

The Descent of the Goddess Ishtar in the Rain Doll Ritual: An Interpretation Based on Iranian Rain-Making Rituals

Peiman Abolbashari^{1*}

¹ (Corresponding author) Assistant Professor, Department of Archaeology and History, University of Neyshabur, Neyshabur, Iran, Email: p.abolbashari@neyshabur.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Full Paper	The present study examines the origins of rain-seeking rituals in Iran from an interdisciplinary perspective and challenges the common hypothesis that the rain doll is associated with the cult of Anahita or Tishtar. Drawing on a comparative analysis of mythology, archaeological evidence, and, particularly, folkloric data, it demonstrates that the ritual structure and iconography of the rain doll (Talo, Choli-Chaghal, Chamcham-Glin, Kosegalin, Gul-Glin, and others), as reflected in the poems, correspond significantly to the cult of Ishtar and the Akitu festivals in Mesopotamia. Elements such as the centrality of the ritual effigy, collective ritual procession, the performance of address-oriented songs, the central role of women, dancing and stamping of the feet, immersing the effigy in water, the use of red and black colors, the presence of a crown or horns, the devotional offering of grain and animal sacrifice, and consigning the effigy or a skull to water are simultaneously present in both traditions. Accordingly, it is argued that, within the context of Iran's semi-arid geography, the rain-making and land-fertility functions provided the basis for the gradual absorption and localization of Ishtar's functions. Through a long process, and with the Islamization of temples and the renaming of shrines, these functions continued in the form of the rain doll.
Article history: Received: 2026-01-29 Accepted: 2026-07-09	
Keywords: Ishtar Iran Mesopotamia rain doll rain-seeking rituals	

Cite this article Abolbashari, P. (2026). The Descent of the Goddess Ishtar in the Rain Doll Ritual: An Interpretation Based on Iranian Rain-Making Rituals. *Journal of Literary and Social Research*, 5(2), 129-144.



©The author(s)

Publisher: Golestan University

Doi: 10.30488/sipl.2026.572962.1162



هبوط ایزدبانوی ایشтар در عروسک باران با تکیه بر مناسک باران‌خواهی ایرانیان

پیمان ابوالبشری^{۱*}

^۱ (نویسنده مسئول) استادیار گروه باستانشناسی و تاریخ دانشگاه نیشابور، نیشابور، ایران، رایانامه: p.abolbashari@neyshabur.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله کامل علمی	نوشته حاضر با رویکردی میان‌رشته‌ای به بررسی خاستگاه مناسک باران‌خواهی در ایران می‌پردازد و فرضیه رایج انتساب عروسک باران به کیش آناهیتا یا تیشتر را به چالش می‌کشد. با اتکا بر تحلیل تطبیقی اساطیر، شواهد باستان‌شناختی و به‌ویژه داده‌های فولکلوریک، نشان داده می‌شود که ساختار آیینی و شمایل‌شناسی عروسک باران (تالو، چولی چغل، چمچه‌گلین، کوسه‌گلین، گل‌گلین و جز آن) که در اشعار نهفته است، به‌طور معناداری با کیش ایشتار و جشن‌های آکیتو در بین‌النهرین هم‌خوان است. عناصری چون مرکزیت پیکره آیینی، رژه جمعی، اجرای ترانه‌های خطاب‌محور، نقش محوری زنان، رقص و پایکوبی، آغشته کردن پیکره به آب، کاربرد رنگ‌های سرخ و سیاه، حضور تاج یا شاخ، نذر غلات و قربانی حیوانی و سپردن پیکره یا مجسمه به آب، در هر دو سنت به‌صورت هم‌زمان حضور دارد. بر این اساس استدلال می‌شود که در بستر جغرافیای نیمه‌خشک ایران، کارکرد باران‌زایی و باروری زمین، زمینه جذب و بومی‌سازی تدریجی خویشکاری‌های ایشتار را فراهم کرده و در فرایندی طولانی، با اسلامیزه شدن معابد و تغییر نام زیارتگاه‌ها، در قالب عروسک باران تداوم یافته است.
واژه‌های کلیدی: ایشتار ایران بین‌النهرین عروسک باران مناسک باران‌خواهی	

استناد: ابوالبشری، پیمان (۱۴۰۵). هبوط ایزدبانوی ایشتار در عروسک باران با تکیه بر مناسک باران‌خواهی ایرانیان. فصلنامه علمی پژوهش‌های ادبی و اجتماعی، ۵ (۲)، ۱۴۴-۱۲۹.



مقدمه و بیان مسئله

با نگاهی عمیق به مرزها و جغرافیای ایران‌شهر، جایگاه کهن ایران فرهنگی و تأثیرات شگفت‌انگیزش در تبادل و پاسبانی اندیشه‌ها و باورهای باستانی تا دوره معاصر آشکار می‌شود. مناسک متعددی در میان اقوام ایرانی، رایج است که به نظر می‌رسد، سرچشمه آن در اسطوره‌های نخستین تمدن‌های جهان پنهان شده است. یکی از این جشنواره‌های اصیل که در طول هزاره‌های متمادی با فضای زیست جغرافیایی ساکنان فلات ایران، همسو شده، مناسک باران‌خواهی است که در مکان‌های مختلف، نام‌های متفاوت به خود گرفته اما کارکردهای مشترک با شباهت‌های بسیار می‌تواند تأثیرات فرهنگی آن اسطوره‌ها را نشان دهد. مادرانگی مقدس ردپاهایی از تاریخ قدسی خویش را که آشکارا متعلق به دوره مادرسالاریست در قالب مناسک تمنای باران، برجای گذاشته است. جشنواره‌های سالانه، مسیر مرگ تا تجدید زندگی و کیهان‌آفرینی را در هیئت نمایشی آیینی بازسازی و در سال نو تکرار می‌کرد. این مناسک، ملزومات مفصلی داشت که متولیان‌ش زنان و دختران جامعه محسوب می‌شدند؛ مهمترین بخش از اجتماع که مسئولیت ساخت و برپا کردن عروسک باران و در نهایت رژه آیینی را با تمام اقشار جامعه در محل زندگی‌شان برعهده داشتند و او را با موسیقی و نذورات خوراکی تا تجدید حیات، همراهی می‌کردند. عروسک باران در مرکز ثقل مناسک باران‌خواهی است که با نام-های متفاوتی شناخته می‌شود، تالو، چولی‌چغل، چُم‌چمه‌گلین، گل‌گلین، کوسه‌گلین و... که در ادب عامه ایرانیان، دادرسی و ناجی وضعیت خشکسالی برای نباتات و حیوانات و بشریت محسوب می‌شود. به یاری اوست که موجودات از قحطی و بی‌آبی نجات پیدا می‌کنند و زندگی احیاء می‌شود. توجه به مناسک و اشعار عامه که در چارچوب ادب شفاهی می‌گنجد از یک‌سو و تمرکز بر خوانش آیین‌های باستانی مناطق بین‌النهرین از دیگرسو، امکان کشف خاستگاه‌ها و تعاملات دینی را در خاورمیانه مقدور می‌سازد؛ داستان‌هایی اسطوره‌ای-نمایشی که در روستاهای ایران در چارچوب تمنای باران با تصویر اسطوره‌های بین‌النهرینی هم‌آهنگ است.

اهداف پژوهش

این نوشته بر آن است تا با تمرکز بر آیین‌های نمایشی مناسک باران‌خواهی و اشعار عامیانه مرتبط با آن که در تمام فلات ایران تا حد بسیاری به هم شباهت دارند، خاستگاه و منشأ مشترک احتمالی را کشف کند و از کیش ایشтар و حضور او در فلات ایران، پرده بردارد و نشان دهد آیین ایشطار بین‌النهرینی در جغرافیای ایران بر مبنای شباهت‌ها در مراسم باران‌خواهی بر الهه آناهیتا برتری دارد و حضور مشهورترین و قدیمی‌ترین ایزدبانوی جهان ادیان تا به امروز در پژوهش‌های میان‌رشته‌ای مغفول مانده است. محدودیت‌های ذاتی پژوهش آشکار است. قرن‌ها فاصله، یکپارچگی خویشکاری‌های ایشطار با مناسک باران‌خواهی در ایران را در هم می‌شکند. تکیه قطعی در این نوشته بر منابع ادب شبنانی و باستان‌شناسی و شواهد متنی و مادی مناسک است تا شاید بتوان از شباهت‌سازی‌ها فراتر رفت و تعاملات بین‌ادینانی را مکشوف کرد و از شرایط ویژه جغرافیای تاریخی نیمه‌خشک و کم‌باران در فلات ایران سخن گفت که نیازش به قدرت باروری زمین و رهایی از خشکسالی را در تجارت ادیان از تمدن‌های همسایه وام گرفته و به تدریج در طول هزاره‌ها، مناسک و معابد ایشطار را اسلامیزه کرده است.

