Anthropological Studies of Cultural Heritage
ISSN: 1709-2538
Specialized Quarterly Journal of the Anthropological Research Center
Research Center of Cultural Heritage and Tourism
Winter 2025 | Volume 2 | Issue 1

Forgotten Narrative of Shab-e Chelleh

Maryam Nemat Tavousi [1] ✉

1. Associate Professor, Center for Socio-anthropological Studies, The Research Institute of Cultural Heritage and Tourism, Tehran, Iran.
Corresponding Author: maryamnemattavousi@yahoo.com

Abstract: Researchers have proposed different approaches to the origins of the Yalda/Čella Night and its associated customs and rituals in Iran. Two dominant tendencies can be observed in the genealogy of this night: some consider its rituals and practices to be one of the Zoroastrian festivals, sometimes linked to the veneration of one of the deities of that religion, which, due to the lack of intercalation (leap-day correction) in various periods, came to be celebrated on different days of the year. Another group attributes the customs and rituals of this night to Mithra and Mithraic traditions. Both groups lack strong documentary evidence to substantiate their views and present only a general outline of their perspectives, leaving many points ambiguous. The main purpose of this paper is to examine and evaluate hypotheses concerning the reasons for the establishment of the Yalda/Čella Night rituals. To this end, by drawing on folk literature and culture, a more grounded viewpoint is adopted. An examination of customs, beliefs, and calendrical rituals based on the two major and minor winter čella periods reveals the remnants of an incomplete narrative of the earth's death and rebirth among agricultural communities within this calendrical framework. According to this narrative, with the beginning of the major čella at the winter solstice, the earth's breath is cut off. At this time, farmers gather together and consume the fruits of their labor, welcoming the arrival of longer days brought by the increasing sunlight and the earth's greater benefit from the warmth of this life-giving star. Over the course of forty days, the earth withdraws into itself, and on the fortieth night, people help Mother Earth to breathe by lighting bonfires. Meanwhile, the earth breathes secretly but perceptibly during čārčār, in the midst of the struggle between the two čella periods; therefore, the rituals of the Čella Night are more closely associated with the state of the earth than with the sun and have an origin older than Zoroastrianism or Mithraism.

History
Received: March 24, 2025
Accepted: May 28, 2025
Assigned Issue Date: Winter 2025
Online and Print Publication Date: Autumn **2026**

Keywords
Yalda Night
Čella Night
Traditional calendar
Winter solstice
Iranian Mithraism

Citation: Nemat Tavousi M. (2025). Forgotten Narrative of Shab-e Chelleh. *Anthropological Studies of Cultural Heritage*, 2(1), 11-28.

https://

© 2025 (1403). The authors. Anthropological Studies of Cultural Heritage, a scholarly and specialized journal of the Research Institute of Cultural Heritage and Tourism.

1. Introduction

Seasonal astronomical events such as equinoxes and solstices have played a fundamental role in shaping ritual calendars and cultural practices across ancient civilizations. Among these, the winter solstice has been widely marked by festivals and ceremonies symbolizing renewal, continuity, and cosmological order. In the Iranian cultural sphere, Shab-e Yalda or Čella Night represents one of the most enduring seasonal observances, currently celebrated as a night of joy, family gathering, and festivity.

However, the contemporary understanding of Yalda as a festive and joyful occasion differs significantly from its possible historical meanings. In ancient societies, festivals were closely associated with religious worship and moral ways of life, where happiness was embedded in communal practices and cosmological beliefs rather than perceived as an individual emotional state. This

transformation in the perception of happiness and ritual meaning reflects broader shifts in human-world relationships and cosmological interpretations.

Despite its prominence in Iranian cultural heritage, the origins and underlying meanings of Shab-e Yalda/Čella Night remain contested. Previous scholarship has primarily attributed this tradition either to Zoroastrian religious festivals or to Mithraic solar cults, often÷ interpreting Yalda as a celebration of the birth of the Sun. Nevertheless, these interpretations rely on limited documentary evidence and frequently project modern concepts of festivity and happiness onto ancient contexts. Consequently, significant ambiguities persist regarding the historical, cosmological, and symbolic foundations of this night.

This study aims to critically evaluate existing hypotheses concerning the origin and significance of Shab-e Yalda/Čella Night and to introduce an alternative interpretive framework grounded in folk cosmology and traditional calendrical systems. The research addresses the following questions: What cosmological narratives and symbolic meanings underlie the rituals associated with Yalda and the two winter čella periods? To what extent do existing Zoroastrian and Mithraic interpretations adequately explain these practices? Can ethnographic and folkloric evidence provide a more robust explanation of the origins and functions of Yalda rituals?

By adopting a third interpretive approach, this paper seeks to contribute to a more nuanced understanding of Iranian seasonal rituals and their deeper cultural and cosmological roots.

2. Methodology

This study adopts an interdisciplinary ethnographic–historical approach and relies on the analysis of folkloric narratives, traditional calendrical systems, and ethnographic reports of winter rituals in Iran. By examining ethnographic data, folklore, and ritual practices associated with the two winter *čella* periods (major and minor), the study reconstructs an underlying cosmological narrative embedded in traditional calendrical knowledge. Comparative analysis of ritual practices, symbolic meanings, and calendrical terminology is employed to evaluate existing hypotheses regarding the origins of Shab-e Yalda/Čella Night and to propose an alternative interpretive framework grounded in folk cosmology and agrarian worldview.

3. Discussion

3.1. Competing Interpretations of the Origin of Shab-e Yalda/Čella Night

Scholars have proposed various interpretations regarding the origin of Shab-e Yalda/Čella Night in Iran. Two dominant scholarly approaches can be identified. The first attributes Yalda rituals to Zoroastrian religious festivals, sometimes linking them to the veneration of specific Zoroastrian deities. This perspective suggests that calendrical miscalculations, particularly the lack of leap-year intercalation, caused the original festival date to shift over time. The second approach associates Yalda with Mithraism, interpreting the night as connected to the cult of Mithra and the symbolism of solar rebirth.

However, both approaches suffer from a lack of robust documentary evidence. They often rely on general analogies rather than explicit historical documentation, leaving several ambiguities unresolved. The article argues that the persistence of these interpretations reflects a broader scholarly tendency to search for origins within formal religious systems rather than within folk cosmologies and agrarian traditions.

3.2. Traditional Calendars and the Two Winter Čella Periods

The traditional Iranian calendar divides winter into two symbolic periods known as the major and minor *čella*. These forty-day segments structure agrarian time and seasonal expectations. The ethnographic material examined in the article demonstrates that these calendrical divisions are deeply embedded in rural ritual practice, agricultural planning, and

popular belief systems. The *čella* framework organizes perceptions of cold, fertility, dormancy, and renewal, providing a cosmological narrative for seasonal change.

3.3. The Narrative of the Earth's Death and Rebirth

A central argument of the article is the reconstruction of an implicit folk narrative describing the death and rebirth of the Earth. According to this narrative, the beginning of the major *čella* at the winter solstice marks a moment when the Earth metaphorically "loses its breath." This imagery reflects agrarian perceptions of winter as a period of dormancy and suspension of fertility.

Farmers respond to this liminal moment by gathering and consuming the products of their labor, symbolically preparing for the Earth's withdrawal and the hardships of winter. At the same time, they anticipate the gradual lengthening of days and the return of solar warmth, which promises renewed fertility and agricultural productivity.

During the forty days of the major *čella*, the Earth is believed to withdraw into itself. This period represents a symbolic gestation or death-like state in which the Earth's vitality is suspended. The culmination of this period occurs on the fortieth night, when communities light bonfires to assist Mother Earth in breathing again. Fire functions as a regenerative and animating force, mediating between humans and the Earth's life force.

3.4. Čārčār and the Struggle Between the Two Čellas

The article introduces the concept of *čārčār*, a transitional phase between the two *čella* periods, described metaphorically as a struggle between the major and minor *čella*. During this liminal interval, the Earth is believed to breathe secretly but perceptibly. This imagery underscores the perception of winter as a dynamic process rather than a static season, with gradual transitions and symbolic tensions between dormancy and revival.

The rituals associated with Čella Night are thus interpreted as expressions of this cosmological drama, focusing on the Earth's condition rather than solely on solar phenomena. This interpretation challenges the dominant solar-centric explanations offered by Zoroastrian and Mithraic frameworks.

3.5. Ethnographic Evidence of Winter Rituals

Ethnographic reports from various regions of Iran provide supporting evidence for the agrarian cosmological interpretation. Rituals such as purification practices, expulsion of the *čella* from villages, children's processions, fortune-telling practices, and food collection rituals demonstrate the social and symbolic significance of the winter transition. Fire rituals, particularly during the minor *čella*, reinforce the theme of assisting the Earth's revival.

These practices suggest a deeply rooted symbolic system in which seasonal change is conceptualized as an interaction between humans and the Earth's life force. The persistence of these rituals indicates that the conceptual framework predates formal religious codifications and reflects older layers of popular cosmology.

3.6. Implications for the Study of Iranian Ritual History

By emphasizing folk cosmology and agrarian symbolism, the article contributes to a broader reassessment of Iranian ritual history. It suggests that many seasonal rituals may originate from pre-religious or non-institutionalized belief systems embedded in agricultural lifeways. This perspective challenges the tendency to attribute all ritual traditions to formal religious systems and underscores the importance of ethnographic and folkloric evidence in reconstructing cultural history.

Conclusion

The rituals and customs associated with Čella Night are more closely linked to the state and condition of the Earth than to the Sun, and therefore have an origin older than

Zoroastrianism or Mithraism. The examination of folk beliefs, calendrical practices, and winter rituals reveals remnants of a narrative of the Earth's death and rebirth embedded in traditional agrarian cosmology. This narrative suggests that human communities conceptualized seasonal change as a living process involving the Earth as a sentient entity. Consequently, Shab-e Yalda/Čella Night should be understood not merely as a solar festival or religious observance but as a manifestation of a deeply rooted cosmological worldview shaped by agricultural experience and folk tradition.

References

Abdi, K. (1994). Mithra: From Iran to the stars. *Nashr-e Danesh*, (81), 47–50. [In Persian]

Azargoshasb, A. (1979). *Religious ceremonies and customs of Zoroastrians* (2nd ed.). Forouhar. [In Persian]

Bahar, M. (2007). On the Sadeh festival. In *An inquiry into Iranian culture* (pp. 297–306). Asatir. [In Persian]

Biruni, A. (1998). *The chronology of ancient nations* (A. Danasresht, Trans.). Amir Kabir. [In Persian]

Bivar, A. D. H. (2005). Mithraism: A religion for the ancient Medes. *Iranica Antiqua, 40*, 341–358.

Boyce, M. (1968). Rapithwin, Nō Rūz and the Feast of Sade. In J. C. Heesterman, G. H. Schokker, & V. I. Subramoniam (Eds.), *Pratidānam: Indian, Iranian and Indo-European studies presented to F. B. J. Kuiper on his sixtieth birthday* (pp. 201–215). Mouton.

Boyce, M. (1982). *A history of Zoroastrianism: Volume II: Under the Achaemenians* (Vol. 8). Brill.

Boyce, M. (1999). Festivals. In *Encyclopaedia Iranica*. https://www.iranicaonline.org/articles/festivals-i

Boyce, M. (2000). Gahanbar. In *Encyclopaedia Iranica*. https://www.iranicaonline.org/articles/gahanbar

Cristoforetti, S. (1995). Sul Sade di Biruni e di ʿOnsori. *Annali di Ca' Foscari, 34*(3), 309–317.

