

بازمانده آیین‌ها و جشن‌های دوران کهن در هورامان و کردستان

نجم‌الدین گیلانی^۱، بهرام دلپاک^۲

چکیده

هورامان، یکی از مراکز مهم تمدنی ایران با پیشینه‌ای کهن از نظر تاریخی و فرهنگی است که بسیاری از جنبه‌های فرهنگی آن هنوز برای پژوهشگران ناشناخته باقی مانده است؛ جنبه‌هایی که در ناخودآگاه و ذهن مردم است. بسیاری از آیین‌ها و سنت‌های مردم کرد - به‌عنوان یکی از اقوام اصیل ایرانی - در فرهنگ و تاریخ ایران باستان ریشه دارد. آیین‌ها، سنت‌ها و جشن‌ها و به‌طور کلی اساطیر هر قومی، نمود دیرینگی فرهنگ و هویت آن قوم است. هدف از این پژوهش پرداختن به بازمانده آیین‌های باستانی در هورامان در سه محور جشن عروسی پیر شالیار، مراسم بوکه بارانه (عروسی باران) و رسم بیل دانه است. این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی و بررسی میدانی می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که بین آیین‌های رایج در هورامان با آیین‌های باستانی ایرانیان چه ارتباطی وجود دارد؟ نتایج حاکی از آن است که جشن پیرشالیار، نه یک مراسم عروسی به پاس بزرگداشت یک شخصیت مذهبی، بلکه بازمانده جشن سده است که بعدها رنگ و بوی اسلامی به خود گرفته است. مراسم و دعای بوکه بارانه با جشن پیروزی بیشتر بر دیو خشکسالی ارتباط دارد. رسم بیل دانه نیز با نمادها و عناصر موجود در آن، بازمانده جشن‌های روستایی - کشاورزی ایرانیان باستان است.

واژه‌های کلیدی: آیین‌ها، مردم کرد، پیرشالیار، هورامان، جشن سده، عروسی باران، بیل دانه

^۱. استادیار گروه تاریخ، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) gilani@um.ac.ir

^۲. کارشناسی ارشد تاریخ عمومی، دانشگاه شهید بهشتی bahram.delpak60@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۱ - تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱/۳۰

در تاریخ ایران باستان برپایی جشن‌ها، آیین‌ها و مراسم اهمیت خاصی داشته‌اند، به طوری که در جامعه سنتی زرتشتی این جشن‌ها و مراسم، با زندگی روزمره بسیار سرشته و عجین شده بود و به تدریج برگزاری این آیین‌ها جزئی از وقایع روزانه و عادی شد (مزدپور، ۱۳۸۴: ۱۱۳). اصولاً جشن و رامش در فرهنگ ایرانیان، با ستایش خداوند هم‌سنگ بود (راشدمحصل، ۱۳۸۲: ۲۳). اقوام هند و ایرانی به شماری از ایزدان باور داشتند که بیشتر آنها نماد نیروها و، یا جنبه‌های طبیعت بودند و بر رویدادهایی که بر طبیعت و سرنوشت انسان می‌گذشت، تأثیر فراوانی می‌گذاشتند. اساساً باورهای آیینی ایران باستان در ارتباط مستقیم با طبیعت و بزرگداشت و نیایش عناصر طبیعی بوده است. در اوستا برای بیشتر این عناصر، ایزد یا موکلی وجود داشت که هر یک از این ایزدان شخصیت و خویش‌کاری خود را داشت. آنان می‌توانستند به کسانی یاری رسانند که پرستشان می‌کنند (رجوع شود به دوستخواه، ۱۳۷۱). از این رو، در راه ایزدان قربانی‌های فراوانی می‌کردند. این قربانی‌ها با درخواست خیر و برکت همراه بود. همچنین انسان دوران کهن به‌منظور جلب نظر خدایان و دور کردن تهدیدات و سختی‌هایی که به انسان می‌رسید، تضرع و قربانی می‌کرد (مصطفوی، ۱۳۶۹: ۱۷ و ۸۰؛ یارشاطر، ۱۳۸۳: ۴۵۴).

کردها همراه با دیگر اقوام ایرانی، با برپایی آیین‌ها، جشن‌ها و رسوم کهن مذهبی و دینی - که ریشه در فرهنگ و تمدن تاریخ ایران پیش از اسلام دارد - این میراث عظیم فرهنگی را پاس داشتند و در این راه، دیرینگی خود را به‌عنوان یکی از اقوام باستانی ایرانی حفظ کردند. این جشن‌ها و سنت‌ها سینه به سینه و، یا از طریق آنچه به اصطلاح «تاریخ ذهنیت» می‌گویند، به کردها رسیده، هر چند امروزه رنگ و بوی اسلامی به‌خود گرفته است. این خاصیت تمامی سنت‌ها و باورهای اساطیری است که در طول زمان تغییر و تحول و دگرگونی‌های بنیادینی می‌یابد (کاسیرر، ۱۳۸۸: ۱۱۲). با ورود اسلام به ایران، بسیاری از شخصیت‌ها و آداب و سنن باستانی با شخصیت‌ها و اساطیر اسلامی و ابراهیمی همساز و همخوان شدند. انگیزه اصلی این تلفیق و همسازی توجیه اسلامی اسطوره‌های ایرانی بود (اشرف، ۱۳۹۵: ۹۶). برای نمونه طبری نقل می‌کند که پارسیان گفته‌اند «کیومرث همان آدم بود» و شیطان به فرمان حضرت سلیمان مطیع کیکاووس شد (طبری، ۱۳۵۲: ۲/ ۴۲۳) و مقدسی بیان می‌کند «بعضی معتقدند که میشی همان آدم است» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۱/ ۴۹۹). بنابراین، چنین دگرگونی‌هایی طبیعی به‌نظر می‌رسد. اصولاً بین حوزه‌های متفاوت زندگی هیچ چیزی پیدا نمی‌کنید که حالت تغییرناپذیر و ایستا داشته باشد. اگر عوالم اساطیری خصوصیت بارز و مسلطی داشته باشند و یا قانونی بر آنها حکم کند، این قانون، قانون دگرگونی است (کاسیرر، ۱۳۸۸: ۱۲۰). سنت‌ها و آیین‌های زیادی در فرهنگ اقوام ایرانی و از جمله کردها وجود دارد که از پس هزاره‌های گذشته بر جا مانده است و امروزه رواج دارد. در این مقاله به سه محور از این آیین‌ها می‌پردازیم که ریشه در ایران باستان دارد و تاکنون پژوهشی مستقل درباره آنها انجام نشده است.

مبانی نظری تحقیق

این مقاله با استمداد از نظریه کهن‌الگوی یونگ، فلسفه فرهنگ کاسیرر و تاریخ ذهنیت نگاشته شده است. یونگ معتقد است بسیاری از داستان‌ها و باورهای دنیای کهن، اکنون در آیین‌ها و اساطیر جوامع قبیله‌ای مدرن هنوز وجود دارد که از آنها با عنوان «کهن‌الگو» یاد می‌کند (یونگ، ۱۳۸۷: ۱۶۰)؛ کهن‌الگوها صورت‌های مشترک با سابقه چندین هزار

ساله‌اند که از اجداد بشر نسل به نسل منتقل شده و در گوشه‌ی ضمیر ناخودآگاه جای گرفته‌اند. در واقع ناخودآگاه قومی، قرارگاه تجربیات قومی است که در ذهن افراد و آحاد آن قوم وجود دارد. از همین مخزن است که تصویرهای آغازین، سنت‌ها، آداب و رسوم کهن، جنبه کهن‌الگویی دارند. این صور از اجداد ما به ما منتقل شده است (شمیسا، 1378: 242). یکی از ویژگی‌های اساسی کهن‌الگو، تکرارپذیری آن است. بنابراین ناخودآگاه جمعی، میراث ذهنی مشترک نوع بشر را حفظ و منتقل می‌کند (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۶۲). پژوهش حاضر به سنت‌هایی می‌پردازد که در ناخودآگاه جمعی قوم کرد وجود داشته و بدون اطلاع از پیشینه و تاریخچه این سنت‌ها، نسل به نسل از دنیای کهن به عصر مدرن انتقال پیدا کرده است.

همچنین در این مقاله برای شرح و تفسیر بسیاری از مناسک، به نظریات و فرضیه‌های ارزشمند کاسیرر استناد شده است. کاسیرر معتقد است هر ملتی تاریخ خود را نه بریده از الگوهای کهن خویش، بلکه منطبق و هماهنگ با آن می‌سازد (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۱۵۰). در واقع ارزش‌ها و باورها و آیین‌های هر قومی بر مبنای الگوهای شکل می‌گیرد که در حافظه قومی و ملی آنهاست. کاسیرر در رابطه با سنت‌هایی که ریشه در نظام طبیعت دارند، معتقد است که انسان دوران کهن (انسان سنتی امروز) و طبیعت، فقط پیوستگی تام با یکدیگر ندارند، بلکه یک کلیت واحد و منسجم را تشکیل می‌دهند. آنها (بشر ابتدایی)، بر این باور بودند که طبیعت دارای عطوفت و روح است و زبان او را می‌فهمد و صدایش را می‌شنود (کاسیرر، ۱۳۸۸: ۱۵۵-۱۵۴).