اهداف پژوهش حاضر، پاسخ به این پرسش‌هاست:

۱. آیا تأثیر کیش ایشطار در مناسک باران‌خواهی جوامع ایرانی به چشم می‌خورد؟
۲. چگونه شاخصه‌های هویتی ایشطار در عروسک باران و مناسک مربوط به آن بازآفرینی می‌شود؟

پیشینه پژوهش

بسیاری از پژوهشگران با وجود حضور عروسک در آیین باران‌خواهی، آن را نماد آناهیتا؛ ایزدبانوی آب می‌دانند (مشیری، ۱۳۹۲: ۱۱۸-۱۳۸؛ ذوالفقاری، ۱۳۹۵: ۸۱-۱۰۹؛ نعمت‌طاووسی، ۱۳۹۱: ۲۷۱-۲۸۵). در تمام این نوشته‌ها،

به‌خاطر زنانه‌بودن مناسک، بدون مقایسه تطبیقی، بر حضور آناهیتا تأکید شده است و نمی‌توان به جز فرضیه‌ای که با تکرار بسیار از سوی نویسندگان در سه دهه اخیر، بدل به قطعیت شده، نشان دیگری یافت. در جدیدترین مقالات تخصصی نیز آناهیتا در آیین‌های باران در مناطق کردنشین تا نواحی شرق ایران به عنوان نماینده بی‌بدیل مناسک مذکور، معرفی شده است (شعاعی، ۱۴۰۳: ۳۵ و ۳۹؛ چنگیز، ذباح، ۱۴۰۳: ۱۷۱-۱۸۸). نویسندگان این مقالات، نتوانسته‌اند ارتباط معناداری بین مناسک باران‌خواهی و پرستش آناهیتا برقرار کنند و یا این که با ادله تاریخی، مدعای خود را ثابت یا حداقل در حد نظریه‌ای مقبول، مطرح کنند. مثلاً یکی از این نوشته‌های اخیر آشکارا بر این نکته تأکید دارد که: «مراسم مذکور ریشه در پرستش آناهیتا الهه آب دارد» (وحدانی‌فر، رحیم‌زاده، ۱۴۰۳: ۱۰۷-۱۴۳). نویسنده‌ای دیگر با شگفتی در فصل آخر کتابش، حضور معابد آناهیتا را در مراکز ارمنستان، اربل، کاپادوکیه، ایلام و حتی بابل قطعی می‌داند! مراکزی که به نظر می‌رسد یافته‌های باستان‌شناسی، غالب آنها را متعلق به ایزدانوی ایشتار می‌دانند (فروه‌شی، ۱۳۷۴: ۱۶۵-۱۹۲). ناگفته نماند شباهت‌های اندکی میان ایشتار و آناهیتا وجود دارد؛ هر دو الهه سیاره ناهید هستند و با جشن‌های اعتدال پاییزی پیوند دارند؛ با این حال آناهیتا از اسرارآمیزترین الهه‌های پارسی‌ست که نامش برای نخستین بار در زمان اردشیر دوم هخامنشی ذکر شده است (Jakubiak, Soltysiak, 2008: 45-51).

برخی از محققان دیگر خاستگاه جشن تیرگان و کارکرد آیینی آن را با مناسک باران‌خواهی مرتبط دانسته‌اند. از این میان می‌توان به اسماعیل‌پور اشاره کرد که بدون کوچکترین مصداق تاریخی، تیشتر را در مرکز جشن باران‌خواهی قرار می‌دهد، این در حالی است که اسطوره تیشتر در متون نخستین اوستایی، مانند گات‌ها غایب است (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۱: ۸۷، ۹۱ و ۹۷). این فرضیه در مقالات منتشره سال‌های بعدی نیز به چشم می‌خورد (جعفری‌دهقی، ۱۳۸۹: ۲۷-۳۸؛ عبداللهی، ۱۴۰۲: ۱۱۳-۱۳۱). از دیگر سو، نویسندگان مذکور بدون توجه به شکل و زمان برگزاری مناسک تیرگان (مشهدی نوش‌آبادی، ۱۳۹۰: ۸۸) که اساساً مرتبط با غسل در رودخانه و به نوعی جشنواره آب‌پاشان است و همچنین به عصر ساسانی تعلق دارد، آن را با آیین باران‌خواهی مرتبط و تکرار کرده‌اند (اشرف‌زاده، توکلی‌نژاد، ۱۳۸۹: ۱۱۳-۱۱۴؛ ولاشجردی‌فراهانی، ۱۳۹۸: ۱۲۴).

تعداد اندکی از نوشته‌ها نیز بر آن بوده‌اند تا آناهیتا را شکل دیگری از ایشتار نشان دهند (به‌روزی‌نیا، ۱۳۹۴: ۱۳) و در خلاصه‌ترین اشارات، او را میراث‌دار خویشکاری‌های ایشتار معرفی می‌کنند (چنگیز، ذباح، ۱۴۰۳: ۱۷۸؛ ذوالفقاری، ۱۳۹۵: ۹۰). با این حال، همین مقالات دوباره به سمت حضور الهه آناهیتا در این مراسم، چرخش می‌کنند. نویسندگان انگشت‌شمار دیگری نیز هستند که با توجه به حجم گسترده مقالات منتشرشده در خصوص این آیین‌ها، آن را به صورت هم‌زمان، یادآور حضور آناهیتا یا تیشتر می‌دانند (مشیری، ۱۳۹۲: ۱۲۶-۱۲۷). نوشته تحسین‌برانگیزی که به مناسک باران‌خواهی در سراسر ایران با ذکر جزئیات اشاره کرده است، کتاب *افسانه باران‌خواهی یا باران‌خواهی در ایران* است. فارغ از تفسیرهای خاستگاهی مناسک که راه به جایی نمی‌برد، متن حاوی یادکرد جزئیات وسواس‌گونه‌ای از مناسک است.

مفهوم مناسک در جامعه‌شناسی دین

چنانچه فرهنگ را به معنای روش‌های زندگی اعضای جامعه در نظر بگیریم (گیدنز، ۱۳۸۶: ۳۴)، مناسک بخش مهمی از محتوای آن را می‌سازد که برای شناخت الگوهای رفتاری جمعیت‌های انسانی ضروری‌ست. از خلال آگاهی به این الگوهاست که هویت اجتماعی مشترک، برجسته و همچنین راه مطالعه زندگی روزمره مردم را از طریق تمرکز بر مناسک، ساده‌تر می‌کند. بسیاری از دین‌شناسان بر این باورند که برای شناخت دین، مناسک و تشریفات اولویت دارند تا جایی که دورکیم معتقد است: دین، زاییده مناسک است... و مشارکت در مراسم مذهبی، قدرت اخلاقی جامعه را آشکار و تقویت می‌کند (همیلتون، ۱۳۸۷: ۱۶۹-۱۷۶). حفظ و ماندگاری جامعه از طریق همین مناسک، تأیید می‌شود (همان: ۱۷۸ و ۱۸۱). بنابراین پیش از ورود به بحث اصلی باید به کلمه پرکاربرد مناسک در این نوشتار اشاره کرد که

مترادف عبادت کردن است. مناسک در معنای اصطلاحی‌اش به مجموعه‌ای از اعمال تکرارپذیر و رمزگذاری شده اطلاق می‌شود که به صورت کلامی یا از طریق حرکات و به شیوه‌ای نمادین، به قصد هدفی مشخص صورت می‌گیرد. مناسک اساساً با نظم زندگی و نظم قدرت‌ها سر و کار دارد و با تقاضا و آرزوی باروری، پیروزی در نبرد و به طور کلی با نیت چیره‌شدن بر نیروهای طبیعت گره خورده است (ریویر، ۱۳۸۰: ۲۰۳-۲۰۶). هر عمل مناسکی در قالب چهار مرحله انجام می‌شود: مراسم جمعی، نمادها، شعائر مقدس و قربانی. جنبه نمایشی مناسک، بسیار اهمیت دارد و به عنوان ابزاری برای تطبیق با ناهماهنگی‌های اجتماعی و رفع آن‌ها در نظر گرفته می‌شود (همیلتون، ۱۳۸۷: ۲۲۱). به عبارت دیگر: «شعائر و مناسک دینی در بحران‌ها تجربه می‌شود» (گیدنز، ۱۳۸۶: ۷۷۹).