Cumont, F. (2004). *The mysteries of Mithra* (M. Behforuzi, Trans.). Behjat. [In Persian]

Dehkhoda, A. A. (1986). *Dehkhoda dictionary* (Vol. 5). Dehkhoda Institute. [In Persian]

Diakonoff, I. M. (1999). *The Parthians* (K. Keshavarz, Trans.; 3rd ed.). Payam. [In Persian]

Eliade, M. (1993). *Patterns in comparative religion* (J. Sattari, Trans.). Soroush. [In Persian]

Emami, N. (Ed.). (2014). *The gift of dawn: Selected qasidas of Shirvani* (1st ed.). Jami. [In Persian]

Enjavi Shirazi, S. A. (2010). *Winter customs and beliefs* (3rd ed., Vols. 1–2). Amir Kabir. [In Persian]

Ferdowsi, A. (2001). *Ferdowsi's Shahnameh: Based on the nine-volume Moscow edition* (A. Noushin, Ed.; 2nd ed., Vols. 3–4). Qoqnoos. [In Persian]

Ghiyath al-Din Muhammad ibn Jalal al-Din ibn Sharaf al-Din Rampuri. (n.d.). *Ghiyath al-Lughat dictionary* (M. Dabir-Siyaghi, Ed.). Kanun-e Ma'refat. [In Persian]

Hafez Shirazi. (1988). *The Divan of Hafez* (H. Elahi Ghomshei, Ed.; 1st ed.). Iranian Calligraphers Association & Soroush. [In Persian]

Hinnells, J. R. (1996). *Persian mythology* (A. Tafazzoli & J. Amouzegar, Trans.). Avishan & Cheshmeh. [In Persian]

Kazanas, N. D. (2001). Indo-European deities and the Ṛgveda. *Journal of Indo-European Studies, 29*(3–4), 257–294.

Krasnowolska, A. (2003). *Some key figures of Iranian calendar mythology* (J. Mottahedin, Trans.). Varjavand. [In Persian]

Krasnowolska, A. (2009). Sada. In *Encyclopaedia Iranica*. https://www.iranicaonline.org/articles/sada-festival

Miller, K. (2015). *The analysis of the tale of the patient stone: Practical representation and the ideal world* (M. Vahdati Daneshmand, Trans.; A. Hassanzadeh, Ed.). Iranian Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism Organization, Research Deputy, Anthropological Research Center. [In Persian]

Menog-i Khrad [The spirit of wisdom]. (2001). (A. Tafazzoli, Trans.; J. Amouzegar, Ed.; 2nd ed.). Tus. [In Persian]

Naser Khosrow Qobadiani. (2014). *The collected poems of Naser Khosrow Qobadiani* (M. Mohaghegh & M. Minovi Tehrani, Eds.). University of Tehran Press. [In Persian]

Nemat-Tavousi, M. (2013). The genealogy of the theatrical character of Kuseh in Iranian

performance rituals. *Journal of Iranian Studies*, *12*(24), 285–302. [In Persian]

Nyberg, H. S. (2004). *The religions of ancient Iran* (S. Najmabadi, Trans.). Shahid Bahonar University of Kerman. [In Persian]

Orujnia, P. (2013). Happiness in ancient Iranian wisdom and its influence on Islamic Iran. *History and Civilization of Islam, 9*(17), 23–39. [In Persian]

Pourdavoud, E. (1998). *The Yashts* (Vol. 1). Asatir. [In Persian]

Pourdavoud, E. (2001). *Anahita: Collected essays* (Z. Sajjadi, Ed.; 3rd ed.). Zavvar. [In Persian]

Rajabi, P. (2008). *The lost millennia: Ahura Mazda, Zoroaster, and the Avesta* (3rd ed., Vol. 1). Tus. [In Persian]

Rajabi, P. (2012). *Iranian festivals* (4th ed.). Artamis & Ketabsaray-e Balkh. [In Persian]

Razi, H. (1992). *The calendar and festivals of ancient Iran*. Behjat. [In Persian]

Rostampour, S. (2003). *Mithraism in Iran, India, and Rome*. Khorshid Afarin. [In Persian]

Saadi. (n.d.). *The ghazals of Saadi* (M. A. Foroughi Zoka al-Molk, Ed.). Eqbal. [In Persian]

Sajjadi, S. Z. (2006). *Dr. Mo'in's annotations on the poetry of Khaqani Shirvani*. Pazhang. [In Persian]

Schimmel, A. (2009). *The mystery of numbers* (F. Tofighi, Trans.). University of Religions and Denominations Press. [In Persian]

Schoch, R. (2006). *The secrets of happiness: Three thousand years of searching for the good life*. Simon & Schuster.

Shayesteh-Rokh, E. (2011). Yalda night and the mythological tales of winter. *Folk Culture*, (39), 160–182. [In Persian]

Taqizadeh, S. H. (1962a). The ancient Iranian calendar. In *Twenty essays by Taqizadeh* (A. Aram & K. Jahandari, Trans.; 1st ed.). Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]

Taqizadeh, S. H. (1962b). Further remarks on the ancient Iranian calendar. In *Twenty essays by Taqizadeh* (A. Aram & K. Jahandari, Trans.; 1st ed.). Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]

Vermaseren, M. J. (2001). *Mithras: The secret god* (B. Naderzadeh, Trans.; 3rd ed.). Cheshmeh. [In Persian]

Walker, H., & Kavedžija, I. (2015). Values of happiness. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, *5*(3), 1–23.

مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی
شاپا چاپی: ۱۷۰۹-۲۵۳۸
فصلنامه تخصصی پژوهشکده مردم‌شناسی | پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری
زمستان ۱۴۰۳ | دوره دوم | شماره ۱

روایت فراموش‌شدهٔ شب چلّه

مریم نعمت‌طاوسی[۱] ✉

۱. دانشیار پژوهشکدهٔ مردم‌شناسی اجتماعی، پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، تهران، ایران. نویسندهٔ مسئول: maryamnemattavousi@yahoo.com

اطلاعات مقاله

تاریخ‌ها
دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۰۵
پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۸

تاریخ دوره‌ای و تخصیص یافته انتشار: زمستان ۱۴۰۳
تاریخ انتشار برخط و چاپی: پاییز ۱۴۰۵

واژگان کلیدی
شب یلدا
شب چلّه
گاه‌شماری سنتی
انقلاب زمستانی
مهرپرستی
آیین زمین

چکیده

پژوهشگران رویکردهای متفاوتی به خاستگاه شب یلدا/چلّه و آداب و آیین‌های آن در ایران دارند. دو گرایش برجسته در تبارشناسی این شب خودنمایی می‌کنند: برخی آیین و آداب این شب را یکی از جشن‌های زرتشتی و گاه در پیوند با بزرگداشت یکی از ایزدان همان کیش می‌دانند که اکنون به دلیل نادیده گرفتن کبیسه در دوران گوناگون، در روزهای دیگر سال برگزار می‌شود. گروه دیگر، آداب و آیین این شب را به مهر و آیین‌های مهری نسبت می‌دهند. هر دو گروه، مستندات استواری برای تأیید دیدگاهشان ندارند و تصویری کلی از دیدگاه‌هایشان ارائه می‌کنند که ناگفته‌های فراوانی دارد. موضوع بنیادین این نوشتار، واکاوی و سنجش گمانه‌هایی پیرامون چرایی برپایی آیین و آداب شب یلدا/چلّه است و در همین راستا، با جستجو در ادبیات و فرهنگ مردم، از دیدگاهی استوارتر رونمایی می‌کند. با بررسی آداب، باورها و آیین‌های گاه‌شماری بر پایه دو چلّهٔ بزرگ و کوچک زمستانی، بازمانده‌های روایت تکه تکه شده‌ای از مرگ و بازگشت به زندگی دوبارهٔ زمین در میان کشاورزان در چارچوب این گاه‌شماری دیده می‌شود. بر پایهٔ این روایت، با آغاز چلّهٔ بزرگ، در انقلاب زمستانی، نفس زمین قطع می‌شود. در این زمان، کشاورزان با گردهمایی و خوردن دست‌رنج خود، به پیشواز روزهای بلندتری می‌روند که به برکت روند روبه افزایش نور خورشید سرانجام گرمای این ستارهٔ زندگی‌بخش جانی تازه برزمین می‌دمد. چهل روز، زمین در خود فرومی‌رود و در چهلمین شب، مردم با برپایی هیمه‌های آتش، به مادر زمین یاری می‌رسانند تا نفس بکشد. در این میان، زمین پنهانی، در چارچار، در میان جنگ دو چلّه، آشکارا نفس می‌کشد؛ ازاین‌روست که آداب و آیین شب چلّه، بیشتر هم‌بستهٔ دگرگونی‌های حال زمین است تا خورشید و پیشینه‌ای کهن‌تر از کیش زرتشت یا مهرپرستی دارد.

استناد: نعمت‌طاوسی، مریم (۱۴۰۳). روایت فراموش‌شدهٔ شب چلّه. *مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی*، ۲ (۱)، ۲۸-۱۱.
https://doi.org/

© ۱۴۰۳ (۲۰۲۵) نویسندگان مقاله، فصلنامهٔ مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، مجله علمی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

مقدمه

به درازا کشیدن شب و روز به دلیل حرکت انتقالی زمین به‌دور خورشید، ناهمسان است. در دو جای سال، درازای شب و روز

با هم برابر می‌شود که به آن‌ها اعتدال بهاری (۲۰ یا ۲۱ مارس/اول فروردین) و اعتدال پاییزی (۲۱ یا ۲۲ سپتامبر/اول مهر) گفته می‌شود. از سوی دیگر، در جایی از سال، بلندترین روز و کوتاه‌ترین شب رخ می‌دهد که «انقلاب تابستانی» (۲۰ یا ۲۱ ژوئن/۳۰ خرداد تا ۱ تیر) است و زمانی که بلندترین شب و کوتاه‌ترین روز (۲۱ یا ۲۲ دسامبر/اول دی) روی می‌دهد،[۱] انقلاب زمستانی است.

در تمدن‌های کهنِ سراسر جهان، آیین‌هایی در روز یا شبِ این موقعیت‌های زمانی برگزار می‌شده است که برخی از آن‌ها تا امروز ادامه یافته‌اند یا گاه باز-زنده شده‌اند. ازاین‌رو، ردّ پای آیین‌ها، جشن‌ها و آداب انقلاب زمستانی را می‌توان در میان مردمان بسیاری یافت؛ از بومیان آمریکای شمالی و سفیدپوستان مهاجر گرفته تا مردم آمریکای مرکزی و جنوبی، اهالی شمال قارهٔ سبز (اروپا) و به‌ویژه قارهٔ کهن (آسیا). اصلی‌ترین جزهای یکسان این جشن‌ها، پاسداشت نور/خورشید و آیین‌های پاک‌سازی است؛ اگرچه به‌جز چند کشور، نمی‌توان فراگیری جغرافیایی و پیوستگی تاریخی برپایی این جشن را به‌روشنی دنبال کرد. ایران و حوزهٔ گسترده فرهنگی آن یکی از کشورهایی که جشن انقلاب زمستانی بنا بر سنت گاه‌شماری کهن آن، قرن‌هاست در بیشتر مناطقش برگزار می‌شود. با گذشت زمان، نه‌تنها از رنگ و بوی آیین و مراسم شب چلّه/یلدا کاسته نشده، بلکه هر سال بر گرانمایگی آن افزوده شده است.