علاوه بر این، موضوع تداوم و انتقال سنت‌ها و آیین‌ها را می‌توان از منظر «تاریخ ذهنیت» یا «تاریخ نگرش عامه»، نیز بررسی کرد. روش «تاریخ ذهنیت»، به آن جنبه از تاریخ می‌پردازد که از نگاه تاریخ‌نگاران سنتی مغفول مانده است. تاریخ‌نگاران سنتی معمولاً به طبقه بالا و خواص توجه داشتند، اما تاریخ ذهنیت به آنچه که در ذهن مردم عامی می‌گذرد، توجه دارد (استنفورد، ۱۳۸۷: ۱۹). بخش عظیمی از تاریخ فرهنگی ما که متأسفانه کمتر مورد توجه پژوهشگران قرار می‌گیرد، از این طریق، از پس هزاره‌های گذشته و با وجود تمام کاستی‌های موجود، «هم‌چون چشمه‌هایی که از منابع بی‌پایان می‌جوشد، جریان پیدا می‌کند و با فشارهای عجیب و فهم‌ناشدنی راه خود را باز می‌کند» (نیچه، ۱۳۸۳: ۱۵۶).

تداوم سنت‌های باستانی در ذهن مردم بدون اطلاع از ریشه و پیشینه آن، همان چیزی است که امروزه ذیل تاریخ ذهنیت قرار می‌گیرد. در این روش، به آن بخش از رویدادها و موضوعات تاریخی توجه شده که در گزارش‌های تاریخی نیامده است. یعنی، مورخان خواص آن را به وجود نیاورده‌اند، بلکه بیشتر مردم عامه شکل‌دهندگان آن بوده‌اند. در واقع مورخ ذهنیت به جای بررسی مفاهیمی که خواص و اعیان آگاهانه مدون کرده‌اند، به گرایش‌ها، سنت‌ها و عادت‌های فکری همه گروه‌های اجتماعی می‌پردازد (Burke, 1998: 19). هدف این مورخان، آشکار کردن جنبه‌های مغفول فرهنگ‌ها است. توجه آنها بیشتر معطوف به فرهنگ عوام بوده است. بنابراین، مورخ ذهنیت بیشتر با خاطرات جمعی و آنچه در ناخودآگاه عامه وجود دارد، سر و کار دارد. به همین خاطر است که تاریخ ذهنیت را تاریخ اندیشه نیز می‌نامند. البته نه اندیشه نخبانان، بلکه اندیشه مردم عادی (Hutton, 1999: 34). موضوع این مقاله نیز کاملاً منطبق با نظریه‌های فوق است.

هورامان

اورامان یا به زعم پژوهشگران و زبان‌شناسان، هورامان، منطقه‌ای در دل کوه‌های زاگرس، واقع در استان کردستان است و به نظر برخی پژوهشگران استقلال زبانی دارد (Minorsky, 1943: 103-75). زبان اورامانی یا هورامی، به شاخه‌ی زبان گورانی از گروه زبان‌های غربی - شمالی تعلق دارد (دبیرمقدم، ۱۳۹۲: ۷۹۴/۲). این زبان تحت تأثیر زبان‌های کردی، فارسی و عربی قرار دارد و با لری و لکی نیز آمیخته است، اما واج‌شناسی آن متمایز از کردی و فارسی و به واج‌شناسی زبان پارسی باستان نزدیک است (بلو، ۱۳۸۲: ۵۵۵/۲؛ اکبری مفاخر، ۱۳۹۷: ۱۳). برخی دیگر از پژوهشگران، اورامی را شاخه‌ای از کردی می‌دانند. چنان که ارناسکی معتقد است که اورامی جزو زبان‌های کردی است، اگرچه تفاوت‌هایی نیز بین لهجه‌ای گورانی و اورامی با زبان کردی وجود دارد (ارنسکی، ۱۳۶۹: ۹۹). همچنین بدلیسی، گوران را در زمره‌ی زبان کردی دانسته است (بدلیسی، ۱۳۶۴: ۱۳۹).

این دیار، در قدیم به دلیل سختی راه و نبود امکانات حمل و نقل و ارتباط با دیگر شهرها، تا حدودی خودبسنده بود و مایحتاج خود را از فراورده‌های حیوانی و میوه‌ی درختانی مانند گردو، توت و بلوط و ریشه‌ی بعضی از گیاهان تأمین می‌کرد (مردوخ روحانی، ۱۳۸۲: ۲/۱). همین عامل جغرافیایی و خودبستگی اقتصادی، در بکر ماندن منطقه از تهاجم‌های جنگی و فرهنگی مؤثر بوده است. بنابراین تداوم سنت‌های باستانی در این منطقه، طبیعی به نظر می‌رسد. حتی نام هورامان نیز از دیرینگی و پیوند این دیار با دنیای کهن حکایت دارد. زبان‌شناسان و پژوهشگران معانی مختلفی برای آن ذکر کرده‌اند، اما آنچه که به یقین نزدیک‌تر است، احتمالاً به معنای جایگاه خورشید یا سرزمین خورشید است، چرا که هور در *اوستا* به معنی خورشید است.

جاذبه‌های طبیعی، فرهنگی، تاریخی، باستانی، مردم‌شناسی، معماری و ادبیات کهن این دیار، توجه گردشگران و پژوهشگران را از سرتاسر جهان، برای شناسایی این دهکده و تحقیق درباره‌ی آن جلب کرده است. مردم این منطقه به دلیل کوه‌های صعب‌العبور و آگاهی نداشتن از رویدادهای بیرونی منطقه خود، به‌خصوص بعد از حمله‌ی اعراب به ایران و از بین رفتن امپراطوری ساسانیان و گسترش دین اسلام، مدت‌ها بر عقیده خود که مزدپرستی بود، باقی ماندند و خیلی دیرتر آیین اسلام را پذیرفتند (مردوخ روحانی، ۱۳۸۲: ۲/۱). بنابراین، بسیاری از آیین‌ها و سنت‌های باستانی تداوم پیدا کرد. یکی از این آیین‌ها، آیین پیرشالیار است.

پیرشالیار

با توجه به کمبود منابع، واکاوی و شناخت شخصیت آیینی پیرشالیار دشوار است. مشکل از آن جایی دوچندان می‌شود که جایگاه و نقش این شخص با اعتقادات و آداب و رسوم دوره‌ی اسلامی خلط می‌شود. همچنین نفوذ دین اسلام و مسلمان بودن مردم منطقه و تعصبات ناشی از آن، باعث می‌شود که شناخت درستی از این شخص و مراسم به دست نیاید و آن را در چهارچوب دین اسلام و اعتقادات مردم منطقه بازشناسند و صرفاً به زرتشتی بودن و، یا پیشاسلامی بودن آن اشاره‌های جزئی و مبهم بشود.

آیین پیرشالیار که بنا بر سنت منطقه هورامان، عروسی پیرشالیار گفته می‌شود، هر ساله در اواسط فصل زمستان و در ماه بهمن انجام می‌شود. مردم بسیاری از اطراف روستاهای هورامان و شهرهای اطراف در این مراسم شرکت می‌کنند تا این مراسم آیینی هرچه باشکوه‌تر برگزار شود. مراسمی که در آن روح همکاری، تعاون و اخلاص دیده می‌شود.

در رابطه با پیرشالیار (پیرشهریار) در باورهای مردم و متون نگاشته شده، دو نظریه متفاوت و به بیان دیگر، دو شخصیت متفاوت وجود دارد. پیرشالیار اول شخصیتی زرتشتی و فرزند شخصی به نام جاماسب بوده و در اواسط سده دوم پیش از میلاد می‌زیسته و صاحب کتابی به نام معرفت پیر شهریار (به گویش هورامی ماریفه تو پیرشالیاری) بوده است. این کتاب که به شعر بوده، نزد مردم هورامان بسیار ارزشمند است و آن را به دست غیر نمی‌دهند. از این کتاب جز چند بیتی که در افواه مردم هورامان حفظ شده، چیزی نمی‌دانیم. یک نمونه از آن به گویش هورامی چنین است:

«گوشته جه وات هی پیرشالیار بؤ هوشته جه کیاست هی زانای سیمیار بؤ»

ترجمه آن به فارسی چنین است: به سخنان و پندهای پیرشالیار گوش بسیار و از اوامر دانای رمزگو که مراد زرتشت می‌باشد، آگاه باش (یاسمی، شماره ۹: ۱۲۱).

این گونه پرسش و پاسخ از دانای رمزگو در فرهنگ ایرانیان پیشینه‌ای کهن دارد. چنان‌که در شاهنامه فردوسی بارها آمده است: «ز دانا شنیدم من این داستان» (فردوسی، ۱۳۸۵: ۴۷)، «ز دانا بشنو ای شهریار»، «ز دانا پرسید پس شهریار»، «ز دانا پرسید دادگر» (همان: ۱۳۰۲-۱۳۰۱). همچنین کتاب مینوی خرد داستان پرسش و پاسخ بین شخصی خیالی به نام «دانا و مینوی خرد» است (تفضلی، ۱۳۵۴: چهارده).