از سوی دیگر، مجاورت گروه‌های انسانی در محیط مسکونی مشترک، آداب و مناسک مشترک ایجاد می‌کند (واخ، ۱۳۸۰: ۲۶، ۷۶، ۷۸، ۸۳)؛ به این معنا که به عنوان نمونه اسطوره‌ها و مناسک سرزمین بین‌النهرین، به دلیل مجاورت با سرزمین ایران، می‌تواند مرزهای دینی و تقسیم‌بندی‌های مناسکی و اسطوره‌ای را در هم بشکند و در مناطق دیگر جغرافیایی ادغام کند. به همین دلیل است که مطالعه مناسک یکی از پیچیده‌ترین صورت‌های رفتار بشری در جوامع است که ضمن نمایشی‌بودن و اجتماعی‌بودن، دارای مفاهیم روانی و فردی متنوعی است. الیاده بر این باور است که مردمان باستان با انجام مناسک، در بیرون از تاریخ قرار می‌گرفتند و تاریخ قدسی خود را در قالب مناسک اسطوره‌ای، دوباره خلق می‌کردند تا رنج مرگ و نیستی را نفی کنند (پالس، ۱۳۸۵: ۲۶۲).

به نظر می‌رسد می‌توان به یاری مقایسه تطبیقی آیین‌ها، سازمان مناسک در دوران کهن تا به امروز را در چارچوب اشعار عامیانه، بازسازی و محققان را از ساده‌سازی و همسو انگاری ایزدبانوی آناهیتا با هویت مناسک باران‌خواهی، دور کرد. در واقع با جای‌گذاری تمامیت مناسک، تصویری حداقلی ایجاد می‌شود تا بتوان از مراودات دینی جامعه ایران با سرزمین بین‌النهرین سخن گفت. در این میان توجه به ادب عامه و دقت در مناسک مشترک، چشم‌اندازی نو به حضور مداوم عناصر دینی باستانی در ایران به محققان ارائه می‌دهد.

۱- ایزدبانوی ایشتار

نخستین تمدن‌های بشری بر کناره‌های دجله و فرات، شکل گرفت و تا آخرین حلول الهه مادر بزرگ، بخشی از جایگاه ایزدبانوی باستان به مریم مقدس (تئوتوکوس = مادر خدا) منتقل شد (کمبل، ۱۴۰۰: ۳، ۵ و ۱۷). در تمامی ادبیات و اسطوره‌های شفاهی تکوین دنیا، از بابل تا یونان، از مرگ زمین تا باروری‌اش، داستانی روایت می‌شد که خط سیر مشترکی داشت؛ منظومه‌ای مشترک و جهان‌شمول که در آن، ایشتار به جهان زیرین در می‌آید و سفری می‌آغازد که با مرگش در میان دنیای مردگان، زایش در جهان باز می‌ایستد. ایشتار سرگردان/ که مادر و شاهزاده آسمان‌هاست/ اکنون گرد درخشش مقدس شمع نمی‌نشیند (ساندرز، ۱۳۸۵: ۱۴۳). او همچنان که جایگاهش آسمان است، ایزدبانوی باروری، نگاهبان غله و آغل گوسفندان و زمین حاصلخیز است.

چاقوب کلی داستان هبوط اینانا/ ایشتار^۱ به جهان زیرین تقریباً به روشنی در سنگ‌نوشته‌ها روایت شده است. ایشتار در اوج قدرت خویش، نماینده قلمرو مرگ و زندگی و عشق و جنگ، با چوپانی به نام تموز/دموزی ازدواج کرد. تقدیر شوم، زمانی رقم خورد که ایشتار تصمیم گرفت به جهان زیرین/مردگان هبوط کرده و جای خواهر بزرگ‌تر خود، ارشکیگال را بگیرد. بعد از عبور از میان هفت دروازه، هنگامی که به تمامی عریان شده و تمام البسه و زیورآلاتش از او گرفته شده بود، ارشکیگال، نگاه مرگ بر او دوخت و بدن ایشتار، سرد و جسدش از تیرکی آویزان شد (Kramer, 1940: 21). بعدها در مناسک مربوط به ایشتار و باران‌خواهی، تیرک به عنوان نماد الهه شناخته شد که بانوی خانه، انبارها و

^۱ داستان ایزدبانوی اینانا در تمدن سومری و بعدها روایت ایزدبانوی ایشتار در تمدن آکدی در بستر بین‌النهرین، تلفیق شد. از آنجا که واژه ایشتار بسامد بیشتری در نامگذاری مناطق، معابد و قنات‌های ایران داشته، از این جهت، نام ایشتار در متن مقاله به کار رفته است.

اصطبل‌ها را تداعی می‌کرد (عرفانی، ۱۳۹۰: ۶۲)؛ ستون عمود امن حیات که حضور زندگی را تضمین و با برخورد تیرک چوبی ایشتر با درِ آغل چارپایان یا لمس آتش درون خانه‌ها، باروری مقدور و حتمی می‌شد. تبعات فاجعه‌بار اسارت و مرگ ایشتر در روایت آکدی، باعث توقف تولید مثل انسان و حیوان و رشد غلات شد، در ادامه اسطوره، با مداخله خدایی دیگر به نام/ن-لیل که آب حیات را به دنیای مردگان می‌فرستد و با کمک دیوان آب بر تن ایشتر می‌ریزد، ایشتر زنده شده و از عالم مردگان بالا می‌رود. مردم در تمام خاورمیانه این تجدید حیات ایشتر را به مثابه بازآفرینی حیات سالانه جهان در قالب اجرای آیین تشریف پذیرش مرگ ایشتر و نمایش‌هایی موسوم به آکیتو، برگزار می‌کردند که نخست در آن به سوگواری پرداخته و در پایان آن را جشن می‌گرفتند (الیاده، ۱۳۹۵: ۹۸-۱۰۱). ادبیات شبانی^۱ در سنگ‌نوشته‌ها در این باره اینگونه روایت می‌کند:

«پدر مگذار دخترت/ در دوزخ هلاک شود/ مگذار گرد و خاک دوزخ/ فلز درخشان را مدفون سازد/ ... مگذار دختر جوانی، اینانا/ ایشتر در دوزخ هلاک شود/ ... به اریدو برو و مویه کن/ ... پدر انکی می‌داند که نان از کجا به دست می‌آید/ و آب حیات نیز؛ و سرانجام زندگی‌ام را نجات خواهد بخشید/ ... اینانا/ ایشتر تاج شایسته بر سر نهاده/ ... عصا در دست/ دور گردنش گوهرهای ریز لاجوردین/ ... جامه شهریاری پوشیده است/ ... اینانا/ ایشتر سخت بیمار شد/ و به مرگ افتاد/ بدنش جسدی شد آویخته بر میخ/ ... اگر شما ایزدانید، شما را خجسته دارم/ ... آنان آب رودخانه‌ها را پیش کش کنند/ ... آنان غله کشتزار مردگان را به شما دهند/ آن دانه را نستانید/ تنها به او بگویید: به ما بسپار آن جسد را/ ... یکی از شما بر فراز جسد، مائده زمینی بپراکند/ و دیگری آب حیات را فرا پاشد و آنگاه اینانا/ ایشتر بر خواهد خواست/ ... او می‌آید/ ایشتر از مغاک بر خواهد خواست/ او طبل مقدس را به صدا درآورد/ بگذارید به معبد ... رهسپار شوم/» (ساندرز، ۱۳۸۵: ۲۳۶-۱۸۴).

ایشتر در اساطیر و ظاهر مناسک مرتبط با باران‌خواهی، شخصیتی آستانه‌ای-دوجنسیتی بود. او آوازه‌خوانان خویش را از مرد به زن بدل می‌کرد. ایشتر به مثابه بزرگ‌ترین ایزدانوی منطقه نینوا به صورت ریش‌دار پرستش می‌شد و مشخصه هویتی هر دو جنسیت را در خود داشت (Lewis, 2011: 10). او همچنین الهه عشق و جنگ و مسلط به قلمرو زندگی و مرگ بود؛ ایزدانویی که با هبوط و سقوطی سعادتمندانه به جهان زیرین و تجربه مرگ، تطهیر و با عروج به زمین، زندگی را در آن جاری کرد (الیاده، ۱۳۹۵: ج ۱/ ۹۸ و ۹۹).

نام ایشتر از عثر مشتق شده و اساساً به معنای خندق، چاه یا قناتی است که برای آبیاری استفاده می‌شود. عثر معنی خندق آب می‌دهد، در صورتی که فقط با آب باران، آبیاری شده باشد و نهایتاً این نام به معنی فردی است که آبیاری یا سیراب می‌کند. این اصطلاح همچنین به هر بذری که با آب نهر یا باران آبیاری می‌شود، اطلاق می‌شده است. به عبارت دیگر با معنای فرآیند آبیاری طبیعی بذر مرتبط است. پاتون ریشه‌شناسی عثر را به چشمه می‌رساند. به هر شکلی که ریشه این واژه بررسی شود، ایشتر با آبیاری مرتبط خواهد شد (Barton, 1911: 358).