اکنون، شب یلدا/چلّه زمانی برای جشن و شادمانی است. «جشن» که در[۲] زندگی امروز، شادی و شادمانی یکی از معانی اصلی آن است، به میانجی‌گری کارکردی که در روزگار کهن داشت، با پرستش و ستایش برابر بود و شادمانی، از پیامدهایش به‌شمار می‌رفت. از سوی دیگر، در جهان مدرن، شادمانی و شادی که به خاطر دگرگونی‌هایی در ادراک غالب بشر نسبت به پایان زندگی و جایگاه انسان در هستی رخ داده، همچون احساسی خوشایند و فردی شناخته می‌شود (Kavedžija & Walker, 2015, p. 1)؛ با آن که در اجتماع‌های کهن، شادمانی با یک سبک زندگی به‌دست می‌آمد و تنها در موقعیت‌هایی ویژه، مانند گردهمایی خانوادگی، دستیابی به کامیابی و... تجربه می‌شد. از همین رو، تجربهٔ شادمانی نیازمند درک طبیعت اخلاقی این مفهوم و شیوهٔ زیستی معناداری بود که می‌توانست زندگیِ همراه با شادمانی برای آدمیان بسازد، نه تنها لحظاتی شاد. اکنون، با گسستن از سنت‌های کهن و ژرف، هر روز بیشتر از شادمانی همچون یک راه و روش زندگی دور می‌شویم و گاه تنها به دوری از رنج بسنده می‌کنیم(Schoch, 2006, pp. 1–2).

اگرچه در میان قوم‌ها و فرهنگ‌های گوناگون، شادمانی مفهوم‌ها و جلوه‌های گوناگونی دارد، گرانیگاه مشترک بسیاری از آن‌ها همراهی با گروه، از دیدگاههایی مانند پایبندی به قوانین و سنت‌های جامعه است. چنان‌که مردم‌شناسان دریافته‌اند، آدمی به‌طور کلی در لحظاتی که با دیگران ارتباط بیشتری دارد، احساس شادی بیشتری را تجربه می‌کند (Walker & Kavedžija, 2015, p. 2).

در ایران باستان، شادمانی الگوی فرهنگی غالبِ نیایش‌های دینی و ازاین‌رو مهم‌ترین بخش زندگی بود. در هر ماه، جشن یا جشن‌هایی برگزار می‌شد که هم نیایش بود و هم به زندگی روزمره سامان می‌داد. جشن در زمان‌ها و موقعیت‌هایی

---

۱. محاسبهٔ دقیق انقلاب‌ها و اعتدال‌ها نیازمند محاسبات دقیق نجومی است که در اصل در ساعت و روز مشخصی رخ می‌دهند.

۲. دانکن (۲۰۱۰) شادمانی (Happiness) را وضعیتی می‌داند که دوام و پایداری داشته باشد، اما شادی و سرور (Joy) به وضعیتی سطحی و گذرا گفته می‌شود.

برپا می‌شد که در آن‌ها نیایش و ستایش‌هایی برای ایزدان، همراه با شادی و سرور انجام می‌گرفت. بدین سامان، شادمانی ایرانیانِ کهن بن‌مایه‌ای دینی داشت و با ستایش و نیایش آمیخته بود (عروج‌نیا، ۱۳۹۲، ص. ۳۵).

تجربه و درک ما از رویدادهای کهن، مانند پیشینیان نیست؛ زیرا نسبت ما با جهان به‌دلیل نوع دریافت ما از رویدادهای طبیعی، دگرگون شده است. ازاین‌رو، اکنون با پشت گرمی بر معانی امروزی واژگان و نسبتِ کنونی خود با کیهان و هستی، به تبیین رویدادهایی که یادگار گذشتگان ماست می‌پردازیم. یکی از این رویدادها، شب یلدا/چلّه است.

پژوهشگران، رویکردهای گوناگونی به خاستگاه این شب و چرایی برپایی آداب و آیین‌های آن در ایران دارند؛ بی‌گمان نمی‌توان با قطعیت، رویکردهای گوناگون را رد یا تأیید کرد. دو گرایش غالب در تبارشناسی این شب وجود دارد. برخی آیین این شب را یکی از جشن‌های زرتشتی و گاه در پیوند با بزرگداشت یکی از ایزدان همان کیش می‌دانند که به‌دلیل نادیده گرفتن کبیسه در دوران گوناگون، اکنون در روزهای دیگر سال برگزار می‌شود. گروه دیگر، آداب و آیین این شب را به مهر و آیین‌های مهری نسبت می‌دهند و آن را جشن شب زایش خورشید می‌دانند. در پسِ اندیشهٔ هر دو گروه، معنای امروزی جشن آشکارا و شادمانی پیوسته با موقعیت جشن درنهان دیده می‌شود. هر دو گروه مستندات استوار برای تأیید دیدگاه خود ندارند و تصویری که از دیدگاه‌هایشان ارائه می‌کنند، نکته‌های گنگ فراوانی دارد. موضوع اصلی این نوشتار، واکاوی و سنجش گمانه‌هایی است که پیرامون چرایی برپایی آیین و آداب شب یلدا/چلّه مطرح شد. در این پژوهش، با ارائهٔ رویکرد سوم، گمانه‌های دیگری نیز بررسی می‌شود.

پیشینهٔ پژوهش

کراسنوولسکا بر این باور است که جشن سده، گرانمایه‌ترین جشن ایرانی است که با افروختن آتش برگزار می‌شود. اگرچه اکنون این جشن از زمان انقلاب زمستانی دور شده است، گویی در گذشته جشنی فصلی و همبسته با این پدیده برپا می‌شده است. وی جشن‌های فصلی دیگر را نوروز (اعتدال بهاری)، تیرگان (انقلاب تابستانی) و مهرگان (اعتدال پاییزی) می‌داند که از دید نظری، با سه جایگاه برجسته سال خورشیدی ارتباط دارند. کراسنوولسکا می‌نویسد که اکنون زمان برپایی جشن سده با انقلاب زمستانی هم‌زمان نیست؛ زیرا در دهمین روز بهمن‌ماه (آبان‌روز) برگزار می‌شود و ردی از جشن سده (در دهم بهمن) در نوشتارهای زرتشتی نیست (Krasnowolska, ۲۰۰۹).

کریستوفورتی، پژوهشگری که همهٔ تاریخ‌های همبسته با جشن سده را (همبسته با تاریخ روم باستان) از منابع قابل‌اعتماد گردآوری کرده است، وی گمان می‌کند که انقلاب زمستانی، خاستگاه اصلی این جشن بوده ؛ ولی به‌دنبال اصلاح چندبارهٔ گاهشماری ایرانی، که آخرین‌بار در دوران ملکشاه سلجوقی در سال ۱۰۷۹ میلادی رخ داد، این جشن به دهم بهمن‌ماه منتقل شده است. او در بررسی‌های خود، دو سنت شرقی و غربی را دربارهٔ جشن سده ردیابی کرده است: سنت غربی جشن سده به‌عنوان جشن آتش در ششم ژانویه (برابر با شانزدهم دی‌ماه) و سنت شرقی، در آبان‌روزِ (دهم ماه) بهمن برگزار می‌شد (Cristoforetti, 2002, pp. 52–56).

در عین حال، کراسنوولسکا با استناد به ابوریحان بیرونی در *التفهیم* و *بندهش*، سرچشمه جشن خورشیدی دیگری را که کم و بیش هم‌زمان با انقلاب زمستانی (نهم

آذر) برگزار می‌شد، در نوشتارهای فارسی میانه و دوران اسلامی می‌یابد (Krasnowolska, 2009). اگرچه این دیدگاه بسیار گیرا است، اما فاصلهٔ زمانی جشن سدهٔ کنونی با انقلاب زمستانی، یعنی چهل روز (که عددی نمادین است)، نمی‌تواند تصادفی باشد. در سراسر خاورمیانه، به‌ویژه در ایران و ترکیه، عدد چهل بسیار به کار می‌رود (میلر، ۱۳۹۴). از دیدگاه علمی، این عدد با پنهان شدن چهل روزه خوشهٔ پروین، که در بابل باستان نیز دیده می‌شود، مرتبط است. این دوره، زمان بارندگی به شمار می‌آمد، هنگامی که خوشهٔ پروین از «تبعید» بازمی‌گشت، بابلیان سال نو را جشن می‌گرفتند. چنان‌که از گروه‌های چهل‌روزه یا چهل‌ساله در کتاب مقدس فهمیده می‌شود، در نگاهی فراگیر، عدد چهل نماد «زمان چشم به راهی و آماده‌سازی» است. چهل روز زمان پاکسازی است؛ زنان تا چهل روز پس از زایمان محدودیت دارند؛ دوران پایان سوگواری در اسلام چهل روزه است؛ و حتی در روزگار نوین توسعه‌یافته، عدد چهل را در قرنطینه می‌توان دید[۱] که چنانچه از معنایش برمی‌آید، تا چهل روز ادامه داشته است (شیمل، ۱۳۸۸، صص. ۲۶۹–۲۷۲).

کاربرد فاصلهٔ چهل در دین، افسانه و فرهنگ عامه آن‌چنان گسترده است که به نوشتاری دیگر نیاز دارد؛ از همین‌رو، فاصلهٔ چهل‌روزهٔ جشن سده با شب چلّه، نمی‌تواند تنها پیامد نادیده گرفتن کبیسه‌گیری در زمانی دراز باشد. شادروان بهار در توضیح فاصلهٔ چهل‌روزهٔ سده با آداب و آیین شب چلّه، بر این باور است که اگر نخستین روز زمستان را جوانی و ازسرگرفتن زندگی دیگری برای خورشید بدانیم، درواقع سال کهن و خورشید کهن با آغاز زمستان به پایان می‌رسند و خورشید و جهانی نو آغاز می‌شود. به این خاطر، دهم و چهلم زمستان جشن گرفته می‌شود؛ همان‌گونه که در فرهنگ ایرانی، دهم و چهلم زندگی کودکان جشن گرفته می‌شود. ویژگی‌های خورشید در آغاز زمستان، این اندیشه را به ذهن می‌آورد که آداب و آیین‌های دهم و چهلم زمستان، با یک روز گذشتن از زمستان بزرگ ارتباطی ندارد، بلکه با دهم و چهلم زندگی دوبارهٔ خورشید مرتبط است (بهار، ۱۳۸۶، صص. ۳۰۱–۳۰۳).

از سوی دیگر، شادروان بهار به این موضوع نیز توجه دارد که جشن سده در اوستا و نوشتارهای پهلوی نیامده است. همچنین، با استناد به گفتهٔ ابوریحان بیرونی که این جشن تنها از دورهٔ اردشیر بابکان (قرن سوم میلادی) به شمار جشن‌های رسمی درآمده است و پس از آن با آیین زرتشتی درآمیخته و درنهایت در قالب جشنی ملی تا قرن‌ها پس از اسلام برپا می‌شده است، این جشن را از مناسبت‌های بومی و غیرآریایی می‌داند که آهسته آهسته در دین زرتشت به رسمیت شناخته شده است (بهار، ۱۳۸۶، ص. ۳۰۰).

از این رو، چنین می‌توان گمان کرد بیش از آن‌که جشن سده، آیینی وابسته به انقلاب زمستانی باشد که به‌سبب کنار گذاشتن کبیسه‌گیری، چهل روز به تعویق افتاده، جشنی است از آن گروه آیین‌های زمستان که از زمان انقلاب زمستانی آغاز می‌شود. از دیدگاه خاستگاهی، این جشن نزدیکی‌ای با آیین زرتشتی ندارد. بویس نیز برای جشن سده ریشه‌ای پیشازرتشتی قائل است. او برخلاف شادروان بهار، این جشن را نه از آن بومیان ایران، بلکه از آن به قوم‌های کوچنده به فلات ایران می‌داند، زیرا برپایی چنین آیین‌هایی در میان قوم‌های هند و اروپایی در فصل

---

۱. ریشهٔ واژهٔ قرنطینه از زبان ایتالیایی Quarantina یا giorni Quaranta است؛ به معنای دورهٔ چهل‌روزه. در زبان فارسی قرنطینه از واژهٔ Quarantaine در زبان فرانسوی از همان ریشه گرفته شده است.