شخص دوم که منسوب به بعد از اسلام است، سید مصطفی فرزند خداداد نام داشته و به پیرشالیار ثانی ملقب است. مردم هورامان تحت تأثیر دین اسلام و باورها و اعتقادات آن، شخصیت دوم را واقعی و از نوادگان امام محمد باقر (ع) و مرید شیخ عبدالقادر گیلانی می‌دانند. جشن و مراسم آن را نیز به یاد او به صورت مذهبی و عرفانی برگزار می‌کنند. آنها معتقدند که پیرشالیار با کرامات خود دختر پادشاه بخارا را که ناشنوا بوده علاج کرد و پادشاه به این مناسبت دختر خودش را به عقد او در آورد و این جشن به مناسبت ازدواج او هر ساله برگزار می‌شود و به گویش هورامی به نام «زماوه نه و پیری» (عروسی پیر) مشهور است (مردوخ روحانی، ۱۳۸۲: ۴۷/۱). برخی انسان‌شناسان فرهنگی معتقدند که اندیشه‌های اساطیری با عرفان پیوند تنگاتنگی دارد. طبیعتی که انسان دنیای کهن در آن زندگی می‌کند در تار و پود شبکه‌ای از اشتراک و انحصار عرفانی قرار دارد (کاسیرر، ۱۳۸۸: ۱۱۸). با نگاهی به دیرینگی فرهنگ هورامان و چگونگی برگزاری جشن پیرشالیار به نظر می‌رسد که این جشن بازتابی از جشن‌های باستانی باشد. حتی نام پیرشالیار از دو جزء فارسی تشکیل شده است. جزء اول آن یعنی «پیر»، که بازتاب آن را بارها در اشعار حافظ می‌بینیم، اصطلاحی ایرانی است (خالقی مطلق، ۱۳۸۴: ۳۴) و قسمت دوم آن شالیار یا شهریار نیز نامی ایرانی است. بنابراین شواهد می‌توان گفت این شخصیت یک پیر یا روحانی زرتشتی بوده است (مردوخ روحانی، ۱۳۸۲: ۴۷/۱) که با آمدن اسلام به ایران برای ستردن اصول و افکار زرتشتی و مزدیسنايي به تدریج این شخصیت وجهه اسلامی به خود گرفته است. آنچه اشاره شد نشان می‌دهد که چگونه بین شخصیت‌های ایرانی و اسلامی همسازی و همخوانی به وجود آمده است (مقدسی، ۱۳۷۴: ۱/ ۴۹۹؛ اشرف، ۱۳۹۵: ۹۶).

بر اهل تحقیق پوشیده نیست که اصطلاح پیر آخرین مرحله از مراحل سلوک عرفانی مهرپرستان نیز هست. کسی که مهری شود، می‌تواند تا هفت مرتبه بالا برود. این کار برای پرورش روان است تا شایسته رهبری مردم شود. پیر عالی‌ترین درجه در آئین مهر و نماینده او بر روی زمین است. حکیم انسان‌پروری که علامت فرزاندگی اش حلقه و عصای اوست. به عبارت دیگر، پیر عالی‌ترین درجه روحانیت، تقوا و پرهیزگاری است (ورمازرن، ۱۳۸۷: ۱۸۴).

شفابخشی پیرشالیار نیز می‌تواند مقام و مرتبه پیر را در مراتب هفتگانه نشان دهد. توضیح آنکه مرد پیر در آیین مهر به جای اعتکاف و گوشه‌نشینی و ترک علایق مادی به منظور تزکیه نفس، مرد عمل و رشادت و دانش اندوزی است. در این مسلک برای احراز شایستگی‌ها و رسیدن به درجات بالاتر، گذشته از رعایت اصول اخلاقی و خویش‌کاری‌های مذهبی، رشد مهارت‌های فردی و کسب علم بسیار ضروری است. یعنی، پیر علاوه بر علم دین و شناخت اسرار و رموز آن، از امور دیگر مانند دانش نجوم، پزشکی و دیگر علوم کیهانی باید بهره‌مند باشد که لازمه هر دو دست یافتن به شناخت و معرفت است (باقری، ۱۳۸۷: ۱۷۰). لازم به ذکر است که موبدان زرتشتی نیز مرجعیت علمی داشتند و تقریباً در تمامی علوم روزگار باستان دستی داشتند. آنها از دانش‌های رازوارانه و سحرآمیزی نیز بهره‌مند بودند (رجوع شود به دلپذیر و دیگران، ۱۳۹۰: ۷۴-۶۱؛ شجری قاسم خیلی، ۱۳۹۴: ۹۸-۷۹).

یکی از دانش‌ها و تخصص‌های موبدان زرتشتی، پزشکی و شفابخشی بود (فردوسی، ۱۳۸۵: ۱۴۸). پیرشالیار نیز شفابخش است. یکی از مهم‌ترین کارهایی که به پیرشهریار نسبت می‌دهند، شفا دادن شاه بهارخاتون، دختر حاکم محلی بخارا است. اعتقاد بر این است که دختر این حاکم بر اثر بیماری تکلم خود را از دست می‌دهد و طیبیان از درمان او عاجز می‌شوند. طبق روایات، آوازه درمان‌بخشی پیرشالیار به گوش حاکم بخارا می‌رسد و دخترش را به همراه عده‌ای به سمت هورامان می‌فرستد. زمانی که نزدیک هورامان می‌شوند، دختر حاکم تکلم خود را باز می‌یابد و وقتی به نزدیکی خانه پیر می‌رسند؛ صدای نعره دیوی توجه آنان را جلب می‌کند و دیو به سرعت از تنوره‌ای که نزدیک خانه پیرشالیار است، بر زمین می‌افتد و کشته می‌شود. حاکم محلی دخترش را به عقد پیر در می‌آورد. به باور مردم بومی، این مراسم که هر ساله در هورامان برگزار می‌شود، سالگرد عروسی پیرشالیار است.

واقعیت آن است که گرد شخصیت پیرشالیار را هاله‌ای از اسطوره و بزرگ‌نمایی گرفته است. این خاصیت بسیاری از شخصیت‌های تاریخی است. البته همان هاله را نیز می‌توان از نظر دانش اسطوره‌شناسی تحلیل کرد. چراکه به‌زعم جوزف کمبل، قهرمان باید با موجودی فراطبیعی روبه‌رو شود و او را بکشد تا به کمال برسد. کشتن دیو در شاهنامه و نزد دیگر اقوام کهن، یک کهن‌الگوی مشترک است. همچنین نجات دادن زندگی دیگری نیز از کارکردهای قهرمان است (کمبل، ۱۳۸۴: ۱۹۰ و ۲۰۴). همان کاری که پیر شالیار انجام می‌دهد. نجات دادن دختر زیبا از دست دیو و هیولا نیز کهن‌الگویی تکرار شونده است. در شاهنامه فردوسی، بهرام چوبین، شاهزاده خانم زیبای چینی را از دست هیولایی نجات می‌دهد (فردوسی، ۱۳۸۵: ۱۴۸۷).

علاوه بر این، اشاره به دیو در این داستان نماد پلیدی و تاریکی و کشته شدن او نشانه از بین رفتن بیماری و تاریکی است. طبق اصول و باورهای دین زرتشتی که به وجود دو نیروی اساساً متضاد معتقدند، دیو مصدر شر، تاریکی و اختلال در خلقت اهورایی و نمادی از اهریمن، پلیدی و بیماری است و شفابخشی و سلامتی نمادی از آفرینش اهورامزدا به شمار می‌آید (بویس، ۱۳۷۵: ۱۵۰). بنابراین می‌توان گفت این مراسم نشانه و تبلوری از جشنی آیینی و یادبودی از پیروزی نمادهای اهورایی بر نمادهای اهریمنی و، یا پیروزی خیر، روشنایی و شادی بر غم و اندوه و سرما و بیماری است. به‌زعم کمبل اسطوره‌ها تجلی کامل قدرت و ارمغان‌آور نور خورشید برای جهان‌اند. کشتن هیولاها در واقع کشتن چیزهای تاریک است (کمبل، ۱۳۸۴: ۲۲۴). با توجه به هم‌زمانی جشن پیرشالیار با دهم بهمن و جشن سده و اعتقاد به قدرت‌گیری نور خورشید چهل روز پس از شب چله، این گمان قوی‌تر می‌شود که جشن پیرشالیار جشنی آیینی و نماد پیروزی نور خورشید بر تاریکی نیز هست.

جشن سده در پوشش جشن پیرشالیار

جشن عروسی پیر شالیار مشترکات زیادی با جشن سده در ایران باستان دارد، زیرا این جشن به مانند جشن سده در اواسط ماه بهمن انجام می‌شود و از لحاظ بن‌مایه و اجرا و رسوم، به هم نزدیک و بازگو کننده فرهنگ ایرانیان باستان است.

بسیاری از جشن‌های ایران باستان در فرهنگ پیشازرتشتی ریشه دارند که بعدها با ظهور زرتشت تأیید و بعد از آمدن دین اسلام و کنار گذاشته شدن دین زرتشتی، به یکی از اعیاد ملی ایرانیان تبدیل شده‌اند و همچنان به زیست خود ادامه داده‌اند. شاید به این علت که بسیاری از جشن‌ها که در اساطیر ریشه دارند، چنان در فرهنگ جوامع ریشه دوانده‌اند که دین نتوانسته است ریشه آنها را بکند. فقط در مسیر همدلی با آنها قرار گرفته و آنها را به راه‌های جدید سوق داده است (کاسیرر، ۱۳۸۸: ۱۳۶).

یکی از این جشن‌های کهن که با متروک شدن دین زرتشتی و تغییر اعتقادات ایرانیان با آمدن اعراب مسلمان به ایران، در منطقه هورامان باقی مانده، جشن سده است که در پوشش مراسم پیرشالیار برگزار می‌شود. جشن سده را در دهمین روز (آبان روز) از ماه بهمن و شب هنگام برگزار می‌کردند (بیرونی، ۱۳۶۲: ۲۵۷). جشن سده یکی از جشن‌های آتش است که پیشینه‌ای طولانی در میان اقوام جهان دارد. عنصر آتش از عناصری است که کشف و پیدایی آن ارزشمند و برای پیشرفت تمدن مهم بود. به همین دلیل یاد و خاطره آن به‌عنوان یک عنصر سودمند و مقدس در اذهان باقی مانده است. آتش در نزد همه اقوام، به خصوص هند و ایرانی، احترام ویژه‌ای دارد (کمبل، ۱۳۸۴: ۱۹۴).