پرستش ایشتر در تمامی بین‌النهرین، فلسطین، سوریه قدیم رایج بوده و بسیاری از پادشاهی‌ها از جمله سومریان، اکدی‌ان، آشوریان، بابلیان، هیتی‌ها و فینیقی‌ها او را یکی از محبوب‌ترین خدایان می‌دانستند (ابوالبشری، رضایی، ۱۳۹۹: ۱۳۷-۱۵۶). بعدها الهه ایشتر از مسیر تجاری دریای اژه و فینیقیه به یونان رسید و به نام آفرودیت مشهور شد (Marcovich, 1996: 45). او در ایران باستان نیز شناخته شده بود. کتیبه‌های آشوری به شهری به نام بیت/یشتر در ماد مرکزی اشاره کرده‌اند (دیاکونوف، ۱۳۴۵: ۳۴۳). یحتمل بسیاری از این معابد هنوز در عصر اشکانی وجود داشته است (Reade, 2005: 85). محوطه باستانی دهنو در شوش نیز ظاهراً مرکزی برای پرستش ایشتر بوده است (افکنده، ۱۳۹۵: ۲۴). همچنین در منطقه جندق، محلاتی به نام گنبد/یشتر، مشهور بودند که در کنارش آب‌انبارهای فراوانی موجود بود (کلاکی، ۱۳۸۸: ۳۶). مفرغ‌های معبد سرخ‌دم کوه‌دشت در لرستان نیز کاهنه‌ای را نشان می‌دهد که شاخه نخلی در دست دارد. می‌دانیم که نخل اساساً الهه ایشتر است. بهار بر این باور است که آناهیتا تمام هویت خود را در

¹ Pastoral Litreture

ایران مدیون ایشتار است و بسیاری از آیین‌های محلی در خراسان بزرگ تا منطقه سند متأثر از اوست (بهار، ۱۳۸۶: ۹۷، ۱۴۸، ۲۷۰، ۴۶۸).

آخرین و مستندترین نوشته که حضور معبد ایشتار را در دوره حاضر ثابت می‌کند، نوشته‌ایست که به بقعه استیر در سبزواری اختصاص یافته است. هنوز مناسک، جنسیت زائران، ریشه‌شناسی نام استیر (=استارید)، تمنای فرزندخواهی، نذر عروسک و گهواره، حضور اتاقک‌های همبستری زوج‌های بی‌فرزند در بقعه مذکور، شناسنامه باستانی معبد را آشکار می‌کند (ابوالبشری، رضایی، ۱۳۹۹: ۱۳۷-۱۵۶)، که ظاهراً معماری پرشباهتی به معبد ایشتار در نینوا داشته و شامل اتاق‌های دور معبد اصلی می‌شده است (Reade, 2005: 365)؛ محراب‌خانه‌ای که عملاً نقش روسپی‌خانه‌های دینی باستانی را ایفا می‌کرد و بعدها ادیان ابراهیمی در متون خویش، آن «پناهگاه لذائذ، خوابگاه رفیع و معبد وسیع» را تخطئه کردند. روسپیگری مقدس کاهنه (=ایشتار) با شاه که حاصلخیزی را نوید می‌داد از همین زیارتگاه‌ها شروع شد؛ متقابلاً، زنانی که در آرزوی فرزند بودند با الوهیت معبد می‌آمیختند؛ مردانی که تجسم خدایی بودند (کمبل، ۱۴۰۰: ۳۷۵ و ۳۸۲). صفت روسپیگری ایشتار و جایگاه کاهنه‌های او در لباس روسپیان باستانی بابل در مکاشفه یوحنا و پیشتر از زبان حزقیال نبی، آشکار است که او را با نام «فاحشه بابلی» معرفی می‌کند. پیامبر یهودی با فریاد از زنان مؤمن می‌خواهد که ایشتار را بر دروازه‌های معبد رها کنند (الیاده، ۱۳۹۵: ج ۱ / ۱۰۱). با توجه به این موضوع، زیارتگاه‌هایی که معماری ظاهری و هدفش، معجزه فرزندآوری برای زنان غیربارور در فلات ایران است و در آن گهواره و عروسک، نذر بقعه می‌شود، احتمالاً باید ریشه در زیارتگاه‌های ایشتار داشته باشد. بقعه شیخ زیارت یا شیخ جنی و پیر استیر در غرب اسفراین و بجنورد و سبزواری از این جمله‌اند که تاریخ مذکر، اسامی شیخ و پیر را در عصر اسلامی بر این بقاع تحمیل کرده اما کارکرد معبد دست نخورده باقی مانده است (خزائی، ۱۳۹۴: ۲۰۹؛ ابوالبشری، رضایی، ۱۳۹۹: ۱۳۷-۱۵۶).

ملکه آسمان، ایشتار که سمبلش سیاره زهره (=ناهید) بود، کارکرد دوگانه و ظاهراً متضادی داشت. همزمان که آب‌سالی به همراه می‌آورد، نقش مهمی در قطع باران‌های سیل‌آسا نیز داشت و فرمان به آرامش آب‌ها می‌داد و ابرهای طوفانی را پراکنده می‌کرد (Marcovich, 1996: 48). در اساطیر خاورمیانه، سیاره زهره، قطب‌نمای آب‌سالی و بارندگی یا خشکسالی دانسته می‌شد. رنگ سرخ، نشانه قطعی بر فرود باران بود (ذوالفقاری، شیری، ۱۳۹۵: ۱۵۵) که در ادب پارسی به ستاره صبح نیز مشهور شده است. ساندرز به تفصیل درباره این ستاره سحرگهی آسمان و جایگاه او در نزد متون بابلی و توراتی سخن می‌گوید (ساندرز، ۱۳۸۵: ۱۴۰-۱۴۳). دعای مردم برای باران‌خواهی یا قطع باران در قالب مناسک خاصی با زهره در می‌گرفت که سمبل ایشتار است. خزائی در اثر خویش با دقتی سرشار از معابد ویران‌شده در طی صد سال اخیر که به مسجد باران مشهور بوده و مسقف نبوده، یاد کرده است؛ مساجدی که در آن ستارگان قابل رؤیت باشند و پیمان با الهه در قالب سیاره زهره (=نماد ایشتار) ممکن باشد و دعای باران را بتوان به سهولت انجام داد. او نام بسیاری از این مساجد را که در حال حاضر تنها نامی از آن‌ها باقی‌مانده ذکر می‌کند، مانند: مسجد باران قاین که در دروازه شهر قرار داشته و در سال ۱۳۵۸ش ویران شده، یا مسجد خواجه خضر طبس که زائرانش زن‌ها بودند و آش بی‌بی هور و بی‌بی نور می‌پختند و دارای حوض انبار و یک سردابه بوده. مسجد باران قزوین نیز در گذر زمان از بین رفته و فقط بخشی از آب‌انبار باقی‌مانده است. در این مسجد نیز زنان، زائران اصلی بودند. آب‌انبارها که با نام بُرکه در جنوب ایران شناخته می‌شود در عمل به قبله دعای باران (=قبله بی‌بی) بدل می‌شدند (خزائی، ۱۳۹۴: ۷۴-۷۹ و ۹۰). به‌ویژه در اراک، ملایر، محلات، دلیجان و شاهرود سنتی وجود دارد به نام عروسی قنات که با پایکوبی و نذورات و قربانی به آب قنات همراه است (ذوالفقاری، شیری، ۱۳۹۵: ۱۳۷). ردپای ایشتار در واژه بی‌بی در کنار آب قنات و آب‌انبار و چشمه‌ها و در چارچوب مراسم نذورات خوراکی جهت عنصر زنانگی آب، محفوظ و مخفی تا به امروز زنده مانده است. در کنار مساجد باران، حضور قنات، کاریز و آب‌انبار، قطعی و ضروری بود.

۱-۱ مناسک ایشتار

جشن سالانه‌ی بین‌النهرینی در قالب رژه خیابانی باشکوهی در دوره باستان انجام می‌شد و کمتر سلطنتی بود که از چنین کارناوال جمعی در راستای نظم مجدد کیهان، چشم‌پوشی کند. پیکره ایشتار را از جنوب شهر بابل تا دروازه ایشتار حرکت می‌دادند. ابتدای مراسم آکتیو به این صورت بود که مردوک و ایشتار را پنهان می‌کردند. حرکت‌دهی پیکره مخصوصاً به صورت دخترکی گردونه‌سوار صورت می‌گرفت. در مرحله بعدی مجسمه را برمی‌گرداندند. بر آن‌ها آب حیات و مائده حیات (غلات) می‌پاشاندند تا حیاتش ببخشند و مرگ آیینی را متوقف کنند، آنچنان که در اسطوره ایشتار وجود دارد (الیاده، ۱۳۹۵: ج ۱/ ۹۹). مراسم با جشن و پایکوبی پایان می‌یافت. نقش برجسته‌ای از ملکه امپراتوری هیتی نشان می‌دهد که او در حال ریختن آب بر سر ایشتار است. ایزدبانوی اسیر با تاجی شاخ‌دار تزئین شده است (لابات، ۱۹۸۸: ۲۷۳). در اسطوره‌های بین‌النهرینی، آب حیات از سوی بی‌جنسیت‌ها یا اخته‌ها بر ایشتار پاشیده می‌شده است (Kramer, 1940: 19). به نظر می‌رسد، در پایان مراسم آکتیو، نمادهای ایشتار را به آب می‌سپردند. آیین تشریفی مرگ، کامل می‌شد. تصویر چوبی ایشتار با قایقی چوبین به آب‌های فرات یا دجله سپرده می‌شد (Langdon, 1914: 11).