زمستان همچنان رایج است. از آنجا که خورشید و آتش در میان ایرانیان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند، او گمان می‌کند که شاید مادها و پارس‌ها سده را با خود به این سرزمین آورده باشند. وی این جشن را نه در راستای ادای پاسداشت به آتش، بلکه برای تقویت خورشید یا شاید زمین در برابر سرمای زمستان می‌داند (Boyce, ۱۹۸۲, p. 249).

در میان قوم‌های کهن سراسر جهان، از دیرباز خورشید مقدس و مورد احترام بوده و نقشی بنیادین در باورهای آنان داشته است؛ تا آن‌جا که می‌توان گفت در مصر، آسیا و اروپای باستان، به کیش خورشیدپرستی توجه بسیاری می‌شده است تا جایی که ایزدان بلندپایهٔ میان‌رودان، جایگاه والای خورشید را در خود گرد آورده‌اند (الیاده، ۱۳۷۲، صص. ۱۳۳–۱۳۵). ازاین‌رو، در میان همهٔ قوم‌های کهن و باستانی می‌توان نشانی از خورشید و کیش خورشید یافت. در این میان، بی‌گمان همانندی‌ها و تفاوت‌های معناداری در آداب و مناسک کیش خورشید در میان این قوم‌ها دیده می‌شود. حتی در کتاب «الملل و النحل» از گروهی به نام «عبدالشمس» نام برده شده است که خورشید را شایستهٔ پرستش می‌دانستند (جعفری قریه‌علی، ۱۳۸۵، صص. ۶۹–۷۰).

الیاده در کتاب «رساله‌ای در تاریخ ادیان» به وجود عناصر مشترک پیوسته به نوشدن سال و نو شدن یک دورهٔ زمانی، بر پایهٔ شواهدی که از نقاط گوناگون جهان گردآوری شده است، اشاره می‌کند. این عناصر عبارت‌اند از:

۱. پاکسازی، اعتراف به گناهان، راندن دیوان و شیاطین، بیرون کردن بدکار از روستا و آبادی و...
۲. خاموش کردن و برافروختن آتش؛
۳. راه‌اندازی دسته‌های نقاب‌دار (نقاب‌ها، تصاویر روان‌های مردگان هستند)، پذیرایی با مراسم و آداب از مردگان؛ به‌گونه‌ای که برای آنان خوان‌هایی رنگین می‌گستردند و پس از جشن، ایشان را تا مرز سرزمین، دریا، رودخانه و... همراهی می‌کردند؛
۴. پیکار دو گروه دشمن؛
۵. برپایی جشن‌های همراه با دسته روی، همراه با شادخواری و کامرانی و برانداختن نظم متعارف و... (الیاده، ۱۳۷۲، ص. ۳۷۳).

بنابراین، تنها بودن عناصر مشترک در چنین هنگامه‌هایی، مانند برپایی هیمهٔ آتش در جشن‌های زمستانی، نمی‌تواند دلیلی بر غیربومی بودن این‌گونه آیین‌ها باشد. انسان دوران باستان بر این باور بود که می‌تواند با جادوی خود، نیروهای جهانی را قدرتمند یا سست کند. از جمله جادوهای قدرتمندکننده و سرعت‌بخش در امور طبیعی، جادوی قدرتمند کردن نیروی خورشید و شتاب‌بخشی به گرمادهی آن بود. این جادو بیشتر با آتش‌افروزی همراه بود، با این گمان که برافروختن آتش، همچون آتش خورشید بر زمین و فضا، موجب گرم‌تر و نیرومندتر شدن خورشید می‌شود (بهار، ۱۳۸۶، ص. ۳۰۵).

بویس آیین انقلاب زمستانی در ایران یا همان شب چلّه/یلدا را یکی از جشن‌های زرتشتیان به شمار می‌آورد. وی که نوروز را مقدس‌ترین جشن‌های زرتشتیان می‌داند، باور دارد از آن‌جا که نام گاهنبارها از اوستای جدید آمده است، این جشن‌ها در اصل جشن‌هایی چوپانی و کشاورزی بودند که پیروان زرتشت در دورهٔ اوستای جدید (۸۰۰ تا ۱۲۰۰ پیش از میلاد) با کیش زرتشتی سازگار و منطبق کرده‌اند. او به شواهدی از برپایی مهرگان در زمان هخامنشیان، نوروز، تیرگان و سده در دوران اشکانیان اشاره می‌کند. در ادامه، در سازگاری با گاه‌شماری اوستایی جدید، دی‌ماه را ــ زمانی که قدرت آفریننده کاهش می‌یابد ــ زمانی مهم برای

یاری‌رساندن به آفریننده می‌داند؛ ازاین‌رو ستایش و شادی آفرینندگانش در روزهای اول، هشتم، پانزدهم و بیست‌وسوم دی‌ماه برای نبرد با دشمنانش و سیاهی در گاه‌شماری زرتشتیان گنجانده شده است (Boyce, 1999).

درعین‌حال بویس آداب و مراسم شب یلدا/چلّه را با جشن آتشی همبسته می‌داند که زرتشتیان ایرانی در ۲۶ آذرماه برگزار می‌کردند. این جشن در کرمان «هیرومبا» و در یزد «سده» نامیده می‌شد و بویس آن را کهن‌تر از سدهٔ ماه بهمن می‌داند. او این سده را همبسته با ایزد زرتشتی «رپیتون» ، یعنی ایزد تابستان و ظهر می‌داند. زرتشتیان باور داشتند که این ایزد بر بخش گرم سال فرمانروایی می‌کند و با فرارسیدن سرما، در آخرین روز مهرماه به زیرزمین می‌رود تا در روز نخست فروردین دوباره پدیدار شود. این ایزد به زیرزمین می‌رفت تا ریشهٔ گیاهان و آب‌های زیرزمینی را گرم نگه دارد و از گیاهان در برابر سرما نگهداری و پشتیبانی کند. زرتشتیان آیین‌های خداحافظی و خوش‌آمدگویی به این ایزد را برگزار می‌کردند. از دیدگاه بویس، برپایی جشن انقلاب زمستانی باید به رپیتون یاری رساند تا در سرمای شدید، گیاهان را گرم نگه دارد. شاید به همین دلیل است که زرتشتیان، آتش هیرومبا را در نزدیکی آب‌های روان یا حتی کاریزهای زیرزمینی روشن می‌کردند (Boyce, 1968).

اکنون، جشن هیرومبا در شریف‌آباد اردکان، در روز اشتاد و ماه آذر قدیم (بر پایهٔ گاه‌شمار بدون کبیسه)، برابر با ۲۶ فروردین‌ماه برگزار می‌شود؛ روشن است که آمادگی‌ها و گردهمایی مردم از روز ۲۵ فروردین آغاز می‌گردد. در این روز، بسیاری از مردم برای برآورده‌شدن نیازهای خود، نذرهای سنگینی می‌کنند، غذاهای سنتی مانند آش یا حلوا آماده می‌کنند و بوته‌هایی را که مردم گردآورده‌اند، آتش می‌زنند. زرتشتیان نیز بر این باورند که هیرومبا سده‌ای است که به‌دلیل نادیده گرفتن کبیسه، در فروردین‌ماه برگزار می‌شود. جز این گمانه، شواهد مُستند دیگری برای پیوند این جشن با مراسم و آیین جشن‌های زمستانی، به‌طور روشن جشن سده، در دست نیست.

رضی از شناخته‌شده‌ترین پژوهشگرانی است که شب یلدا و روز دیگان را به خورشید و مهر، به‌ویژه مهردینان، نسبت می‌دهد و بر این باور است که یلدا، جشن تولّد مهر یا خورشید به‌شمار می‌رفته است (رضی، ۱۳۷۱، ص. ۵۴۱). ولی مهم‌ترین پرسش در مواجهه با چنین رویکردی این است که: آیا مهر و خورشید یکی هستند؟

ایزد مهر، ایزدی هندوآریایی است که بسیار دیر به گروه ایزدان زرتشتی راه یافت (آذرگشسب، ، ص. ۲۲۳). در وداها، وارونا همراه با میترا ۶ بیشتر آریامن ستایش می‌شد. وارونا و میترا فرمانروا خوانده می‌شدند و نگهبان نظم کیهانی در آسمان بودند. در نوشته‌های متأخرتر، وارونا با شب و میترا با روز پیوند می‌یابد. گاه، میترا وجه روزگاه خورشید دانسته شده و همواره همبسته با پیمان و دوستی بوده است. در اوستا نیز پیوند مهر/میترا با اهورامزدا مانند پیوند او با میترا و وارونا است. اهورامزدا شاه و آفریننده است و نور قدرتش ایزد مهر دانسته شده است (Kazanaz, 2001, p. 5). ایزد خورشید در وداها با دو نام ستایش می‌شد:ساوتیر و سوریا یا سور ، که[۵] هر

۱ Hiromba
۲ Rapithwin
۳. برگرفته از مصاحبهٔ مریم پهلوان شریف از پژوهشگران پژوهشکدهٔ مردم‌شناسی با مهسا ماندگاری از جامعهٔ زرتشتیان.
۴ Varuna
۵ Savitr
۶ Sūrya
۷ Svar

دو از ریشه وشو به‌معنای زندگی‌بخشیدن مشتق شده‌اند. این دو کم بیش به‌سختی از هم تمایز پذیرند و در بیشتر زمانها ویژگی‌هایی همسان دارند: هر دو طلایی هستند؛ مردم را به عمل وامی‌دارند و رؤیاهای اهریمنی را دور می‌کنند (Kazanaz, 2001, p.12).

از میترا در اوستا و کتیبه‌های شاهان هخامنشی میثرا ، در سانسکریت میترا ، در پهلوی و فارسی مهر یاد شده است. مهر را میانجی نور و تاریکی دانسته‌اند و به‌معنای عهد و پیمان نیز آمده است. در اوستا، یشتی نیز از آن اوست. (سجادی، ۱۳۸۵، ص. ۱۳۷).

به نظر می‌رسد که شخصیت و آوازهٔ زرتشت از اعتبار و گرانمایگی میترا کاسته است. ولی، دین مهری نزد مردمان محبوبیت بسیار داشت و زرتشت و پیروانش نیز نتوانستند آن را از بیخ وبن از میان بردارند. زرتشت در آغاز تبلیغ دین خود، با مخالفت شدید مهرپرستان روبرو و سرانجام نیز به دست آنان در پرستشگاهی کشته شد (ورمارزن، ۱۳۸۰، صص. ۱۷-۱۸). رجبی بر این باور است که نبرد زرتشت با مهرپرستی در راستای درخواست وی به یکجانشینی، قانون‌مداری و پرهیز از آیین‌های زیان‌بار و بیهوده بوده است (رجبی، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۲).