در رابطه با پیشینه و فلسفه به‌وجود آمدن جشن سده، گزارش‌های مختلفی در منابع آمده است. برخی آن را به هوشنگ و کشف آتش منتسب می‌کنند^۳ (فردوسی، ۱۳۸۵: ۴۰)، برخی دیگر پیشینه آن را به چیرگی فریدون بر ضحاک می‌رسانند (گردیزی، ۵۳۶-۵۲۵). اکبری مفاخر، با مقایسه روایت گورانی و شاهنامه به این نتیجه می‌رسد که آتش، پیش از «پیدایش آتش گیتیایی در زمان هوشنگ» وجود داشته و کاربرد آیینی داشته است (اکبری مفاخر، ۱۳۹۰: ۹). خطیبی این تحلیل را نمی‌پذیرد و با روایت فردوسی هم‌داستان است (خطیبی، ۱۳۹۷: ۱۴۳). البته، از نظر تغییرات جوی و آب و هوایی در فصول مختلف سال، این هنگام از سال است که سرما به اوج خود می‌رسد و ایرانیان برای مبارزه با این نماد اهریمنی که به کشت و دام‌هایشان صدمه می‌رساند، در جشنی بزرگ، آتش را که نماد و رمز و تجلی اهورامزداست روشن می‌کنند تا نیروهای اهریمن نابود شوند (رضی، ۱۳۸۰: ۵۷۶). اگرچه مؤلفه‌های اصلی نیایش در این جشن با گذر زمان و تحت تأثیر دین اسلام از بین رفته، اما بن‌مایه‌های آن که همان آتش افروختن و قربانی کردن و شادی و فرح بخشی و البته برگزاری آن در ماه بهمن و هم‌زمان با جشن سده است، باقی مانده و می‌توان آن را بازمانده‌ای از جشن سده دانست که هنوز در منطقه هورامان هر ساله برگزار می‌شود.

در جشن پیرشالیار، مردم هورامان با لباس محلی بر بام خانه‌های خود به دف زنی و پایکوبی می‌پردازند و در همه جای روستا آتش برپا می‌کنند و پایان یافتن شدت سرما و نزدیکی بهار را جشن می‌گیرند. اگرچه در نزد مردم روستا

۳. گرچه خالقی مطلق ابیات مربوط به کشف آتش و جشن سده را در زمان هوشنگ به پنج دلیل الحاقی می‌داند (خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۱۷۰-۱۲۷)؛ ولی ابوالفضل خطیبی (۱۳۹۷: ۱۵۱-۱۳۱) در مقاله‌ای با عنوان «آیا روایت جشن سده در شاهنامه الحاقی است؟»، بر این باور است که «این بیت‌ها احتمالاً سروده فردوسی است».

روشن کردن آتش ناملموس و نا مفهوم به نظر می‌رسد و به زعم یونگ در ناخودآگاه آنها قرار دارد (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۶۲)، آتش یا آتر، کانون و وجه مشخصه آیین‌های ایرانی - زرتشتی است. روشنی و آتش تجلی اهورامزدا و تاریکی مظهر اهریمن به شمار می‌رود و چون آتش و چراغ روشن می‌شود تاریکی و اهریمن کارکرد زیان‌بخشی خود را از دست می‌دهند و اهریمن و آنچه منسوب به او بود، فرار می‌کنند (همان: ۵۶۷). وجود آتش به صورت برق و روشنائی در برابر تاریکی و سرما، جلوه‌ای از نبرد نیروی شر یا اهریمن در برابر نیروی خیر یا اهورامزدا است که این موضوع با جغرافیای طبیعی و سرمای سخت کوهستانی هورامان سازگار است، زیرا آغاز جشن با آتش شروع می‌شود تا در زمستان نیروی سرما و تاریکی را عقب بزند و خورشید را مدد دهد تا دوباره نیرومند شود (بویس، ۱۳۷۵: ۲۴۱). در واقع در نبرد اهورایی یان و اهریمنی‌یان (خیر و شر)، آتش، این جنگجوی خوب و دلیر از رزم‌آوران نیرومند اهورامزد است (آموزگار و تفضلی، ۱۳۶۸: ۵۰-۴۹). به همین سبب، مهم‌ترین رسم معمول در جشن سده، آتش افروزی بود که شکوه و خویش‌کاری جشن سده نیز بر اساس آن استوار بود (بزرگ زاد، ۱۳۵۰: ۱۰۲). چون فلسفه وجودی جشن سده کشف آتش بوده است (فردوسی، ۱۳۶۶: ۳۰/۱).

مراسم بوکه بارانه (عروسی باران)

در سراسر جهان مردم برای آب احترام ویژه‌ای قائل‌اند و آن را جزء لاینفک زندگی خود می‌دانند که مایه حیات است و در رونق کشاورزی، پیشرفت اقتصادی، پاک‌ی و پیش‌گیری از بیماری‌ها نقش اساسی دارد. این واقعیت که باران عامل بارورکننده زمین است و زمین را حاصل‌خیز می‌کند، امری بدیهی است و بر همین مبنا آیین‌ها و مراسمی در رابطه با بارش باران شکل گرفته‌اند (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹؛ ۱۷/۲). اهمیت آب به‌عنوان عنصری مقدس در فرهنگ ایرانیان، به گونه‌ای بوده که سه یشت را از *اوستا* (اردویسور آناهیتا، اپام نپات و تیشتر) به خود اختصاص داده است. به همین دلیل در *اوستا* بارها آمده است که آب‌های اهورا آفریده را می‌ستاییم، چشمه‌ها را می‌ستاییم (پورداد، ۲۵۳۶: ۱/ ۱۶۲-۱۶۳؛ هاشم رضی، ۱۳۸۵: ۱۹۶/۱). هرودوت نیز از پرستش و قداست آب در فرهنگ ایرانیان سخن گفته است (هرودت، ۱۳۸۹: ۱۶۶ و ۱۶۳). دلیل اهمیت و قداست آب نیز روشن است. فلات ایران در طول تاریخ در معرض خشک‌سالی بوده است. دعای مشهور داریوش نمودگار آشکاری برای این مدعاست: «هورامزدا این کشور را بپاید از سپاه دشمن، از خشک‌سالی و از دروغ» (شارپ، ۱۳۴۶: ۸۱؛ کنت، ۱۳۸۴: ۳۳۵). بنابراین، اوضاع جغرافیایی ایران ایجاب می‌کرد که آب و باران مقدس و ارزش‌والایی داشته باشد.

کردستان نیز به‌عنوان یکی از مناطق جغرافیایی ایران از این امر مستثنی نیست. همان‌طور که در ایران باستان دعای باران و جلوگیری از خشک‌سالی وجود داشت، در کردستان نیز دعاهایی برای فراوانی و نزول باران خوانده و و مراسمی انجام می‌شد. یکی از این مراسم که بازتاب بخشی از آیین‌های کهن ایران پیش از اسلام با رنگ و بوی اسطوره‌ای است، مراسم بوکه بارانه است. این مراسم، نوعی دعا برای باریدن باران در زمان خشک‌سالی است که در نقاط مختلف کردستان برگزار می‌شود. در مراسم بوکه بارانه (عروسی باران) یکی از مادران، بر تن عروسکی و در برخی مناطق زاگرس بر تن دختری زیبا و بلندبالا، لباس زیبای محلی می‌پوشاند (گیلانی و فیلی، ۱۳۹۹: ۲۲۸) که می‌تواند نمادی از آناهیتا (ایزد بانوی آب‌ها) باشد که به شکل بانویی او را تصور می‌کردند و سرچشمه آبهای روی زمین بود (دوستخواه، ۱۳۷۱: ۱۳۷). لازم به ذکر است که برخی پژوهشگران پیوندی رازوارانه بین دختر و آناهیتا برقرار می‌کنند

(باستانی پاریزی، ۱۳۴۴: ۲۳۴). در بسیاری از دین‌ها سرچشمه زندگی و باروری را به صورت موجودی مادینه تصور می‌کردند. دختران با دعاهایی موزون و ترانه‌وار زمزمه می‌کنند:

«هه ناران و مه ناران یا هه لاران و مه لاران»

«یا خوا بباره باران (خدایا باران ببارد)»

«بؤ فه قیر و هه زاران (برای مردم فقیر و ندار)»

«یا خوا بباره باران (خدایا باران ببارد)»

آن دختر زیبا را خانه به خانه می‌گردانند و صاحب‌خانه‌ها با شنیدن صدای آواز دختر بچه‌ها و کودکان با کاسه‌ای آب بیرون می‌آیند و بر روی دختر زیبا آب می‌ریزند تا بلکه آسمان ببارد و زمین‌های بی‌آب را از باران سیراب کند. مردم به دخترکان و گردانندگان بوکه بارانه هدایایی مانند: نقل، شیرینی، کشمش و گردو می‌دهند و سپس در پیشگاه خداوند زانو می‌زنند و برای بارش باران دعا می‌کنند. در پایان مراسم عروسک به کنار چشمه آب برده می‌شود و در آب رها می‌شود. رها کردن عروسک در آب قابل تأمل است. در باور عامه در ایران باستان برای هر عنصری ایزدی وجود داشت و ایزد باران نیز تیشتر بود. تیشتر در *اوستا* تیشتریه آمده است و در پهلوی تیشتر خوانده می‌شود و یشت هشتم *اوستا*، چهارمین ماه سال و روز سیزدهم هر ماه به نام او نام‌گذاری شده است (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۳۲۵-۳۲۴). این فرشته باران به احتمال قوی همان شعرای یمانی است و ظهور آن نویدبخش فرود آمدن باران است (تفضلی، ۱۳۷۸: ۵۱). تیشتر «ستاره تابان و شکوه‌مند» نخستین ستاره و اصل همه آب‌ها و سرچشمه باران و باروری است و برای اینکه بتواند به سرزمین خشک و تشنه آب، باران ارزانی بدارد، باید بر اپوش، دیو خشکی چیره شود (هینلز، ۱۳۶۸: ۳۶؛ رجبی، ۱۳۸۰: ۳۲۱). در *اوستا* از زد و خورد فرشته باران و دیو خشکسالی سخن گفته شده و نزد ایرانیان ستوده و معظم است. چرا که در خود *اوستا* اهورامزدا می‌گوید که من تیشتر رایومند فره‌مند را در نماز می‌ستایم، و نیروی ده اسب، ده شتر، ده گاو، ده کوه و ده آب ناوتاک بدو بخشم (*اوستا*، ۱۳۷۱: ۱/۳۳۵).