رقص و پایکوبی در مناسک، جزء جدایی‌ناپذیر مراسم مذکور بود. در همین راستا معابد مربوط به ایشتار از زنان مقدسی در قالب کاهنه، لبریز بود که وقف معبد شده بودند. مسئولیتشان، رقص و پاک‌کردن و ترمیم تندیس الهه بود. رقص برای ایشتار، شبیه به نبرد بود. زنان در مراسم به صورت چرخان می‌رقصیدند تا ایشتار آرام گیرد. تعداد زیادی از مردم به افتخار او می‌رقصیدند تا شکوه او را نشان دهند (Lewis, 2011: 36, 52). او ایزدبانویی بود که در میانه میدان نبرد می‌رقصید. به همین دلیل مردم با رقص، ترحم و سخاوت او را به دست می‌آوردند (همان: ۵۹، ۶۹ و ۷۱). به عبارت دقیق‌تر، آشوب و بی‌نظمی فصول در قالب رقصی چرخان نمایش داده می‌شد:

«بگذار رقصی چرخان در میان روزهای جشن سال برقرار شود/ به همه مردم نگاه کن/ بگذار در خیابان برقصد/

غریوشان را بشنوید/ شیر ماده، ایشتار آرام گرفت/ دلش آرام گرفت» (همان: ۹۹ و ۱۱-۱۱۵).

در مناسک ایشتار در فلسطین و سوریه ظاهر تندیس‌های ایزدبانو را با رنگ‌های قرمز و سیاه، رنگ‌آمیزی می‌کردند. در بسیاری از نقش‌برجسته‌ها، ایشتار با تاج و شمشیر است و در بسیاری مواقع با کلاهی بلند، تصویر شده است (Reade, 2005: 348). آنچه در میان تصاویر او برجسته است، تاج شاخدار اوست، در حالی که عصا بر دست دارد. در مکاشفه یوحنا از ایشتار به عنوان زنی با جامه شاهانه سرخ و تاج شاخ‌گونه بر سر با طلا و جواهر بسیار یاد شده است. بر روی مهره‌های استوانه‌ای به دست آمده از دوران واکا نیز بالای سرش پوششی با دو شاخ قرار گرفته است (صکب، مهرآفرین، ۱۴۰۰: ۶). در مهر به دست آمده دیگری، حیوانات شاخ‌داری نزدیک به نماد ایشتار وجود دارند و در بسیاری از موارد بر پشت هر بز کوهی، نماد این ایزدبانو نمایان است. به‌طور کلی در فرهنگ بین‌النهرینی قوچ و بزغاله، حیوانات مقدس الهه و سمبل حضور او به شمار می‌آیند (Marcovich, 1996: 53). بز کوهی نماد باران‌خواهی و نماد برکت است (عباسی، سامانیان، ۱۴۰۲: ۵۱). نقش و نگار گاو نیز بر دروازه ایشتار، همچون یکی از حیوانات مقدس، زینت داده شده است (Watanabe, 2015: 215-224).

هدایا و نذورات به ایشتار نقش مهمی در باران‌خواهی داشت. هدیه انسان باستانی به خدایان شامل خون و بعدها گندم و آرد (=آش) و سایر رستنی‌ها از جهان زیر زمین به ایزدبانو است. معبد ایشتار، مکانی بود که زنان در آن نذورات خود را تقدیم الهه می‌کردند (Reade, 2005: 386). قربانی‌های حیوانی همراه با ظروف غذای نذری در منطقه مقدس ایشتار در بلا کشف شده است که شامل نذر گوسفند و بز و پیشکش‌های غذایی به همراه اشیاء مقدس دیگر می‌شده است (Nigro, 1998: 22). ظروف به دست آمده از شهر باستانی/روک نیز، کاهنان برهنه را با ظروف نذری نشان می‌دهد که هدایا را به معبد حمل می‌کردند (کمبل، ۱۴۰۰: ۱۱۱). احتمالاً بقایای حیوانات قربانی و سوزانده‌شده برای ایشتار نیز در چاه آب مقدس ریخته می‌شده است (Nigro, 1998: 22). //لیاده یادآوری می‌کند که «کیش مجمله و

باور به اینکه استخوان، روح یا حیات حیوان را در خود دارد و دفن شاخ بز کوهی به عنوان نمونه کنار آدمی با فحواوی جادوی دینی ست» (الیاده، ۱۳۹۵: ج ۱/ ۳۶ و ۳۸).

چشم‌انداز به دست آمده تا این‌جا نشان می‌دهد، در تمدن‌های بین‌النهرین، ایزدبانویی به نام اینانا/ایشتار، حیات داشت که محبوبیتش، جهانی و پیروانش تا چین و ایران و یونان گسترده شد. مهمترین خویشتکاری ایشتار برای جوامع کشاورز آن روزگار، تضمین آب‌سالی، باران، باروری انسان‌ها و حیوانات و حاصلخیزی زمین و تولید غلات و همچنین از سوی دیگر، فرونشاندن خشم او با توقف باران‌های سیل‌آسا بود. عملکرد ایزدبانو به رضایت و خشنودی او بستگی داشت که می‌باید در جشنواره‌های سالانه تأمین می‌شد. زنان متولیان برگزاری جشن آکتیو بودند. خطوط برگزاری جشنواره از داستان سفر ایشتار به جهان زیرین تبعیت می‌کرد و آن را به نمایش می‌گذاشت. آیین تشریف‌مرگ ایشتار و توقف زندگی در سطح زمین و بازگشت نهایی او با پاشاندن مائده حیات و آب حیات بر جسد او که با مداخله خدایان انجام می‌شد، طبیعت و انسان و حیوان را دوباره زندگی می‌بخشید و آشوب را متوقف می‌کرد. در این جشن، ایشتار؛ الهه دوجنسیتی که گهگاه با ریش تصویر شده و نمادش سیاره زهره بود تا قطب‌نمای باران یا خشکسالی برای انسان‌ها باشد، زنان را در این کارناوال به رقص و پایکوبی الزام می‌کند، در حالی که تاجی شاخدار بر سر گذاشته است. تندیس او در رژه خیابانی شهر بابل با رنگ‌های سیاه و قرمز تند، آرایش شده بود که نشانی از بازگشت او از جهان تیره و تاریک دنیای مردگان باشد. زنان در این مراسم، به افتخار او و معابدش غلات و قربانی‌های گاو و گوسفند و قوچ نذر می‌کردند و استخوان نذورات را به چاه آب تقدیم می‌داشتند. در پایان جشنواره شهری آکتیو، تصویر چوبی ایشتار را به آب دجله و فرات می‌سپردند.

به نظر می‌رسد، خویشتکاری‌های ایزدبانوی ایشتار و محبوبیت او در میان امپراتوری‌های باستان از شرق تا غرب، حضور کارکردی او را در فلات ایران با توجه به فصول خشکسالی، الزامی می‌کرد. می‌توان این‌گونه گفت که جبر جغرافیای تاریخی تمدن ایران، خدای ایشتار را به درون جوامعش دعوت کرد، لیکن در دوره زمانی‌ای که ابتدا مشخص نیست؛ اگرچه نام ایشتار بر معابدی با کارکرد باران‌خواهی و در ارتباط با آب در ایران وجود داشته و دارد، اما باید دید آیا مناسک باران‌خواهی با مرکزیت عروسک باران، می‌تواند حضور این ایزدبانو را در قالب اشعار عامیانه در مراسمی که ظاهراً در تمام نقاط ایران برگزار می‌شده است نشان دهد یا خیر؟ صورت و سیرت عروسک در این جشن سالانه چه هویت تاریخی‌ای را آشکار می‌کند؟ چه چیزی از او خواسته می‌شود؟ با او چگونه رفتار می‌شود؟ عروسک در تعامل با چه قشری از جامعه در مناسک مذکور قرار می‌گیرد؟ چگونگی برگزاری مراسم باران‌خواهی و تمرکز بر ادب عامه می‌تواند از پیچیدگی سرگیجه‌آور پرسش‌ها بکاهد و خاستگاه مناسک را آشکار سازد.

عروسک باران

شاید بتوان گفت عروسک‌ها، نوادگان بت‌ها و اصنام، تجسم بصری خدایان بودند. بنابراین عروسک‌ها، این اشیاء مقدس؛ در ذهن پیشینیان صاحب روح شمرده می‌شدند (یورکفسکی، ۱۳۹۳: ۲۱). پیکرگردانی این بت‌عروسک‌ها [Idol=>Doll] در دوران کهن، نتیجه تلاش بشر برای تسلط بر طبیعت و تسخیر نیروهای به ظاهر شر بود. در نخستین منظومه‌های اسطوره‌ای بشر، پیکره‌گردانی خدایان بابلی در مراسم آکتیو برای باروری زمین صورت می‌گرفت تا پیکره، حاصلخیزی سال نو را تضمین کند.

عروسک در مناسک باران‌خواهی ایران نیز، تسلیم و اطاعت‌پذیر نیست، بلکه کاملاً هادی و فاعل است و اشعار عامیانه مردم، خطاب به او سروده شده است و درخواست‌ها جهت باران یا قطع باران به سوی اوست. مردم از او در مناسکی مشابه با جشن‌های پاگانی تمدن بابل، سلامت زمین را در سال نو طلب می‌کنند. نمایش این کارناوال باستانی، آیین تشریف‌مرگ و زندگی را در قالب فعالیت جمعی مانند سوگواری، رقص و شعرخوانی با مضمون درخواست باران، نذر برای عروسک باران، همراه با مشارکت حداکثری زنان را نشان می‌دهد. عزاداران در مراسم با صدای بلند می‌خوانند

و می‌گیرند تا به خدایان نشان دهند، جامعه انسانی ضعیف شده و در معرض نابودی قرار گرفته است (پالس، ۱۳۸۵: ۱۶۹). منابع تاریخی دوره اسلامی نیز از مراسمی در شهر بغداد یاد می‌کند که در آن عروسی به نام دوبارکه مانند عروس تزئین می‌شده و مردم برایش طبل و نی می‌نواختند و یادآور جشن‌های عظیم سال نو بابل باستانی بوده است (تنوخی، ۱۳۸۳: ج ۸/ ۹۳۲).

در تاریخ ایران، توجه به سنت شفاهی مراسم باران‌خواهی، داده‌های بیشتری از منابع صرف تاریخی به دست می‌دهند. شاید کمتر پژوهشگری همچون باستانی‌پاریزی با ذکر جزئیات، منظره کافرکیشانه باران‌خواهی را ثبت کرده باشد، او می‌نویسد:

«در بافت به هنگام خشکسالی، فردی به نام شاه‌بارون را انتخاب می‌کردند، او کلاه پوستی یا مقوایی بلند بر سر می‌گذاشت. پوستینی وارونه می‌پوشید. حمایلی از استخوان‌های قاپ گوسفند و استخوان‌های دنده و شاخ گاو و قوچ برگردن می‌انداخت... استخوانی بزرگ و دراز به سمت چپ خود می‌آویخت و شمشیری به دست می‌گرفت. صورت خود را سفید و گونه‌ها را با دود سیاه می‌کرد. سپاهیان او را بر تخت می‌نشاندند و تخت را بر دوش می‌گرفتند و شب‌هنگام در کوچه‌ها می‌گردانند، گروهی با ساز و دهل همراهی می‌کردند» (باستانی‌پاریزی، ۱۳۶۳: ۱۱۹-۱۲۰).

اشاره به مؤلفه‌های هویتی این مراسم، چکیده آن چیزی است که در ادامه به طور مبسوط با تکرار در راستای اثبات فرضیه نوشته حاضر، توضیح داده خواهد شد. رژه‌ای آیینی در فصل خشکسالی و التجاء به شاه/خدای باران که شمایی ایشتارگونه دارد؛ وی بر تخت سلطنتی تکیه زده، تاجی شبیه به کلاهی بلند بر سر گذارده، و شمشیری در دست دارد که هویت جنگجوی او را نشان می‌دهد. صورت سفید زنانه، همراه با دوده سیاهی که در بازگشت از دنیای زیرین جهان مردگان تجربه کرده است و نهایتاً آوازه‌خوانانی که با ساز و دهل برای خشنودی او در راستای باروری طبیعت، می‌نوازند تا ترحم او را برانگیزند. به نظر می‌رسد برای فهم بهتر حضور ایزدبانوی ایشتار در مراسم باران‌خواهی فلات ایران می‌باید تمامیت مناسک با مصادیق آن و نام‌های متفاوت عروسک باران در چند نقطه جغرافیایی بررسی شود تا بتوان نتیجه جامع‌تری ارائه کرد. از این بین می‌توان نام مشهورترین عروسک‌ها را با این ترتیب برشمرد:

۲-۱ تالو

درباره ریشه کلمه تالو باید گفت که احتمالاً به تالاب می‌رسد (خزائی، ۱۳۹۴: ۱۶۳). تالو همان عروسک باران است که با چوب ساخته می‌شود. عروسک لزوماً با آب‌ها، با گیاهان و برگ‌ها متصل است و معمولاً در اسطوره‌ها نشسته زیر درخت در حالی که دستش، شاخه‌ای را گرفته نشان داده می‌شود؛ ساحتی زنانه و مادرانه دارد (خانی، ۱۳۹۱: ۳۸). نقاشی عروسک در بیشتر نواحی به دست زنان صورت می‌گیرد (مشیری، ۱۳۹۲: ۱-۱۹). عروسک یا بچه‌هایی که نقش او را عهده‌دار می‌شوند، لباس زنانه بر تن می‌کنند و با برگ‌های سبز خود را می‌پوشانند [که نشان از خدای نباتی‌ست که هدفش جان‌بخشی به گیاهان است] و صورت را سیاه می‌کنند (باشگوز، ۱۳۵۸: ۱۲۰). معمول است که زنگوله‌ای بالای سرش آویزان کنند و هدیه‌ها از گندم و آرد (جهان زیرین) به او تقدیم می‌شود (ذبح‌نیا عمران، احمدی‌گوهری، ۱۳۹۷: ۱۱۷). در طول رژه مذهبی مردم، بر سر عروسک تالو یا دخترکی که به جای او قرار گرفته، آب می‌ریزند تا احتمالاً الهه را با آب حیات، زنده کنند. زنان به رقص و پایکوبی مشغول می‌شوند. در تربت جام، این رقص را به نام رقص باران می‌شناسند. در قاین هفت دختر انتخاب شده و برای عروس تالو پایکوبی می‌کنند (خزائی، ۱۳۹۴: ۱۲۰، ۱۶۶ و ۳۰۴) و همراه با آن ترانه‌ای آیینی، پشت سر تالو و خطاب به او خوانده می‌شود:

«هی تالو هی تالو/ هی بارو هی بارو/ برشاخ قوچو بارو/ بر نمد چوپو بارو/

گندما وزر خاک.../ وزر خاک مناله.../ تلوتلو بارون کن/

بر چوی چوپانون کن/ بر بیل دهقونون کن» (همان: ۱۷۰ و ۱۷۴).

«تالو متالو/ تالوی ما تشنه شده/ آب غدیرش مایه/

چوپو پنیرش مایه/ بزغاله شیرش مایه/ الله بته تو بارو/ به حرمت مزارو/
بزغاله‌ها که مردن/ از بس که خاک خوردن» (همان: ۱۶۴).

یا به شکلی دیگر می‌خوانند:

«تالوی ما بارش مایه/ بارش بی‌کاهش مایه/ ای سالای قحطی/ اجاق و آتش مایه»

زنان و کودکان، با رقص و موسیقی و شعر، عروسک تالو را با زبانی دعاگونه می‌خوانند تا خشکسالی را نظاره کند و چوپان و کشاورز و موجودات را از تشنگی برهاند و اجاق خانه‌ها را گرم و بارور کند. آگاه کردن عروسک از شرایط بد به قدری اهمیت دارد که در نواحی مرکزی ایران و به‌ویژه در مناطق عشایری، مادران را از فرزندان، و بره‌ها را از گوسفندان جدا می‌کنند تا ناله‌های مصیبت و درد با هم بیامیزد و عروسک باران به موجودات، رحم آورد (ولاشجردی-فراهانی، ۱۳۹۸: ۱۳۵). انسان و حیوان باید به عروسک باران نشان دهند که شرایط ناهنجاری را تجربه می‌کنند، بنابراین هر دو روز به گوسفندان آب می‌دادند تا ناله کنند (زنگویی، ۱۴۰۱: ۹۰).

۲-۲ چولی چغل

مناسک چولی چغل (چولی قزک) تقریباً همان مراسم تالوگردانی‌ست. چولی چغل ظاهراً به معنای ظرفی است چرمین که از آن آب می‌خورند. خطوط اصلی روایت، همسان است و تنها نام عروسک تغییر کرده اما کارکرد آیین تشریفی و اجرای مناسک، ثابت و ایستاست. پیرزنان مسئولیت درست کردن عروسک چولی چغل و راهپیمایی با آن را عهده دارند.

«چولی چغل بارون کن/ صدمن گندم ارزون کن/

گندم به زیر خاکه/ مثل برینج پاکه/ از تشنیا هلاکه» (خزائی، ۱۳۹۴: ۱۸۴).

در این اشعار نیز کارکرد دوگانه عروسک در باران‌زایی یا قطع باران‌های سیل‌آسا مشهود است:

چولی قزک بارون کُ/ بارون سه پایه کُ/ بارون نیه/ بارون بی‌پایان نیه/

ابرها برن به کو سیا/ بارون نیا بارون نیا/ چولی قزک بارش بسه/ بارش بی‌پایو بس/

خدا خدا آفتو کُ/ بارو نیا بارو نیا/ ... (همان: ۱۸۸).

در نواحی غربی‌تر فلات ایران، اگر باران به شکلی می‌بارید که باعث سیل و خرابی می‌شد، در شبی که ستاره سرخ‌رنگ زهره می‌درخشید، آخرین و کوچک‌ترین فرزند خانواده را از خانه خارج می‌کردند و کودک، تکه چوبی را که یک سر آن در آتش سوخته بود به هوا پرتاب می‌کرد و با صدای بلند می‌گفت:

«ئاساره چز» (= ستاره بسوز) (شعاعی، ۱۴۰۳: ۴۳).

انداختن هیزم نیم‌سوز در آب باران، پای باران را می‌سوزاند و باران قطع می‌شد. خطاب قراردادن درخشان‌ترین جرم فلکی آسمان، زهره، که هم‌زمان نماد خنیاگری و موسیقی بود و در الهیات قدیم، ایشتار با او شناخته می‌شد، می‌تواند درخواست مردم از ایشتار را در ناخودآگاه جمعی‌شان آشکار کند که هر دو وجه کنترل آب را در زمین عهده‌دار است.

۲-۳ کوسه گلین

در فلات ایران گهگاه به جای استفاده از عروسک یا عروس باران، مردی انتخاب می‌کنند که ریش ندارد و وی را کوسه می‌نامند. در روستاهای قاین و بیرجند نیز، عروس باران با ریش تصویر می‌شود (خزائی، ۱۳۹۴: ۲۱۷)، که همان دوجنسیتی‌بودن الهه ایشتار را یادآور می‌شود. به کوسه‌گلین، لباسی سپید می‌پوشانند و کلاه شاخ‌دار بر سرش می‌گذارند تا نقش عروس باران را ایفا کند. این شاخ طلایی‌رنگ که در اشعار نیز به آن اشاره شده است و احتمالاً نمادی از تاج الوهی ایشتار است، گاهی بدل به کلاهی طلایی‌رنگ می‌شود. در بسیاری از سنت‌ها، کلاه بلندی بر سر و چوب‌های بلند و بزرگ در دست دارد (ذوالفقاری، شیری، ۱۳۹۵: ۱۴۲). صورت کوسه‌گلین را در زمان مراسم، سیاه می‌کنند که یادآور ایزدبانویی‌ست که از دنیای مردگان بازگشته و برای همین به خاطرش می‌رقصند و پایکوبی می‌کنند:

کوسه گلینم/ شاخ زرینم/ باد آوردم/ بارون آوردم/
هیچی نمی‌خوام/ شیرینی می‌خوام/ هر که به کوسه چیزی نده/
هر که خبر کوسه نده/ دل کدبانو بسوزونه (ذوالفقاری، ۱۳۹۵: ۶۸).
کوسه به در رقاصم/ غلام شاه عباسم/
آلا خدا بارون ده/ گندم به اسم دارون ده» (خزائی، ۱۳۹: ۱۴۳).

همه یک صدا می‌خوانند: «کوسه مرده؟ کوسه مرده؟ کوسه مرده؟...» (همان: ۱۴۵).
در این ترانه‌ها، عروس باران در هیئت ایشتر ظاهر می‌شود. برای خشنودی کوسه، رقصی صورت می‌گیرد و خوراکی به او نذر می‌شود تا باران ببارد و بذر زیر خاک بارور شود و مؤکداً مردم تأکید می‌کنند که عروس باران، مرده و به زودی برخواند خاست و برای کوسه‌گلین رقص آیینی انجام می‌دهند.
در بسیاری از مراسم مشابه، عروس باران، چوبدستی خویش را داخل اجاق چادرهای عشایری کرده و آتش اجاق (=نماد باروری) را زیر و رو می‌کند، صاحب چادر به وحشت می‌افتد و در ازای باران به کوسه‌گلین، آرد و شیرینی و روغن می‌دهد (خزائی، ۱۳۹۴: ۱۳۶). تمام این گفت‌وگوها با رقص و شعرخوانی و هیئت با دو شاخ قوچ بر سر، انجام می‌شود. چوبدستی نقشی مهم در باروری دارد. کوسه‌گلین به درخواست صاحبخانه چوبدستی‌اش را به در طویله می‌زند تا با این ضربه، گوسفندان آبستن و پر شیر شوند (همان: ۱۴۷). در تمام طول مراسم تشریف زنده‌کردن عروسک، او باید خیس باشد و آب از آن بچکد (همان: ۱۵).

۲-۴ گل‌گلین

در هیچ منطقه‌ای به اندازه دشتستان، این شباهت با ایزدبانوی بین‌النهرینی معنادار نیست؛ عروس باران را با برگ درخت نخل یا برگ می‌پوشانند (خزائی، ۱۳۹۴: ۲۲۲ و ۲۸۷). می‌دانیم که یکی از نمادهای اصلی ایشتر، نخل است. صورت او را سیاه می‌کنند و در حالی که شاخی زرین بر سر گذاشته است، می‌خوانند:
«گلی گلین شاخ زرین هوهو/ گلی گلین شاخ زرین هوهو» (ذوالفقاری، شیرینی، ۱۳۹۵: ۱۴۲).
یا در جایی دیگر او را این‌گونه می‌خوانند:

گلین ما چو زشته/ خیشی چقدر کشته/

بارون تب درشته/ گل‌گلینو، شاخ زرین/ بیا عروس شاخ طلا» (خزائی، ۱۳۹۴: ۲۱۶)؛

و در بخش دیگر مناسک، تمامی مردم منطقه می‌خوانند:

پیرزن کوری تشنشه/ لنگ آسک کولشه/

قبله دعا می‌شیم/ سی او خدا می‌شیم

مشتی جوی داشتیم/ پس تلی کاشتیم

نصفی سی تو/ نصفی سی مو

الله تو بزن بارون/ سی مای عیال وارون (همان: ۲۱۵)

۲-۵ چمچه‌گلین

گزارش جالبی از مراسم چمچه‌گلین (= چمچه‌خاتون) در همدان روایت شده است:
«سیده‌آغا... موظف می‌شود سراغ چمچه‌خاتون رفته و آن را از صندوقخانه تاریک با سقف تیره چوبی که از خشکسالی قبل پنهان کرده، بیرون آورد... . ترمیم عروسک به عهده سیده‌آغا است... . او عروسک را برداشته به سمت امام‌زاده شهر حرکت می‌کند... . مردم محل چشم به‌راه می‌مانند تا سیده‌آغا از دور پیدا می‌شود و مردم غرق در هیجان شده و دعا می‌خوانند. سیده‌آغا عروسک را به دور ضریح امام‌زاده طواف می‌دهد. در این هنگام چمچه‌خاتون در پیش و زنان در

پیش به سمت آبادی حرکت می‌کنند و نذورات خانه‌ها را دریافت و به سیده‌آغا می‌سپرند. بار دیگر سیده‌آغا، چمچه-خاتون را به مجلس آورده و به میان جماعت می‌برد» (ذوالفقاری، ۱۳۹۵: ب: ۱۳۹).

جایگاه پیرزنان در مراسم باران‌خواهی که می‌تواند یادآور خود ایشطار یا کاهنه‌هایش در عصر باستان باشد، در جنوب ایران اهمیت روزافزونی می‌یابد: «پیرزنان، گیسوهای خود را پریشان می‌کنند و یوغی بر گردن می‌اندازند» (والفقاری، ۱۳۹۵: ۹۳). یوغ می‌تواند نشانی از ایشطار باشد که در جهان زیرین، اسیر دنیای مردگان شده‌است. در قشم، زنان و دختران می‌خوانند: «پیرزن آمده و خدا به شما باران می‌دهد» (خزائی، ۱۳۹۴: ۲۶۶). نشان این پیرزن تا ایران باستان پیش می‌رود که برای باران به او توسل می‌جستند (باستانی‌پاریزی، ۱۳۷۳: ۳۷۰).

نمایش باران در قالب سوگ تا پایکوبی و همراه با موسیقی شروع و پایان می‌یابد. انواع طبل و فلوت و هم‌خوانی اشعار عامیانه و درخواست از عروس باران در پس‌زمینه مراسم وجود دارد:

چمچه‌گلین نه ایستر/الله دان یاعشش ایستر

آسمان باغیش ایستر/الی خمیر ده قالمیش

بیرجه قاشیق سو ایستر/آلاداغین بولودو یتیم لرین اومودو/بوغدا قورودو

قیزلار باغا گئدیریک گول درماغا/گئدیریک سن یاغشش اول من بولود/ یاغایا گئدیریک

یاغیشیم یاغ/کی ککیلیم اوزانسین/آنمین بیر دونو وار یاغیشا بویانسین

ترجمه اشعار: چمچه خاتون چه چیزی می‌خواهد/ او از خدا طلب باران می‌کند/ دستش در خمیر مانده/ یک قاشق آب می‌خواهد/ ای ابر کوهستان و ای امید یتیمان/ ای خدای بزرگ تو بارانی بفرست/ خوشه‌های جو و گندم در مزارع از تشنگی خشکیدند/ دختران، به باغ می‌رویم برای چیدن گل/ رهسپار می‌شویم تو باران باش و من ابر گردم/ در حال باریدن برویم/ باران ببار و ببار/ تا کاکلم دراز شود/ مادرم پیراهنی دارد ببار تا آن پیراهن خیس باران گردد (خزائی، ۱۳۹۶: ۲۳۵-۲۳۶).

به‌طور عمومی در پایان مراسم باران‌خواهی و گه‌گاه در میانه مراسم، زنان دیگرها را برپا کرده و با آرد و نخود و لوبیا و سبزیجات، آش می‌پزند و بین مردم روستا تقسیم می‌کنند (حاجیعلی، ۱۳۹۴: ۱۶۸). زنان به طور کلی با هلهله و شادی، غله جمع‌آوری شده را به مقبره امام‌زاده‌ای می‌برند، اجاق‌های موقتی می‌سازند، دیگ را بار می‌گذارند و آشی به نام آش چمچه‌خاتون می‌پزند (ذوالفقاری، شیرازی، ۱۳۹۵: ۱۴۰).

علاوه بر خوراکی که از غلات برای عروسک باران در مناسک باران‌خواهی تهیه و توزیع می‌شود، در نواحی غربی ایران، نذورات از جنس گوشت است. زنان دو روستا به صورت سمبلیک می‌جنگند. حتماً باید قطره خونی به زمین بریزد تا باروری زمین تضمین شود و باران ببارد (توسلی، رضایی دشت‌ارژنه، ۱۴۰۰: ۱۲۷). این آیین مطلقاً زنانه است و مردان تحت هیچ شرایطی نباید از خانه بیرون می‌آمدند (خزائی، ۱۳۹۴: ۲۸۱ و ۲۹۱). در پایان مراسم برای اجابت دعا به ذبح گوسفند و گاو می‌پردازند (شعاعی، ۱۴۰۳: ۳۸؛ وحدانی‌فر، رحیم‌زاده، ۱۴۰۳: ۱۲۹). برکت‌بخشی و باران با نذر خون برای زمین، امکان‌پذیر می‌شد.

در قسمت مناسک ایشطار اشاره شد که استخوان‌های حیوان نذری را به چاه آب می‌سپردند، اما در مناسک باران-خواهی ایران این رسم به شکل دیگری انجام می‌شود؛ جمجمه الاغی را پیدا می‌کنند و در آتش می‌سوزانند و خاکسترش را در ظرفی می‌ریزند، و زنی مسئولیت دارد تا آن را به رودخانه بسپارد (مشیری، ۱۳۹۲: ۱۳۳). نمایش مرگ و حیات مجدد، همچنان در دست زنان است. در ترانه‌هایی که همزمان با مراسم انجام می‌شود، سر الاغ خاکسترشده مورد خطاب است و از او طلب باران می‌شود. در موارد دیگری جمجمه الاغی به دست پیرزنان روستا با رنگ‌های تند و سرخ نقاشی می‌شود. شالی قرمز بر روی آن می‌پوشند و آن را به آب چشمه یا داخل دورترین قنات یا چاه کاریز می‌اندازند (زنگویی، ۱۴۰۱: ۹۸؛ خزائی، ۱۳۹۴: ۱۲۲). جمجمه تزئین‌شده با رنگ‌های تند قرمز که به باور محلی‌ها به شکل عروس در می‌آید، سرخاب زده می‌شد و عملاً نقش عروس باران می‌گرفت. جمجمه در ارتباط با آب

کاریز یا قنات زنده شده و باران هدیه می‌کرد. مجسمه تا زمان باران در آب می‌ماند. پیوندی ویژه بین مجسمه‌ی الاغ با باران در مناطق بسیاری از جمله، خراسان بزرگ و کرمان وجود دارد. مردم خطاب به مجسمه‌ی تزئین شده که سمبل عروس باران بود می‌خواندند:

«هارونک و هارونک/ خدا بده بارونک/

گندما زیر خاک‌اند/ از تشنه‌ی هلاک‌اند/

کله خر سیاه/ و شند بِکِشَه و بیایه (خزائی، ۱۳۹۴: ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۱۹ و ۱۲۱).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر، با اتخاذ رویکردی تطبیقی و میان‌رشته‌ای، به واکاوی آیین‌های باران‌خواهی در گستره‌ی جغرافیای فرهنگی ایران پرداخت. یافته‌ها شباهت‌های ساختاری و کارکردی قابل تأملی را میان این مناسک با محوریت نماد عروسک باران و نقش محوری زنان و الگوی اسطوره‌ای ایشتر، به عنوان ایزدبانوی کیهانی باروری و جنگ در اساطیر بین‌النهرین، آشکار ساخت. این همسانی‌ها که در اشعار شفاهی، مراسم نمایشی و کهن‌الگوی مرگ و باززایی بازتاب یافته، مؤید فرضیه‌ی انتقال و تطبیق آیین‌های ایشتر در بستر نیاز اقلیمی جوامع نیمه‌خشک فلات ایران است. دستاورد این مطالعه، نه تنها در بازبینی انتقادی انگاره‌ی مسلط نسبت‌دهی این مناسک به آناهیتا خلاصه شده، بلکه از رهگذر ارائه‌ی شواهدی نو، الگوی تفسیری جایگزینی پیشنهاد می‌نماید. این الگو بر تعاملات دینی دیرپای حوزه‌ی فرهنگی خاورمیانه باستان و فرایندهای پیچیده‌ی تلفیق و اسلامی‌سازی تدریجی آیین‌های پیشااسلامی تأکید می‌ورزد. بدین ترتیب، پژوهش حاضر گامی در جهت گذار از تحلیل‌های انزواگرایانه‌ی فرهنگی و حرکت به سوی خوانش‌های پیوندگرا و تاریخ‌مند در مطالعات آیینی ایران به شمار می‌آید. با عنایت به محدودیت‌های ذاتی ناشی از گسست زمانی و محدودیت منابع، فرضیه‌ی مطرح‌شده طبعاً نیازمند اعتبارسنجی گسترده‌تر است. مطالعات آتی می‌توانند با تمرکز بر تحلیل نشانه‌شناختی دقیق‌تر نمادها و نیز مطالعات زبانی در حوزه‌ی ادبیات شفاهی، این چارچوب نظری را غنا بخشند و دامنه‌ی تعاملات فرهنگی در جهان باستان را هرچه روشن‌تر ترسیم نمایند. نتیجه‌ی پژوهش مذکور، حاکی از آن است که آیین باران‌خواهی، نیازمند بازنگری انتقادی و بازخوانی در چارچوب تاریخ تعاملات دینی ایران و بین‌النهرین است.

منابع فارسی

- ابوالبشری، پیمان؛ رضایی، محمدحسین (۱۳۹۹). «از ایزدبانوی ایشتر تا بقعه پیر استیر در خراسان بزرگ با رویکرد قوم نگاری»، پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، دوره ۱۰، شماره ۲۰، ۱۳۷-۱۵۶.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۸۱). «تیرما سیزه شو (جشن تیرگان) و اسطوره تیشتر»، نامه‌ی انسان‌شناسی، دوره اول، شماره اول، ۷۷-۹۹.
- اشرف‌زاده، رضا؛ توکلی‌نژاد، فاطمه (۱۳۸۹). «جشن تیرگان»، فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، شماره ۲۸، ۱۰۷-۱۲۵.
- افکنده، احسان (۱۳۹۵). «مشروعیت آسمانی در آثار نوشتاری عیلام»، تاریخ اسلام و ایران، شماره ۳۲، ