

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهشنامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ  
سال دوازدهم، شماره‌ی چهل و پنجم، پاییز ۱۳۹۹، صص ۶۱۸۷  
(مقاله علمی - پژوهشی)

## بازشناسی بن‌مایه‌های دینی- اسطوره‌ای کهن در مناطق لرنشین غرب ایران

محمد سعادت اصل<sup>۱</sup>، کلثوم غضنفری<sup>۲</sup>

### چکیده

استوپره‌ها و افسانه‌ها از جلوه‌های مهم فرهنگ جوامع کهن و باورهای زیست‌شده‌ی مردمان روزگار باستان محسوب می‌شوند. این استوپره‌ها که اغلب در قالب اوهام، خرافات، باورهای قومی و دینی و آیین‌ها در عرصه‌ی اجتماعی ظهر و بروز می‌یافتد، تمام جنبه‌های زندگی انسان باستانی را در بر می‌گرفت و به عبارتی جهان‌شناخت آنان به‌شمار می‌رفت. فلاط ایران و بهویژه لبه‌ی غربی آن، جایگاه اقوام و مردمانی با باورها، آیین‌ها و استوپره‌های بسیاری است که از روزگار باستان تا به امروز در پناه کوههای زاگرس زیسته‌اند و امروزه کانون مهمی برای مطالعات استوپره‌شناختی و ادبیات عامیانه (فولکلور) به‌شمار می‌آید. از جمله این اقوام، لرها زاگرس‌نشین هستند که در مقاله‌ی پیش رو شماری از بن‌مایه‌های استوپره‌ای و عامیانه‌ی مرسوم در میان آنان که ریشه در باورها و استوپره‌های روزگار باستان دارد، پس از جمع آوری میدانی به روش توصیفی- تحلیلی بررسی می‌شود.

واژه‌های کلیدی: باورهای عامیانه، اساطیر زرده‌شی، لر، کهگیلویه و بویراحمد، ممسنی.

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

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

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

### ۱. مقدمه

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

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

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

---

1. Mythology  
2. Folk tales

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

#### ۱-۱. پیشینه‌ی پژوهش

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

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

## ۱-۲. ضرورت تحقیق

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

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

### ۱-۳. روش تحقیق

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

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

### ۱-۲. نبرد ایزد تیشر (موکل باران) با دیو آپوش (دیو خشک‌سالی)<sup>(۱)</sup>

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

1. Av. *Tištrya*; Pahl. *Tištar*  
2. Av. *Apaoša*; Pahl. *Apōš*

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

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

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

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

1. Av. *Vourukaša*, Pahl. *Warkaš*

ستایش او پرداخته و نیرویی را که این ایزد طلب می‌کند به او ارزانی می‌دارد. تیشتر در نوبت دوم به کمک قدرتی که اهوره‌مزدا به او داده، بر اپوشَ پیروز می‌شود.<sup>۱</sup> تیشتر با گرز خود به آتش واژیشه<sup>۲</sup> که در ابرهاست می‌کوبد، آتش زبانه کشیده و دیو سینجروش،<sup>۳</sup> دیو همکار و نزدیک اپوشَ که دشمن واژیشه (آتش در ابرهاست) است و می‌کوشد تا آبی را که ابرها دارند توانند بیارانند، از ترس وحشت کرده و خروش می‌کند و هلاک می‌شود.<sup>۴</sup> در دیگر بخش‌های اوستای متاخر مانند ویدیوداد (فرگرد ۱۹، بند ۴۰) نیز این نکته آمده است (پورداوود، ۱۳۴۷، ۳۳۰). اسطوره‌ی نبرد تیشتر در ادبیات فارسی میانه و از جمله در متن‌هایی مانند بندھشن، روایت پهلوی و گزیده‌های زادسپرم هم مطرح شده است. بندھشن از آتش واژیشه، باد و ابر به عنوان همکاران ایزد تیشتر نام می‌برد (فصل ۳: بند ۳۹). در متن روایت پهلوی (فصل ۳۵: بند ۳) زردشت از هرمزد می‌برسد: «این برق چیست که از ابر آید؟ هرمزد پاسخ داد که: این روشی از گرودمان است، پس می‌آید که دیو اسینجروش را بکشد».

«...»

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

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

2. Av. *Vāzišta*; Pahl. *Wāzišt*

3. Av. *Spən̥järyra*, *spinjá urušk*; Pahl. *spinjäyr*, *spinjaruš*

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

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

## ۲-۲. نیرنگِ بستن و دفع خرفستان<sup>(۵)</sup>

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

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

1. *xrafstar*

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

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

افزون بر منشه (کلام ایزدی)، یکی دیگر از روش‌های ایرانیان باستانی برای دفع پلیدی‌ها و به‌طور مشخص موجودات زیان‌رسان نظیر خرفستان (جانوران موزی)، نیرنگ (افسون) بستن بود. این کار سابقه‌ی کهنه در بین ایرانیان داشت و شاید بتوان فریدون<sup>۲</sup> را به عنوان آغازگر افسونگری در بین ایرانیان به حساب آورد. چنان‌که در متن مهم «آئوگِمَدَّتْچَا»<sup>۳</sup> فقره‌ی ۱۰۱ آمده که «فریدون نیرنگ در جهان آورد» (پورداوود، ۱۳۱۰، ۵۹ به بعد). در روایات حماسی ایرانی نیز فریدون همواره با افسون و افسونگری در ارتباط بوده است (فردوسی، ۱۳۶۹، ۱/۱۵۳-۱۵۹). نیرنگ بستن انواع مختلفی دارد و معمولاً برای دفع هر حادثه‌ای نیرنگی مخصوص وجود داشته است. به عنوان نمونه نیرنگ حاجت خواستن، نیرنگ بیماری، نیرنگ ناخوشی گوسفند، نیرنگ سردرد، نیرنگ تب بستن، نیرنگ کستی بستن و غیره (پورداوود، ۱۳۱۰، ۵۹). بسیاری از این نیرنگ‌ها امروز در متون پازند بر جای مانده است (نک: 200-200, Antia, 1909, p. 163). یکی از انواع نیرنگ‌ها، بستن زهر خرفستان است که اغلب در آغاز بهار (اسفندماه) و شروع گرما بسته می‌شده و در جامعه کاربرد داشته است. چنان‌که برخی مورخان چون بیرونی (۱۳۸۶، ۳۵۶-۳۵۵) روز سپن‌دارمذ از ماه سپن‌دارمذ را زمان نیرنگ بستن و دفع بلایا در گاهشماری ایرانی دانسته است و گزارش می‌دهد که «در جشن سپن‌دارمذ ایزد موکل زمین و حامی زنان شوی دوست، ایرانیان افسون نگاری کرده و عوام مَویز را با دانه‌های انار می‌کوبند و می‌گویند پادزه‌ری است از برای دفع زهر کَرَدمَهَا». این است متن افسونی که بر کاغذهای چهار گوش می‌نویسنده: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اسْفَنْدَارْمَذْمَاهُ وَ اسْفَنْدَارْمَذْرُوزُ بَسْتَمْ دَمْ وَ رَفْتَ

1. Av. *mq̄ra*; Pahl. *Māns̄r*

2. Av. *θraētaona*

3. Av. *Aogemadaēčā*

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

در یک متن کوتاه پهلوی تحت عنوان «نیرنگ بستن زهر، نیش و دندان خرفستان» (نوابی، ۲۵۳۵، ۲۶۵) همین عبارت با عبارات زردشتی پررنگ‌تر این‌گونه آمده است: «ماه اسپندمزد و روز اسپندمزد و ماه اسپندمزد، اسپندمزد روز بستم زهر نیش و پوز همه‌ی خرفستان (را) بهنام و نیروی فریدون نیو، و یاری ستاره‌ی وَنَدِ هرمزد داد (آفریده)، مومنان را روا باد، ایدون باد، اشم تندرست باد».

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

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

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

۳-۲. یک ضربه زدن به غول‌ها و دیوان در اساطیر باستان<sup>(۸)</sup>

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

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

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

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

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

وارد می‌کند بر تعداد آنها افزوده می‌شود تا آنکه تعداد شمار سگان به هزار می‌رسد و درنهایت آنها ثریت را خسته و مقتول می‌سازند (دینکرد هفتم، فصل دوم؛ بند ۶۲-۶۳). در شاهنامه‌ی فردوسی نیز این بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای به روشنی آمده است. بدین ترتیب که در نبرد پدر و پسر زمانی که رستم در زیر پای پهلوان جوان دست و پا می‌زند، برای نجات جان خود به حیله متول می‌شود. او به سهراب می‌گوید، در سرزمین ما رسم و آیین بر این است که پهلوان اول بار که بر دشمنش غلبه کرد نباید به او ضربه‌ی کشنده بزند و فقط بار دوم است که می‌تواند چنین کند. رستم با این حیله بر سهراب غلبه می‌کند. در این حمامه‌ی ایرانی، اتفاقاً مکر رستم بازتاب همین قاعده است که پهلوان هرگز نباید به دیو دوبار ضربه بزند و گرنه قدرت دشمنش تجدید می‌شود (فردوسی، ۱۳۶۹، ۱۸۲/۲؛ Marzolph, 2009, p. 22-24).

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

1. Hydra of Lerna

2 . Anteos

3. Poseidon

4. Orestes

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

#### ۴-۲. آتش و اهمیت آن<sup>(۱۰)</sup>

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

1. Av. *ātar*; Pahl. *ādur*, *ādar*

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

آتش در گویش مردمان مناطق مد نظر پژوهش حاضر «تَش = taš» خوانده می‌شود و پدیده‌ای مقدس و مهم به شمار می‌رود. این عنصر در جنبه‌های مختلف زندگی مردمان این مناطق به ویژه جوامع عشايری، نقش پررنگی دارد. حرمت آتش به عنوان پدیده‌ای که گرما می‌بخشد و تاریکی اهريمنی را از بین می‌برد، بسیار مهم است و اغلب، والدين در خانواده به خصوص پدر موظف به انجام آن هستند. معمولاً آتش هر خانه‌ای را به نام پدر خانواده می‌شناسند و برای نام بردن صاحب خانه، آتش او را خطاب می‌کنند: تشن لهاسب، تشن گشتاسب و غیره. می‌دانیم در سنت‌های ایرانی (زردشتی) هر کسی صاحب آتش خود بوده است، به عنوان نمونه آتش بهرام، آتش شاپور و غیره (برای توضیح در مورد جزئیات این موضوع، نک: سیاهپور، ۱۳۹۵، ۶۴-۶۷). همان‌گونه که در سنت زردشتی روش نگهداشتن آتش و جلوگیری از خاموش شدن آن از اهم واجبات است، در مناطق مورد نظر و به ویژه در بین عشاير، اهل خانه و به خصوص پدر خانواده سعی و اهتمام بسیاری در روش نگهداشتن آتش در طول شباهنگ روز دارد که این خود از نکات مهم و جالب توجه است. یکی از اعمال بسیار بدی که به شدت از آن پرهیز می‌شود، ریختن آب بر روی آتش است. زن و مرد خانه همواره به فرزندان توصیه می‌کنند و تأکید دارند که هیچ‌گاه آتش خانه و حتی خاکستر آن را با آب خاموش نکنند. زمانی هم که این عمل ناخواسته و ناگهانی رخ می‌دهد، با گفتن بسم الله يا «پهريزى نوم خدا = pahrizi numə xoā / پرهیز از

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

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

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

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

#### ۵-۲. طلب آمرزش برای مردگان<sup>(۱۲)</sup>

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

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

1. yaθā ahū

2. ašem vohū

3. Funerary Inscriptions Epitaph

خانوادگی اوست؛ و برخی نیز مختصر بوده و فقط نام متففا بر روی آن ذکر شده است. اما عبارتی که تقریباً در همه‌ی این کتبیه‌ها مشترک است و عبارتی است که معرف سنگ مزار بودن کتبیه است: ترکیب «بهشت بهر/وهشت بهر *wahīšt bahr*» است که به معنای «بهری او بهشت باد» است (نصراللهزاده، ۱۳۸۱، ۲۲۵). این ترکیب در بیشتر کتبیه‌های سنگ مزار که اغلب در استان فارس یافت شده‌اند مانند، بیشاپور، کازرون، چهارگاد، پاسارگاد، اسماعیل و حاجی آباد استخر به کار برده شده است (نصراللهزاده، ۱۳۹۱، ۷۲-۷۳). برای نمونه در کتبیه‌ی سنگ مزار حاجی آباد استخر (نقش رستم ۱) (نصراللهزاده، ۱۳۹۳-۱۹۸-۱۹۹) آمده:

En daxmag pūrag i Rōšn-Ādur pus ruwān xwēš rāy framūd kardan **u-š wahišt bahr bawād**.

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

پا در کتیبه‌ی تتگ جلو (سمیرم ۱) (همان، ۱۹۹۱-۲۰۰۱) می‌خوانیم:

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

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

عبارت دومی «هفت نور بھشت و بھرش / یا هفت نور گرون و بھرش» که البتہ به نسبت عبارت اول بهندرت به کار می‌رود، معنای عمیق‌تر و وسیع‌تری دارد که جالب توجه می‌نماید. به این صورت که در کلام این مردمان و در تفسیری که آنها از مفهوم «هفت نور» دارند، این عدد به هفت منبع یا جلوه‌ی نورانی تشییه می‌شود که ناخودآگاه «امشاپسندان» صفات، ذوّات و جلوه‌های هفت‌گانه‌ی آهوره‌مزدا (وهومنه (اندیشه‌ی نیک)، آشه و هیشته (بهترین راستی)، خیشره وئیریه (شهریاری آرمانی)، سپنته ارمیتی (اخلاص فزوونی بخش)، هئوروکات (تندرستی)، أمرتات (بیمرگی) را به ذهن متبار می‌سازد (Boyce, 1989, p. 934-933). معنای واژه‌ی گرون (grun) که در این عبارت مورد استفاده قرار گرفته به شیوه‌های مختلفی می‌تواند استنباط شود. در فرهنگ‌های فارسی این واژه به شکل «گران»

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

### ۳. نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

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

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

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

#### پی‌نوشت‌ها

- (۱) مباحث این قسمت در اردیبهشت ماه ۱۳۹۹ طی مصاحبه با تعدادی از زنان و مردان کهنسال (حدود ۷۰-۸۵ ساله) روستاهای «پهون جلیل=Phūn، خیکنده جلیل=Khikande»، از توابع شهرستان رستم در فارس و طی سال ۱۳۹۶ از روستای «بابکان» از توابع شهرستان بویراحمد در استان کهگیلویه و بویراحمد جمع‌آوری شده است.
- (۲) نویسنده‌گان به درستی از معنای این واژه آگاه نیستند و در پرسش از مردم محلی که دعا را قرائت می‌کنند به اطلاعاتی دست نیافتد.
- (۳) در باورهای عامیانه‌ی جامعه‌ی ایرانی پدیده‌های طبیعی دیگری نیز هستند که به علی و شمشیر او (ذوالفقار) ارتباط داده‌اند، به عنوان نمونه می‌توان به رنگین‌کمان یا قوس و قزح اشاره کرد (نکت هدایت، ۱۳۱۱، ۱۰۱).
- (۴) نام چهارمین آتش مقدس زرداشتی که جایگاه آن در ابرهاست (نکت بنده‌شن، فصل ۹: بنده‌ای ۱۲۲-۱۲۸؛ روایت پهلوی، فصل ۳۵: بنده‌ای ۶-۱).
- (۵) مباحث این قسمت در اردیبهشت ماه ۱۳۹۹ طی مصاحبه با دو تن از زنان و مردان مسن (۷۵-۸۰ ساله) روستای پهون جلیل جمع‌آوری شده است.
- (۶) مردمان این مناطق در زمان بارش باران و وقوع رعد و برق در آسمان، ابراری نظیر زغال و کارد پولادین در کنار مرغان و دیگر حیوانات خانگی قرار داده و معتقدند که این کار مانع از مرگ آنها می‌شود. در این مورد استفاده از فلز در واقع برای دور کردن دیوان و اجنه از آنهاست (نکت ادامه‌ی بحث).

- (۷) در گزارش بویس از چگونگی آماده کردن جسد برای گذاشتن در دخمه در شریفآباد مواردی از استفاده از اشیاء فلزی آمده است. به عنوان نمونه قیچی بازی که تیزی آن به سمت پا بود بر روی سینه جسد قرار داده می‌شد یا در جلو مکانی که نهایتاً جسد در آن قرار داده می‌شد یک قیچی باز که نوک‌هایش به طرف زمین بود فرو می‌کردند (بویس، ۱۳۹۷، ۲۰۰).
- (۸) مطالب این قسمت در فوردهای ۱۳۹۹ ماه در مصاحبه با آقایان فریدون گلستانی و آغاچان سعادت اصل (۸۰ ساله) از ساکنان روستاهای «بابکان» و «پهون جلیل» گردآوری شده است.
- (۹) «سیب‌های هسپرید» یا «سیب‌های طلایی» (*The Apples of Hesperides*) میوه‌های بهشتی‌اند که هرaklıس به کمک اطلس آنها را به دست آورده برای اوریسته می‌آورد (نک: *Encyclopaedia of Greek and Roman Mythology*, 211
- (۱۰) مباحث این قسمت از مصاحبه با تعدادی از خانمهای بزرگسال روستای پهون جلیل در فاصله سالهای ۱۳۹۶ تا ۱۳۹۹ گردآوری شده است.
- (۱۱) «پهربیز» واژه‌ای پهلوی ساسانی است که امروزه به همان شکل اصیل در گویش لری بویراحمدی تلفظ و استفاده می‌شود. صورت اصیل این واژه را در پهلوی *Pahrēz* [p'hlyc] به معنای دوری دفع کردن یا دوری کردن و گاهی هم به شکل *Pahrēxtan* [p'hlyhtan<sup>۱</sup>] به معنای دوری کردن، اجتناب کردن حرف‌نویسی و آوانویسی کرده‌اند (نک: Mackenzie, 1971, p. 64). عبارت «پهربیز نوم خوا/خدا» را در اصل زمانی به کار می‌برند که حادثه‌ای ناگوار و تلخ رخ داده باشد. در این زمان فرد با حالتی التماس گونه و با ناله و فغان عبارت بالا را به کار می‌برد که به نوعی پناه بردن به خدادست. اگر هم عملی خلاف موازین دینی و اعتقادی انجام دهد (مانند ریختن آب بر آتش) او با ترس به نوعی طلب استغفار می‌کند و تلاش می‌کند از این کار جلوگیری کرده و از انجام مجدد آن پرهیزد.
- (۱۲) مطالب این قسمت در فوردهای ۱۳۹۹ از مصاحبه با تعدادی از خانمهای (۶۰-۷۰ ساله) روستاهای پهون جلیل و خیکنده جلیل گردآوری شده است.
- (۱۲) در صد در نظر آمده است که: خوانش یک اشم و هو ارزش قیمت اینجهانست که در وقت جان کنند بخوانند چه اگر خویشتن نتواند خواندن دوستان و خویشاوندان در دهن او دهن. چه اگر دوزخی بود همیستگانی شود و اگر همیستگانی بود بهشتی شود و اگر بهشتی بود گروشماني شود (۱۰-۸۰:).

### منابع و مأخذ

- آموزگار، ژاله، (۱۳۹۱)، *تاریخ اساطیری ایران*، تهران: سمت.
- ارد اویر اف نامه (ارد اویر از نامه)، (۱۳۹۴)، به کوشش فیلیپ زینیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران: نشر معین – انجمن ایرانشناسی فرانسه.
- اسماعیل بور، ابوالقاسم، (۱۳۸۷)، *اسطوره، بیان نمادین*، تهران: سروش.
- بندھشن، (۱۳۷۸)، *گردآوری فرنیغ دادگی*، ترجمه‌ی مهرداد بهار تهران: نشر توس.
- بویس، مری، (۱۳۹۷)، *کانون دین زرتشتی در ایران*، ترجمه‌ی حسین ابراهیمیان، تهران: توس.
- بیرلین، ج.ف.، (۱۳۸۹)، *اسطوره‌های موازی*، ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران: مرکز.
- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۸۶)، *آثار الباقیه*، ترجمه‌ی احمد داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
- پورداود، ابراهیم، (۱۳۱۰)، *خرده اوستا*، انجمن زرده‌ستان ایرانی بمیئی و انجمن ایران لیگ بمیئی.
- ———، (۱۳۴۷)، *یشت‌ها*، ج ۲، تهران: طهوری.
- تقضی، احمد، (۱۳۷۴)، «آتش در ایران باستان»، *دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱، تهران.
- داراب‌نامه، (۱۳۴۱)، *گزارش و تأثیف بیغمی*، با مقدمه و تصحیحات و تعلیقات ذبیح‌الله صفا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- درویشیان، علی اشرف؛ خندان مهابادی، رضا، (۱۳۷۸-۱۳۸۶)، *فرهنگ افسانه‌های مردم ایران*، ۱۹ ج، تهران: کتاب و فرهنگ.
- دریابی، تورج، (۱۳۹۳)، «تشکیلات اداری در ایران باستان»، *تاریخ جامع ایران*، ج ۳، تهران: دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی.
- دینکرد هفتم، (۱۳۸۹)، ترجمه و تحقیق محمد تقی راشد‌محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رحمانیان، داریوش، (۱۳۷۹)، *افسانه‌های لری*، تهران: مرکز.
- روایت پهلوی (متنی به زبان فارسی میانه پهلوی ساسانی)، (۱۳۶۷)، ترجمه‌ی مهشید میرفخارایی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سیاهپور، کشوار، (۱۳۹۵)، «آتش خانه در فرهنگ عشاير و اقوام جنوب ایران»، پژوهش‌های ایرانشناسی، س ۶، ش ۲، پاییز و زمستان، صص ۷۵-۶۱.
- صد در نظر و صد در بندھشن، (۱۹۰۹)، *تصحیح اروادمانچی ناصروانچی دهابهار*، بمیئی.

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

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

## Sources Transliteration

### Sources in Persian

- Āmūzegār, Jāleh (1391 Š.), *Tārīk-e Asāṭīrī-e Īrān*, Tehran: Samt.[In Persian]
- Ardāvīrfnāmeh (Ardāvīrāznāmeh) (1394 Š.), edited by Phillip Gignoux, transalated by Jāleh Āmūzegār, Tehran: Naṣr-e Moṭīn- Anjoman-e Īrānšenāsī-e Faranseh. [In Persian]
- Bīrūnī, Abūrayhān (1386 Š.), *Āṭar al-Bāqīyeh*, translated by 'Abbās Moḳber, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Bondahešn (1378 Š.), edited by Farnbağ Dādgī, translated by Mehrdād Bahār, Tehran: Naṣr-e Tūs. [In Persian]
- *Dārābnāmeh* (1341 Š.), edited by Bīgāmī and Zabīhullāh Ṣafā, Tehran: Bongāh-e Tarjomēh wa Naṣr-e Ketāb. [In Persian]
- Darvīshīān, ‘Alī Aṣraf; Ḳandān-e Mahābādī, Reżā (1386-1378 Š.), *Farhang-e Afsānehhā-ye Mardom-e Īrān*, 19 Vols., Tehran: Ketāb wa Farhang. [In Persian]
- Daryānī, Touraj (1393 Š.), “Taṣkīlāt-e Edārī dar Īrān-e Bāstān”, *Tārīk-e Jāme' Īrān*, Vol. 3, Tehran: Daerat al-Ma'āref Bozorg-e Eslāmī. [In Persian]
- *Dīnkard Haftom* (1389 Š.), translated by Mohammad Taqī Rāshed Mohṣel, Tehran: Pežūheşgāhe- ‘Olūm-e Ensānī wa Motāle'āt-e Farhangī. [In Persian]
- Esmāīlpūr, Abolqāsem (1387 Š.), *Oṣtūreh, Bayā-e Namādīn*, Tehran: Sorūš. [In Persian]
- Ferdawṣī, Abulqāsem (1369-1371 Š.), *Šāhnāmehī*, edited by Ḵalāl Ḳāleqī Moṭlaq, Daftarhā-ye Yekom, Dovvom wa Sevvom, Tehran: Dāerat al-Ma'āref-e Bozorg-e Eslāmī. [In Persian]
- Hedāyat, Ṣādeq (1311 Š.), *Neyrangestān*, Tehran. [In Persian]
- Kešāvarzī, Sūdābeh; (et. al.) (1398 a), “Bāztāb-e Īzadān-e Asāṭīrī-e Jāng dar Afsānehhā-ye Ostānhā-ye Čāhārmahāl wa Bakhtārī, Lorestan wa Kohgilūyeh wa Boyerahmad”, *Farhang wa Adabīāt-e 'Āmeh*, 7, No. 28, pp. 1-22. [In Persian]
- Kešāvarzī, Sūdābeh (1398b), “Bonmāyehhā-ye Oṣtūrehī Marbūt be Parandegan dar Afsānehhā-ye Lorī”, *Farhang wa Adabīāt-e 'Āmeh*, 7, No. 27, pp. 73-96. [In Persian]
- Pūrdāvūd, Ebrāhīm (1310 Š.), *kordēh Avestā*, Bomay: Anjomen-e Zardoštān-e Īrānī-e Bambaī wa Anjoman-e Īrān-e Līg-e Bambaī. [In Persian]
- ----- (1347 Š.), *Yaštā*, Vol. 2, Tehran: Tahūrī. [In Persian]
- Rahmānīān, Dārūš (1379 Š.), *Afsānehhā-ye Lorī*, Tehran: Markaz. [In Persian]
- *Revāyat-e Pahlavī* (*Matnī be Zabān-e Fārsī-e Mīāneh- Pahlavī Sāsānī*), (1367 Š.), translated by Mahśīd Mīrfakrānī, Tehran: Moasis-ye Motāle'āt wa Tahqīqāt-e Farhangī. [In Persian]
- Šīāhpūr, Kašvād (1395 Š.), “Ātaš-e Ḳāneh dar Farhang-e 'Ašāyer wa Aqvām-e Jonūb-e Īrān”, *Pežūheşhā-ye Īrānšenāsī*, 6, No. 2, pp. 61-75. [In Persian]
- Ṣad dar Natr wa Ṣad dar Bondahešn (1909), edited by Arvādbemājī Nāshervājī Dhāhbār, Bombay. [In Persian]
- Tafażolī, Ahmād (1374 Š.), “Ātaš dar Īrān-e Bāstān”, *CGIE*, Vo. 1, Tehran. [In Persian]
- Naṣrullāhzādeh, Sīrūs (1391 Š.), “Gūrneveşteh-ye Pahlavī-e Sang-e Zayn (Kāzerūn 16)”, *Zabānhā wa Gūyeşhā-ye Īrānī*, No. 1, pp. 67-74. [In Persian]
- ----- (1381 Š.), “Katībeh-ye Pahlavī-e Sang-e Mazār-e Dehkadeh-ye Ḥosyanābād (Kāzarūn 4)”, *Atar*, N. 33-34, pp. 223-226. [In Persian]
- ----- (1393 Š.), “Pahlavīāt-e Katībehī 2: Katībeh-ye Sang-e Mazār-e Hājjābād-e Esetakr (Naqš-e Rostam 1) wa BāzKānī-e Katībeh-ye Tang-e Jelo (Samīrom 1)”, *Zabānšenākt*, 5, No. 2, pp. 197-211. [In Persian]

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

#### Sources in English and French

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