میترا، پیش از ظهور زرتشت، یکی از بزرگ‌ترین ایزدان هندوایرانی بود. روایت است که ایزد هوم، نگهبان گیاه هوم، به دست میترا و با کمک وارونا و دیگر ایزدان هندوایرانی کشته شد. سهم میترا از این کشته، شیره‌ای بود که بر زمین ریخت و از آن، انواع گیاهان و جانوران پدید آمدند (رجبی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۷). درواقع، در پرتو این گاوکشی، کارویژهٔ آفرینش که در دستان آفریدگار است، به میترا نسبت داده می‌شود (الیاده، ۱۳۷۲، ص. ۱۵۳).

استرابو، جغرافی‌دان یونانی (پنجاه سال پیش‌ازمیلاد) و بسیاری دیگر از نویسندگان یونانی و رومی، مهر را همان خورشید دانسته‌اند و گویا این نادرست-فهمی، ریشه در روزگار گذشته دارد (پورداوود، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۳). به هر رو، در «مینوی خرد» به‌روشنی به یکسان نبودن مهر و خورشید اشاره[۳] شده است. در بند ۵۱، وقتی از مینوی خرد پرسیده می‌شود که چگونه باید ایزدان را پرستید، پاسخ می‌دهد: باید هر روز سه بار رو به خورشید و مهر ایستاد، زیرا این دو باهم حرکت می‌کنند[۴](تفضلی، ۱۳۸۰، ص. ۶۳).

در «خرده‌اوستا» پنج نیایش آمده است: خورشید نیایش، مهر نیایش، ماه نیایش، آتش ـبهرام نیایش و اردیسور نیایش. در «شاهنامه» نیز از این بوده‌های مقدس برای سوگند بسیار استفاده شده است (حیدری، ۱۳۹۲، ص. ۴۰).[۵] در این نوشته، خورشید و مهر به‌صورت دو بوده جداگانه آمده‌اند. یکی از تاریخ‌نگاران رومی نیز روایت می‌کند که شاه ایران پیش از رفتن به جنگ، همراه با سرداران و کارگزارانش، گرد سپاهیان می‌گشت و به خورشید، مهر و آتش مقدس جاویدان نماز می‌گزارد (هینلز، ۱۳۷۵، ص. ۱۲۱). از سوی دیگر، در سنت ایرانی، ایزدان زاده نمی‌شوند و فرزندی ندارند؛ بنابراین چگونه ممکن است که مهر، به‌گونه‌ای

---

۱ Vsū

۲ Mithra

۳ Mitra

۴. پرسید دانا از مینوی خرد که نماز و ستایش ایزدان را چگونه باید کرد. مینوی خرد پاسخ داد که هر روز سه بار بر خورشید و مهر ـ چون این دو با هم حرکت می‌کنند ـ ایستادن و به همین‌گونه ماه و آتش بهرام با آتش آذر را بامداد و نیمروز و عصر نماز و ستایش‌کردن و سپاس‌داربودن.

۵. بگویم که بنیاد سوگند چیست -خرد را و جان ترا بنده چیست

بگویی به دادار و خورشید و ماه-به تیغ و به مهر و به تخت و کلاه

به برز و به نیک اختر ایزدی -که هرگز نپیچی به سوی بدی

(فردوسی،۱۳۸۰، ج ۳ و ٤، ص. ٥٢٤، ابیات ۹۳-۹۲)

رهایی‌بخش، به دنیا آمده باشد (رستم‌پور، ۱۳۸۲، ص. ۹۹) و شب زایش او به مناسبتی نزد ایرانیان تبدیل شود تا بدانجا که در برخی نوشته‌ها، مادرش را آناهیتا معرفی کرده‌اند. آیا ممکن نیست که این تصویر از مهر، گرته‌برداری از اسطوره‌های فرهنگی دیگر باشد؟[۱]

روح‌الامینی که شب یلدا را جشنی خانوادگی می‌داند، بر این باور است که پیشینیان این شب را شبی دراز و ناخجسته می‌انگاشتند که در آن، تاریکی سرانجام شکست می‌خورد، روشنایی پیروز می‌شود و خورشید زاده می‌شود. از آن پس، روزها بلندتر می‌گردند. این روز، به‌عنوان شگونِ رهایی خورشید از چنگ شب اهریمنی، برای مهرپرستان مقدس به‌شمار می‌رفته است (روح‌الامینی، ۱۳۷۶، صص. ۹۰–۹۲). به جز روح‌الامینی، «غیاث‌الدین» در «فرهنگ غیاث‌اللغات» (بی‌تا) و «دهخدا» در «لغت‌نامه دهخدا» (۱۳۶۵، ج ۵، ص. ۲۶۳) نیز شب یلدا را نزد گذشتگان شبی شوم و ناخجسته دانسته‌اند.

در قصیدهٔ خاقانی شروانی (۵۰۵–۵۷۸ خورشیدی)، سعدی (۵۸۸–۶۷۰ خورشیدی)، حافظ (۷۰۶–۷۶۹ خورشیدی) و دیگران، از شوم بودن این شب سخن گفته شده یا به سیاهی هولناکش اشاره کرده‌اند؛ ولی نشانه‌ای از شبی با آداب و آیین ویژه با این عنوان در اشعار این شاعران دیده نمی‌شود. واژهٔ سریانی «یلدا» را برای نخستین‌بار در شعر فارسی می‌توان در اشعار شاعرانی چون ناصرخسرو (۳۸۳–۴۶۷ خورشیدی)[۲] یافت که به روشنی نشانگر اشاره به شب یلدا همچون یک مناسبت در گاه‌شماری ایرانی نیست.

بیرونی (۳۵۲–۴۲۷ خورشیدی) نام روز نخست دی را، چون روز و ماه هر دو به نام هرمزد است، «خُرّم‌روز» آورده است (بیرونی، ۱۳۷۷، ص. ۳۴۴). در دو مجلد کتاب انجوی شیرازی (۱۳۸۹) دربارهٔ جشن‌ها و آداب و معتقدات زمستان، که بر پایهٔ گزارش فرهنگ‌یاران از شهرها، آبادی‌ها و روستاهای استان‌های آذربایجان، همدان، مرکزی، کاشان، گیلان و مازندران در دههٔ پنجاه خورشیدی نگاشته شده است، شمار اندکی از فرهنگ‌یاران از این شب با نام «شب یلدا» یاد کرده‌اند و بیشتر ، این جشن با نام «شب چلّه» شناخته شده یا با نام‌های محلی از آن یاد می‌شود . بر این پایه می‌توان گفت دست‌کم مردم این نواحی و بیشتر روستاییان و ساکنان شهرهای کوچک، از این شب[۳] به نام «شب چلّه» و نه «یلدا» (به معنای زایش) یاد می‌کرده‌اند.

نسبت این شب با مهر و مهرپرستی هم قابل‌توجه است. گفته شده است که پادشاهی مادها (حدود ۶۷۸ تا ۵۴۲ پیش از میلاد)، که از آن‌ها نوشتاری باقی

---

۱. مهر در روند کوچ خود به پادشاهی روم دستخوش دگرگونی بسیار شد. از جمله این دگرگونی‌ها یکی آن که میترا مانند دیگر ایزدان رومی صاحب اسطوره تولد شد (رستم‌پور، ۱۳۸۲، ص. ۹۹).

۲. هست چون صبح آشکار/ کائن صباح چند را بیم روز رستخیز است/ از شب یلدای من (امامی، ۱۳۹۳، ص. ۱۵۰).

۳. نظر به روی تو هر بامداد نوروزی است/ شب فراق تو هر شب که هست یلدایی است (سعدی، بی‌تا، غزل ۱۱۲).

٤. صحبت حکام ظلمت شب یلداست/ نور ز خورشید جوی بو که برآید (حافظ، ۱۳۶۷).

۵. قندیل فروزی به شب قدر به مسجد/ مسجدشده چون روز دلت چون شب یلدا (ناصرخسرو، ۱۳۹۳، قصیدهٔ ۱۴).

٦. مثلاً در سِرکان و آرتیمان به این شب «شُویلا» (انجوی شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص. ۲۴۰) و در صومعه‌سرا «پیلی چلّه» (همان، ص. ۱۶۵) گفته می‌شود. در کاسیان رستم‌خانی در خرم‌آباد به این شب «شو اول قِهار» یا «تُک‌چلّه» می‌گویند. در سلسله‌ای واقع در کوهدشت و آبادی‌های اطراف Tultakan / Tail take / Tovil take: به معنای «ترکه‌های درخت است که از برگ عریان شده». در فریدون‌شهر اصفهان: «اوّل زِمتاری»، در خوی: «چلّه‌آخشامی»، در سنگسر سمنان: «وَرمَز»، و در آبادهٔ فارس: «شبِ‌الله» می‌گویند (شایسته‌رخ، ۱۳۹۰، ص. ۱۶۴).

نمانده است، پیرو ریختارهای ناآشنا و رمزی میتراییسم بوده‌اند که در دوران رومی‌ها پذیرفته و پدیدار شد. نویافت‌های غار کلماکرهٔ کردستان و نقش دریدن گاو توسط شیر، ازدید معناشناسی به گاوکشی میترا اشاره می‌کند[۱]. از نظر دیداری، شیوهٔ ایستادن شیر در پس گاو و قرار گرفتن پایش، همانندی بسیاری با نقش میترا در گاوکشی‌های برجای‌مانده در اروپای باستان دارد (Bivar, 2005, p. 343). اگرچه در دوران هخامنشی نیز از ایزد مهر بر کتیبه‌ها یاد شده است و موبدان زرتشتی پذیرفتند که او و جشن نسبت داده شده به او به گاه‌شماری رسمی افزوده شود، مهر بیشتر در سایهٔ اهورامزدا پدیدار می‌شد؛ چنان‌که در مهر یَشت، کردهٔ ۱، فقرهٔ ۱، اهورامزدا از آفریدن مهر سخن می‌گوید و او را سزاوار نیایشی برابر با خود می‌داند. مهریَشت را به صورتی که اکنون برجای مانده، بیشتر از آن تاریخی حدود ۴۵۰ پیش از میلاد می‌دانند؛ اگرچه مطالب آن بسیار کهن‌تر از این زمان است (هینلز، ۱۳۷۵، ص. ۱۲۰). مهریشت تصویرگر زندگی روستایی است و در آن با مردمی چوپان و رمه‌دار سر و کار داریم. در بندهای ۱۱۶–۱۱۷ سخن از میثرَ (ایزد پیمان و پیوند) به میان می‌آید و فرنام این ایزد «سالار چراگاه‌های فراخ» است (نیبرگ، ۱۳۸۳، صص. ۵۷–۶۲). کومن (۱۳۸۳، ص. ۴۸) بر این باور است که نوع لباس، مراسم گاوکشی و جانوران مورد علاقه‌ای که در کنار مهر/میترا به هنگام گاوکشی آمده‌اند، نشانگر آن است که سرچشمه مهرپرستی روزگار شبانی است.

گفته شده است که بیشترین نفوذ پرستش میترا در زمان اشکانیان بوده است (رجبی، ۱۳۸۷، ص. ۱۴۱). در این دوره، به‌دلیل سهل‌گیری فرمانروایان، کیش مرکزی و دولتی قدرتی نداشت. کیش‌های گوناگون در کشور رواج داشت. ایزد خورشید به نام‌های گوناگون خوانده می‌شد؛ گاهی «بعل»[۳] زمانی «زئوس» و حتی «اورمزد» و گاه «میترا» (دیاکونوف، ۱۳۷۸، ص. ۱۵۵). دکتر رجبی بر این باور است که آیین‌های شب یلدا/چلّه، اگر هم ریشه در دین طبیعی داشته باشند، تنها از سوی کشاورزان و دهقانان، بدون نمایش دینی، برگزار شده‌اند و این گمان را نیز دور از نظر نداشته است که این آیین‌ها و آداب، کهن‌تر از تاریخ میترا و مهرپرستی[۲] است (رجبی، ۱۳۹۱، صص. ۲۶۴–۲۶۶).

با توجه به این‌که انقلاب‌ها و اعتدال‌ها نشانگر فصل‌ها هستند، باید به این پرسش پاسخ داد که سرچشمهٔ آداب و آیین‌های انقلاب زمستانی که بیش و کم در سراسر ایران برپا می‌شود و بیشتر پژوهشگران پذیرفته‌اند که در تاریخ فرهنگ ایران ریشه دارد، در چه چارچوبی قابل‌تبیین است؟ آیا خاستگاه آداب و آیین شب چلّه/یلدا را می‌توان در فرهنگ رسمی یافت یا فرهنگ عامه؟

روش پژوهش

اندیشمندانی که بر آن‌اند تا آداب و آیین‌های شب چلّه/یلدا را یکی از جشن‌های گاه‌شماری زرتشتیان بدانند، پشت به مدارک رسمی دارند؛ مدارکی که در آن‌ها نشانی از زندگی مردم عادی و آداب و آیین‌هایی که پیش از فراگیری زرتشتی‌گری در ایران برگزار می‌شده

---

۱. یک پژوهشگر آلمانی به نام استارک صحنهٔ گاوکشی میترا را بی ارتباط با اساطیر ایرانی می‌داند و براین باور است که این نقش نشان‌دهندهٔ اجرام سماوی و صوری فلکی است (ر.ک: عبدی، ۱۳۷۳، صص. ۵۰-۴۷).

۲. اهورامزدا با سپنتمان زرتشت گفت: ای سپنتمان هنگامی که من مهر، دارندهٔ دشت‌های فراخ را بیافریدم، او را شایستهٔ ستایش‌بودن مساوی، سزاوار نیایش‌بودن مساوی با خود من که اهورامزدا (هستم) بیافریدم (یشت‌ها، ج ۱، ص. ۴۲۳).

۳Baal

است، دیده نمی‌شود. واقعیت این است که هرگاه دینی از سوی فرمانروایان رسمیت یافت، کوشید رد باورهای پیشین را از ادبیات رسمی کشور پاک کند، ولی این آداب و آیین‌ها هیچ‌گاه از فرهنگ عامه کنار گذاشته نشدند، بلکه هر زمان که توانستند، دوباره سر برآوردند. از آنجایی اندیشمندانی که سرچشمه آداب و آیین‌های شب چلّه/یلدا را مهر و مهرپرستی دانستند، تفاوت خورشید و مهر را در نوشتارهای کهن نادیده گرفتند؛ ازاین‌رو برای یافتن پاسخ، باید به ادبیات و فرهنگ مردمی بازگشت. این فرهنگ، چون بوده‌ای زنده، در حال دگرگونی است و گوهر باورهای کهن نزد مردمی که سال‌ها با طبیعت سر و کار داشته‌اند، همچنان به زندگی خود ادامه می‌دهد. در واقع شادمانی حقیقی برخاسته از باورهای کهن مردمی است که آن را همچون روش زندگی برگزیده‌اند و باور دارند که زندگی شادمانهٔ آدمیان، بر پایه همزیستی دو سویه و پایدار انسان و طبیعت است. در چنین رویکردی، آدمیان خود را نه فرمانروای طبیعت، که جزئی از آن می‌بینند؛ از این رو، پس از نگاهی کوتاه به دوره‌های آغازین تاریخ گاه‌شماری رسمی در روزگار باستان، نگاهی به آداب و آیین‌های زمستان و گاه‌شماری مردمی در ایران می‌اندازیم تا بر پایهٔ فرهنگی کهن که هنوز در میان مردم جاری است، به پاسخی دست یابیم.

جشن‌های زمستانی در گاه‌شماری ایران باستان

در زمانی که مردم آریانژاد میان سیحون و جیحون می‌زیستند و سرمای شدیدی در آن‌جا حاکم بود، گاه‌شماری کهن آریایی وجود داشت. بنا بر آنچه از سروده‌های اوستا برمی‌آید، سال یک زمستان ده‌ماهه و یک تابستان دوماهه داشت که آن نیز بیش و کم سرد بود. در زمان‌های متأخرتر، و شاید به خاطر آب‌وهوای ملایم‌تری که قوم‌های آریایی در زمان مهاجرت سوی جنوب با آن روبه‌رو شده بودند، این قوم‌ها پذیرفتند که سال دو بخش برابر دارد: از انقلاب تابستانی تا انقلاب زمستانی و از انقلاب زمستانی تا انقلاب تابستانی. این سال، درست همانند تقسیم سال ودایی کهن است که آغازش انقلاب تابستانی بود. بعدها، پس از مهاجرت به سرزمین‌های پایین‌تر و گرم‌تر، به پیروی از هندیان که سال را به شش فصل برابر تقسیم کردند، ایرانیان نیز سال را به شش گاه نابرابر بخش کردند. از سوی دیگر، اگرچه جشن‌های فصلی اوستاییِ کهن جایگاه ثابتی در سال خورشیدیِ حقیقی داشته‌اند، جایگاه آن‌ها هیچ پیوندی با چهار فصل نجومیِ شناخته‌شده زمان ما ندارد. هیچ‌یک از آن‌ها بر پایهٔ یکی از چهار نقطهٔ اصلیِ سال خورشیدیِ حقیقی (دو اعتدال و دو انقلاب) بنا نشده بودند؛ جز دو گاهنبار[۱] (به‌معنای نیمهٔ تابستان، برابر با انقلاب تابستانی) که انگار به‌عنوان آغاز سال و پایهٔ محاسبهٔ همهٔ فصل‌های دیگر بود. میدیاریم یا مَیدیایریَه[۲] نیز همان انقلاب زمستانی بود، اما همان‌گونه که از معنای واژه برمی‌آید (نیمهٔ سال)، نقطهٔ میانی سال بود و با انقلاب دیگر، یا بهتر است گفته شود نزدیک آن، انطباق پیدا می‌کرد.

پس از به صلح رسیدن کیش ناب و اصلیِ زرتشتی و کیش مغان، شاید در قرن پنجم پیش از میلاد، سال زرتشتی هماهنگ با زگموگ بایِلی شد و جشن باستانی میثرَه (مهر) به گاه‌شماری اوستایی راه یافت. موبدان زرتشتی تسلیم خواست مغان شدند و ثابت ماندن آغاز سال را در نزدیکی اعتدال بهاری پذیرفتند. از آن مهم‌تر، جشن مهرگان که در ظاهر بزرگ‌ترین جشن ایرانیان جنوب‌غربی،

---

۱. Maiδyōi.šam
۲. Maiδyāirya

هخامنشیان (و شاید شمال‌غربی ایران) بود، به رسمیت شناخته شد (تقی‌زاده، ۱۳۴۱الف).

در گاه‌شماری کهن آریایی، از دو انقلاب تابستانی و زمستانی برای تعیین سال بهره برده شده و نشانی از اعتدال‌ها نیست. این رویکرد نشانگر کارسازی شرایط زیستی و اقلیمی قومی بود که این گاه‌شماری را آفرید، چراکه اعتدال‌های بهاری و پاییزی چندان نقشی در شیوهٔ زندگی آن‌ها نداشت (کراسنوولسکا، ۱۳۸۲، ص. ۴۲). البته باید توجه داشت که پیداکردن انقلاب‌ها همواره دشوارتر از یافتن اعتدال‌ها بوده ؛ چنان‌که بیرونی باور داشت، مردم عادی انقلاب‌ها را آسان‌تر از اعتدال‌ها می‌فهمند (بیرونی، ۱۳۷۷، ص.۲۶۳).

گاه‌شماری اوستاییِ جدید پیامد آمیزش یا آمیختگی دین مغان و زرتشتیان بود. ماه اهورامزدا (بعدها فروردین) جایگاه اول سال را گرفت و روز اول هر ماه و ماه میثر نام نخستین ماه نیمهٔ دوم سال و روز مهر نام نخستین روز نیمهٔ دوم شد. مهرگان یا همان میثرکان، پس از نوروز (روز اول سال)، در جایگاه بزرگ‌ترین و همگانی‌ترین جشن سال قرار داده شد (تقی‌زاده، ۱۳۴۱ب، ص. ۳۰۰). چنین شد که مهرگان درست قرینهٔ نوروز است؛ اول فروردین نوروزِ عامه و روز ششم نوروزِ خاصه است. از همین رو، ایزد مهر دست‌کم در گاه‌شماری اوستاییِ جدید، جایگاهی هم‌سنگ با اهورامزدا می‌یابد.[۱] اکنون این پرسش به ذهن می‌آید که چگونه سرآغاز انقلاب زمستانی، در زمانی که زرتشتی‌گری کیش غالب بود، به ایزد مهر اختصاص داده شد؟

جشن‌ها و بنای گاه‌شماری اوستاییِ جدید سبب شد از گرانمایگی انقلاب‌های تابستانی و زمستانی کاسته شود و در برابر، بر اهمیت اعتدال‌های بهاری و پاییزی در گاه‌شماری و جشن‌های سالانه افزوده گردد. بر پایه آنچه که آمد، از میان دو جشن مهم گاه‌شماری جدید، یکی به مهر اختصاص دارد :جشن مهرگان، که در روز مهر از ماه مهر (برابر با شانزدهم ماه) برگزار می‌شد. این جشن به مدت شش روز ادامه داشت که روز اول را «مهرگان عامه» و روز آخر را «مهرگان خاصه» می‌نامیدند (آذرگشسب، ۱۳۵۸، ص. ۲۲۳).

آداب و آیین‌های زمستان در گاه‌شماری مردمانه

گاه‌شماری‌های محلی-عامه‌ای که تا زمان حال در میان کشاورزان و شبانان منطقه-های گوناگون فرهنگ ایرانی باقی مانده-اند، بخشی از درک جهانی بسیار کهن به‌شمار می‌آیند؛ درکی که از مجموعه مفهوم‌های ماورایی دربارهٔ کیهان و طبیعت جدایی‌ناپذیر بود. در چنین نگرشی، گردش سال تنها نمونه‌ای کوچک از چرخش هستی است؛ چرخشی دایره‌وار که اصل مقدس آسمان و رستاخیز را بازنمایی می‌کند و پیوسته نو می‌شود. تکاپوهای کشاورزی، دامداری و دیگر تلاش‌های معیشتی نیز ادامهٔ همان نظم ازلی به‌شمار می‌آمدند که انسان بر روی زمین انجام می‌داد. از آن‌جا که زمانهای برجستهٔ سال مانند انقلاب‌ها و اعتدال‌ها، مرزهای

۱. در زمان اردشیر دوم هخامنشی (۳۵۹ – ۴۰۴ پیش از تاریخ)، در دین هخامنشیان رویکردی بسیار تازهای دیده می‌شود. آیین میثره/ میترا و آیین آناهیتا حضوری پررنگ می‌یابند. این هر دو ایزد در سنگ‌نوشته‌های این پادشاه همراه با چنان تأکید و سفارشی نیایش می‌شوند که می‌توان گمان کرد در آن زمان شکافی در این دین پدیدار شده است (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۳۹۰). اردشیر برای نخستین بار در سنگ‌نبشته‌اش در همدان یاد میترا را دوباره زنده کرد و از او در کنار اهورامزدا و آناهیتا یاری خواست. در سنگ‌نبشتهٔ دیگری از اردشیر که در بدنهٔ ستونی در شوش کنده شده است، به نوشته‌ای مانند سنگ‌نبشتهٔ همدان برمی‌خوریم؛ اما در سومین نمونه که در تخت‌جمشید کنده شده است نام آناهیتا حذف شده و صفت بغ به میترا داده شده است (رجبی، ۱۳۹۱، ص.۱۳۸).

طبیعی فصل‌ها به شمار می‌آیند، شاید بیشتر جشن‌های مردمی، که زندگی‌شان به دگرگونی‌های طبیعت وابسته بود، در نزدیکی این نقاط زمانی قرار داشتند (کراسنوولسکا، ۱۳۸۲، صص. ۵۹–۶۰).

این جشن‌ها، مجالی برای گردهم‌آیی‌های اجتماعی و ابراز هماهنگی با طبیعت بودند؛ البته نه در مفهوم امروزی آن که بیشتر به‌منزلهٔ برگزاری مراسمی شاد برای تفریح همگانی است. درواقع جشن در مفهوم امروزی، زمانی نشانه‌گذاری‌شده برای برانگیختن هیجان یا احساسات گروهی در راستای آفرینش شادی، سرور و سرخوشی است. ولی در روزگار کهن، جشن زمانی برای اجرای مناسک آیینی و پرستش ایزدان بود. شادمانی نیز بر پایهٔ باورهایی که آدمیان در آن چارچوب زندگی می‌کردند شکل می‌گرفت و برگزاری جشن‌ها یکی از وجوه آن چارچوب بود.

در بینش و حکمت ایران باستان، شادی تنها به انسان محدود نمی‌شود؛ بلکه زمین نیز می‌تواند شاد یا ناشاد باشد. کردار نیک و بد انسان، بی‌درنگ بر شادی یا اندوه زمین کارساز است. از این‌رو زندگی زمینی باید برای تمام موجودات و عناصر آن همراه با شادی و آسایش باشد؛ چراکه شادی در گیتی، راهی سوی شادمانی در جهان مینوی می‌گشاید (عروج‌نیا، ۱۳۹۲، ص. ۲۸).

از سوی دیگر، در جوامع کهن، هر کنش آیینی الگویی از رویدادی ازلی به‌شمار می‌آمد. این الگو، به باورمندان حس امنیت، آرامش و شادمانی درونی می‌داد. بنابراین، برای تضمین زمینی حاصل‌خیز، گلّه‌هایی سالم، کاهش بلایای طبیعی و افزایش قدرت اجتماعی، بخش‌بندی‌های سال در راستای برگزاری آیین‌ها و مناسکی که زیستنی شادمانه بیافریند ــ به‌ویژه در میان کشاورزان ــ از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود؛ به‌ویژه برای کشاورزان، کشاورزی یک آیین است، زیرا بر پیکر مادر زمین انجام می‌شود و نیروهای مقدس رستنی‌ها را از بند می‌رهاند. کشاورز درگیر تکاپویی است که با دوره‌های زمانی خوش‌فرجام یا زیان‌بخش روبه‌رو می‌شود و کار و کوشش او با خطراتی همراه است.

ضرورت برگزاری رشته‌ای از آداب و آیین‌ها در میان مردم احساس می‌شد که ساختارها و سرچشمه‌های گوناگون دارند و هدف همهٔ آن‌ها کمک به نمو غلات و توجیه حقانیت کار کشاورزی است (الیاده، ۱۳۷۲، ص. ۳۱۴).

ردّ پای پرتکرارترین الگوی بخش‌بندی سال مردمی در گسترهٔ فرهنگی ایران را می‌توان از کردستان و آذربایجان، غرب تاجیکستان و شرق افغانستان پی‌گرفت. این الگو، برپایه توالی دو چله است. اگرچه اصل پیدایش این بخش‌بندی به‌درستی روشن نیست، ولی مردم بسیاری از این نواحی زمستان را بر بنیان این روایت، به دو بخش تقسیم می‌کنند. در ایران، تقسیم زمستانی ــ یعنی چلّهٔ بزرگ و چلّهٔ کوچک ــ بیش از دیگر فصل‌ها معنادار و ماندگار بوده است (الیاده، ۱۳۷۲، ص. ۶۲). در نظام زمان‌سنجی عامه، وقت در تقسیم‌بندی سال از اهمیت کمتری برخوردار است. مهمترین اصل در این مورد، ماندن در سال خورشیدی است (الیاده، ۱۳۷۲، ص. ۶۰).

بخش‌بندی زمستان، طبق این گاه‌شماری، از چلّهٔ بزرگ چهل‌روزه و چلهٔ کوچک (بیست روز و بیست شب) تشکیل شده که از ابتدای زمستان آغاز می‌گردد. مردم بیشتر مناطق ایران، از جمله زنجان و همدان، سرمای چلّهٔ کوچک را شدیدتر از سرمای چلّهٔ بزرگ می‌دانند (انجوی شیرازی، ۱۳۸۹، ج۱ و ج۲). در زنجان، باور همگانی بر آن است که با آغاز چلهٔ بزرگ، «نَفَس زمین» قطع می‌شود (همان، ج۲،

ص. ۷۷). در همدان نیز این باور وجود دارد که ۴۵ روز پس از شروع زمستان ــ یعنی پنج روز پس از آغاز چلهٔ کوچک ــ زمین «نَفَس‌دزده» می‌زند و پنج روز پس از آن، دوباره نفس می‌کشد (همان، ج۲، ص. ۲۰۵). در تویسرکان، این نفس کشیدن آشکار زمین را پس از چارچار می‌دانند (همان، ج۲، ص. ۲۲۰). چارچار، به چهار روز پایانی چلهٔ بزرگ و چهار روز ابتدایی چلهٔ کوچک گفته می‌شود و در بسیاری از مناطق، مردم چشم به راه سخت‌ترین سرماها و کولاک‌ها در این چند روز هستند؛ مانند مریانج همدان (همان، ص. ۲۰۹) و چالوار سلطانیه (همان، ص. ۷۷).

در بیشتر نقاط ایران، آیین‌ها و آداب شب چلّه/یلدا هنوز در قالب گردهمایی‌های خانوادگی برگزار می‌شود و در روستاها و شهرها، خوراکی‌های این شب، میوهٔ تازه یا خشک و خشکبار است.[۱] در برخی مناطق ایران، بیشتر در شهرهای کوچک یا روستاها، آیین‌هایی مانند پاکسازی، راندن چلّه از ده یا روستا، دسته‌روی کودکان و جوانان و جمع‌کردن شیرینی یا خوراکی از خانه‌ها و تفأل‌زدن به شیوه‌های گوناگون گزارش شده است؛ مانند تفأل به دیوان حافظ، تفأل با خاکستر و جهت وزیدن باد، فال‌گوش ایستادن، فال مهره و... (انجوی شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۲ و ج ۱). عنصر مهم دیگر، برافروختن آتش، نه در شب چله، بلکه در روزهای پس از چلهٔ بزرگ است. برای نمونه در آذرشهر آذربایجان، در زمان چلهٔ کوچک، زنان بر پشت‌بام‌ها آتش روشن می‌کنند و می‌گویند: «چله فرار کرده است» (انجوی شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص. ۵۸). در برخی مناطق، مانند شهسوار (انجوی شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۱۹۷)، باید چهل خوراکی برای شب چله آماده شود.

یکی از نمادین‌ترین آداب و آیین‌های زمستانی از آبادی دره‌میانه در ملایر گزارش شده است. در این آبادی، دو شب پیاپی جشن گرفته می‌شود. شب سی‌ام پاییز نیز شب چله‌زَری نام دارد که آن را زنانه می‌دانند. در مجموعهٔ آداب و آیین این شب، پاکسازی فردی و پاک‌سازی گروهی (شستن همهٔ لباس‌ها، فرش‌ها و ظرف‌ها در سرچشمه)، برپایی عروسی نمادین دختر باکره (طرح رنگ‌باخته‌ای از ازدواج مقدس که در میان‌رودان در دوران باستان رایج بود)، راندن شر یا خداحافظی با دورهٔ زمانی قدیم با آتش‌زدن لباس‌های کهنه را می‌توان ردیابی کرد (انجوی شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۲، صص. ۲۳۱–۲۳۴). مردم همین منطقه، شب اول زمستان را شب عموچلّه می‌خوانند و آن را نرینه می‌دانند. در مجموعهٔ آداب و آیین این شب، پاک‌سازی گروهی (ادامهٔ شست‌وشوها)، پذیرایی با آداب، گستردن خوان‌های رنگین و راندن شر از جشن تا مرز سرزمین، دریا یا رودخانه و ... (چیدن سفرهٔ پر از غذا و اجازه‌گرفتن از عموچلّه برای خوردن و سپس راندن چلّه از آبادی) گزارش شده است (انجوی شیرازی، ۱۳۸۹، صص. ۲۳۵–۲۳۶).

از چارچار به بعد، زمان آمدن کوسه برای برکت‌بخشی و مژدهٔ بهار است که در مناطق گوناگون متفاوت است. در ابهر، از انتهای چلّهٔ بزرگ یا روزهای آغازین چلّهٔ کوچک (انجوی شیرازی، ۱۳۸۹، ص. ۱۳۹)، چوپانان در منطقه دسته‌روی می‌کنند و مژدهٔ آمدن کوسه را می‌دهند. در همدان، دو روز پس از چلّهٔ کوچک، دسته‌های کوسه‌های چوپانی به راه می‌افتد (انجوی شیرازی، ۱۳۸۹، ص. ۲۰۵). برپایی آیین کوسهٔ چوپانی بیشتر در استان‌های آذربایجان، کردستان، همدان، زنجان و اراک گزارش شده است. مردم این ناحیه‌ها، کوسه و دستهٔ کوسه را خوش‌یمن می‌دانند. کوسه در زمان دسته‌روی خود،

۱. تنها در رودبار الموت بهترین خوراک شب چلّه ماهی‌پلو گزارش شده است (انجوی شیرازی، ج ۱، ص. ۱۹۵).

به هر خانه که وارد می‌شود، به خواست اهالی یا خود، وی برای برکت‌بخشی کردارهایی نمادین انجام می‌دهد؛ مانند به صدا درآوردن زنگ‌هایی که به لباس‌هایش آویخته است تا به گوسفندان خبر دهد زمان چرا نزدیک است. از دیگر کردارهای نمادین گزارش شده کوسه می توان از پاسخ‌دادن به صدای گوسفندان، برپایی نمادین مراسم ازدواج پسر خانواده تا زودتر ازدواج کند، شکستن چیزهای کهنه که نماد خداحافظی با سال کهنه است، زدن ضربه با ترکه به احشام برای ازدیاد باروری و... نام برد (نعمت‌طاوسی، ۱۳۹۲، صص. ۲۹۲–۲۹۳).

نتیجه‌گیری

بازمانده‌های آداب و آیین شب چلّه/یلدا در گوشه‌وکنار ایران، مانند غالب‌بودن خوراک‌هایی همچون میوهٔ خشک یا تازه، دانه‌های روغنی، گردهمایی‌های خانوادگی و فعالیت‌های فضای بسته، نشان می‌دهد این سرچشمه این جشن آیینی جامعهٔ کشاورزی است. جامعه‌ای که گاه‌شماری غیررسمی خود را بر مبنای دگرگونی‌های نسبت تابش خورشید به زمین تنظیم کرده است. این گاه‌شماری، هدف‌ها و بنیان‌هایی متفاوت با گاه‌شماری خورشیدی رسمی داشت؛ در آن، موقعیت بارآوری زمین امری حیاتی به شمار می‌آمد و رصد وضعیت خورشید نیز در همین راستا انجام می‌شد. به‌طور طبیعی، جشن‌ها، آداب و آیین‌هایی که از دیرباز، پیش از فرمانروایی پادشاهان بزرگ، در میان مردم رایج بودند، کارکرد خود را از دست نداده‌اند. گاه‌شماری‌های رسمی، بیشتر در خدمت نظم‌بخشی به کارهای فرمانروایان سیاسی و دینی است؛ ولی گاه‌شماری‌هایی که مردم، بر پایهٔ رابطهٔ زیستی و اقتصادی خود با طبیعت به آن پایبند بوده و هنوز هم هستند، زندگی آنان را با آهنگ طبیعت هماهنگ می‌سازد و آن‌ها را در چارچوب‌هایی امن قرار می‌دهد که حال‌وهوای زمین را برایشان پیش‌بینی پذیر می‌کند. همین امر، اطمینان خاطری برای ادامهٔ زندگی کشاورزان فراهم می‌آورد و زمینه‌ای برای زیستی شادمانه پدید می‌آورد. ازاین‌رو، آداب و آیین‌های مردمی، تنها زمانی از زندگی مردم کنار گذاشته می‌شوند که دیگر کارکردی برای آنان نداشته باشند.

در مجموعهٔ آداب و آیین جشن‌های زمستانی که در چارچوب دو چلّهٔ بزرگ و کوچکِ نرینه تعریف شده‌اند، می‌توان روایت ناقصی از مرگ و زندگی دوبارهٔ مامِ زمین را مشاهده کرد. با شروع چلّهٔ بزرگ، زمانی که شب به بلندترین حدّ خود می‌رسد، در برخی مناطق این باور وجود دارد که نفس زمین قطع می‌شود. کشاورزان، با گردهمایی و خوردن دسترنج خود، به پیشواز روزهایی طولانی‌تر می‌روند؛ روزهایی که بر اثر افزایش نور خورشید، زمین از گرمای این ستارهٔ پرنور و زندگی‌بخش بیشتر بهره‌مند می‌شود. در میانهٔ چارچار، آتش برمی‌افروزند تا زمینی را که پنهانی نفس می‌کشد، گرم کنند. جشن سده، که در واقع در چهلمین روز زمستان برگزار می‌شود، در همین چارچوب قابل‌تبیین است. چهل روز، زمین در خود فرومی‌رود و با برپایی هیمه‌های آتش ــ که نزد مردمان دوران کهن کرداری جادویی به شمار می‌آمد ــ به مادر زمین یاری می‌رسانند تا نفس بکشد. چند روز پس از آن، زمین نفس‌دزده می‌کشد، و با وجود این‌که در قصه‌ها آمده چلّهٔ کوچک می‌خواهد در سرمای خود از برادر بزرگش پیشی گیرد، زمین که عنصری مادینه است ، آشکارا نفس می‌کشد. از این پس، زمان متعلق به دسته‌های چوپانان است. دسته‌های کوسه‌های چوپانی به راه می‌افتند تا مژدهٔ بهار را به کشاورزان بدهند و احشامِ دورمانده از مراتع را متبرک کنند تا زاد و ولد آن‌ها بیشتر شود.

آداب و آیین‌های زمستانی، آهنگ زندگی مردمی است که با طبیعت، به‌ویژه زمین و رویش گیاه، ارتباطی تنگاتنگ دارند؛ آیین‌هایی که از شب چلّهٔ بزرگ آغاز می‌شوند، شبی که اکنون بیشتر آن را با نام شب یلدا می‌شناسیم.

سپاسگزاری

لازم می‌دانم از جناب آقای دکتر محمدرضا عباسی، که بخشی از مقالهٔ «Sul Sade di Simon Cristoforetti نوشتهٔ «Biruni e di ʿOnsori (۱۹۹۵) را از زبان ایتالیایی به فارسی ترجمه کرده و در اختیار من قرار داده‌اند، صمیمانه سپاسگزاری نمایم.

تعارض در منافع

نویسنده هیچگونه تعارضی در منافع را گزارش نکرده است.

منابع

آذرگشسب، اردشیر (۱۳۵۸). *مراسم مذهبی و آداب زرتشتی*، چاپ دوم. تهران: فروهر.

الیاده، میرچا (۱۳۷۲). *رساله در تاری ادی*، ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.

انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم (۱۳۸۹). *آداب و معتقدات زمستان*، جلد ۱ و ۲، چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.

امامی، نصرالله (گزینش و ویرایش). (۱۳۹۳). *ارمغان صبح: برگزی قصای شروانی*، چاپ اول. تهران: جامی.

بهار، مهرداد (۱۳۸۶). دربارهٔ جشن سده. در *جستاری در فرهنگ ای* (صص ۲۹۷–۳۰۶). تهران: نشر اسطوره.

بیرونی، ابوریحان (۱۳۷۷). *آثارالباقی*، ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: امیرکبیر.

پورداوود، ابراهیم (۱۳۸۰). *آناهی* (مجموعه مقالات)، به کوشش ضیاءالدین سجادی، چاپ سوم. تهران: زوار.

پورداوود، ابراهیم (۱۳۷۷). *یشت‌ها*، جلد ۱. تهران: اساطیر.

تقی‌زاده، سید حسن (۱۳۴۱الف). گاه‌شماری قدیمی ایران. در *بی مقاله تقی*، ترجمه احمد آرام و کیکاووس جهانداری. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

تقی‌زاده، سید حسن (۱۳۴۱ب). باز هم دربارهٔ گاه‌شماری ایرانی قدیم. در *بی مقاله تقی*، ترجمه احمد آرام و کیکاووس جهانداری. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

حافظ شیرازی (۱۳۶۷). *دی حافظ*، به تصحیح حسین الهی قمشه‌ای، چاپ اول. تهران: انجمن خوشنویسان و سروش.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۶۵). *لغت‌نامه دهخدا*، جلد پنجم. تهران: نشر مؤسسه دهخدا.

دیاکونوف، ایگور میخایلوویچ (۱۳۷۸). *اشکانی*، ترجمه کریم کشاورز، چاپ سوم. تهران: پیام.

رجبی، پرویز (۱۳۹۱). *جشن‌های ای ی*، چاپ چهارم. تهران: انتشارات آرتامیس با همکاری کتابسرای بلخ.

رجبی، پرویز (۱۳۸۷). *هزاره‌های گمشده: اهورامزدا، زرتشت و اوستا*، جلد ۱، چاپ سوم. تهران: توس.

رستم‌پور، سالومه (۱۳۸۲). *مهرپرستی در ای هند و روم*. تهران: خورشیدآفرین.

رضی، هاشم (۱۳۷۱). *گاه‌شماری و جشن‌های ای باستان*. تهران: بهجت.

سجادی، سید ضیاءالدین (۱۳۸۵). *حواشی دکتر معی بر اشعار خاقانی شروانی*. تهران: پاژنگ.

سعدی. (بی‌تا). *غزلی سعدی*، تصحیح محمدعلی فروغی ذکاءالملک. تهران: اقبال.

شایسته‌رخ، الهه (۱۳۹۰). شب یلدا و حکایات اسطوره‌ای زمستان. *فرهنگ مردم، 39*، ۱۶۰–۱۸۲.

شیمل، آنه‌ماری (۱۳۸۸). *راز اعداد*، ترجمه فاطمه توفیقی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

عبدی، کامیار (۱۳۷۳). میترا از ایران تا ستارگان. *نشر دانش، 81*، ۴۷–۵۰.

عروجنیا، پروانه (۱۳۹۲). شادی در حکمت قدیم ایرانیان و تأثیر آن در ایران اسلامی. *تاری و تمدن اسلامی 9*(۱۷)، ۲۳–۳۹.

غیاث‌الدین محمد بن جلال‌الدین بن شرف‌الدین رامپوری (بی‌تا). *فرهنگ غی*، به کوشش محمد دبیر سیاقی. تهران: کانون معرفت.

کراسنوولسکا، آنا (۱۳۸۲). *چند چهره کلی‌ای در اساطیر گاهشماری ای□□*، ترجمه ژاله متحدین. تهران: ورجاوند.

کومن، فرانتس (۱۳۸۳). *آیی پر رمز و راز می□□یی*، ترجمه محمود بهفروزی. تهران: بهجت.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۰). *شاهنامه فردوسی بر اساس نسخه نه‌جلدی چاپ مسکو*، به‌کوشش ع. نوشین، جلدهای ۳ و ۴، چاپ دوم. تهران: ققنوس.

میلر، کارن (۱۳۹۴). *تحلی افسانه سنگ صبور: فرانمود عملی و دنی‌ای آرمانی*، ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند، ویراستاری، نمایه، نظارت و بازبینی علمی نهایی، گفت و گوها و گردآوری بخش نقد علیرضا حسن‌زاده. تهران: سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری، معاونت پژوهشی، پژوهشکده مردم‌شناسی.

□ی□□ی خرد (۱۳۸۰). ترجمه احمد تفضلی، به‌کوشش ژاله آموزگار، چاپ دوم. تهران: توس.

ناصرخسرو قبادیانی، ابومعین ناصربن خسرو بن حارث قبادیانی (۱۳۹۳). *دی□□ اشعار حکی ناصرخسرو قبادی□□ی*، به اهتمام مهدی محقق و مجتبی مینوی تهرانی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

نعمت‌طاوسی، مریم (۱۳۹۲). تبارشناسی شخصیت نمایشی کوسه در آیین‌های نمایشی ایران. *مجله مطالعات ای□□ی 12*(۲۴)، ۲۸۵-۳۰۲.

نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۸۳). *دی□□ی ای□□ باستان*، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.

ورمارزن، مارتین (۱۳۸۰). *آیی می□□*، ترجمه بزرگ نادرزاده، چاپ سوم. تهران: نشر حشمه.

آموزگار. تهران: نشر آویشن با همکاری نشر چشمه.

Bivar, A. D. H. (2005). Mithraism: A religion for the ancient Medes. *Iranica Antiqua, 40*, 341–358.

Boyce, M. (1968). Rapithwin, Nō Rūz and the Feast of Sade. In J. C. Heesterman, G. H. Schokker, & V. I. Subramoniam (Eds.), *Pratidānam: Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to F. B. J. Kuiper on his Sixtieth Birthday* (pp. 201–215). The Hague: Mouton.

Boyce, M. (1982). *A history of Zoroastrianism: Volume II: Under the Achaemenians* (Vol. 8). Brill.

Boyce, M. (1999). Festivals. *Encyclopaedia Iranic*a. http://www.iranicaonline.org/articles/festivals-i (Last updated January 26, 2012; Accessed February 2020)

Boyce, M. (2000). Gahanbar. *Encyclopaedia Iranica*. http://www.iranicaonline.org/articles/gahanbar (Last updated February 2, 2012; Accessed February 2020)

Cristoforetti, S. (1995). Sul Sade di Biruni e di ʿOnsori. *Annali di Ca' Foscari, 34*(3), 309–317.

Kazanas, N. D. (2001). Indo-European deities and the Ṛgveda. *Journal of Indo-European Studies, 29*(3/4), 257–294.

Krasnowolska, A. (2009). Sada. *Encyclopaedia Iranica*. http://www.iranicaonline.org/articles/sada-festival (Last updated 2009; Accessed February 2020)

Schoch, R. (2006). *The secrets of happiness: Three thousand years of searching for the good life*. Simon & Schuster.

Walker, H., & Kavedžija, I. (2015). Values of happiness. *HAU: Journal of Ethnographic Theory, 5*(3), 1-23.