ایا (هوویت می‌آید؛ هوویت می‌آید؛ هووی جامه کبودت می‌آید) بعد از آن روشن می‌شود. در خواب آتش و شمع یا روشنایی دیدن، نشانه خوبی است. (قنبری عدیوی، ۱۳۹۳: ۲۲۸) در این بخش به ضرب‌المثل‌ها، باورها، چیستان‌ها، ترانه‌ها و گونه‌های دیگر آن اشاره می‌شود:

الف) ضرب‌المثل‌ها:

آب و آتش به هم نیاید راست- آتش از آب ندانستن- آتش از آتش گل می‌کند؛ زن از شوهر- آتش از باد تیزتر شود- آتش از چنار پوسیده برآید- آتش اگر اندک است، حقیر نباید داشت- آتش به جان شمع فتد کاین بنا نهاد- آتش بیار معرکه- آتش جای خود را باز می‌کند- آتش چنار از خود چنار است- آتش، دوست و دشمن نمی‌شناسد- آتش درمان، عشق بزرگان (درمنه یا درمان، بوته خار در (کرمان)- آتش کند پدید که دود است یا حطیب- آتش کوری (ناسزاگویی به مردگان کسی)- آتش که به بیشه افتاد خشک و تر نپرسد- آتش که گرفت، خشک و تر می‌سوزد- آتش گفتم، زبانم سوخت (پشیمان از سخن)- آتش گفتیم، دهان نسوخت (با حلوا حلوا دهان شیرین نمی‌شود)- آتش نشانندن و اخگر گذاشتن- آتش، هرچیز را بخواهد بسوزاند، اول خودش باید بسوزد- آتش به پمبه افتاد، سگ به شکمبه افتاد- آتشی روشن خواهم کرد که دودش جلو خورشید را بگیرد- از آشت گرم نشدیم ولی از دودش کور شدیم- از آتش خاکستر عمل می‌آید- اشک کباب باعث طغیان آتش است- اگر از آشت گرمی نینم / چرا از دود محنت کور گردم؟- اگر او آتش هم بشود، بیشتر از جای خودش را نمی‌سوزاند- انبر که توی آتش بگذارند، دزد فوراً حساب دستش می‌آید- بر آتش

شب و دود روز مرو/ بر عو عو سگ و بانگ خروس برو- برای یک دستمال، قیصریه را آتش زدن- بگش آتش خُرد پیش از گزند/ که گیتی بسوزد چو گردد بلند- تا هیزم به جاست، آتش نمی‌میرد- در آتش ستمی که برای دیگری افروختن، خود سوختن- چوب تر را چنان که خواهی پیچ/ نشود خشک، جز به آتش راست- خانه اش را آتش می‌زند تا دودش همسایه‌اش را کور کند- دستی از دور بر آتش داشتن- دیگ را آتش به جوش می‌آورد، انسان را حرف-روی پشتش آتش روشن کنی، از جایش تکان نمی‌خورد- ز آتش نشدم گرم و دود کورم کرد- مثل آبی که روی آتش ریزند- مثل آتش- مثل آتش و پنبه- محک طلا آتش است و محک انسان، طلا- میان دو تن آتش افروختن/ نه عقل است و خود در میان سوختن- میان دو کس، جنگ چون آتش است/ سخن چین بدبخت، هیزم کش است- هر آن آتش که باشد بر سر دود/ همان بهتر که خاکستر شود، زود- هر آتشی عاقبت خاکستر شود- هر کسی مال خودش، مال خودش، آتش به انبار خودش- یک ته سیگار، آتش می‌زند/ عالمی را، گر کنی غفلت دمی- یکی خانه‌اش آتش گرفته بود، دیگری بر آتشش گنجشک کباب می‌کرد. (خضرای، ۱۳۸۲: ۳۶-۴۰)

در کتاب «فرهنگ جامع ضرب‌المثل فارسی» اثر بهمن دهگان، ۹۷ متن در باره‌ی «آتش» آمده است که برخی از آن‌ها را در ادامه می‌آورم:

آتش پاره را خس پوش می‌سازد- آتش به سرم می‌سوزد- از آتش کجا بردم باد سرد؟- شده آتش و افتاده به جان من- مثل اسفند که روی آتش بریزی- مگر آتش آوردی؟- آتش بی زبانه است- آتش خودش را می‌خورد- در آتش آب جستن از نادانی است. (دهگان، ۱۳۸۳: ۱۳-۸)

حسن ذوالفقاری، استاد برجسته فرهنگ و ادبیات عامه نیز در کتاب دو جلدی خود به نام «فرهنگ بزرگ ضرب‌المثل‌های فارسی» متن‌های بومی و قومی و مثل‌های

فارسی در آثار پیش از خود را جمع‌آوری کرده است که ۲۰۸ متن با نام محل یا گردآورنده در اثر است. برخی از آن‌ها را از جلد اول این اثر می‌آورم و خوانندگان را به اصل اثر، ارجاع می‌دهد:

آتش آن جا بلند و دود این جا- آتش آوردن برون از سنگ، کار آهن است- آتش از چوب سیر نمی‌شود، دارا از مال- آتش از دامن خود آدم می‌خیزد- آتش به از ننگ- آتش را که روشن کنند ما هم دست بر آتش می‌گیریم- آتش کم محلی تیزتر از شمشیر است- آتش علاج لانه زنبور می‌کند/ فرزند ناخلف، اجاق پدر کور می‌کند- آتش گرم روده می‌سوزاند- آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست. (ذوالفقاری، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۸۶-۱۸۳)

در ضرب‌المثل‌های بختیاری، چندین متن با «آتش» (تَش) وجود دارد. برای نمونه: تَش اِزُتَم تی برفنه اسوزنم: آتش می‌زنم و چشم برف را می‌سوزانم (تهدید بی اثر)- تَ به سَرُم اسوسه: آتش در سرم می‌سوزد (آشفته و نگرانم). (ر.ک. قنبری عدیوی، ۱۳۸۱: ۲۵۰)

ب) اصطلاح‌های عامیانه:

در فرهنگ فارسی عامیانه با آتش، این زبانزدها و اصطلاح‌ها و کنایه‌ها وجود دارد که همراه معنا یا کاربرد آن‌ها در پی می‌آید:

آتش آخته (آتش افروخته و گل انداخته)- آتش از گورش بیارد (نفرین)- آتش انداختن (روشن کردن)- آتش انداز (کارگری که هیزم در آتش تنور، تون حمام و یا کارهای دیگر بیفکند)- آتش به پا کردن (آشوب کردن)- آتش به جاش بیفتد (نفرین)- آتش به ریشه عمرش بگیرد (نفرین)- آتش به جان گرفته (نفرین)- آتش بیار معرکه (آشوبگر)- آتش پاره (فرد حيله‌گر، زنگ و زن یا دختر شیطون و بسیار باهوش و زیرک)- آتشخان/ آتش‌خانه (جایی که آتش کنند. مانند آتش‌خانه سماور)- آتش زدن (چندین

معنا دارد: روشن کردن آتش- موی کسی را آتش زدن یعنی حاضر شدن- آتش زدن به مال یعنی نابود کردن- ناراحت و خشمگین کردن- بی‌تاب کردن)- آتش سوزاندن (فرد شرور- آشوب به پا کردن) - آتش سینه‌کفتی (گل آتش)- آتش کردن (شلیک کردن- روشن کردن آتش- سوزاندن- روشن کردن ماشین- افروختن آتش)- آتش کسی تند بودن (متعصب بودن در کاری یا زیاده‌روی کردن)- آتش کسی تیز شدن (به شور و هیجان آمدن)- آتش به پشت دست خود گذاشتن (اظهار پشیمانی کردن)- آتش گرفتن (سوختن- گر گرفتن- خشمگین شدن- جگر کسی آتش گرفتن- دل کسی آتش گرفتن- پستانش آتش بگیرد هم نفرین است)- آتش‌گَز (بر اثر آتش سوختن)- به آتش بستن (رگبار زدن)- به آتش خود سوزاندن (به دیگران زیان زدن)- به آتش کسی سوختن (به کیفر دیگری آزار دیدن)- به آتش کشیدن (آتش زدن)- توی آتش انداختن (کسی را بدبخت کردن)- روی آتش گذاشتن (پختن)- همه آتش‌ها از گور کسی بلند شدن (مقصر اصلی)- آتشک (بیماری سیفیلیس)- آتشی (آنچه با آتش سر و کار دارد مانند سلاح آتشی- گل سرخ آتشی- آدم خشمگین- آتشی مزاج و جوشی). (نجفی، ۱۳۸۷: ۲۰-۱۸)

پ) چیستان:

در کتاب کوچه، چیستان‌هایی برای آتش آمده است که به ویژگی‌های سوختن، سرخ بودن آن اشاره دارد:

دسمال انار- پیش زن سالار- اگه جرت داری- یکی شو و درار؟

ژوکوفسکی چیستانی دارد:

سبّتی دارم پر از رطّبِ زرد- جرات نمی‌کنم یکیش بگیرم تو دستم (شاملو، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۲۱)

دوروش ناری (اناری)- پاش، چناری- زهله داری- ورش داری (وربداری)؟

همچنین چیستانی درباره‌ی قلیان وجود دارد که در آن «آتش» هم به کار رفته است: آتش اندر آب، هرگز دیده‌ای؟- ماه در محراب هرگز دیده‌ای؟- این بزرگی‌ها که کردی در جهان- پسته در عنباب هرگز دیده‌ای؟ (همان: ۲۲۲)

ت) بازی‌ها:

در بازی‌های کودکانه، «آتش بازی»، «سبیل آتشی» و در کتاب کوچه، بازی «آتش داری؟ بالاترک» هم ثبت شده است. (ر.ک. شاملو، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۲۲) آتش بازی به شکل‌های مختلفی انجام می‌شود:

الف) آتش‌خواری که کار شعبده‌بازان و بازیگران حلی است. ب) قرار دادن شعله روشن در دهان که به صورت شعله روشن یا خاموش از دهان خارج می‌شود.

پ) درست کردن مشعل با کمک پارچه‌های فرسوده که بر روی چوبی بسته می‌شوند. سپس آن پارچه‌ها را کمی شعله‌ور می‌کنند تا با چرخش هنرمندانه آن چوب، رقص نور ایجاد کنند.

ت) بازی کودکانه که هیزمی را برداشته و با چرخاندن در هوا و یا کشیدن روی زمین با همسالان بازی می‌کنند. اغلب مادران، مخالف این بازی‌ها هستند و می‌گویند: «اگه بچه‌ها آتش بازی کنن، شب جاشونو تر می‌کنن» (گوینده: شاه‌یجان قبری، ۱۴۰۴)

ث) باورها:

باورهای محلی، ملی و جهانی بسیاری در باره آتش وجود دارد که پرداختن به آن، فراتر از یک جستار و نوشتار است. در اساطیر و داستان‌های شاهنامه، شناسنامه هویت ملی ما ایرانیان، آتش پاک‌کننده جهان از بدی‌هاست و مظهری از اردیبهشت، ایزد راستی و دومین امشاسپند است. آتش وسیله آزمون پاک‌ی از پلیدی است، گذر سیاووش از آتش تهمت و کینه‌توزی‌ها، نمونه‌ای از آن است. بین ایرانیان، سوگند

به آتش از گران‌ترین سوگندهای ایرانی است، همان‌گونه که به خورشید، ماه، ستارگان، آب روان و دیگر پدیده‌های پاک و زندگی بخش، سوگند می‌خوریم. آتش در فرهنگ و آموزه‌های دینی نیز نماد نور و گرما و برتری ابراهیم بر نمرود و ترساننده بدکرداران از دوزخ و جهنم است.

در افسانه‌ها و باورهای ایرانی، ققنوس، پرنده‌ای است که چون به ناتوانی و پیری رسد، بال بر هم می‌زند و آتشی سوزناک فراهم می‌کند، خود در آن می‌سوزد و دوباره از دل خاکسترهای آن آتش، ققنوسی جوان برمی‌خیزد.

در هند، آتش، زیر نام «آگنی» هم زمینی و هم آسمانی ستایش می‌شود... در فلسفه هند، آگنی، ایندره و سوریه به ترتیب، آتش معمولی، صاعقه و خورشیدند. (ذوالفقاری، ۱۳۹۵: ۳۹)

در باورهای ایرانی، در باره آتش موارد زیر را می‌توان یاد کرد: خاموش کردن آتش با آب خیلی بد است. ریختن آب بر آتش، سبب جن‌زدگی و دیوانگی فرد می‌شود.

ریختن آب بر آتش سبب مرگ بزرگ خانواده می‌شود. ریختن آب بر آتش، سبب سوختن پر ملایک می‌شود.

مردم دره شهر و لرتباران، ریختن آب بر آتش یا تزگه (چاله و اجاق) را با رخ دادن حادثه برای بزرگ خانواده یکی می‌دانند. ریختن آب روی خاکسترهای گرم، سبب برخاستن شیطان می‌شود.

ریختن آب جوش روی آتش، سبب شب ادراری می‌شود. اگر کسی بخواند با آب، آتشی را خاموش کند، باید ۳ بار «بسم‌الله» بگوید.

اگر از ظرف پختن شیر، قطره‌ای روی آتش بریزد، پستان دام‌ها زخمی می‌شود. (اگر ریخت باید سریع در آتش، نمک بریزد). در فرهنگ بومی، برای آمدن باران هم از آتش مدد می‌گیرند. مثلاً در تالش معتقدند

اگر هوا خوب باشد و کودکی بخواهد خود را با آتش گرم کند، یعنی باران می‌آید. یا اگر در هوای برفی و بارانی، گل آتشی به رنگ سفید درآید، یعنی هوا آفتابی می‌شود. (ذوالفقاری، ۱۳۹۵: ۴۰) برای باران بس، هم اگر فرزند ارشد خانواده، مقداری نمک در آتش بریزد، باران بند می‌آید. البته برای باران بس، کارهای مختلفی انجام می‌شود: ریختن شیر بز در آتش، ریختن آب باران یا برف، در ظرف و حرارت دادن با آتش. (همان: ۴۰)

برای سلامتی هم عبور از روی آتش، ریختن کندر بر آتش به دست پیرزن و گذر از روی آن، سبب تن‌درستی می‌شود. شب چهارشنبه سوری، اغلب ایرانیان، زردی و بیماری را به آتش می‌سپارند تا از او شادی و سلامتی طلب کنند.

حیوانات درنده چون شیر، گرگ و ... از آتش بیم دارند. قدیمی‌ها معتقد بودند که آتش (داغ کردن) آخرین چاره‌ی برخی بیماری‌هاست. عبارت «أَخْرَجُوا الْكَلْبَ» به همین معناست. برخی جانوران موذی و آفت‌ها را نیز باید با آتش نابود کرد. مانند: کک یا لباس‌های فرد بیمار مانند هاری، حصیه، تیفوس و ...

مردم قدیم باور داشتند که عروس و زن زائو تا ۴۰ روز نباید به آتش (تنور و اجاق و ...) نزدیک شود.

بختیاری‌ها معتقدند که نباید آتش خانه خاموش شود. همیشه آتشی را نگه می‌داشتند. باور قدیمی‌ها این بود که آتش از هیچ کس بیم ندارد، مگر از هوو یا کهنه ناپاک (پارچه حیض).

در بختیاری، معتقدند که اجاق (آتش) نباید خالی باشد، باید چیزی روی آن بگذارند. بچه‌هایی که آتش بازی کنند، شب جای خود را تر می‌کنند.

در فرهنگ بختیاری، پس از غروب آفتاب، عشایر نمک، شیر، آتش و یا مواد سفید رنگ و با برکت را خارج نمی‌کنند. هم چنین، ریختن خاکستر یا آتش منقل و

اجاق(چاله و آتشدان) را بدون بسم الله گفتن بد می‌دانند چون سبب آزار رساندن به بچه های اجنه می‌شود و ایشان در صدد تلافی می‌افتند. (راشین کریمی، ۱۴۰۴) در کتاب کوچه هم چند باور ثبت شده است (شاملو، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۲۰):

اگر هیزم در آتش صدا کند، بگو «چخ» چون سگی از جهنم آمده تا آتش برود. گذاشتن نعل در آتش به نیت کسی، سبب می‌شود که محبتش جلب شود.

ج) خواب‌گزاری:

یکی از سنت‌های جهان از قدیم بحث خواب‌گزاری، تفسیر و تاویل آن است که بین ایرانیان هم رایج است. در قرآن هم داستان حضرت یوسف (ع) با خواب‌گزاری (رویا) همراه است. در فرهنگ عامه، دیدن آتش در خواب چند

وجه دارد:

اگر در خواب آتش معمولی ببیند، کارش رونق می‌گیرد ولی اگر آتش به خانه، باغ یا مزرعه‌ی او افتد، می‌تواند زیان‌بار و ویرانگر باشد. (ر.ک. شاملو، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۲۰)

چ) کنایه‌های آتشی:

در کتاب کوچه، چندین کنایه آتشی آمده است که نشان می‌دهد جایگاه آن در فرهنگ مردم چیست.

موی آبجی خاک‌انداز را آتش زدن - میان دو آتش گیر کردن - نعل در آتش گذاشتن - نمک در آتش ریختن - یک پارچه آتش شدن - آتش از تخم چشم‌ها زبانه کشیدن - آتش از گور بلند شدن - آتش باریدن - آتش به پا کردن - آتش به جان گرفتن - آتش به راه انداختن - جگر خود را آتش زدن. (شاملو، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۳۹-۲۳۷)

نتیجه‌گیری:

آتش یکی از عناصر چهارگانه در طبیعت است که در تاریخ، تمدن، فرهنگ، هنر و ادبیات ایرانی جایگاه مهم معنوی دارد. این عنصر طبیعی علاوه بر پایگاه دینی و مذهبی، در آفریده‌های زبانی و فرهنگ عامیانه هم بسیار پرکاربرد و مهم است به گونه‌ای که ده‌ها متن متنوع با کارکرد و کاربرد مختلف آن در بین مردم وجود دارد. آتش در جشن‌ها، آیین‌ها، آداب و رسوم ملی و محلی به کار می‌رود.

اهمیت این عنصر را از گسترش و توسعه آن در فرهنگ ملل جهان نیز می‌توان دریافت. رگه‌هایی از کاربرد آن در جشن‌ها و آیین‌های سوگ و سرور نشان می‌دهد که این عنصر حیات‌بخش، در درون خود، نیرویی دارد که آرامش و امنیت ویژه‌ای ایجاد می‌کند و آن را از حالت مادی آن فراتر می‌برد.

پانویس:

- ۱- دی یا دا به چم آفریننده (پروردگار) است. ایرانیان به ویژه لرها، کردها و لک‌ها، مادر را نیز «دا» می‌گویند.
- ۲- آتشی که از گرز تشتر ایزد زبانه کشید.
- ۳- نام کتابی از شادروان محمد بهمن بیگی (۱۳۹۸ تا ۱۳۸۹/۲/۱۱)، بنیان‌گذار مدارس عشایری کشور و از بزرگان قشقایی. او صاحب آثار داستانی و خاطره‌نویسی‌های مشهوری چون: «غرف و عادت در عشایر فارس»، «ایل من بخارای من»، «اگر قره قاچ نبود»، «به اجاقت قسم» و «طلای شهامت» است.
- ۴- بختیاری‌ها، محل روشن کردن آتش را چاله و خود آن را تَش می‌گویند.
- ۵- گوینده: حاج شهباز قنبری عدیوی، ۱۳۹۱/۱۱/۱۵.

کارمایه‌ها (منابع):

احمدسلطانی، منیره (۱۳۸۴)، ژرف ساخت فرهنگ عامه ایرانی، تهران: روزگار. اسعد گرگانی، فخرالدین (۱۳۹۵)، ویس و رامین، چ ۵، تصحیح: مجتبی مینوی، تهران: هیرمند. الضیعی، اغناطیوس (۱۳۴۵)، ستایش آتش، تهران: انتشارات بنیاد دوست‌داران درخت و طبیعت. اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۹)، نور، آتش، آتشکده در آیین زرتشت، تهران: جهانگیر اوشیدری.

فرهنگیاران:

شهباز قنبری عدیوی
راشین کریمی
شاهباج قنبری
مرتضی سالمی قمصری

خنجری، خُداداد (۱۳۷۳)، آتش و آتشکده، تهران: چپستا.

ذوالفقاری، حسن (۱۳۸۸)، فرهنگ بزرگ ضرب‌المثل‌های فارسی، ج ۱ (جلد ۱)، تهران: معین.

ذوالفقاری، حسن (۱۳۹۵)، باورهای عامیانه‌ی مردم ایران، چ ۲، تهران: نشر چشمه.

رجبی، پرویز (۱۳۹۳)، دانشنامه فرهنگ مردم ایران، (مقاله آتش)، ج ۱، چ ۲، تهران: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.

شاملو، احمد (۱۳۸۵)، کتاب کوچه، ج ۱، چ ۳، با همکاری آیدا سرکیسیان، تهران: زوار.

قنبری عدیوی، عباس (۱۳۸۱)، امثال و حکم بختیاری، شهرکرد: ایل.

قنبری عدیوی، عباس (۱۳۹۱)، ضرب‌المثل‌های مشهور تاجیکی، شهرکرد: نیوشه.

قنبری عدیوی، عباس (۱۳۹۳)، ز شیر بنگشت تا جون آدمیزاد، شهرکرد: نیوشه.

نجفی، ابوالحسن (۱۳۸۷)، فرهنگ فارسی عامیانه، چ ۲، تهران: نیلوفر.



سده و چله در گاهشماری مردم جیرفت

منصور مرادی | عضو هیئت علمی پژوهشکده مردم‌شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری

چکیده:

گاهشماری دربردارنده تقسیم‌بندی فصول، ماه و ایام سال است و باتوجه به اقلیم، محیط طبیعی، شیوه‌ی معیشت، آداب و سنن و خصوصیات فرهنگی هر منطقه که ویژگی‌های خاصی را شامل می‌شود و رنگ‌وبویی کم و بیش متفاوت دارد. شهرستان جیرفت دارای دو نوع آب و هوای گرمسیری و سردسیری است، ولی به دلیل استقرار قسمت بیشتر جمعیت در مناطق گرمسیری (از جمله شهرهای جیرفت و عنبرآباد) به‌عنوان یک منطقه گرمسیر شناخته می‌شود. بدین لحاظ در فرهنگ اقلیمی این سرزمین تغییرات آب و هوایی طوری است که تنها دو فصل تابستان و زمستان از هم قابل تشخیص بوده و گذر ایام در بهار و پاییز محسوس نیست. جلگه جیرفت منطقه‌ای است با تابستان ۷ ماهه که از فروردین شروع و تا آخر مهر ادامه می‌یابد، و فصل زمستان آن که ۵ ماه بطول می‌انجامد دارای آب و هوای معتدل است. دلیلی که بتوان برای تابستان ۷ ماهه و زمستان ۵ ماهه اقامه نمود. این

است که جشن سده در جیرفت ۱۰ بهمن بوده و این روز همواره پس از گذشت ۱۰۰ روز از زمستان برگزار می‌شود که با احتساب شروع آن از ابتدای آبان، دهم ماه بهمن مصادف با صدمین روز زمستان می‌گردد و با در نظر گرفتن پایان زمستان در اسفند، ۵ ماه زمستان کامل می‌شود. حسن تقی‌زاده در این باره می‌نویسد: چارلز هارلز عقیده دارد که تقسیم ده ماه و دو ماه هندواروپایی و تقسیم ۷ ماهه و ۵ ماه ایرانی خاص است. به‌هر حال تقسیم سال بدو قسمت هفت ماهه و پنج ماهه در میان زرتشتیان تا قرون متأخر جاری بوده و در بندهشن نیز صریحا همین تقسیم درج شده است و شاید از جمله شواهد آن جشن معروف سده است که بنابر تفسیر کتاب بی‌اسم سابق‌الذکر وجه تسمیه این جشن آن است که در آن وقت صد روز از زمستان (پنج ماهه) یعنی از اول آبان تا دهم بهمن گذشته است.

واژگان کلیدی: سده، چله، گاهشماری، جیرفت، تابستان، زمستان

مقدمه:

گاهشماری^۱ دربردارنده تقسیم‌بندی فصول، ماه و ایام سال است که باتوجه به اقلیم، محیط طبیعی، شیوه‌ی معیشت، آداب و سنن و خصوصیات فرهنگی متفاوت در هر منطقه ویژگی‌های خاص خود را دارد (تقی‌زاده، ۱۳۱۶: ۱).

شهرستان جیرفت دارای دو نوع آب‌وهوای گرمسیری و سردسیری است، ولی به دلیل استقرار قسمت بیشتر جمعیت در مناطق گرمسیری (از جمله شهرهای جیرفت و عنبرآباد) به‌عنوان یک منطقه گرمسیر شناخته می‌شود. بدین لحاظ در فرهنگ اقلیمی این سرزمین تغییرات آب‌وهوایی به گونه‌ای است که تنها دو فصل تابستان و زمستان از هم قابل تشخیص بوده و گذر ایام چون بهار و پاییز محسوس نیست. جلگه جیرفت منطقه‌ای است با تابستان ۷ ماهه که از فروردین شروع و تا آخر مهر ادامه می‌یابد، و فصل زمستان آن که ۵ ماه بطول می‌انجامد دارای آب و هوای معتدل است. دلیلی که بتوان برای تابستان ۷ ماهه و زمستان ۵ ماهه اقامه نمود. این است که جشن سده در جیرفت ۱۰ بهمن بوده و این روز همواره پس از گذشت ۱۰۰ روز از زمستان برگزار می‌شود که با احتساب شروع آن از ابتدای آبان، دهم ماه بهمن مصادف با صدمین روز زمستان می‌گردد و با در نظر گرفتن پایان زمستان در اسفند، ۵ ماه زمستان کامل می‌شود.

حسن تقی‌زاده در این‌باره می‌نویسد: چارلز هارلز عقیده دارد که تقسیم ده ماه و دو ماه هند و اروپایی و تقسیم ۷ ماهه و ۵ ماه ایرانی خاص است. به هر حال تقسیم سال بدو قسمت هفت ماهه و پنج ماهه در بین امت زردشت تا قرون متأخر جاری بوده و در بندهشن نیز صریحاً همین تقسیم درج شده است و شاید از جمله شواهد آن جشن معروف سده است که بنابر تفسیر کتاب بی‌اسم سابق‌الذکر وجه تسمیه‌ی این جشن آن است که در آن وقت صد روز

از زمستان (پنج ماهه) یعنی از اول آبان تا دهم بهمن گذشته است (همان: ۷۲).

امروزه باتوجه به عواملی چون رواج آموزش عمومی به شیوه‌ی جدید و پدیده شهرنشینی و گسترش روز افزون آن، تغییراتی در تقسیم و نامگذاری فصول و اوقات ایجاد گردیده است. الزامات این تغییرات باعث شده تا فصول چهارگانه، به صورت رسمی و باتوجه به تقسیم سال از نظر آموزشی (فصل درسی) و اشتغال (فصل کاری) در بین عموم رایج و تثبیت گردد. به‌طوری که چنانچه در گذشته با شروع ماه آبان اقدام به قشلاق می‌نمودند امروزه این تاریخ باتوجه به بازگشایی مدارس از اول مهر، یک ماه زودتر انجام شده و ساکنین در مناطق بیلاقی برای آغاز سال تحصیلی به شهر مراجعه و از طرف دیگر وضعیت جدید باعث شده تا تابستان سه ماهه (تیر - آرمرداد - شهریور) رواج یابد هر چند این وضعیت برخلاف شرایط آب‌وهوایی و اقلیمی منطقه است.

در مناطق سردسیر شهرستان از گذشته فصول چهارگانه رایج بوده و برای هر کدام از فصل‌های بهار، تابستان، پاییز و زمستان سه ماه معین را در نظر می‌گرفتند. به‌عنوان مثال در شهر درب بهشت مرکز بخش کوهستانی و سردسیر ساردوئیه به بهار، ربیع به تابستان، تموز و پاییز و زمستان نیز بهمان صورت معمول رایج است.

یافته‌ها:

نام تقویم:

همانگونه که می‌دانیم «... پس از حمله تازیان، مأخذ تاریخ در ایران، سال هجرت قرار گرفت و به جای سال شمسی و ماه‌های ایرانی سال و ماه قمری رواج یافت، زرتشتیان همچنان گاهشماری ساسانی را حفظ کرده و میان خود نگاه داشتند. به سال ۱۳۰۴ هجری شمسی، بنابر قانون مصوب یازدهم فروردین، اول بهار و اعتدال ربیعی، رسماً آغاز سال ایران اعلام شد. و

به جای ماه‌های قمری، ماه‌های ایرانی مورد استفاده قرار گرفت (رضی، ۱۳۸۰: ۱۶). تقویم رایج در منطقه مورد بررسی نیز هجری شمسی بوده و تقویم هجری قمری برای تعیین اعیاد مذهبی، ایام ولادت و وفات اولیاء دینی و تعیین ایام سعد و نحس مورد استفاده قرار گرفته و ماه‌های سریانی نیز کاربرد فراوانی دارد که متعاقباً ذکر خواهد شد.

فصل - ماه:

برطبق تقسیم‌بندی تابستان ۷ ماهه و زمستان ۵ ماهه که ذکر گردید، در برخی مناطق شروع فصل تابستان را از ابتدای اسفند در نظر می‌گیرند و شدت گرما در ماه‌های خرداد - تیر - آرمرداد و شهریور بیش از ماه‌های دیگر است.

تا قبل از رواج تقویم رسمی و تعیین فروردین به‌عنوان نوروز، اهالی این منطقه، آغاز ماه اسفند مقارن پایان چله کوچک زمستان را طلیعه‌ی بهار و تجدید حیات طبیعت دانسته و از این ماه به‌عنوان ماه نوروز یاد می‌کردند که سه روز آغازین آن را جشن می‌گرفتند. در روستای کنار صندل، مصاحبه‌شوندگان آغاز سال را اتمام چله کوچک - مقارن اسفندماه - دانسته و اظهار می‌نمودند، «از این اسفند تا اون اسفند می‌شود یکسال». اصطلاح بهارگه - bahārgah - را که ۳۰ شبانه‌روز به طول می‌انجامد برای این مدت پس از پایان چله کوچک در نظر می‌گیرند، به عبارتی باتوجه به گرمسیر بودن منطقه دوره‌ی کوتاهی با اعتدال هوا پس از زمستان مواجه شده و پس از آن دوره‌ی طولانی گرمای شدید که تا اواخر شهریور ادامه می‌یابد آغاز می‌شود. با ورود ماه مهر از شدت گرمای این دوره کاسته می‌گردد. این ماه که موعد برداشت محصولاتی چون خرما را نیز نوید می‌دهد، در نزد اهالی منطقه ایام خوشایندی است و با عنوان «مهرجون» مورد استعمال قرار می‌گیرد.

باتوجه به توضیحات فوق به نظر می‌رسد می‌توان گفت که شهرستان جیرفت دارای ۴ فصل با دوره‌های زمانی نابرابر است، فصل بهار و پاییز برابر یک ماه در نظر گرفته می‌شود، اسفند برای فصل بهار و مهر برای فصل پاییز. ماه‌های فروردین الی شهریور دوره طولانی تابستان همراه با گرمای شدید در منطقه حاکم شده و در ماه‌های آبان الی بهمن نیز به‌عنوان زمستان، آب و هوای معتدل را شاهد هستیم. ماه‌های رایج در نزد اهالی مناطق مورد بررسی همان ماه‌های رایج در دیگر نقاط کشور است. در تقویم محلی منطقه به ماه‌های مهر، آبان و آذر به ترتیب میزان، عقرب و قوس نیز گفته می‌شود. اهالی مناطق سردسیر معتقدند در برج عقرب سرمای هوا شدت پیدا می‌کند بطوری که مانند عقرب جان آدمی را می‌کند (می‌گذد). در اصطلاح محلی در این برج سرما آدمی را «رموارم» -ramvāram- می‌کند یعنی سرما باعث متغیر شدن دمای بدن می‌گردد. در برج عقرب بدلیل کاهش شدت گرما و تسلط آب و هوای معتدل معتقدند مار، عقرب و دیگر خزندگان از سوراخ و لانه خود بیرون خزیده و چنانچه حیوان یا انسان از مقابل آنها درآیند مورد گزیدگی آنها قرار می‌گیرند. با شروع فصول سرما و گرما این خزندگان وارد لانه‌ی خود شده و به جز مواقع خوش آب‌وهوا کمتر در معرض دید واقع می‌شوند. برج قوس مصادف با آذرماه بوده و دلیل نامگذاری آن این است که در این ماه امکان ریزش برف وجود داشته و سردترین ماه فصل نیز به حساب می‌آید. طبق باور عمومی برج عقرب را ماه خوبی ندانسته و بدین می‌دانند ولی برج قوس ماهی است که رحمت خدا در آن نازل می‌شود.

گاهشماری در فصل بهار:

فصل بهار را بیشتر با تعداد روزهایی که از

عید گذشته، گاهشماری می‌کنند به عنوان مثال می‌گویند ۱۰ عید، ۲۰ عید یا ۹۰ عید، هنگامی که می‌خواهند زمانی را مشخص کنند با ذکر روزهایی که از عید سپری شده این زمان را مشخص می‌کنند. علاوه بر این در این زمان باران‌هایی نیز می‌بارد که این باران‌ها با تعداد روزهایی که از عید گذشته نامگذاری می‌شوند که به این باران‌ها، باران شیشه -šišē-



گاهشماری بومی جیرفت

(گرمسیر)، مبتنی بر

تقسیم سال به ۷ ماه

تابستان و ۵ ماه زمستان

است. نشانه‌هایی چون

«شیشه‌های باران»،

«مهرجون» و «شب‌های

سده» (پایان چله بزرگ)

تعیین کننده فصول، زمان

کشت و تجدید حیات

طبیعت در این اقلیم هستند.



می‌گویند. چون رقم یکان روزی که این باران می‌آید ۶ است.

۶ روز که از عید می‌گذرد را شیشه اول می‌گویند. بارانی که در این روز می‌بارد باران شیشه‌ی اول است.

۱۶ روز که از عید می‌گذرد شیشه‌ی دوم است.

روز ۲۶ پس از عید را شیشه سوم گویند.

۳۶ روز پس از عید را شیشه چهارم،

روز ۴۶ پس از عید را شیشه پنجم،

و بالاخره روز ۵۶ پس از عید را شیشه ششم

می‌گویند که در این زمان دیگر باران نمی‌بارد.

نشانه گاهشماری در بهار:

یکی از این نشانه‌ها گرم شدن زمین است که اهالی معتقدند این عمل پس از اصابت ستاره‌ی آسمانی با زمین اتفاق می‌افتد.

در این بخش لازم به نظر می‌رسد قبل از ارائه ادامه مطلب درخصوص گاهشماری فصول دیگر به ذکر توضیحاتی چند در زمینه‌ی «چله» بپردازیم.

چله:

همان‌گونه که از نام چله پیداست به چهل‌شنبه روز از مواقع خاص سال اطلاق می‌شود که در این صورت بدان چله بزرگ می‌گویند. طول مدت چله کوچک نصف چله بزرگ و برابر ۲۰ شبانه‌روز است. در دهستان نرگسان به چله بزرگ، چله مادری و به چله کوچک، چله بچه‌ای گویند. در نزد اهالی مردهک و عشایر لرد میدان تل شیراز چله کوچک به چله بچه معروف است. آنان معتقدند در طول این چله وضعیت هوا متغیر و ناپایدار بوده و در طی یک روز ممکن است چند نوع آب و هوا را شاهد باشیم به همین دلیل آنرا چله بچه در این مضمون که مانند بچه‌ای خرد سال به ایراد گرفتن و نق‌زدن می‌پردازد نام گذارده‌اند.

گاهشماری در فصل تابستان:

چله بزرگ تابستان از ابتدای تیرماه آغاز و در ۱۰ مرداد پایان می‌پذیرد. در این زمان گرمای هوا به اوج خود می‌رسد. چله کوچک تابستان نیز از ۱۰ مرداد آغاز و تا پایان این ماه ادامه دارد. تعبیر «تیر بر چله کمان است» برای گرمای شدید تیرماه بکار می‌برند. در این مضمون که تیرماه تیری‌ست بر چله کمان تابستان. «مرداد یعنی گرما مرد» بدین معنی است که اوج گرما در این ماه بوده و با پایان یافتن (یا مردن این ماه) گرما نیز می‌میرد و از شدت آن کاسته می‌گردد.

نقل «تیر زد و مرداد مرد» در راستای تعبیر فوق‌الذکر بکار می‌رود.

نشانه‌ی چله بزرگ تابستان:

هنگامی که چله بزرگ تابستان شروع می‌شود به هنگام نماز صبح ستاره‌ی پور از سمت شرق طلوع می‌نماید.

خرما پزان:

به شهرپور خرماپزان می‌گویند چون در این زمان خرما رسیده و موعد برداشت آن فرا می‌رسد.

گاهشماری در فصل پاییز:

به ماه مهر در جیرفت مهرجون می‌گویند. پس از سپری شدن این ماه در اکثر مناطق موعد کشت بذر گندم فرامی‌رسد که به تخم‌کار -toxmkar- معروف است. این زمان در روستاهای مختلف فرق داشته و با سردسیر و گرمسیر بودن روستا فصل تخم‌کار آن نیز تغییر می‌کند. در روستای ده‌بکری زمان تخم‌کار از اول مهرماه شروع می‌شود و در روستای دسک -dask-، سغد و اغلب روستاهای مورد بررسی آبان‌ماه فصل تخم‌کار است.

در زمانی که شب و روز برابر می‌شود در آسمان ستاره‌ای است که میان زمین و آسمان تغییر مکان می‌دهد. در اول پاییز این ستاره از زمین به آسمان می‌رود و زمین سرد می‌شود. در عید نیز این ستاره جابجا می‌شود. در واقع برای این ستاره خاصیت گرمابخشی قائل هستند.

نشانه گاهشماری در پاییز:

اهالی روستای دسک می‌گویند اول آبان‌ماه که آغاز فصل تخم‌کار است در ساعت ۸ شب ستاره پور بیرون می‌آید. و مشاهده‌ی این ستاره در این زمان نشانه‌ی آغاز فصل پاییز است.

گاهشماری در فصل زمستان:

سرچله -sarçelle- به شب اول دی‌ماه سرچله می‌گویند. این شب بلندترین شب سال بوده و چله بزرگ زمستان از این شب آغاز می‌شود.

چله بزرگ زمستان از ابتدای دی شروع و تا ۱۰ بهمن ادامه دارد. از ۱۰ بهمن تا آخر این ماه را هم چله کوچک زمستان می‌گویند. در این زمان هوا گرچپر -garčeper- است یعنی وضعیت مشخصی ندارد گاهی

تاریخ دقیقی نداشته و به تجربه ثابت شده که پس از پایان چله کوچک زمستان یک دوره‌ی چهار روزه‌ی سرما فرا می‌رسد. با اتمام دوره چهارچهار فصل جفتگیری حیواناتی از قبیل شتر، گراز و دیگر



نخلستان جیرفت

چارپایان آغاز می‌شود به این دوره زمانی «مستون‌لوک^۲» نیز می‌گویند و پس از طی این دوره، میل به جفتگیری حیوانات نیز فروکش می‌نماید که در گویش محلی به اصطلاح هیرماد -hirmād- می‌شوند. ماه نوروز: به اسفند، ماه نوروز می‌گویند. در این ماه هوا گرم شده و بعضی گیاهان سبز می‌شوند.

نشانه‌های گاهشماری فصل زمستان:

یکی از نشانه‌های فرا رسیدن فصل زمستان را ظهور ستاره‌ی باهو عقرب -bāhu aqrab- در اولین شب چله بزرگ زمستان از سمت مشرق دانسته و نشانه‌ی دیگر طلوع ستاره‌ی میش و بره در اوایل شب سده آنهم از سمت مشرق است.

شب‌های سده:

در بیشتر مناطق مورد بررسی از ۱۰، ۱۱ و ۱۲ بهمن به‌عنوان شب‌های سده یاد می‌نمایند. این ایام برابر با سپری شدن چله‌ی بزرگ زمستان است. شب‌های سده هر کدام با عنوان خاصی بکار برده می‌شوند:

ابری می‌شود، گاهی آفتابی و گاهی نیز باران شدیدی شروع به بارش می‌کند. نام دیگر چله کوچک سیاه بهار است. وجه تسمیه‌ی سیاه بهار این است که چون در این ۲۰ روز، از سرمای زیاد چله بزرگ کاسته و از بهار نیز سردتر است به بهار سیاه یعنی بهاری که تحت تأثیر سرما زمینش سیاه است، اطلاق می‌شود. به دوره ۲۰ روزه چله کوچک زمستان، دوره سرمای پیرزال کش (پیرزن کش) نیز می‌گویند. چرا که معتقدند سرمای این دوره طوری است که باعث مرگ پیرزنان می‌گردد. دهه اول چله کوچک به نسبت سردتر از دهه دوم آن است. در دهه دوم هوا گاهی سرد مانند زمستان و گاهی نیز گرم مانند تابستان است. در این مدت در ارتفاعات بارندگی هم صورت می‌گیرد ولی بعد از سپری شدن چله کوچک دیگر از سرما، نزولات جوی و متغیر شدن هوا خبری نیست.

دوره‌ی چهار روزه‌ای که بلافاصله پس از اتمام چله کوچک زمستان آغاز می‌شود را چارچار -čārtār- می‌گویند. این دوره

شب ۱۰ بهمن: شب سده چوپانان.

شب ۱۱ بهمن: شب سده کشاورزان.

شب ۱۲ بهمن: شب سده سلطانی.

اهالی روستای دهنو در شب سده سلطانی

به جشن و پایکوبی می‌پرداختند.

گفتنی است که این جشن در گذشته در

بین اهالی منطقه به خصوص عشایر

باشکوه خاصی برگزار می‌شده که امروزه

منسوخ گشته است.

در منطقه ساردوئی به شب ۱۰ بهمن به‌عنوان

شب سده به حساب می‌آید با این تفاوت

که ۸ شب و روز از ۶ بهمن الی ۱۴ بهمن را

به‌عنوان سده در نظر می‌گیرند، که این ۸

شب و روز نیز به دو بخش چهارچهار اول و

چهارچهار دوم تقسیم می‌شود.

چهارچهار اول از ۶ بهمن تا ۱۰ بهمن و

چهارچهار دوم از ۱۰ بهمن الی ۱۴ بهمن به

طول می‌انجامد.

اهالی منطقه معتقدند در این مدت، شب‌ها

بارندگی شده و روزها آب و هوای بهاری

حاکم می‌شود. نقلی بدین مضمون نیز در

بین آنها رایج است.

«شب بیار روز بهار»

از دیگر اعتقادات مربوط به شب‌های سده

این است که در این شب ستاره‌ای آتشین

به زمین فرود آمده و باعث گرم شدن

زمین از درون شده و باعث رویش سبزه و

گیاهان می‌گردد.

«ستاره آتشین مال زمینه

برادر غم مخور دنیا همین»

یا

«شال‌گوو را سوختیم

شال خرو را دوختیم»

و یا

«سده سده سلطانی

چهل کنده بسوزانی

که هنوز زمستانی»

این اشعار بیانگر آن است که هر چند چله

بزرگ به پایان رسیده و از سرمای هوا کاسته

می‌گردد ولی این کاهش سرما و افزایش

دما به آن میزان نیست که آب‌وهوای

زمستانی به طور کامل رخت بر بسته باشد

و می‌بایست منتظر فرا رسیدن دوره‌های

سردی هوا هر چند با شدت کمتر باشیم.

فرا رسیدن شب‌های سده در بین عشایر

منطقه از اهمیت خاصی برخوردار بوده

است چرا که با فرا رسیدن این ایام بهار

نیز نشانه‌های خود را نمایان کرده و دوره

سرمای سخت که همواره با مشکلات

و سختی‌های فراوانی برای تعلیف دام و

کشت و زرع بوده به پایان می‌رسد. به

همین جهت در این شب‌ها به جشن و

پایکوبی پرداخته، گوسفندها را از آغل به

دشت و صحرا می‌برند و در طی مراسمی از

آردی که از اهالی جمع‌آوری نموده‌اند کماج

-komāj- درست کرده، در داخل خمیر

کماج یک عدد مهره قرار می‌دهند. پس

از پخت کماج آن را قطعه‌قطعه کرده و در

بین اهالی پخش می‌نمودند.

روی شخصی که قطعه حاوی مهره نصیبش

می‌شد پتو یا پارچه‌ای انداخته و به صورت

صوری به کتک زدن وی می‌پرداختند تا

نحسی از بین برود.

برخی باورهای عامیانه:

- چنانچه در برج عقرب بارندگی زیاد باشد

آن سال را سال خوبی از نظر بارندگی و

میمنت نمی‌دانند ولی اگر در برج قوس

بارندگی شود آن سال را خوش‌یمن و

پربرکت می‌دانند.

- ایام نحوست در میان اهالی جیرفت، ۱۳

فروردین، ۱۳ صفر و ایامی که حالت قمر در

عقرب است. بنا به اظهارات پاسخگویان این

حالت در دو دوره‌ی زمانی ۳۰ مهر الی ۵ آبان

و ۳۰ آبان الی ۵ آذر اتفاق می‌افتد. در ایام

نحوست رفتن به مسافرت را بدیمن می‌دانند.

- به گل نشستن گیاهان می‌بایست پس

از شب‌های سده صورت بگیرد تا نشانه‌ی

پایان فصل سرما (چله‌ی بزرگ) و آغاز

رویش سبزه و حیات دوباره‌ی طبیعت

باشد. برخی گیاهان قبل از موعد مزبور

به گل می‌نشینند مانند قنسک -gonsk-

که پیش از سده گل می‌دهد و بدان

قنسک دروغگو می‌گویند یا بادام ترافک

-tarrāfak- که در دوره‌ی چله زمستان به

گل می‌نشیند، اما «بید» گیاهی است که

همواره پس از پایان چله زمستان به گل

می‌نشیند و با مشاهده گل دادن این گیاه

پی به آغاز فصل بهار می‌برند.

«بید که اشکافت عین بهاره»

- از اول مهرماه تا آبان اگر در شب‌ها رطوبت

هوا طوری باشد که هنگام صبح زیرسنگ‌ها

خیس باشد سال خوبی می‌شود.

- در فصل پاییز هنگامی که خورشید غروب

می‌کند خورشید دیگری در کنار آن به نظر

برسد می‌گویند به زودی باران می‌بارد.

منابع:

- ۱- «تقی‌زاده، حسن»، گاه‌شماری در ایران قدیم، باهتمام کتابخانه طهران، تهران: ۱۳۱۶.
- ۲- رضی هاشم، «گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان»، انتشارات بهجت، تهران: ۱۳۸۰.

پانویس:

- ۱ - در کتاب گاه‌شماری در ایران باستان، نویسنده در توضیح این لغت می‌نویسد: «گاه‌شماری» را که به اصطلاح آلمانی -zeitrechnung- و اصطلاح قدیم عربی معرفه‌ی المواقیت وفق می‌دهد وضع و آن را استعمال کرده‌ایم»
- ۲ - لوک: شتر نر بزرگ.

کوهستان به مثابه رمزگان فرهنگی و اسطوره‌ای در آیین‌های تیرگان و مهرگان

رضا زنگنه | پژوهشگر

مقدمه:

در اندیشه باستانی ایرانی، آسمان جایگاه الهی و سرچشمه نور، فیض و نظم کیهانی است؛ قلمرویی که از آن، روشنایی و برکت بر جهان فرو می‌تابد. در یسنا آمده است که اهورامزدا نخست آسمان را آفرید، از روشن‌ترین جوهر، و آن را بر همه آفرینش‌ها گسترد تا نور و نظم از آن بر همه گیتی فروتابد (دوستخواه، ۱۳۸۰، ص ۱۲۵). در واژه گئوسه^۱ در اوستا به معنای آسمان مادی است؛ که نمادی از نظم و قانون مینوی (آشه) است و در برابر تاریکی و دروغ (دروغ) قرار دارد. (نامورمطلق، ۱۳۹۳، ص ۲۲۹). اهورامزدا گفت: من آسمان را آفریدم چون جامه‌ای از سنگ گران‌بها، که روشن و استوار است و بر همه آفریدگان سایه می‌گستراند. (دوستخواه، ۱۳۸۰، ص ۹۸) جایی که ایزدان مانند میترا بر آن سیر می‌کنند. در برابر آن، کوهستان نزدیک‌ترین نقطه زمین به آسمان است؛ جایی که انسان می‌تواند به قلمرو نور نزدیک شود و میان جهان مادی و عالم مینوی پیوند برقرار کند. بر فراز کوه هر بَرزئیتی، آن بلندترین کوه، میترا، دارنده‌ی چراگاه‌های فراخ، بر ارابه‌ی آراسته به هزار گوش می‌نشیند و از آنجا بر سراسر سرزمین‌های آریایی می‌نگرد (میترا یشت، بندهای ۸-۹). این کوه، محور جهان است و از آن، رندهای اساطیری مانند اردوی‌سور اناهیتا سرچشمه می‌گیرد. در این جهان‌بینی، هر پدیده طبیعی گرچه ماهیتی مادی دارد، اما حامل نوری مینوی است که یا در ذات آن نهفته است، یا در لحظه‌ای قدسی بر آن تجلی می‌کند. (اوستا، زامیاد یشت، بندهای ۲۱-۲۳). کوه، از همین منظر، مکانی است که ماده از درون روشن می‌شود و به آستانه تجلی بدل می‌گردد، چرا که ایرانیان باستان کوه را جایگاه فره ایزدی^۲ می‌دانستند؛ این فره، شکوه الهی است که بر قله‌ها می‌تابد و به شاهان، پهلوانان و حتی سرزمین ایران مشروعیت می‌بخشد، و نمادی از شادی، فراوانی و پیروزی بر تاریکی است.

چکیده:

این پژوهش با هدف تحلیل نقش کوهستان در نظام معنایی فرهنگ ایرانی و بازنمایی آن در دو آیین کهن تیرگان و مهرگان انجام شده است. پرسش اصلی آن است که کوهستان چگونه سه ساحت اسطوره‌ای، آیینی و فرهنگی را در خود جای می‌دهد و از طریق این جشن‌ها بازآفرینی می‌کند. روش پژوهش، ترکیبی از رویکرد مردم‌نگاری و تحلیل متنی-نمادشناختی است. داده‌ها شامل متون اساطیری (اوستا، بندهش، شاهنامه) و گزارش‌های موجود درباره برگزاری آیین‌های تیرگان و مهرگان هستند که در دو لایه انجام شده است: نخست، تحلیل مضمون بر پایه الگوی شش‌مرحله‌ای براون و کلارک (Braun & Clarke, 2006) برای استخراج مضامین محوری چون ایشار، فره و عدالت؛ دوم، تحلیل رمزگان با تکیه بر نظریه رولان بارت در تبیین کارکرد ایدئولوژیک نماد کوه به مثابه محور فرهنگی. پژوهش نشان می‌دهد که کوهستان در فرهنگ ایرانی، نه تنها یک عنصر طبیعی بلکه رمزگانی اسطوره‌ای-آیینی است که در تیرگان (البرز) و مهرگان (دماوند) سه ساحت مینوی، آیینی و فرهنگی را به هم پیوند می‌دهد. نتیجه پژوهش بیانگر آن است که کوهستان در جهان‌بینی ایرانی محور بازتولید هویت و ارزش‌های اخلاقی است و استمرار ذهنیت اسطوره‌ای را در فرهنگ معاصر نمایان می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: کوهستان؛ آیین‌های ایرانی؛ رمزگان اسطوره‌ای؛ تیرگان؛ مهرگان. ۱۶۰

کوهستان در چنین نظام معنایی دو چهره دارد. از یک سو، ساحت مادی و جغرافیای کوهستان به مثابه زیست محیط و صحنه‌ای برای برگزاری آیین‌ها و بازنمایی کنش‌های فرهنگی است؛ از سوی دیگر، در ساحت مینوی، کوهستان پلی است میان اسطوره و زیست حقیقی ملت‌ها، میان باور و تجربه (جمعی) زیست شده. در اساطیر زرتشتی، کوه البرز (معادل هره برزئیتی) مرکز عالم دانسته می‌شود و خانه هزار ستونی سروش بر قله‌اش تصور شده، جایی که ایزدان از آن بر جهان نظارت می‌کنند و نبرد خیر و شر را هدایت می‌نمایند. در آیین‌های تیرگان و مهرگان، این دو ساحت به هم می‌رسند و کوهستان به صحنه‌ای زنده برای تلاقی امر قدسی و امر انسانی بدل می‌شود. در تیرگان، البرز سکوی پرتاب تیر آرش است که مرزهای ایران را تثبیت می‌کند و نمادی از ایشار برای باروری (تجلی تیشتر) است؛ در مهرگان، دماوند زندان ضحاک می‌شود و پیروزی فریدون را بر بیداد بازآفرینی می‌نماید، جایی که کوه به عنوان (axis mundi)، تعادل کیهانی اعتدال پاییزی را تجسم می‌بخشد. از این رو، کوهستان در فرهنگ ایرانی تنها یک پدیده طبیعی نیست، بلکه رمزگانی اسطوره‌ای-آیینی است که در خود معناهای هویتی و فرهنگی ژرفی را حمل می‌کند. کوه، هم مکان ظهور فر و نور است و هم بستر آیینی که در آن حافظه جمعی ایرانیان از طریق جشن، روایت و نمادپردازی، بازآفرینی می‌شود. چنین نگرشی، کوهستان را به نشانه‌ای از پیوستگی میان اسطوره، آیین و زیست فرهنگی بدل می‌سازد - پیوستگی‌ای که در تجربه زیسته ایرانیان تداوم یافته است و کوهستان را نماد صلابت و مقاومت می‌داند. کوهستان در اساطیر و آیین‌های ایرانی اگر چه جایگاهی چندوجهی دارد، با این حال، در بیشتر پژوهش‌ها، تفسیر جایگاه کوهستان عمدتاً کمتر به صورت نظام‌مند به پیوند میان ساحت‌های

اسطوره‌ای، آیینی و فرهنگی آن اشاره شده است. در نتیجه، کوهستان اغلب به عنوان «پس‌زمینه‌ای طبیعی» برای آیین‌ها و حماسه‌ها شناخته شده و نه به عنوان رمزگان بنیادین در بازتولید فرهنگ ایرانی. تاکنون پژوهش اندکی به تحلیل هر سه ساحت اسطوره‌ای، آیینی و فرهنگی کوهستان در چارچوبی میان‌رشته‌ای پرداخته است. این پژوهش می‌کوشد کوهستان را نه صرفاً به عنوان مکان مقدس، بلکه به عنوان رمزگان فرهنگی بازنمایی خیر و عدالت در آیین‌های ایرانی بازخوانی کند. بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش چنین است: کوهستان در فرهنگ ایرانی چگونه سه ساحت اسطوره‌ای، آیینی و فرهنگی به خود می‌گیرد، و این ساحت‌ها چگونه در جشن‌های تیرگان و مهرگان بازنمایی می‌شوند؟ این پژوهش با تمرکز بر این دو جشن به عنوان نمونه‌های موردی و رویدادهای آیینی - اسطوره‌ای، خلأ موجود در مطالعات پیشین را پر می‌کند و نشان می‌دهد که ذهنیت زیسته ایرانی از اسطوره تا آیین و فرهنگ استمرار یافته است. بدین سان، کوهستان از نمادی طبیعی به محور فرهنگی و معنوی بازتولید هویت ایرانی بدل می‌شود.

پیشینه پژوهش

مطالعات پیشین درباره کوهستان در فرهنگ ایرانی عمدتاً بر جنبه‌های اسطوره‌ای، جغرافیایی یا ادبی آن متمرکز بوده‌اند. در شاهنامه، دماوند نماد هویت و مرزبندی سرزمینی است، جایی که اسطوره‌های آرش و ضحاک رخ می‌دهند (فردوسی، ۱۳۸۶). پژوهش الکریم (۱۴۰۰) کوه را جایگاه خدایان و ایزدان می‌داند. جعفری کمانگر و رحیمی (۱۳۹۰) پیوند باورهای اساطیری با شعر پارسی و کوه را سرچشمه نور و آیین‌های مذهبی معرفی می‌کنند. شریفی و احمدی (۱۳۹۸) نشان می‌دهند که با مدرنیته، وجه قدسی کوه به نماد زیباشناختی در شعر معاصر

تبدیل شده است. در حوزه هنر، آژند (۱۳۸۵) کوه را در نگارگری‌های شاهنامه صحنه تجلی «فر» می‌خواند و کریمی (۱۳۹۰) آن را نماد تعادل کیهانی معرفی می‌کند. حسن‌زاده (۱۳۸۳) از یک سو به نمادپردازی کوه و رودخانه در قصه‌های پریان ایرانی می‌پردازد (کوه تشنه و عاشق و رودخانه) و از سوی دیگر، کوه را در چشم‌انداز فرهنگ زیارت، نماد اتصال زمین به آسمان می‌شمرد که با صورت‌های مخروطی و گنبدی معماری زیارتگاه همراه است. در حوزه آیین‌ها، وارث (۱۳۹۵) پیوند تیرگان و مهرگان با طبیعت و اسطوره را بررسی می‌کند و بهرامی (۱۳۹۹) نقش مهرگان در حفظ هویت فرهنگی زرتشتیان را تحلیل می‌نماید. همچنین، حسن‌زاده (۱۴۰۳) در ماهنامه فروهر به نقش کوه دماوند در اسطوره آرش به عنوان نمادی از ایشار و مرزبانی پرداخته و پهلوان شریف (۱۴۰۳) برگزاری تیرگان در جوامع زرتشتی یزد و کرمان را با تمرکز بر نمادهای اساطیری مرتبط با کوهستان و بزرگداشت آب توصیف می‌کند. با وجود این، کمتر پژوهشی این لایه‌های اسطوره‌ای، آیینی و فرهنگی را در چارچوبی واحد و تطبیقی بررسی کرده است. این پژوهش با تمرکز بر تیرگان و مهرگان، و بهره‌گیری از نظریه‌های الیاده (۱۳۸۱)، بارت (۱۳۹۰)، گیرتز (۱۳۷۳) و نامورمطلق (۱۳۹۳)، خلأ انسجام نظری را پر می‌کند و کوهستان را به عنوان رمزگان فرهنگی در ساحت‌های مینوی، آیینی و فرهنگی تحلیل می‌نماید.

روش تحقیق

پژوهش حاضر با رویکردی میان‌رشته‌ای و تلفیقی، در پی آن است که نقش کوهستان را به عنوان رمزگانی اسطوره‌ای، آیینی و فرهنگی در جشن‌های تیرگان و مهرگان تحلیل کند. از آنجا که موضوع پژوهش در مرز میان اسطوره‌شناسی، مردم‌نگاری و نشانه‌شناسی فرهنگی قرار دارد، روش تحقیق بر پایه‌ی ترکیب دو شیوه‌ی تحلیل متنی - نمادشناسانه و رویکرد مردم‌نگارانه‌ی

تفسیری سامان یافته است. در گام نخست، داده‌های پژوهش از میان متون بنیادین فرهنگ ایرانی شامل اوستا، شاهنامه فردوسی و متون پهلوی همچون بندهش گردآوری شد. این متون به سبب آنکه بیشترین ارجاع را به کوهستان در پیوند با مفاهیم فره، ایشار و عدالت دارند، به عنوان منابع اصلی تحلیل انتخاب شدند. در کنار آن، مطالعات مردم‌شناختی و گزارش‌های فرهنگی معاصر از آیین‌های تیرگان و مهرگان در نواحی مختلف به عنوان داده‌های مکمل به کار رفت تا پیوند اسطوره و آیین در بافت فرهنگی امروز ایران نیز بازتاب یابد. در مرحله‌ی تحلیل، فرایند کدگذاری و استخراج مضامین بر اساس الگوی تحلیلی براون و کلارک انجام گرفت. مفاهیم تکرارشونده‌ای همچون «محور جهان»، «فره ایزدی»، «ایشار آرش» و «عدالت فریدون» به عنوان کدهای اولیه شناسایی و در قالب سه مضمون اصلی محور مینوی، صحنه آیینی و بازنمایی فرهنگی سازمان یافتند. این مضامین، ساختار سه‌وجهی کوهستان را به مثابه حلقه‌ی پیوند میان جهان اسطوره‌ای، آیینی و فرهنگی آشکار می‌سازند.

در لایه‌ی دوم تحلیل، با تکیه بر نظریه‌ی رمزگان رولان بارت، کوهستان به عنوان نشانه‌ای ایدئولوژیک و حامل ارزش‌های فرهنگی بررسی شد؛ نشانه‌ای که مفاهیم اخلاقی چون راستی، ایشار و عدالت را در بطن آیین‌ها طبعی‌سازی می‌کند. بدین ترتیب، تفسیر بارت با مبانی اسطوره‌شناختی میرچا الیاده - درباره‌ی محور جهان و مکان مقدس - در خوانش آیین‌های جمعی تلفیق گردید. افزوده شدن لایه‌ی فلسفی حکمت خسروانی، تبیین مفهوم بومی فره و پیوند آن با کوهستان را ممکن ساخت. در این چارچوب، داده‌ها به صورت تطبیقی و از رهگذر هم‌سنجی روایات، آیین‌ها و مضامین فرهنگی تحلیل شدند تا امکان بازتولید علمی پژوهش فراهم شود. برای

اطمینان از انسجام و اعتبار نتایج، تحلیل‌ها در چند مرحله بازبینی و با منابع مستقل سنجیده شد. حاصل این فرایند، بازنمایی کوهستان به عنوان رمزگانی چندساحتی است که در آن اسطوره، آیین و فرهنگ در محور واحدی از معنا به هم می‌پیوندند.

تحلیل نمونه‌موردی جشن‌ها

دو جشن کهن و بنیادین در فرهنگ ایرانی - تیرگان و مهرگان - به عنوان نمونه موردی برای بررسی قرار می‌گیرند. این دو جشن نه تنها از مهم‌ترین نموده‌های آیین‌های فصلی و طبیعی در ایران باستان به شمار می‌آیند، بلکه در بطن خود بازتابی از مفاهیم مینوی، کیهانی و اخلاقی دارند. هر یک از این آیین‌ها در پیوندی مستقیم با کوهستان تحلیل می‌شوند.

تیرگان، جشن ایزد تیشتر

جشن تیرگان یکی از کهن‌ترین آیین‌های ایرانی است که ریشه در اسطوره‌های باستانی و باورهای زرتشتی دارد. این جشن در روز سیزدهم ماه تیر، برابر با روز ایزد تیشتر، خدای باران و باروری، برگزار می‌شود. تیرگان یادمانی از پیروزی بر خشکسالی، طلب باران، و همبستگی مردمان است. در تقویم باستانی ایرانی، هر روز از ماه به نام یکی از ایزدان نام‌گذاری شده است و هنگامی که نام روز و ماه یکی می‌شود، جشن ویژه‌ای برپا می‌گردد. از این رو، روز «تیر» در ماه «تیر» را تیرگان نامیده‌اند. این زمان، آغاز گرمای تابستان است؛ فصلی که نیاز به باران و زایش دوباره‌ی زمین بیش از هر هنگام احساس می‌شود. بر اساس تقویم باستانی زرتشتی، روز سیزدهم هر ماه به ایزد تیشتر (تیر)، خدای باران، اختصاص دارد که در آغاز فصل گرما، با نیایش برای پیروزی بر خشکسالی و تامین باران حیاتی پیوند خورده است (جوادی، فرهاد، ۱۳۹۶، ص ۴۲).

در نگاه اسطوره‌شناختی، تیرگان ریشه

در نبرد مینوی میان تیشتر، ایزد باران، و آپوش، دیو خشکسالی، دارد. در تیریشْت اوستا آمده است که تیشتر برای آوردن باران به سه پیکر درمی‌آید: اسب سپید، گاو سپید و جوانی خوش‌چهره. او در هیئت اسب سپید با آپوش می‌جنگد تا آب‌ها را از چنگال تاریکی رها کند. این نبرد نمادی از مبارزه خیر با شر و پیروزی باران بر خشکی است؛ تیشتر در هیئت اسب سپید، با پرتاب تیرهای درخشان ابرها را می‌شکافد تا باران فروبارد و جهان از خشکسالی رهایی یابد (بویس، ۱۳۸۵: ۲۵۴-۲۵۶). این نبرد نمادی از رویارویی خیر و شر، و پیروزی زندگی و باروری بر خشکی و مرگ است. تیشتر با پرتاب تیرهای درخشان، ابرها را می‌شکافد تا باران فروبارد؛ از همین رو، «تیر» در فارسی میانه به معنای «ستاره‌ی شباهنگ» و نیز «پیک باران» است. کنار اسطوره تیشتر، اسطوره‌ی آرش کمانگیر نیز با جشن تیرگان پیوندی ژرف دارد. بر پایه‌ی روایت‌ها، پس از سال‌ها نبرد میان ایران و توران، سرانجام پیمان صلحی بسته شد تا مرز دو کشور با پرتاب تیری از فراز البرز تعیین شود. آرش، پهلوان ایرانی، همه‌ی نیروی خود را در تیر گذاشت و آن را رها کرد؛ تیری که از بامداد تا نیمروز در پرواز بود و در کنار رود جیحون فرود آمد. آرش خود از فرط جان‌فشانی جان داد و پیکرش در باد پراکنده شد. این تیر نمادی از ایشار، مرزبانی، و پیوند میان آسمان و زمین است، و جشن تیرگان، روز یاد و بزرگداشت آن پهلوان راست‌کردار به‌شمار می‌آید.

نمادهای برجسته‌ی تیرگان، تیر (به عنوان نماد باران و ایشار) و آب (به عنوان عنصر پاکی و زایش) هستند. تیر، هم سلاح آرش و هم ابزار باران‌آور تیشتر است؛ و آب، نشانه‌ی تطهیر و زندگی. از این رو در بسیاری از مناطق ایران، آیین‌های تیرگان با «آب‌پاشی» و «آب‌تنی» همراه است که یادآور نزول باران و شادی پس از خشکسالی است. در مازندران، آیین کهن لال‌بازی یا لال‌شیش

برگزار می‌شود؛ جوانان نخ‌های رنگین به میچ می‌بندند، آرزو می‌کنند و در روز جشن آن را در آب روان می‌اندازند تا آرزوهایشان با جریان آب به حقیقت پیوندد. این رسم در برخی روستاها با نام لال لالی شو شناخته می‌شود و نمادی از پیوند انسان با طبیعت است. در یزد و خراسان، مردم در این روز در آیینی موسوم به آبریزگان به یکدیگر آب می‌پاشند و با آواز و رقص شادی می‌کنند. در فراهان و نواحی مرکزی، پختن گندم و خوردن میوه‌های تابستانی مانند هندوانه، خیار و انگور، بخشی از آیین شکرگزاری است. در گذشته‌های دور نیز، پس از پیروزی بر دشمنان یا رفع خشکسالی، جگر و قلوه‌ی قربانی‌ها را بر شاخه‌ی درختان می‌آویختند و با تیراندازی و پایکوبی شادمانی می‌کردند؛ آیینی که یادآور پیروزی تیشتر و آرش است. جشن تیرگان نه تنها یادگاری از روزگاران اسطوره‌ای، بلکه نشانی از هماهنگی انسان با طبیعت، آب، و آسمان است. این آیین کهن، مردمان را به پاسداشت راستی، فروتنی، همدلی و سپاسگزاری فرا می‌خواند. در فرهنگ ایرانی، تیرگان نمادی از تداوم زندگی، پیروزی ایمان بر خشکسالی و بازگشت برکت به زمین است. در سال‌های اخیر، تلاش‌هایی از سوی پژوهشگران و میراث‌بانان فرهنگی برای ثبت تیرگان در فهرست میراث ناملموس یونسکو انجام شده است. امروزه این جشن در مناطقی از ایران همچون مازندران، یزد، خراسان، و میان زرتشتیان جهان برگزار می‌شود و همچنان یادآور آرش، تیشتر و باران رحمت است. تیرگان، در حقیقت، جشن ستایش باران، زندگی و ایشار انسانی است؛ آیینی که هزاران سال است همچون قطره‌ای از جاودانگی در جان فرهنگ ایرانی می‌درخشد.

مهرگان، جشن یزد میترا

جشن مهرگان، یکی از کهن‌ترین آیین‌های ایرانی با ریشه در باورهای زرتشتی و سنت‌های پیش از اسلام، در روز شانزدهم

ماه مهر (معادل ۱۶ مهر در تقویم شمسی، هم‌زمان با اعتدال پاییزی) برگزار می‌شود و نمادی از پیروزی عدالت بر بیداد، روشنایی بر تاریکی، و شکرگزاری از برداشت محصول است (بویس، ۱۳۸۵: ۲۵۴-۲۵۶). پس از نوروز، مهرگان دومین جشن بزرگ برای ایرانیان بود، زمانی برای تجدید پیوندهای دوستی، بازتأیید پیمان‌ها و تقویت همبستگی جمعی (فرهاد جواد، ۱۳۹۶: ص ۴۳). مهرگان نیز بر اساس گاه‌شمار ایرانی و باستانی از شانزدهم مهر، روز یزد مهر (میترا)، هم‌زمان با پایان درو و برداشت محصول و جشن سپاسگزاری کشاورزان است. مهرگان در نگاه اسطوره‌شناختی، روایت پیروزی داد بر بیداد و پیروزی روشنایی بر تاریکی است. میترا، یزد پیمان و نگهبان راستی است (بویس، ۱۳۸۵: همان). در متون پهلوی، مهرگان روزی است که فریدون بر ضحاک پیروز شد و عدالت را برقرار کرد. این روایت در شاهنامه فردوسی نیز آمده است، جایی که فریدون پس از شکست ضحاک (بیوراسب)، او را در دماوند به بند می‌کشد و تاج بر سر می‌نهد؛ نمادی از برقراری داد پس از ستم. اسطوره‌ی دیگری که با مهرگان پیوند دارد، پیروزی داریوش بزرگ بر گئومات‌مغ (گائوماتا) در سال ۵۲۲ پیش از میلاد است که با آیینی به نام «مغ‌کشی»، «مگوفونی» (گرامی داشته می‌شد) (محمدتقی راشد محصل، ۱۳۸۸، صص. ۸۹-۹۱). برخی پژوهشگران این آیین را یادمانی از قربانی برای میترا دانسته‌اند. میترا در اوستا (مهر یشت) به عنوان یزد پیمان، ناظر بر راستی و پاسدار عهد میان انسان‌ها و خدایان توصیف شده است و با خورشید و روشنایی پیوندی ژرف دارد.

نمادهای مرتبط با مهر، نور (نشانه‌ی عدالت و فره ایزدی) و پیمان (نشانه‌ی عهد الهی) هستند. خورشید و خروس - که حیوانی خورشیدی است - از نمادهای اصلی مهرگان به شمار می‌روند. جشن در زمان اعتدال پاییزی، هنگام برابری

شب و روز، برگزار می‌شود که نماد تعادل، توازن کیهانی و رستخیز طبیعت است؛ زیرا در این فصل همه چیز به کمال می‌رسد. در سنت نمادین ایران باستان، یاقوت سرخ برای نوروز و زبرجد (زمرد) برای مهرگان به‌عنوان گوهرهای آسمانی و رنگ ارغوانی (بنفش) به‌عنوان رنگ ویژه‌ی میترا شناخته می‌شوند. از آیین‌های مهم مهرگان، نذر و پیمان است که بازتابی از جایگاه میترا به‌عنوان یزد پیمان و راستی است. در دربار ساسانی، مهرگان در کنار نوروز از مهم‌ترین آیین‌های رسمی کشور به شمار می‌رفت و با بخشش، عفو عمومی و شادی همگانی همراه بود. این جشن با آیین‌های گوناگونی برگزار می‌شد: آراستن سفره‌های رنگین با میوه‌هایی چون انگور، سیب و انار، پوشیدن جامه‌های ارغوانی و گردآمدن خانواده‌ها. سفره‌ی مهرگان، که شباهت‌هایی به سفره‌ی هفت‌سین دارد، بیشتر شامل میوه‌های پاییزی سرخ‌رنگ (انار، سیب قرمز، انگور ارغوانی، سنجد، به، ترنج، انجیر، خرما، خرمالو)، بوداده‌ها (تخمه و نخودچی)، نان از هفت غله، نوشیدنی هوم (آمیخته با آب یا شیر)، جام آتش یا شمع، شکر، شیرینی، گلاب و بوی‌های خوش مانند اسپند، زعفران و عنبر بود. آیین‌ها شامل قربانی گوسفند یا بز برای میترا (و در خانواده‌های کم‌بضاعت، جوجه)، اجرای موسیقی و رقص (ارغشت)، خواندن سرودهای مهر یشت، افروختن آتش با زعفران و عنبر، و فشردن دست‌ها برای تجدید پیمان و دوستی بود.

آیین «مهرگان» همواره در نقاطی از ایران جشن گرفته می‌شود و در استان‌هایی چون یزد و نزد زرتشتیان، هنوز آیینی رایج است که با فراهم آوردن سفره مهرگان (شبیبه به سفره هفت‌سین) گرامی داشته می‌شود. در یزد، زرتشتیان جشن را به صورت خانوادگی در دهم مهر (مهرروز) یا بر اساس گاه‌شماری یزدگردی در اواخر بهمن برگزار می‌کنند، با قربانی گوسفند در روستاهای زرتشتی‌نشین،

خواندن مهریشت و ستایش میترا به عنوان آفریننده اهورامزدا (Cristoforetti, 2000). مراسم قالی‌شویان در مشهد اردیبهشت، نزدیک کاشان، که در پاییز برگزار می‌شود، احتمالاً بازمانده‌ای از آیین‌های مهرگان است (کمیری، اکبر، ۲۰۲۴).

ریشه‌شناسی معانی نمادین جشن‌های تیرگان و مهرگان

چنان‌که اشاره شد، هر دو جشن مهرگان و تیرگان در اوستا و سنت‌های کهن ایرانی گرامی داشته شده‌اند. ریشه‌شناسی این آیین‌ها با مفاهیم نیکی، راستی و پیروزی خیر بر شر پیوند دارد. در جهان‌بینی مینوی ایرانی، این جشن‌ها نماد غلبه‌ی ایمان، استقامت و داد بر بیدادند.

ریشه‌ی نام «تیر» و «تیرگان» در ایزد تیشتر^۲، ایزد ستاره‌ی شباهنگ^۴، نهفته است. در فرگرد هشتم از اوستا (تیشتریشته) آمده است که تیشتر برای آوردن باران به سه پیکر درمی‌آید: اسب سپید، گاو سپید و جوانی خوش‌چهره؛ او با دیو خشکسالی (اپوش) می‌جنگد و اگر مردم او را نیایش و قربانی کنند، باران فرو می‌فرستد. نام تیشتر از ریشه‌ی هند و ایرانی به معنای «درخشان» یا «بارآور» است و در پهلوی به صورت «تیشتر» درآمده است. جشن تیرگان از نام او، Tishtryakāna، گرفته شده است.

در مقابل، ایزد «مهر» یا «میترا» در اوستا و سنت مزدایی، نگهبان پیمان، راستی و روشنایی است. میترا در فرهنگ‌های هند و ایرانی جایگاهی مشترک به‌عنوان ناظر پیمان‌ها و حافظ راست‌گویی دارد. در متون پهلوی چون بندهش و دینکرد، روز مهرگان روزی است که فریدون بر ضحاک پیروز شد و بیداد فرو افتاد و داد برپا گشت. نام مهرگان از واژه‌ی اوستایی miθra به معنای «پیمان» یا «عهد» همراه با پسوند «گان» (ویژه‌ی جشن‌ها) ساخته شده است. در متون کهن، این روز گاه با عنوان بخ‌یادی^۵ به معنای «یاد

خدا» یا «سپاس از بخ/میترا» شناخته می‌شد. در مهر یشت، میترا با خورشید و عدالت هم‌پیوند است و این پیوند، جشن مهرگان را به نمادی از دوستی، محبت و تعادل کیهانی بدل ساخته است.

اسطوره‌های تیرگان و مهرگان بازتابی از جهان‌بینی مینوی ایرانی هستند؛ جهان‌بینی‌ای که در آن، نیروهای خیر (نور، آب، عدالت، باروری) در پی نبرد جاودانه بر نیروهای شر (تاریکی، خشکسالی، بیداد، و ستم) غلبه می‌یابند. این اندیشه، ریشه در دوگانگی زرتشتی دارد؛ جایی که اهورامزدا مظهر راستی و روشنایی است و در برابر او اهریمن (آنکره‌مینو)، نمود دروغ و ویرانی. جشن‌هایی چون تیرگان و مهرگان، تجلی زمینی و آیینی این نبرد کیهانی در چرخه‌ی طبیعت و زندگی انسان‌اند. در تیرگان، نبرد تیشتر با آپوش (دیو خشکسالی) نمادی از پیروزی باران و باروری بر خشکی و نابودی است. در تیشتریشته اوستا، این نبرد نه صرفاً فیزیکی بلکه شهودی و کیهانی است؛ تیشتر در سه پیکر ظاهر می‌شود: اسب سپید، گاو سپید و جوان خوش‌چهره. این سه‌گانگی بیانگر آن است که خیر در قالب‌های گوناگون و از طریق پیوند با نیروهای طبیعت به پیروزی می‌رسد. اما پیروزی او تنها با یاری انسان ممکن است؛ زیرا در جهان‌بینی ایرانی، انسان با نیایش، راستی و قربانی نمادین، بخشی از این نبرد مینوی می‌شود. هر باران، پاسخ آسمان به ایمان انسان است. در مهرگان نیز، پیروزی فریدون بر ضحاک در شاهنامه فردوسی، بازتابی از استقرار داد بر بیداد است. ضحاک با مارهای بر دوش خود، نماد وسوسه‌ی اهریمنی و میل به تباهی است؛ در حالی که فریدون، با گرز گاوسر و پشتیبانی کاوه آهنگر، عدالت را برمی‌نشانند. بند شدن ضحاک در کوه دماوند، پایان هزار سال تاریکی و آغاز رستاخیز روشنایی است.

این رویداد در مهرگان، هم‌زمان با فصل برداشت محصول، جشن گرفته می‌شود و

به شکرانه‌ی پیروزی خیر بر شر و برکت بر خشکی، گرامی می‌گردد. در حکمت خسروانی، این دو اسطوره معنا و ژرفای مینوی‌تری می‌یابند. در این نگرش، پیوند میان زمین و آسمان از راه فره ایزدی^۶ تحقق می‌یابد؛ نوری مینوی که از سوی اهورامزدا بر انسان دادگر و شاه راست‌کردار می‌تابد و او را شایسته‌ی قدرت می‌سازد. بدون فره، سلطنت به بیداد می‌انجامد. فره بر کوهستان تجلی می‌کند، زیرا کوه در اسطوره‌ی ایرانی، پلی میان جهان مادی و مینوی است. کوه البرز (هَرَبَرزیت) ریشه‌ی همه کوه‌ها و جایگاه تابش فره است؛ از آن‌جاست که پل چنود^۷، گذرگاه روان‌ها به جهان مینو، آغاز می‌شود. قهرمانان ایرانی، از اردشیر بابکان تا آرش کمانگیر، در پیوندی رمزی با کوه برمی‌خیزند؛ چنان‌که آرش تیر خود را از قله‌ی دماوند پرتاب می‌کند، یا ضحاک در همان کوه به بند کشیده می‌شود.

کوه، مکان ظهور فره و پیروزی نور است. در نتیجه، نبرد تیشتر با آپوش، پرتاب تیر آرش، و بند شدن ضحاک، سه جلوه از یک اصل مینوی‌اند: غلبه‌ی ایمان و راستی بر تاریکی و دروغ. در حکمت ساسانی که در متون پهلوی چون دینکرد بازتاب یافته، این نبردها بخشی از چرخه‌ی کیهانی و دعوت انسان به انتخاب خیر هستند. انسان با راستی و نیایش، فره را در خود می‌پذیرد و به واسطه‌ی آن در نبرد ابدی نور و ظلمت شرکت می‌کند. در این نگرش، خیر تنها پیروزی فیزیکی نیست؛ بلکه تعادل درونی و کیهانی است. همان‌گونه که میترا، ایزد نور و پیمان، و تیشتر، ایزد آب و باران، بر تاریکی و خشکی چیره می‌شوند، انسان نیز با راستی، ایمان و مهر، در این نظم مینوی سهیم می‌شود. چنین است که جشن‌های مهرگان و تیرگان، نه فقط یادمان‌های آیینی، بلکه آیین‌های حکمت جاودانه‌ی ایرانی‌اند؛ حکمت پیروزی نور، آب و عدالت بر تاریکی، خشکی و بیداد.

ریشه‌شناسی کوهستان در آیین‌های اسطوره‌ای تیرگان و مهرگان

کوهستان در اندیشه‌ی اسطوره‌ای ایرانی، نه صرفاً پدیده‌ای طبیعی، بلکه مکانی مقدس و محور جهان است؛ جایی میان زمین و آسمان که در آن، امر مینوی بر امر خاکی تجلی می‌یابد. در اسطوره‌شناسی ایران، کوه جایگاه پیدایش نور، نزول فره ایزدی، و ظهور پهلوانان است. این باور ریشه در اوستا دارد؛ جایی که از کوه البرز به‌عنوان نخستین کوه و ستون آفرینش یاد می‌شود؛ کوهی که دایره‌وار گرد جهان کشیده شده و ستارگان بر فراز آن می‌گردند (اوستا، فروردین‌یشت، بند ۱۳۰). در بندهش نیز، البرز کوهی مینوی دانسته می‌شود که ریشه‌اش در روشنی بی‌کران و سرش در آسمان روشن است (بندهش، ۱۴: ۵-۸). از دامان این کوه، آب‌های مقدس سرچشمه می‌گیرند و فره ایزدی در آن تجلی می‌یابد. در جهان‌بینی زرتشتی، کوه نه تنها مرز میان زمین و آسمان، بلکه پلی میان جهان مینوی و گیتی است؛ جایی برای نزول نیروهای ایزدی و عروج روان‌های پاک. در آیین تیرگان، کوه دماوند با اسطوره‌ی آرش کمانگیر و پرتاب تیر از قلعه‌ی البرز پیوندی عمیق دارد. آرش از فراز دماوند تیر رها می‌کند تا مرز ایران و توران تعیین شود. تیر آرش نه‌فقط مرزی جغرافیایی، بلکه مرزی نمادین میان راستی و دروغ است. دماوند در این روایت، صحنه‌ی تجلی ایمان و فداکاری انسانی است؛ جایی که انسان در اوج ارتباط با آسمان، جان خویش را در راه عدالت فدا می‌کند. همین کوه، در اسطوره‌ی مهرگان نیز نقشی بنیادین دارد. فریدون پس از پیروزی بر ضحاک، او را در غاری در کوه دماوند به بند می‌کشد. این رویداد، نه تنها پایان ستم، بلکه آغاز بازگشت نظم کیهانی است. دماوند در این روایت، کوه عدالت و بندآورنده‌ی شر است. کوهی که بر قلعه‌اش عدالت الهی متجلی می‌شود و در دامنه‌اش انسان به یاد ظلمت

مغلوب‌شده‌ی اهریمن، به نیایش می‌پردازد. از منظر نمادشناسی تطبیقی، کوه در آیین‌های تیرگان و مهرگان، همان جایگاهی را دارد که در اسطوره‌های دیگر فرهنگ‌ها نیز دیده می‌شود؛ مانند کوه المپ در یونان، کوه ساینای موسی، یا مرو کوه در هند. در همه‌ی این نمونه‌ها، کوه نماد تقرب به الوهیت و محل ارتباط آسمان و زمین است (الیاده، ۱۳۸۱: ۴۲). در اسطوره‌ی ایرانی اما، کوه با



کوهستان، رمزگان فرهنگی بنیادین در آیین‌های ایرانی است. در تیرگان (البرز) نماد ایثار و باروری و در مهرگان (دماوند) تجلی عدالت و مهار شر است؛ این دو، کوه را به محور مینوی پیونددهنده اسطوره، آیین و هویت ایرانی بدل می‌سازند.



مفهوم «فره» درهم‌تنیده است؛ نیرویی مینوی که از اهورامزدا به شاه دادگر و پهلوان راست‌کردار می‌رسد. به باور زرتشتیان، فره ایزدی در کوهستان اقامت دارد و فقط کسانی که به راستی و ایمان آراسته‌اند، می‌توانند آن را دریافت کنند. این مفهوم در آیین مهرگان نیز جلوه دارد؛ فریدون تنها پس از صعود به کوه و نیایش بر فراز آن، شایسته‌ی فره و قدرت شاهی می‌شود. در تیشتر نیز، نزول باران از کوه‌های بلند نشانه‌ی برکت و رحمت ایزدی است. بدین ترتیب، کوه در هر دو جشن، جایگاه تجلی فره، باران، عدالت و حیات است. در متون پهلوی، از کوه به

عنوان «ستون جهان» و «جایگاه ایزدان» یاد می‌شود. در اندیشه‌ی مزدایی، جهان از مرکز البرز سامان یافته و از آن، چهار سوی جهان (خَورَبر، نیمروز، خورآباد، آپاختر) شکل می‌گیرد. در نمادشناسی ایرانی، صعود به کوه همواره استعاره‌ای از تعالی روح و رسیدن به راستی است. همان‌گونه که آرش تیر خود را از قلعه‌ی دماوند رها می‌کند، انسان نیز باید تیر ایمان و راستی را از بلندای روح خود پرتاب کند تا مرز میان خیر و شر، درون خویش تعیین گردد. در آیین مهرگان نیز، فروستن ضحاک در غار دماوند به معنای حبس نیروهای ویرانگر در ژرفای زمین و تثبیت نظم مینوی در جهان است. این روایت، پیوندی نمادین با اندیشه‌ی کیهانی دارد؛ چراکه کوه، مرز میان تاریکی و روشنایی، و نقطه‌ی تعادل دو نیروی متضاد است.

در نتیجه، کوهستان در اسطوره‌های تیرگان و مهرگان نه صرفاً پس‌زمینه‌ی جغرافیایی، بلکه عنصری زنده و نمادین است. این مکان مقدس، محل نزول باران (تیشتر) و صعود عدالت (فریدون) است. کوه، نماد استواری و پیوستگی جهان مینوی و گیتی است؛ همان‌گونه که در سنت‌های عرفانی بعدی ایران نیز، صعود به کوه به‌منزله‌ی سیر و سلوک روح به‌سوی حقیقت تلقی می‌شود. در نگاه اسطوره‌ای، کوه نقطه‌ی آغاز و انجام است؛ از آن‌جا باران زندگی می‌بارد و در آن‌جا عدالت مینوی تجلی می‌یابد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که کوهستان در فرهنگ ایرانی مفهومی چندوجهی و فراتر از جغرافیا است؛ مفهومی که در سه ساحت اسطوره‌ای، آیینی و فرهنگی عمل می‌کند. در تحلیل نمونه‌های موردی، کوه البرز در آیین تیرگان، نماد ایثار، باروری و پیوند انسان با نیروهای باران‌آور تیشتر است، و کوه دماوند در آیین مهرگان، نماد عدالت، مهار شر و بازگشت نظم مینوی. این دو نمود، دو جهت از محور کیهانی را باز می‌نمایاند: صعود، که تجلی فره و پیوند با نیروهای ایزدی

است، و فرود، که به معنای تثبیت عدالت و تعادل در جهان است. در سطح نظری، کوهستان در چارچوب اندیشه‌ی ییاده، بارت و گیتز به عنوان رمزگان مرکزی فرهنگ ایرانی بازشناسی شد. در نگاه ییاده‌ای، کوه محور جهان و واسطه‌ی ارتباط انسان با امر قدسی است؛ در تبیین بارت، فرآیند طبیعی‌سازی ارزش‌های فرهنگی چون عدالت و ایشار را بر عهده دارد؛ و در نظریه‌ی گیتز، صحنه‌ای برای بازنمایی جمعی و بازتولید هویت فرهنگی است. بدین سان، کوه نه نشانه‌ای ایستا، بلکه کنشگری فرهنگی است که از رهگذر آیین‌ها، ذهنیت اسطوره‌ای و اخلاقی ایرانیان را زنده نگاه می‌دارد. از منظر کاربردی، این بازخوانی می‌تواند در مطالعات فرهنگی، انسان‌شناسی آیین و برنامه‌ریزی میراث ناملموس، مبنایی برای فهم عمیق‌تر نسبت میان طبیعت و هویت ایرانی باشد و به سیاست‌گذاری فرهنگی در حفظ آیین‌های بومی یاری رساند. پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های آینده، تحلیل تطبیقی کوهستان در آیین‌های دیگر ایرانی چون سده و نوروز انجام گیرد، پیوند نماد کوه با اسطوره‌های هند و یونان از منظر هندواروپایی بررسی شود، و مطالعات میدانی درباره‌ی استمرار آیین‌های تیرگان و مهرگان در جامعه‌ی معاصر صورت گیرد تا پایداری این رمزگان در حافظه‌ی جمعی سنجیده شود. در نهایت، کوهستان در فرهنگ ایرانی، نه فقط تصویری از طبیعت، بلکه ساختاری معنایی برای بازتولید خیر، فره و عدالت است؛ استعاره‌ای از استواری فرهنگی و پیوند دیرپای انسان ایرانی با جهان مینوی.

پانویس:

- شریفی، مهدی و احمدی، فرزاد. (۱۳۹۸). «جایگاه کوه در ادبیات ایران». پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، ۲۵ (۱)، ۴۵-۶۲.
- فردوسی، ابوالقاسم ۱۳۸۶ شاهنامه. به تصحیح جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- کریمی، محمدرضا. (۱۳۹۰). «بررسی عناصر نمادین در نگارگری ایران». فصلنامه هنر و تمدن ایرانی، ۵ (۲)، ۶۳-۸۲.
- کمیری، اکبر. (۲۰۲۴). «جشن مهر در ایران». Iranian Cultural Heritage Journal, ۳ (۱).
- نامورمطلق، میرجلال‌الدین. (۱۳۹۳). حکمت خسروانی. تهران: نشر نی.
- وارث، محمد ۱۳۹۵ آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی.
- میرچا ییاده ۱۳۸۱ محور عالم و مکان مقدس. ترجمه فارسی. تهران: نشر نی.
- رولان بارت ۱۳۹۰ اسطوره‌شناسی‌ها. ترجمه فارسی. تهران: انتشارات مینوی خرد.
- کلیفورد گیتز ۱۳۷۳ تفسیر فرهنگ‌ها (تأثر فرهنگی). ترجمه فارسی. تهران: انتشارات سروش.

منابع انگلیسی:

- Boyce, M. (1985). *History of Zoroastrianism*, Vol. 1: The Early Period. Leiden: Brill.
- Cristoforetti, S. (2000). "Mehragān." *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 14, Fasc. 4, pp. 346-349. New York: Encyclopaedia Iranica Foundation.
- Javadi, F. (2016). *Eclipses of History: Book One – Finding the Roots of Nowrooz in History*. California: Self-Published.
- Braun, V. & Clarke, V. (2006). *Using Thematic Analysis in Psychology*. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101.

1. Gaošah
2. Xʋarənah
3. Tishtrya
4. Sirius
5. bāgayādi
6. Xʋarənah
7. Činvatō Peretav

منابع:

- آزاد، یعقوب. ۱۳۸۵ نگارگری ایرانی و مفاهیم نمادین آن. تهران: انتشارات سمت.
- بندش و دینکرد. (بی تا).
- بهرامی، لیلا. (۱۳۹۹). «نگاهی مردم‌شناختی به آیین مهرگان». فصلنامه مردم‌شناسی ایران، ۱۵ (۲)، ۱۱۵-۱۳۲.
- بویس، مری. (۱۳۸۵). تاریخ کیش زرتشت (جلد اول: دوره آغازین). ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: انتشارات توس. (چاپ فارسی از Boyce, ۱۹۸۵).
- دوستخواه، جلیل ۱۳۸۰ اوستا، کهن‌ترین سرودهای ایرانیان (جلد ۱). تهران: انتشارات مروارید.
- راشد محصل، محمدتقی. (۱۳۸۸). «کتیبه بیستون، بندهای DB I-DB III». در: کتیبه‌های هخامنشی (صص ۸۹-۹۱). تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی.
- الکریم، علی. (۱۴۰۰). «اهمیت و تقدیس کوه در ایران باستان و شاهنامه». پژوهشنامه فرهنگ و تمدن ایرانی، ۷ (۳)، ۵۱-۶۸.
- جعفری کمانگر، محمد و رحیمی، سارا. (۱۳۹۰). «کوه و تجلی آن در شاهنامه فردوسی». مطالعات اسطوره‌شناسی ایران، ۲ (۴)، ۷۹-۹۵.
- حسن‌زاده، علیرضا. (۱۴۰۳). تیرگان: باززایی در روشنائی شادی و امید. ماهنامه فروهر، شماره ۴۹۵، سال پنجاه و هشتم، صص ۴-۵.
- پهلوان شریف، مریم. (۱۴۰۳). جشن آیینی تیرگان در میان زرتشتیان و روایت‌های نمادین و اسطوره‌ای بزرگداشت آب. ماهنامه فروهر، شماره ۴۹۵، سال پنجاه و هشتم، ص ۶.



بیلاق دیوآسیاب دماوند، عکاس بهمن رحیمی

ایل سنگسری و آیین باستانی سیزدهم تیر ماه

بهمن رحیمی | کارشناس ارشد پژوهشکده مردم شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری

چکیده

برای شام این شب، یک پلوی ویژه پخته می‌شود که باید حاوی سیزده نوع ماده افزودنی مختلف (مانند آلو، گوشت، چغندر، سبزیجات و آرشه) باشد. مقداری از این پلو برای تبرک شدن توسط خضر نبی، تا صبح نگهداری و سپس خورده می‌شود. صبح روز بعد، نوبت به مراسم «لا له وُه» می‌رسد. در روشنایی ابتدای صبح، پسران و نوجوانان که از روز قبل ترکه یا چوبی تهیه کرده‌اند، بدون حرف زدن (مانند لال‌ها) در کوچه جمع شده و رهگذران را کتک می‌زنند. بر اساس باورهای مردم، چوب خوردن از این «لال‌ها» باعث می‌شود شخص تا سال آینده از بیماری در امان بماند و حتی برای بهبودی بیماران از این روش استفاده می‌شود. متأسفانه، این رسم باستانی امروزه در حال ضعیف شدن و فراموشی است.

واژگان کلیدی: ایل سنگسری، دامداری، سیزده تیرماه، امیری‌خوانی، لا له وُه.

ایل سنگسری، که پرجمعیت‌ترین و توانگرترین ایل در دامنه جنوبی البرز به شمار می‌رود، یک جامعه «شهری-شبابی» است که قرن‌ها زندگی خود را بر پایه دامداری و کوچ استوار کرده است. این پیوند عمیق با دام و طبیعت، به غنای فرهنگ و زبان آن‌ها، به ویژه در واژگان مرتبط با دامداری، انجامیده است (اسلام و رحیمی، ۱۴۰۰: ۱۴). یکی از برجسته‌ترین سنت‌های باستانی که توسط این ایل حفظ شده، مراسم روز سیزدهم تیرماه فرس قدیم است که در گذشته مطابق با هجدهم آبان‌ماه شمسی برگزار می‌شد. این مراسم شامل مجموعه‌ای از آیین‌های شبانه و صبحگاهی است. در شب سیزدهم تیرماه، مردم برای نیت‌های خود از دیوان حافظ فال می‌گیرند. همچنین مراسم «امیری‌خوانی» (به لهجه مازندرانی) برگزار می‌شود؛ در این آیین، خواننده شیئی را از داخل خمره بیرون آورده و با خواندن اشعار، فال صاحب شیء را تفسیر می‌کند.

مقدمه:

ایل سنگسری، به عنوان یکی از ایلات ایران، در دامنه‌های جنوبی البرز واقع شده است. این ایل با به عنوان یک ایل شبانی و دامپروری شناخته می‌شود. زندگی روزمره سنگسری‌ها به دلیل وابستگی شدید به دامداری و دامپروری شکل گرفته است. (آقاسیدجواداسلام و رحیمی، ۱۴۰۰: ۱۴). اکثر اهالی سنگسر با شغل دامداری مشغول و در ارتباط هستند. آن‌ها با دانش و تجربیات خود در زمینه مدیریت دام و مرتع‌داری، سنت‌های خود را حفظ کرده و به نسل‌های آینده منتقل می‌کنند. این سنت‌ها به عنوان بخشی از هویت فرهنگی ایل سنگسری به شمار می‌روند و نمایانگر زندگی متمدنی و مستمر آن‌ها با زیست‌بوم خود هستند. یکی از ویژگی‌های فرهنگی شاخص ایل سنگسری، گاهشماری خاص آن‌ها است. این ایل سه نوع گاهشماری را در زندگی روزمره خود به کار می‌برد: گاهشماری رسمی کشور، گاهشماری مذهبی و گاهشماری فرس قدیم. این تنوع در گاهشماری‌ها نشان‌دهنده اهمیت زمان و فصول در زندگی سنگسری‌ها و ارتباط آن‌ها با چرخه‌های طبیعی و آیینی است. از مراسم‌های ایل سنگسری مراسم روز سیزدهم تیرماه فرس قدیم است. این مراسم، که شامل فال گرفتن از دیوان حافظ و برگزاری آیین‌های خاص است، نمادی از اعتقادات و باورهای فرهنگی سنگسری‌هاست. همچنین، خوراک ویژه‌ای که در این شب تهیه می‌شود، نمایانگر تنوع غذایی و شیوه معیشت این ایل است که در ادامه در این مقاله، مراسم‌های سیزدهم تیر ماه در بین ایل سنگسری بررسی خواهد شد.

روش تحقیق

در این تحقیق علاوه بر روش مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی از روش تحقیقات میدانی در بین ایل سنگسری در دیوآسیاب

دماوند نیز بهره گرفته شده است که در زیر روش‌ها به تفسیر توضیح داده می‌شود: روش ژرفانگری: از روش‌های عمده‌ای که در مطالعات اجتماعی به ویژه در جوامع محدود مورد استفاده قرار می‌گیرد، روش ژرفانگر است که در آن جامعه خاصی که از وسعت و قلمرو محدود و مشخصی برخوردار است، به طور عمیق و به تفصیل مورد مشاهده و مطالعه قرار می‌گیرد. این روش از جمله فنون مربوط به تحقیقات مردم‌شناسی است که ویژگی اساسی آن مشاهده و مشارکت در زندگی مردم است، در مردم‌شناسی هر چه جامعه، قوم و قبیله کم جمعیت‌تری گزینش شود، دستیابی به هدف و نتایج لازم زودتر و دقیق‌تر خواهد بود، به علاوه نتیجه کار اطمینان و اعتماد بیشتری در پی خواهد داشت. بنابراین نخستین شرط، در مطالعات مردم‌شناسی، زندگی در میان جامعه مورد مطالعه، مشاهده عناصر مختلف و طبقه‌بندی پدیده‌های مختلف اجتماعی است (طیعی، ۱۳۷۴: ۹۳). با توجه به موضوع پژوهش و محدود بودن جامعه تحقیق بهترین روشی که به نظر می‌رسید و با روح کلی موضوع و حوزه مطالعات هماهنگی داشته باشد، روش ژرفانگری بود که در آن سعی می‌شود تا کار میدانی همراه با حضور در جامعه مورد مطالعه و مشاهده دقیق و کامل مراحل توانمان باشد. مشاهده مشارکتی: مشاهده مشارکتی یک از رایج‌ترین روش‌ها برای جمع‌آوری داده‌های کیفی و همچنین یک از سخت‌ترین روش‌ها است. نیاز است محقق در فرهنگ یا زمینه و محیطی که می‌خواهد مشاهد کند، شرکت نماید. مشاهد مشارکتی اغلب به ماه‌ها و سال‌ها کار نیاز دارد، زیرا محقق نیاز دارد به عنوان بخش طبیعی آن فرهنگ پذیرفته شود تا بتواند در مورد مشاهدات خود ادعا کند. به طور کلی مشاهده مشارکتی یعنی مشاهده محقق که خود به عنوان بخشی از صحنه مورد مشاهده، نقش ایفا می‌کند (مک

نیل، ۱۳۷۸: ۲۲). مصاحبه: بعد از مشاهده و مشارکت در پژوهش‌های مردم‌شناسی مصاحبه، یکی از مهمترین روش‌های مورد استفاده در تحقیقات است که این پژوهش هم مستثنی از آن نبوده و نمی‌تواند باشد. مصاحبه عبارت است از مطالعه مستقیم درباره رفتار یک یا چند فرد و یادداشت گفته‌های آنان. به عبارت دیگر مصاحبه شیوه تماس مستقیم با افراد و چگونگی روابط میان افراد و جامعه مورد مطالعه است که به منظور کسب اطلاعات از ادراک و نظریات و خواسته‌های آنان صورت می‌گیرد (طیعی، ۱۳۷۴: ۱۰۵-۱۰۴).

ایل سنگسری

ایل سنگسری، مهمترین و پرجمعیت‌ترین ایل در دامنه جنوبی البرز است. برنارد هورکاد عضو انجمن ایران‌شناسی فرانسه، از آن‌ها بعنوان یک ایل شهری - شبانی نام می‌برد و آنان را توانگرترین و نیرومندترین دامداران ناحیه البرز مرکزی و شرقی می‌داند (آقاسیدجواداسلام و رحیمی، ۱۴۰۰: ۱۴ به نقل از عبدالحسینی، ۱۳۸۹: ۲۳). گزاویه دوپلانول در مورد گسترش قلمرو سنگسری‌ها به منطقه لاریجان، لار و پلور می‌نویسد: «در اواسط قرن نوزدهم ییلاق تابستانی سنگسری‌ها در شرق ناحیه لاریجان بوده است و کوهپایه‌هایی که محل اقامت سنگسری‌ها گردیده است از جمله مناطقی بود که دست بشر در تغییر وضع ظاهری آن نقش کمی داشته است. مهمترین کوچنده‌های دامنه‌های البرز، مهدی شهری‌ها هستند که به ایل سنگسری معروفند.» برنارد هورکاد می‌نویسد: «ایل سنگسر به عنوان یک ایل شهری - شبانی نام می‌برد و آنان را توانگرترین و نیرومندترین دامداران ناحیه البرز مرکزی و شرقی می‌داند.» سنگسری‌ها دارای کوچ بلند (بسیار طولانی) هستند و گاهی طول مسیر کوچ آن‌ها به ۱۵۰۰ کیلومتر می‌رسد. آن‌ها با عبور از چند



گوت (سیاه چادر)
فریدونی‌هایی
سنگسری، بیلاق
دیوآسیاب، عکاس
بهمن رحیمی

استان به بیلاقات خود می‌رسند. مدت کوچ بهاره آن ۳۰ روز و کوچ پاییزه ۴۰ روز به طول می‌انجامد. در دوره بیلاقی در محدوده وسیعی از استان‌های سمنان - تهران و مازندران استقرار دارند که خیل استقرارگاه بیلاقی عشایر سنگسری می‌باشد که از البرز شرقی (کوه‌های شمال شاهرود) شروع و به منتهی‌الیه البرز غربی و کوه‌های طالقان ختم می‌شود. قلمرو ایل سنگسری در دوره قشلاقی در استان‌های سمنان - تهران - خراسان رضوی و جنوبی و شمالی و استان مرکزی گسترده است (شاه حسینی، ۱۳۹۰: ۱۹-۲).

و مرسوم این بخش بوده و برای رفتن به بیلاق و برگشتن و همچنین برای رها کردن گوسفند و بُز نر جهت جفت‌گیری در بین گوسفندان و سایر امور دامپروری از این نوع گاه‌شماری استفاده می‌شود. روز اول هر ماه را ورمز^۲ گویند. اولین نفری که در روز اول ماه به منزل کسی وارد شود به او ورمزی گویند. اگر در آن ماه به صاحب خانه خوش بگذرد می‌گویند قدم ورمزی برای من خوب بوده و سعی می‌کند ماه‌های دیگر هم همین شخص در روز ورمز به منزلش بیاید. بعضی از صاحب‌خانه‌ها به شخص

نکات فرهنگ سنگسری‌ها

نکات ریزی در فرآوری و تهیه لبنیات، مدیریت دام، گله، مرتع‌داری و سیاه چادر (گوت) وجود دارد که بیشتر افراد باتجربه کار کرده و پا به سن گذاشته این نکات را می‌دانستند که حاصل انتقال تجربیات گذشته که زندگی متمادی و مستمری با زیست‌بوم داشته‌اند دارد. سنگسری‌ها در برپا داشتن سنن گله‌داری که از گذشتگان و پیشینیان به آنها رسیده بسیار دقیق و سخت‌گیر هستند و ذره‌ای از آنها انحراف نمی‌پذیرند گویی که این سنن را همچون آیینی آسمانی می‌دانند بنابراین می‌توان گفت که زبان و طرز زندگی آنان نمودار نسبتاً کاملی از زبان و زندگانی ایرانیان باستان است (پاکزادیان، ۱۳۸۸: ۱۲).

نام تاریخی سنگسر

نام تاریخی سنگسر در کتاب‌های قدیم (سکسر یا سکسار) آمده و از نظر موقعیت جغرافیایی در ردیف شهرهای باستانی البرزکوه (سلسله جبال البرز) و مازندران ثبت شده و مردم آنجا را نیز سکساران نامیده‌اند (نادعلیان، ۱۳۹۶: ۱۴).

پیشه سنگسری‌ها

بیشتر اهالی سنگسر به شغل دامداری و دامپروری اشتغال دارند، لذا قسمت اعظم آن‌ها دامدار و یا چوپان هستند. کارگران بیلاق، کشاورز، اصناف، پیشه‌وران و طبابت خوش‌نشین نیز در این بخش ساکن هستند (کسایان، ۱۳۹۵: ۵۴).

زبان سنگسری

زبان سنگسری که آن را یکی از زبان‌های ایران باستان می‌دانند و اکنون در بین اهالی مهدی شهر، در جزین و حومه و در بعضی مناطق دوردست با اندک تفاوت‌هایی در کلمات و حروف، نیز متداول است این قابلیت را داشته و دارد تا نزد کارشناسان زبان در مجامع زبان‌شناسی ایرانی و بین‌المللی مطرح باشد (شاه حسینی، ۱۳۹۰: ۱۹-۲).



شیردوشی و تعاونی شیر (واره) بیلاق
دیو آسیاب دماوند، عکاس بهمن رحیمی

گاه‌شماری سنگسری

سه نوع گاه‌شماری در این بخش وجود دارد:
۱- گاه‌شماری رسمی کشور (هجری شمسی) که از فروردین و اردیبهشت تا آخر تا اسفندماه که برای امور اداری و بانکی مورد نیاز اهالی است.
۲- چون اهالی سنگسر مسلمان دوازده امامی (اثنی عشری) هستند از نظر مذهبی ماه‌های محرم و صفر تا آخر (هجری قمری) را برای دانستن اعیاد و سوگواری‌ها و سایر تشریفات مذهبی گاه‌شماره می‌کنند.
۳- ماه‌های فرس قدیم: این گاه‌شماری معمول

ورمزی چیزی می‌دهند و شخص ورمزی در عوض در موقع ورود به خانه آنها آب یا مقداری بوته گندم برای برکت و خوشی به او نشان می‌دهد. پنج روز پیتک یا خمسه مسترقه را می‌گویند. روزهایی این ماه از ماه‌های زمستان است که سی و یک روز بوده‌اند (دزدیده شده) و بعد از عید نوروز قرار گرفته و معتقدند که در این پنج روز هوا سرد و کولاک می‌کند (کسایان، ۱۳۹۵: ۷۱-۷۲).

مراسم روز سیزدهم تیرماه فرس قدیم

از مراسم باستانی که تاکنون حفظ شده همین مراسم روز سیزدهم تیرماه فرس قدیم است که امسال مطابق هجدهم آبان ماه هزار و سیصد و چهل هشت شمسی است. شب سیزدهم تیرماه، هنگام غروب از دیوان حافظ فال می‌گیرند و پشت در خانه‌ها می‌روند تا جواب نیت‌های خود را بشنوند. در این شب آن‌هایی که می‌توانند «امیری» می‌خوانند. به این نحو که هر کس چیزی را که در جیب خود دارد در

خمره‌ای که جلوی خواننده امیری قرار داد می‌اندازد و خواننده امیری دست در خمره برده یکی از آنها را بیرون می‌آورد، در حالی که اشعاری از امیری را می‌خواند، آن شیء را نشان می‌دهد. صاحب آن فال با شنیدن اشعار، خود می‌سنجد که پاسخ فال خوب یا بد است. این اشعار به لهجه مازندرانی است (کسایان، ۱۳۹۵: ۱۰۹-۱۰۸).

خوراک شب سیزدهم تیرماه

غذا برای شب سیزدهم تیرماه، پلوی ویژه‌ای می‌پزند. محتویات پلو باید شامل سیزده نوع از انواع مواد غذایی افزودنی باشد. از قبیل: برنج، آب، نمک، آلو، گوشت، چغندر، اسفناج، جعفری، کدو، گزر یا زردک، به (به زبان سنگسری انبه)، سیب زمینی و آرشه (نوعی لبنیات) می‌باشد. این پلو را مقداری می‌خورند و مقداری می‌گذارند و معتقدند که خضرنبی شب هنگام می‌آید و مقداری می‌خورد و از دست زدن او به این پلو تبرک می‌شود و صبح هر کس از آن لقمه‌ای برداشته و می‌خورد (همان: ۱۰۹).

مراسم صبح روز سیزدهم تیرماه
لا له وه: صبح روز سیزدهم تیرماه فرس قدیم، پسران و نوجوانان پس از برخاستن از خواب در روشنایی ابتدای صبح به کوچه رفته و با هیچ کس حرف نمی‌زنند. چوب یا ترکه‌ای که از روز قبل به این منظور تهیه کرده بودند، برداشته و رفقای خود را با صدایی مانند افراد لال صدا زده و دور خود جمع می‌کنند. تا طلوع آفتاب هر کس از رهگذران را در کوچه ببینند، می‌زنند. مردم معتقدند که چوب خوردن از لال‌ها باعث می‌شود که تا سال بعد شخص کتک خورده مریض نشود و دیده شده که بعضی اشخاص مریضی را که مدتی است بهبودی حاصل نکرده‌اند به دست این گونه لال‌ها می‌سپارند تا شاید در اثر کتک بهبودی حاصل نماید. متأسفانه این مراسم هم به تدریج ضعیف شده و امروزه فقط چند نفر از بچه‌های حدود ده تا دوازده ساله آن هم به ندرت چنین مراسمی را انجام می‌دهند (همان: ۱۱۰-۱۰۹).

پانویس:

1. lâ lah voh
2. varmarz
3. aršeh
4. lâ lah voh

منابع:

آقاسیدجواداسلام، نادر، رحیمی، بهمن (۱۴۰۰). ایل سنگسری؛ دانش بومی و هنر زیست سنگسری‌ها در طبیعت، تهران: انتشارات نوربخش.
پاکزادیان، حسن (۱۳۸۸). نقش مایه‌های باستانی در فرهنگ و آثار ایل سنگسر، سنگسر: نشر سنگسر.
شاه حسینی، علیرضا (۱۳۹۰). «دامداری سنگسری: الگوی موفق عشایر کوچنده کشور»، اولین همایش پیشرفت پایدار مهدیشهر، مهدی شهر: ناشر فرهنگ و ارشاد اسلامی شهرستان مهدی شهر.
شاه حسینی، علیرضا (۱۳۹۰). عشایر ایل سنگسری، سمنان: انتشارات بوستان، چاپ اول.

طیعی، حشمت الله (۱۳۷۴). مبانی جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی ایلات و عشایر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
عبدالحسینی، محمد (۱۳۸۹). سالانه فرهنگی اقتصادی مهدی شهر. سمنان: رجا. چاپ اول.
کسایان، سید حسن (۱۳۹۵). تاریخ جغرافیا و فرهنگ سنگسر، انتشارات خواندنی.

مرکز آمار استان سمنان (۱۳۸۷). سالنامه آماری استان سمنان، سمنان: مرکز آمار استان سمنان.
مک نیل، پاتریک (۱۳۷۸). روش‌های تحقیق، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات آگاه.
نادعلیان، حیدر قلی (۱۳۹۶). کوی مست در گذر تاریخ، انتشارات پرنیا.

یافته‌های میدانی

مصاحبه‌ها با خانواده فریدونی‌ها و مشاهدات و یافته‌های میدانی همراه با مستندسازی تصویری در ییلاق دیوآسیاب دماوند.

آیین پیرشالیار

منظر فرهنگی اورامانات در چشم‌انداز اسطوره

پرویز فیضی | کارشناس ارشد پژوهشکده مردم‌شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری

چکیده

منطقه‌ی اورامانات (هورامان یا هورامان تخت) در حاشیه‌ی زاگرس غربی، با ترکیب منحصربه‌فرد منظر طبیعی، معماری پلکانی، و نظام‌های فرهنگی و آیینی بومی، یکی از مهم‌ترین پهنه‌های معنایی و آیینی ایران غربی است. در میان آیین‌های این منطقه، آیین پیرشالیار جایگاهی ممتاز دارد؛ آیینی که هم حافظ یک روایت اسطوره‌ای - شفابخش است و هم بستری برای بازتولید پیوندهای اجتماعی و مدیریتی محلی.

در این نوشتار، ضمن بازخوانی ساختار آیینی و اسطوره‌ای پیرشالیار، به رابطه‌ی آن با جشن سده (جشن میانه‌ی زمستان و آیین آتش) پرداخته می‌شود و زمان‌های دقیق دو نوبت برگزاری آیین، در زمستان و بهار، بر اساس منابع میدانی و اسناد مردم‌شناختی گزارش می‌گردد.

واژگان کلیدی: آیین، پیرشالیار، هورامان تخت، جشن سده.

اهمیت آیین پیرشالیار در اورامانات:

پیرشالیار در اسطوره‌های محلی به‌عنوان پیر دانا، شفادهنده و میانجی میان انسان و امر قدسی شناخته می‌شود. آرامگاه او در اورامان تخت، به‌منزله‌ی کانونی آیینی برای زیارت، گردهمایی و تصمیم‌گیری‌های جمعی است.

این آیین بازنمایی و بازآفرینی روایت شفابخشی و وصلت نمادین پیر با شاه‌بهار خاتون، شاهزاده‌ای از بخارا است که در بستر فرهنگی منطقه به مثابه‌ی رمز باززایی زمین و بهار تفسیر می‌شود (حسن‌زاده و کریمی ۱۳۹۹). در نتیجه، آیین پیرشالیار هم خاطره‌ای تاریخی - اسطوره‌ای را زنده می‌کند و هم هنجارهای اجتماعی مربوط به همبستگی، تقسیم‌نذورات، و مدیریت منابع را بازتولید می‌نماید (وره‌رام ۱۳۹۹). مطالعات میدانی، با رویکرد توصیفی و نیمه‌ساخت‌یافته، این روندها را در بافت زندگی روزمره‌ی مردم اورامان مستند کرده‌اند.

پیشینه‌ی پژوهش

فیلم مستند «پیرشالیار» ساخته‌ی فرهاد وره‌رام، از نخستین آثار مهمی است که این آیین را از حوزه‌ی محلی به عرصه‌ی عمومی ایران معرفی کرد. این فیلم بر پایه‌ی مردم‌نگاری میدانی آیین پیرشالیار شکل گرفته و گزارش کامل آن در کتاب دانشنامه‌ی تصویری آیین‌های ایرانی: شفای مقدس (وره‌رام، ۱۳۹۹) آمده است. وره‌رام در این پژوهش توصیفی و نظام‌مند، همه‌ی مراحل آیین را از برنامه‌ریزی تا پایان مستند کرده است.

در همین مجموعه، روشنک رهو (۱۳۹۹) نخستین مطالعات میدانی انسان‌شناسانه درباره‌ی این آیین را ارائه می‌کند.

همچنین علیرضا حسن‌زاده و سمیه کریمی (۱۳۹۹) با تکیه بر همین منابع و آثاری چون فرهنگ خوراک اورامانات اثر امیر صادقی (۱۴۰۲)، تحلیلی تطبیقی از آیین پیرشالیار ارائه



۳. آیین‌های کاملاً پیوسته، مانند تاسوعا، عاشورا و اربعین، که چرخه‌ی واحدی را می‌سازند.

ساختار آیینی و خوانش اسطوره‌ای

آیین پیرشالیار در سه مرحله‌ی نمادین برگزار می‌شود:

۱. اطلاع‌رسانی و گردآوری: کودکان محلی با پخش گردو، آغاز آیین را اعلام می‌کنند.
۲. ذبح نذری و پخت غذاهای جمعی: تجسم بخشش و باززایی است.

۳. دفن‌نوازی، رقص حلقوی و نشست مشورتی محلی («مجلس ین و پیر»): بازتاب وحدت و نظم جمعی است.

هر یک از این عناصر، حامل معنایی از باززایی، بخشش، و بازسازی پیوند جماعتی است. موسیقی دف و رقص حلقوی (هله‌له‌رکی) نیز نقش تثبیت وحدت در معنا و هویت جمعی را ایفا می‌کند. پژوهش‌های نمادشناختی نشان داده‌اند که آیین پیرشالیار نظامی از نشانه‌ها و کنش‌ها را می‌آفریند که حافظه و هویت فرهنگی مردم را در بستر زمان بازتولید می‌کند.

حسن‌زاده، که از طراحان پرونده‌ی ثبت جهانی آیین سده نیز هست، پیرشالیار را در پیوند با شبکه‌ی معانی آیین سده بررسی می‌کند اما آن را نه گونه‌ای از سده، بلکه هم‌ریشه با آیین‌های زیارت عرفانی مانند شب عروس مولانا می‌داند. او بر شباهت‌های ریخت‌شناسی میان این آیین‌ها تاکید دارد (مانند نقش کودکان در جمع‌آوری خوراک نذری در پیرشالیار و سده) ولی این هم‌سانی را ناشی از تاثیر مستقیم نمی‌داند.

حسن‌زاده (۲۰۱۳) در کتاب Normative Orders and Ritual Settings روش خود را با عنوان مطالعه‌ی بین‌آیینی معرفی کرده و سه سطح از پیوند آیین‌ها را توضیح می‌دهد: ۱. عاملیت کنشگران آیینی که در آیین‌های مختلف مشارکت دارند و میان آنها پل می‌زنند؛

۲. پیوند آیین‌های ایرانی در بستر گاهشماری‌های متداخل (شمسی/ملی، قمری/دینی، و محلی)، که چندصدایی آیینی و تنوع فرهنگی ایران را سبب می‌شود؛

داده‌اند. از نظر این دو مردم‌شناس، آیین پیرشالیار در سطح گفتمانی متأثر از عرفان ایرانی است و می‌توان آن را با آیین شب عروس مولانا در قونیه مقایسه کرد. در هر دو آیین، «وصال با معشوق» نماد باززایی و اتحاد کیهانی است.

به باور آنان، بهار خاتون نماد تجسد بهار طبیعی و معنوی است که تنها در وصال مقدس با پیر طریقت به تحقق می‌رسد. آنان با اشاره به معماری پلکانی اورامانات، این منطقه را پیوندگاه دو منظر اسطوره‌ای - عرفانی و طبیعی دانسته‌اند که در آن آیین پیرشالیار به‌مثابه محور فرهنگی این پیوند عمل می‌کند.

آنان در پژوهش‌های دیگر خود (HassanZadeh & Karimi, 2012) نشان می‌دهند که قدرت شفابخش «حواریون پیرشالیار» او را به منبع شفا در زمان آستانه‌ای یک آیین عرفانی تبدیل می‌کند. از نگاه آنان، «عروسی مقدس» جایگزین «مرگ مقدس» در فرهنگ عرفانی - زیارتی حوزه‌های فرهنگی روستایی ایران شده است.

رابطه‌ی آیین پیرشالیار با جشن سده

جشن سده یکی از کهن‌ترین جشن‌های ایرانی است که در روز دهم بهمن‌ماه (حدود ۳۰ ژانویه) برگزار می‌شود؛ جشنی که نماد پیروزی نور و آتش بر سرما و تاریکی است. این جشن، پنجاه روز پیش از نوروز برگزار می‌شود و در منابع تاریخی، به‌عنوان جشن میانه‌ی زمستان و جشن آتش یاد شده است. رابطه‌ی پیرشالیار با سده را می‌توان در دو سطح تحلیل کرد:

۱. سطح تقویمی و زمانی:

از نظر زمانی، آیین زمستانی پیرشالیار حدود ده تا پانزده روز پس از جشن سده برگزار می‌شود. این هم‌پوشانی، هر دو را در پهنه‌ی مناسب میان‌ه‌ی زمستان قرار می‌دهد که موضوعشان مقابله با زمستان سخت و انتظار بازگشت حیات است. بسیاری از عناصر آیینی پیرشالیار مانند گردآوری هیزم، دف‌نوازی و مراسم شبانه، ریشه در همان منطق آتش و روشنایی دارند که در سده بازتاب یافته است.

۲. سطح نمادین و معنایی:

هر دو آیین، بر محور نور، گرما، باروری و باززایی طبیعت استوارند. در سده، این امر با افروختن آتش بزرگ نمود می‌یابد و در پیرشالیار با نذورات، دف‌نوازی و شادمانی جمعی. از این منظر، پیرشالیار را می‌توان بخشی از یک سامانه‌ی معنایی گسترده‌تر دانست که جشن‌های زمستانی ایران باستان را به آیین‌های عرفانی و شفابخش پیوند می‌دهد (حسن‌زاده و کریمی ۱۳۹۹).

زمان دقیق برگزاری دو نوبت آیین پیرشالیار

مطالعات میدانی و منابع محلی نشان می‌دهند که آیین پیرشالیار هر سال در دو نوبت برگزار می‌شود: ۱. نوبت زمستانی (عروسی پیرشالیار / مراسم اصلی): این مراسم بیشتر در نیمه‌ی بهمن‌ماه، حوالی ۱۰ تا ۱۵ بهمن (معادل اواخر ژانویه تا اوایل فوریه)، برگزار می‌شود و سه روز ادامه دارد. در روایت محلی، این زمان «چهل‌روزی زمستان» نامیده می‌شود و با نخستین چهارشنبه یا پنج‌شنبه‌ی بهمن‌ماه هم‌زمان است.



آیین پیرشالیار اورامانات،

سامانه‌ای فرهنگی -

اسطوره‌ای است که شفای

پیر را به باززایی طبیعت

پیوند می‌زند. نزدیکی آن با

سده، بر تداوم سنت‌های

زمستانی ایران و تقویت

وحدت جمعی تاکید دارد.



۲. نوبت بهاری (ک‌ومسا) (Komsay):

نوبت دوم، با کارکردی کشاورزی و مدیریتی، در اواسط اردیبهشت‌ماه (حدود ۱۴ تا ۱۶ اردیبهشت / برابر با ۴ تا ۶ مه) برگزار می‌شود. این آیین با تقسیم آب باغ‌ها و شکستن سنگ کومسا پیوند دارد و در حافظه‌ی جمعی مردم، نماد آغاز فصل کار و باروری زمین است.

تحلیل جامعه‌شناختی - فرهنگی

آیین پیرشالیار را باید نهادی فرهنگی و زنده دانست که هم حافظ اسطوره و روایت شفابخش است و هم میدان بازچینش اجتماعی، تصمیم‌گیری جمعی و بازنامایی هنجارها. هم‌پوشانی زمانی و مفهومی آن با جشن سده نشان می‌دهد که در منظر ایرانی - زاگرسی، پیوندی عمیق میان آیین‌های آتش‌محور زمستانی و آیین‌های شفابخش محلی وجود دارد. این شبکه‌ی آیینی در خدمت تضمین تداوم زیست جمعی در زمستان و آماده‌سازی طبیعت برای بهار است.

نتیجه‌گیری

آیین پیرشالیار در اورامانات بیش از آنکه تنها یک جشن محلی باشد، سامانه‌ای فرهنگی، اسطوره‌ای و اجتماعی است که در آن عرفان، اسطوره، سیاست محلی و دانش بومی درهم تنیده‌اند. نزدیکی زمانی و معنایی آن با جشن سده، بر تداوم سنت‌های زمستانی ایران باستان تاکید دارد.

پایداری این آیین در برابر دگرگونی‌های مدرنیته و گردشگری فرهنگی، به توان جوامع محلی در بازتولید معانی و پشتیبانی نهادی و علمی وابسته است.

پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آینده با تمرکز بر تحلیل بیناآیینی و بر پایه‌ی داده‌های میدانی و تقویم‌های محلی، مسیر تحولات معرفتی و تاریخی آیین را مستند سازند.

منابع

HassanZadeh, A. (2013). *Rituality and Normativity* Amsterdam University Press.

HassanZadeh, A. & Karimi, S. (2012). Normative Orders and Rituals of Pilgrimage. *Interdisciplinary Journal of Social Studies*.

HassanZadeh, A. & Karimi, S. (2022). Interaction between language and pilgrimage in Konya, *Journal of Middle Eastern Anthropology*.

حسن‌زاده، علیرضا و کریمی، سمیه. (۱۳۹۹). «مقاله‌ی مقایسه‌ای آیین پیرشالیار و شب عروس». در: دانشنامه‌ی تصویری آیین‌های ایرانی: شفای مقدس. به کوشش علیرضا حسن‌زاده. تهران: نشر افکار.

ورهرام، فرهاد. (۱۳۹۹). «پیرشالیار». در همان منبع بالا.

رهو، روشنگر. (۱۳۹۹). «مطالعات میدانی درباره‌ی آیین پیرشالیار». در همان منبع.

صادقی، امیر. (۱۴۰۲). فرهنگ خوراک اورامانات، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.