در اندیشه ایرانیان اعتقاد بر این بود که در نبرد اپوش (دیو خشکسالی) و تیشتر، ابتدا اپوش پیروز می‌شود. تیشتر بعد از شکست، غمگین به درگاه اهورامزدا می‌نالد و از اهورامزدا می‌خواهد مردم برای او خیرات کنند تا نیرو بگیرد و بر دیو خشکسالی غالب شود. آنگاه اهورامزدا به بندگان باران رحم می‌آورد و به خدای باران دلداری می‌دهد و به او زور و نیرو می‌بخشد. پس از آن تیشتر بر ضد اپوش می‌شتابد و او را شکست می‌دهد (هینلز، ۱۳۶۸: ۳۶-۳۷). به نظر می‌رسد، هدایا و پیشکش‌هایی که مردم در مراسم بوکه بارانه به گردانندگان بوکه بارانه می‌دهند، همانی باشد که تیشتر خدای باران نیاز دارد تا بتواند با تأثیر مضاعف این پیشکش‌ها بر دیو خشکسالی (اپوش) پیروز شود. توصیه شده که مردمان این ایزد را آن‌گونه که شایسته اوست، ستایش کنند تا از قحطی و سپاه دشمن و بیماری‌ها و غیره در امان باشند (تفضلی، ۱۳۷۸: ۵۲). ضمن اینکه دعا همراه با اشعار موزون و آهنگین و با سرود خوانده شود.

انسان دوران کهن بر این باور بود که کلام موزون بهتر می‌تواند در رحمت و عطوفت خدایان تأثیر گذارد (نیچه، ۱۳۹۲: ۱۴۳) و از نگاه او کلام موزون، واجد قوای مرموزی بود که نفوذ بلاواسطه‌ای در طبیعت و عوالم فوق طبیعت دارد و قادر به دگرگون کردن و بر سر مهر آوردن خدایان است (کاسیرر، ۱۳۸۸: ۱۵۵). علاوه بر این، چنان که ذکر شد، دعاها همراه با نثار و نذر و نیاز است. در اندیشه اساطیری بشر، اعتقاد بر این بود که برای رسیدن به مطلوب و جلب توجه ایزدان باید با طبیعت و قوای ایزدی بر ضد قوای شیطانی همکاری کرد و مشارکت فعال داشت (همان:

۱۴۲). همین طرز تلقی در نبرد اپوش و تیشتر و مراسم بوکه بارانه وجود دارد. آنها با آب‌پاشی بر روی دختری که جنبه سمبولیک دارد، دعاگویان و سرودخوانان و نثاربخشان، به قوای ایزدی بر ضد قوای اهریمنی کمک می‌کنند. در هر حال این مراسم، به‌عنوان یک آیین کهن و باستانی جایگاه خاصی در میان مردم داشته و دارد. آنها اعتقاد دارند با اجرای این مراسم باران شروع به باریدن می‌کند.

مراسم بیل دانه (بیل یا هیزم را به زمین بگذار)

این مراسم از قدیمی‌ترین آیین‌های مناطق کردنشین است و بازتاب اوضاع اجتماعی و اقتصادی کردها در طی سالیان زندگی آنها در کوه‌های زاگرس است و در فرهنگ و تاریخ ایران باستان ریشه دارد. این مراسم اگرچه رو به فراموشی است و شاید به ندرت در اندک روستاهای کردستان برگزار شود، در واقع نمودی از آیین شکرگزاری، طلب بخشش و فراوانی رزق و روزی است که مردم کرد در اواسط بهمن ماه هر ساله آن را پاس می‌دارند. بر اهل تحقیق پوشیده نیست که بسیاری از جشن‌های ایران باستان صورت دهقانی و روستایی داشته و در اصل با امور کشاورزی در ارتباط بوده است که علاوه بر اجرای مراسم مذهبی به تدریج تفریحات دیگری نیز به آن وارد شده است (کریستن‌سن، ۱۳۷۷: ۲۴۶).

از آنجا که مفهوم برکت، طلب خیر و نعمت در فرهنگ مردم با نموده‌های گیاهی، جانوری و معنوی ارتباط تنگاتنگی دارد، این عناصر در آیین‌های مربوط به مراسم دینی و رسوم مربوط به معیشت آدمی نمود پیدا می‌کنند که به شکل سنتی آن (کشاورزی و دامپروری) مربوط است. در اساطیر، گونه‌های فراوانی از رستنی‌ها همچون درختان، دانه‌ها و گیاهان مختلف به واسطه رشد و نمو و سرسبزی نماد حیات دانسته شده‌اند. اساساً گیاه و به‌طور کلی درخت از جمله ارکان عناصر طبیعی است که با ویژگی‌های مشابه در اساطیر ملت‌های مختلف نمود پیدا کرده‌اند و به دلیل همراه شدن با آیین‌ها و آداب و رسوم ملت‌ها جنبه تقدس پیدا کرده‌اند و گاه گستره خویش‌کاری گیاهان حتی در فرایند زایش و تولد انسان‌ها نقش عمده‌ای دارد. نمونه آشکار این موضوع، اعتقاد و باور ایرانیان کهن به پیدایش نخستین انسان‌ها (مشی و مشیانه) از گیاهی به نام ریواس است (بندهش، ۱۳۷۸: ۸۱) که اعتقاد به برکت‌زایی و باروری رستنی‌ها از همین باور گرفته شده است.

بر این مبنا این مراسم نیز چون با هدف طلب افزونی و برکت‌خواهی برگزار می‌شود؛ می‌توان آن را بن‌مایه همان اندیشه و باور کهن ایرانیان باستان دانست که در منطقه زاگرس و در میان کردها به عنوان بخشی از فرهنگ و تاریخ این مرز و بوم هنوز در یادها باقی مانده است. اجرای مراسم به این شکل است که مردم برای روشن کردن آتش مراسم بیل دانه، به جمع‌آوری هیزم خشک اقدام می‌کنند و در وسط میدانی، با هیزم‌های جمع‌آوری شده آتش روشن می‌کنند و در وسط آن یک بیل یا هیزم به حالت عمودی و ایستاده قرار می‌دهند و چهار عنصر گوشت، آب، نان و بلوط را هر کدام در چهار جهت آتش قرار می‌دهند.

همان‌طور که بیان شد از گوشت به‌عنوان یکی از عناصر مهم این مراسم یاد می‌شود و نشان می‌دهد که این ماده چقدر برای جامعه آن روز مهم بوده است. آب به‌عنوان یکی از عناصر چهارگانه مورد ستایش زرتشتیان و از مهم‌ترین عنصر حیاتی و باروری و برکت‌زا، در اعیاد و آیین‌ها و کشاورزی و به‌طور کلی معیشت مردم نقش مهمی دارد، تا جایی که این عنصر چنان‌که گذشت، آنقدر مهم و قابل احترام است که یکی از ایزدان ایران باستان و یکی از یشت‌های اوستا

به نام ایزد آبها (آناهیتا)، ایزد باروری و موکل بر آب نام‌گذاری شده است. نان نیز به‌عنوان یکی از عناصر چهارگانه، در انجام این مراسم پیشینه‌ای طولانی دارد. البته نان و آرد گندم نثار کردن، در تاریخ ایران سابقه دارد. چنان‌که وقتی کوروش هخامنشی از آستیاگ پادشاه ماد شکست خورد و بر فراز یک کوهستان محاصره شد، به خانه یک بزچران رفت و در حیاط خانه به قربانی کردن اقدام کرد. او آرد گندم را برای قربانی نثار کرد (بریان، ۱۳۸۶: ۵۱۶/۱).

در کتاب مینوی خرد نیز از غلات گندم و در *اوستا* به شکل قدیمی گندوما به عنوان سرور غلات یاد شده است (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۳۱). در *وندیداد* نیز اهورامزدا در جواب زرتشت که کدام غله دین مزدا را سیر می‌کند؟ کشت گندم را پیشنهاد می‌کند و می‌گوید: «کسی که غله بکارد، اشته می‌کارد. او دین مزدا را برتر و برتر می‌رویند و دیوان از هراس می‌لرزند و می‌نالند و نابود می‌شوند» (وندیداد، ۱۳۷۱: فرگرد سوم). البته نان در فرهنگ ایرانی مقدس هست و معمولاً مردم کرد و لر به نان و نمک قسم می‌خورند (رجوع شود به گیلانی، ۱۳۹۶: ۱۱۱-۱۰۰). اصولاً در این فرهنگ انسانی که مزرعه می‌کاشت، زمین و گیاه و درخت را آب می‌داد، یک تکلیف دینی را انجام می‌داده و در پیروزی نهایی قوای خیر بر رقیب شر یا اهریمنی کمک می‌کرده است (کاسیرر، ۱۳۸۸: ۱۴۲). بنابراین، نان به‌عنوان عنصری مقدس در این مراسم وجود دارد.

همان‌طور که در بالا ذکر شد، گیاهان و درختان به عنوان عنصری مقدس علاوه بر اینکه جایگاه اسطوره‌ای و دینی در باورها و اعتقادات مردم ایران باستان دارند، نمودی از باروری، خیر و برکت و معیشت نیز به شمار می‌روند و نماینده سمبولیک رشد و تحول در زندگی‌اند (یونگ، ۱۳۵۲: ۲۳۶). درخت بلوط نیز یکی از درختانی است که علاوه بر مقدس بودن و سرسبزی و طول عمر بسیار آن، میوه آن که یکی از عناصر چهارگانه مراسم بیل دانه است؛ نشانه فراوانی، سعادت و باروری است و وقتی از غلاف خود خارج می‌شود، نماد تولد است و مانند خروج از رحم مادر است (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۱۱۲/۲) و خویش‌کاری دیگری که دارد شفابخشی و درمانگری است. تانن (ماده تلخ و گس که در گیاهان وجود دارد تا آنها را در مقابل آفت محافظت کند) موجود در میوه بلوط که در زبان کردی به آن «شوکه» می‌گویند، برای درمان ورم و زخم معده استفاده می‌شود و در بهبود زودتر زخم‌ها و خونریزی‌ها و درمان اسهال مفید است. از همین ماده برای رنگ کردن و آماده کردن مشک جهت استفاده برای آب و دوغ استفاده می‌کنند. علاوه بر این، بلوط یک خوراک عالی برای دام‌ها به شمار می‌رود که علاوه بر خواص غذایی آن به سلامتی دام‌ها نیز کمک می‌کند. همچنین درخت بلوط در میان ملل مختلف خویش‌کاری مقدسی دارد. به‌طوری که نخستین عهد و پیمان‌ها را در زیر درخت بلوط انجام می‌دادند که درخت امنی بوده است. در مراسم عروسی روم باستان، شاخه‌های بلوط حمل می‌کردند تا پیوندی بارور داشته باشند (وارنر، ۱۳۸۶: ۵۷۹-۵۸۰). البته در روزگار کهن درختان دارای روح بودند (هال، ۱۳۸۰: ۲۸۵)، بنابراین با توجه به این مقدمات، خویش‌کاری‌های بلوط و بومی بودن آن در میان مردم کرد و زاگرس‌نشینان باعث شده تا مردم کرد در این مراسم باستانی از بلوط به‌عنوان نماد طول عمر، مقاومت، سرسبزی و خیر و برکت یاد کنند که در طول تاریخ در روزهای سختی یار آنها بوده است. سخن گفتن درباره اهمیت گیاهان و درختان و تقدس و احترام به آنها در تفکرات و باورهای مردم ایران باستان و آیین زرتشت در این مجال نمی‌گنجد، اما ذکر اهمیت آن تا آنجاست که یکی از امشاسپندان در اندیشه دین زرتشت، امرداد است که نگهبان درخت و ایزدبانوی گیاهان و بی‌مرگی است. او نیروی نگهدارنده همه گیاهان و رویدنی‌ها و سبز شدنی‌هاست.

در این مراسم زمانی که آتش شعله‌ور می‌شود، بیل را داخل آتش قرار داده و پس از سوختن به یک طرف خم می‌شود، طبق باور کردها، این بیل به سوی هر کدام از عناصری که در چهار گوشه آتش قرار دارد، متمایل شود نشانه آن نوع عنصر یا ماده خوراکی در سال آینده خواهد بود. زمان برگزاری این جشن اواسط بهمن ماه است که مقدمه‌ای برای گذر از سرمای سخت زمستان و آمدن بهار و نوروز و همچنین گرم شدن تدریجی آب و هوا است. همان‌طور که از نام این مراسم پیداست، «بیل را زمین بگذار» نشان از تجدید حیات زمین و آمدن بهار و آغاز کشت و کار است که کشاورز بودن و زراعت پیشه بودن مردم منطقه را نشان می‌دهد. در واقع این مراسم پیوندی بین عناصر مقدس آتش، آب، نان و بلوط است که به اقتضای زندگی مردم کرد پیشینه دور و دراز دارد.

نتیجه‌گیری

جشن‌ها و سنت‌های محلی، بخشی از هویت ملی یک جامعه است. کردها به‌عنوان یکی از اقوام کهن ایرانی جشن‌ها و آیین‌های مخصوص به خود دارند که علاوه بر داشتن جنبه‌های اقتصادی، مذهبی و اجتماعی، در باورهای کهن و اسطوره‌ای ریشه دارد. در این پژوهش، مراسم‌های مردم کردستان یعنی، جشن پیرشالیار، عروسی باران و بیل دانه که هر ساله در هورامان و در میان مردم کرد برگزار می‌شود، بررسی و تحلیل شد. ابتدا به جشن پیر شالیار پرداخته شد؛ جشنی که یاد آن تنها در هورامان کردستان زنده مانده است. نام و لقب پیر شالیار خود گویای ایرانی بودن این شخصیت است. قدر مسلم این است که جشن پیرشالیار با توجه به نوع برگزاری آن و خود شخص پیرشالیار همه مؤلفه‌های یک جشن باستانی و یک شخصیت باستانی را داراست. برافروختن آتش و برگزاری آن در ماه بهمن، قربانی کردن، مقابله با سرما و سردی به‌عنوان نماد اهریمن و آمادگی برای بهار و سرسبزی به‌عنوان نماد اهورا و پیری و پیر بودن به‌عنوان بالاترین درجه مهرپرستی، شفابخشی به‌عنوان یکی از علم‌های شناخت اسرار و رموز و دست یافتن به معرفت در نزد ادیان مہری و زرتشتی و اشاره به کلماتی مانند دانای رمزگو در اشعار و کتاب این شخصیت از دیربگی این جشن و شخصیت تاریخی نشان دارد. پس آنچه مبرهن است اینکه این جشن و یا به قول مسلمانان عروسی، فقط یک مراسم یادبود نیست برای شخصیتی که بیمار ناشنوا را معالجه کرده باشد، چه بسا دکتور و طبیب‌های زیادی وجود داشته و دارند که برخی از بیماری‌های مزمن و بعضاً ناعلاج را مداوا کرده‌اند و نامی از آنها نیست. حتی شفابخشی (دختری زیبا) و دیوکشی این شخصیت نیز در اساطیر و کهن‌الگوهای ریشه دارد که قهرمان برای رسیدن به کمال باید این مراحل را بگذراند. مراسم عروسی باران نیز در واقع تمنا و آرزوی باران در روزهای خشکسالی و بی‌بارانی است که بیشتر در تیر ماه و آبان ماه انجام می‌شود و پیشکش‌هایی که در این مراسم می‌شود، نبرد تیشتر با دیو خشکسالی را تداعی می‌کند. به‌ویژه نقش زنان و دختران در این مراسم که در پیوند با آنهایتا است و هدایا و قربانی‌هایی که نثار می‌شود، همگی بیان‌کننده سنت آیینی و مذهبی است که در اساطیر ریشه دارد. سنت بیل دانه نیز به دلیل وجود عناصر چهارگانه و مقدسی که از روزگار کهن تاکنون مقدس بوده‌اند، می‌تواند سمبول و نماد طبقات روستایی و به‌خصوص طبقه کشاورز و تولیدکننده باشد، چرا که باروری و فراوانی از خصایص طبقه کشاورز است. اگر چه این رسم امروزه در تاریخ ما به طور کلی و در مناطق کردستان به طور اخص مهجور مانده است.

منابع

آموزگار، ژاله و احمد تفضلی (۱۳۶۸)، *اسطوره زندگی زرتشت*، تهران: کتابسرای بابل.

- ارانسکی، آی.م (۱۳۶۹)، *مقدمه فقه اللغه ایرانی*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: انتشارات نما.
- استنفورد، مایکل (۱۳۸۷)، *درآمدی بر فلسفه تاریخ*، ترجمه احمد گل محمدی. تهران: نی.
- اشرف، احمد (۱۳۹۶)، *هویت ایرانی: از دوران باستان تا پایان پهلوی*، ترجمه و تدوین حمید احمدی، تهران: نشر نی.
- اکبری مفاخر، آرش (۱۳۹۰)، «بازشناسی افزوده داستان‌های شاهنامه در روایت‌های گورانی»، نامه ایران باستان، سال یازدهم، شماره ۲ و ۳، ۶۳-۳.
- اکبری مفاخر، آرش (۱۳۹۷)، *رزمنامه کنیزک (حماسه‌ای به زبان گورانی و روایتی از یادگار زریران)*، ترجمه به فارسی: رقیه شیبانی فر، تهران: مرکز دائره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- اوستا، کهنترین سرودها و متنهای ایرانی (۱۳۷۱)، گزارش و پژوهش: جلیل دوستخواه، تهران: مروارید.
- باستانی پاریزی، محمدابراهیم (۱۳۴۴)، *خاتون هفت قلعه*، تهران: کتابفروشی دهخدا.
- باقری، مهری (۱۳۸۷)، *دین‌های ایران باستان*، تهران: نشر قطره.
- بریان، پی‌یر (۱۳۸۶)، *تاریخ امپراتوری هخامنشیان از کوروش تا اسکندر*، ترجمه مهدی سمسار، تهران: فرزانه روز.
- بدلیسی، شرف‌خان بن شمس‌الدین (۱۳۶۴)، *شرفنامه: تاریخ مفصل کردستان*، با مقدمه و تعلیقات محمد عباسی، تهران: ابن‌سینا.
- بزرگ‌زاد، حبیب‌الله (۱۳۵۰)، *اعیاد ملی و مذهبی در ایران قبل از اسلام*، اصفهان: چاپخانه داد.
- بلو، جویس (۱۳۹۸)، «گورانی و زاز»، راهنمای زبانهای ایرانی، جلد ۲، مترجمان: آرمان بختیاری، عسکر بهرامی، حسن رضایی باغبیدی، نگین صالحی نیا، تهران: ققنوس.
- بندهش، فرنیغ دادگی (۱۳۷۸)، گزارنده مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس.
- بویس، مری (۱۳۷۵)، *تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: توس.
- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۶۲)، *التفهیم لآوائل صناعه التنجیم*، ترجمه و تصحیح جلال‌الدین همایی، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی. تهران: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۲۶)، *فرهنگ ایران باستان*، تهران: دانشگاه تهران.
- پورداد، ابراهیم (۲۵۳۶)، *یشتها*، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران: دانشگاه تهران.
- تفضلی، احمد (۱۳۷۸)، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: انتشارات سخن.
- تفضلی، احمد (۱۳۵۴)، *مینوی خرد*، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۴)، «حافظ و حماسه‌ی ملی ایران»، *حافظ مهر*، شماره ۱۹.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۷۲)، «معرفی قطعات الحاقی شاهنامه»، *گل‌های رنج*، به کوشش علی دهباشی، تهران: نشر مرکز.
- خطیبی، ابوالفضل (بهار ۱۳۹۷)، «آیا روایت جشن سده در شاهنامه الحاقی است؟»، نامه فرهنگستان، دوره شانزدهم، شماره ۳ (پیاپی ۶۳)، ۱۵۱-۱۳۱.
- دلپذیر و دیگران (پاییز ۱۳۹۰)، «رد و موبد در شاهنامه»، *پژوهش‌های زبان و ادب فارسی اصفهان*، دوره سوم، شماره ۳ (پیاپی ۱۱)، صص ۷۴-۶۱.
- راشدمحصل، محمدتقی (۱۳۸۲)، *اوستا: ستایش‌نامه راستی و پاکی*، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

- رجبی، پرویز (۱۳۸۰)، *هزاره‌های گمشده*، تهران: انتشارات توس.
- رضی، هاشم (۱۳۸۰)، *پژوهشی در گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان*، تهران: بهجت.
- رضی، هاشم (۱۳۸۵)، *آیین مهر: پژوهش‌هایی در تاریخ آیین رازآمیز میتراپی در شرق و غرب از آغاز تا به امروز*، تهران: بهجت.
- شجری قاسم خیلی، رضا (بهار و زمستان ۱۳۹۴)، «ارزیابی نقش موبدان در حفظ و احیای میراث ایرانی در قرون نخستین اسلامی». *دو فصلنامه تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام*، سال پنجم، شماره دهم، صص ۹۸-۷۹.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۸)، *نقد ادبی*، تهران: فردوس.
- شوالیه ژان و آلن گبران، (۱۳۷۹)، *فرهنگ نمادها جلد ۲*، ترجمه و تحقیق: سودابه فضایی، تهران: جیحون.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۵۲)، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۶)، *شاهنامه*، به تصحیح جلال خالقی مطلق، به کوشش احسان یارشاطر، نیویورک.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۵)، *شاهنامه فردوسی*، براساس نسخه ژول مل، به کوشش: عبدالله اکبریان راد، تهران: الهام.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۸)، *رساله‌ای در باب انسان: درآمدی بر فلسفه فرهنگ*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۲)، *اسطوره دولت*، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس.
- کریستن سن، آرتور (۲۵۳۵)، *آفرینش زیانکار در روایات ایرانی*، ترجمه احمد طباطبائی، تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- کریستن سن، آرتور (۱۳۷۷)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.
- کنت، رولاند (۱۳۸۴)، *فارسی باستان*، ترجمه سعید عریان، تهران: سازمان میراث فرهنگی و گردشگری.
- کمبل، جوزف (۱۳۸۴)، *قدرت اسطوره (گفت‌وگو با بیل مویرز)*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک (۱۳۴۷)، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- گیلانی، نجم‌الدین و مختار فیلی (پاییز و زمستان ۱۳۹۹)، «تأملی بر کارکردهای آئینی ساز سُرنا در فرهنگ مردم زاگرس»، *مجله مطالعات ایرانی*، دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه شهیدباهنر کرمان، سال نوزدهم، شماره سی و هشتم، صص ۲۳۵-۲۱۵.
- گیلانی، نجم‌الدین (بهار و تابستان ۱۳۹۶)، «بازتاب رسوم ایران باستان در فرهنگ مردم ایلام (تقدس آب و چشمه، احترام به نان و نمک، کارد و کفن)»، *فرهنگ ایلام*، دوره ۱۸، شماره ۵۴ و ۵۵.
- مردوخ روحانی، بابا (۱۳۸۲)، *تاریخ مشاهیر کرد*، جلد ۱، به کوشش محمد ماجد مردوخ روحانی، تهران: سروش.
- مزدایور، کتابیون (۱۳۸۴)، *زرتشتیان*، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- مصطفوی، علی اصغر (۱۳۶۹)، *اسطوره قربانی*، تهران: آشنا.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴)، *آفرینش و تاریخ*، مقدمه و ترجمه و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: اساطیر.
- مینوی خرد (۱۳۵۴)، ترجمه احمد تفضلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- نیچه، فردریش (۱۳۹۲)، *حکمت شادان*، ترجمه جمال آل محمد، سعید کامران و حامد پولادوند، تهران: جامی.

- نیچه، فریدریش (۱۳۸۳)، *تأملات نابهنگام*، ترجمه سیدحسین امین، تهران: دایره‌المعارف ایران‌شناسی.
- وارنر، رکس (۱۳۸۶)، *دانشنامه اساطیر جهان*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره.
- ورمازن، مارتین (۱۳۸۷)، *آیین میترا*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: چشمه.
- وندیاد* (۱۳۷۱)، ترجمه ابراهیم پورداود، فرگرد سوم.
- هال، جیمز (۱۳۸۰)، *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: فرخنگ معاصر.
- هرودوت (۱۳۸۹)، *تاریخ هرودوت*، جلد ۱، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: اساطیر.
- هینلز، جان (۱۳۶۸)، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.
- یارشاطر، احسان (۱۳۸۳). *باورهای عامیانه و جهان‌نگری ایرانیان*. تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی ساسانیان، جلد ۳، قسمت اول، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.
- یاسمی، رشید (بی‌تا)، *کرد و پیوستگی نژادی و تاریخی او*، تهران: مجمع ناشر کتاب. شماره ۹.
- یشت‌ها* (۱۳۷۷)، جلد ۱، ترجمه ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۷)، *روانشناسی ضمیر ناخودآگاه*، ترجمه احمدعلی امیری، تهران: علمی و فرهنگی.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۵۲)، *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه محمود سلطانی، تهران: دیبا.

Burke, Peter (1998), mentalities, *In Global Encyclopedia of Historical Writing: K- Z*, ed.D. R. Woolf. Taylor & Francis.

Minorsky, V (1943), The Guran, *Bulletin of the school of oriental and African studies*, xj, part1, 75-103.

Hutton, Patrick H (1999), The History of Mentalities: The new map if cultural history, in *Encyclopedia of Historians and Historical Writing*, ed. Kelly Boyd. Fitzroy Dearborn.

List of sources with English hand writing

Akbarī Mafāker, Āraš (1397), *Razmnameh Kanizak (An Epic In Gorani Language And A Narrative From Yadegare Zariran)*, translated into Persian, by Roqayeh Šeībānīfar, Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopedia.

Akbarī Mafāker, Āraš (2011), "Increased Recognition of Shahnameh Stories in Gorani Epic", *Letter of Ancient Iran, Eleventh Year (2011)*, Vol. 1 and 2, 63-3.

Āmūzgār, jāleh; Tafāzoli, Aḥmad (1989), *The Myth of Zoroaster Life*, Tehran: Babel Library.

Ašraf, Aḥmad (2017), *Iranian Identity: From Antiquity to the End of Pahlavi*, translated and edited by Ḥamīd Aḥmadī, Tehran: Ney Publishing.

Avesta, the oldest Iranian songs and texts (1371), *Report and research: jālīl Dostkāh*, (Vol. 1) Tehran: Morvarīd Publications.

Badlīsī, Amīr Šarafkān (1364), Šaraf-nāmeḥ, Amīr Šarafkān Badlīsī, Detailed History of Kurdistan, with Introduction and Comments by Moḥammad ‘Abbāsī, Tehran: Ebn Sīnā.

Bāqerī, Mehrī (2008), Religions of Ancient Iran, Tehran: Qaṭreh Publishing.

Bāstānī Pārīzī, Moḥammad Ebrāhīm (1344), k̄ātoon Haft Qal‘eh, Tehran: Dehḳodā Bookstore.

Bīrūnī, Abū Reīhān, (1362), Al-Tafhīm Līava’īl Šana‘a Al-Tanjīm, translated and corrected by Jalāl al-Dīn Homā’ī, National Publications Association, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia.

Blue, Juice (1398), "Gorani and Zaza", Guide to Iranian Languages, Volume 2, Translators, Ārmān Baḳtīyārī, ‘Askar Bahrāmī, Ḥassan Rezāeī Bāḡbīdī, Negīn Šāleḥīnīyā, Tehran: Qoqnoos.

Bondaheš, Farnbaḡ Dādegī (1999), Reporter Mehrdād Bahār, Tehran: Toos Publications.

Boyce, Mary (1375), A History of Zoroastrianism, translated by Homāyoūn Šan‘atīzādeh, Tehran: Toos.

Boyce, Mary (2014), Zoroastrianism its antiquity and constant vigour, translated by ‘Abolḥassan Tahāmī, Tehran: Negāh Publications.

Bozorgzād, Ḥabībollāh (1350), National and religious holidays in pre-Islamic Iran, Isfahan: čāpḳān-e Dād.

Briant, Pierre (2007), History of the Achaemenid Empire from Cyrus to Alexander, translated by Mehdī Semsār, Tehran: Farzān Rooz.

Campbell, Joseph (2005), The Power of myth, translated by ‘Abbās Moḳber, Tehran: Center.

Cassirer, Ernst (2003), an essay an man: an introduction to a philosophy of human culture, translated by Yadollāh Moḡān, Tehran: Hermes.

Cassirer, Ernst (2009), A Treatise on Man: An Introduction to the Philosophy of Culture, translated by Bozorg Naderzad, Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.

Chevalier, Jean, (2000), Dictionnaire des symboles: mythes, reves, coutumes ,Vol. 2, translation and research: Sūdābeh Fażā’lī, Tehran: jeyhūn Publications.

Christensen, Arthur Emanuel (1998), L'Iran sous les sassanides, translated by Rašīd Yāsemī, Tehran: Donyā-ye Ketāb.

Christensen, Arthur Emanuel (2535), Essi sur la Demonologie Iranienne, translated by Aḥmad Ṭabāṭābā’ī, Tabriz: Publications of the Institute of Iranian History and Culture.

Delpazīr et al. (2011), "Rad And Mubad In Shahnameh Of Ferdowsi", textual criticism of persian literature (researches on persian language and literature), Volume 3, Fall 2011, No. 3 (11 consecutive), pp. 74-61.

Ferdowsī, Abūlqāsem (1366), Šāhnāmeḥ, edited by ĵalāl k̄āleqī Moṭlaq, by Ehsan Yaršāter, New York.

Ferdowsī, Abūlqāsem (2006), Ferdowsī Šāhnāmeḥ, based on Jolmol's version, by ‘Abdollah Akbarīyān Rād, Tehran: Elhām.

Gardīzī, ‘Abdol Ḥayy b. zahāk (1347), Zeīna al-Ak̄bār, by Abdūl Ḥayy Ḥabībī, Tehran: Iranian Culture Foundation.

Gīlānī, Najmoddīn (1396), " Ancient Customs Reflected in the Culture of the People of Ilam (Water and Springs, Bread and Salt, Knife and Shroud) ", Ilam Culture, Volume 18, Number 54 and 55, Spring and Summer 2017.

Gīlānī, Najmoddīn; Fīlī, Moḳtār (2016), "Reflections on the ritual-making functions of Sorna in the culture of the Zagros people", Journal of Iranian Studies, Faculty of Literature and Humanities. Shahid Bahonar University of Kerman, 19th year, No. 38, Fall and Winter 1399, pp. 225-215.

Hall, James (2001), Illustrated dictionary of symbols in Eastern and Western art, translated by Roqayeh Behzādī, Tehran: Farhang Mo‘āṣer.

Herodotus (2010), History of Herodotus, translated by Morteżā Sāqebfar, vol. 1, Tehran: Asāṭīr.

Hinnells, John Russell (1989), Persian mythology, translated by ĵāleh Āmūzgār and Aḥmad Tafāzolī, Tehran: češmeh Publishing.

Jung, Carl Gustav (1352), Man and His Symbols, translated by Maḥmoūd Solṭānieh, Tehran: Dībā.

Jung, Carl Gustav (1998), Uber die psychologie des unbewussten, translated by Aḥmad ‘Alī Amīrī, Tehran: Scientific and Cultural.

k̄āleqī, ĵalāl (1372), "Introduction to the supplementary parts of Shahnameh", Golhā-ye Ranĵ, by ‘Alī Dehbāšī, Tehran: Markaz Publishing.

k̄āleqī, ĵalāl (2005), "Hafez and the National Epic of Iran", Hafez Mehr. Issue 19.

kaṭībī, Abūlfażl (1397), "Is the narration of the celebration of the century in the annex Shahnameh?", Letter of the Academy, Volume 16, Spring 1397, No. 3 (63), 151-131.

Kent, Roland Grubb (2005), Old Persian: grammer, text, glossary, translated by Sa‘eed ‘Orīyān, Tehran: Cultural Heritage and Tourism Organization.

Maqaddasī, Moṭāhar b. Ṭāher (1374), Al-Bada’a wa al-Tarīk, Translation and Comments by Moḥammad Reżā Šafī‘ī Kadkanī, Tehran:Asāṭīr.

Mardūk Roūḥānī, Bābā (2003), History of Kurdish Celebrities, by Moḥammad Maĵed Mardūk Roūḥānī, Vol. 1, Tehran: Sorouš.

- Mazdāpoūr, Katāyoūn (2005), *Zoroastrians*, Tehran: Cultural Research Office.
- Mīnavī-e *kerad* (1975), translated by Aḥmad Tafzōlī, Tehran: Iran Culture Foundation Publications.
- Moštāfavī, ‘Alī Aṣḡar (1369), *The Myth of Sacrifice*, Tehran: Āšnā.
- Nietzsche, Friedrich (2004), *Untimely meditations*, translated by Seyed Ḥassan Amīn, Tehran: Encyclopedia of Iranology Publications.
- Nietzsche, Friedrich (2013), *The Gay Science*, translated by ĵamāl Al-Moḥammad. Sa‘eed Kāmṛān and Ḥāmed Polādvand, Tehran: ĵāmī.
- Oranskii, Iosif Mikhailovich (1990), *Introduction to Iranian philology*, translated by Karīm Kešāvarz, Tehran: Namā Publications.
- Poūrdāvūd, Ebrāhīm (1326), *Culture of Ancient Iran*, Tehran: University of Tehran Press.
- Poūrdāvūd, Ebrāhīm (2536), *Yaštāhā*, by Bahrām Farahvašī, Tehran: University of Tehran.
- Raĵabī, Parvīz (2001), *Hezāre-hā-ye Gomšod-e*, Tehran: Toos Publications.
- Rāšed Moḥaṣel, Moḥammad Taqī (2003), *Avesta: Praise and Truth*, Tehran: Cultural Research Office.
- Raẓī, Hāšem (2001), *a Research in the Calendar and Celebrations of Ancient Iran*, Tehran: Behĵat Publications.
- Raẓī, Hāšem (2006), *The Religion of Mehr: Studies in the History of the Mysterious Mithraic Religion in the East and the West from the Beginning to the Present*, Tehran: Behĵat.
- Šaĵarī Qāsem *keīlī*, Reẓā (2015), " Evaluation Of The Role Of Zoroastrian Priests In Preservation And Revival Of Iranian Heritage During The First Centuries (A.H.)." *journal of iranian islamic period history*, Year 5, Issue 10, Spring and Winter 94, pp. 98-98.
- Šamīsā, Sīrūs (1999), *Literary Criticism*, Tehran: Ferdows Publications.
- Stanford, Michael (2008), *An Introduction to the Philosophy of History*, translated by Aḥmad Golmoḥammadī. Tehran: Ney.
- Ṭabarī, Moḥammad b. ĵarīr (1352), *Tarīk-e Ṭabarī*, translated by Abūlqāsem Pāyandeh, Tehran: Publications of the Iranian Culture Foundation.
- Tafaẓolī, Aḥmad (1975), *Mīnavī kerad*, Tehran: Publications of the Iranian Culture Foundation.
- Tafaẓolī, Aḥmad (1999), *History of Pre-Islamic Iranian Literature*, by ĵāleh Āmoozgār, Tehran: Soḡan Publications.
- Vandīdād (1371), translated by Ebrahīm Poūrdāvūd, *Fargard III*.

Vermaseren, Maarten Jozef (2008), *Mithra, cedeu mysterieux*, Nāderzād, Tehran: çešmeh Publishing.

Warner, Rex (2007), *Encyclopedia of world mythology*, translated by Abūlqāsem Esmā‘īlpoūr, Tehran: Asāṭīr.

Yāršāter, Eḩsān (1383). *Iranian folk beliefs and worldview. History of Iran from the Seleucids to the collapse of the Sassanids*. Cambridge University Research. Collector Eḩsān Yāršāter. Translated by Hassan Anousheh. Tehran: Amīrkabīr Publications.

Yāsemī, Rašīd (Bita), *Kurd and his racial and historical affiliation*, Tehran: Book Publisher Association. Issue 9.

Yašthā (1998), translated by Ebrāhīm Poūrdāvūd, vol. 1, Tehran: Asāṭīr.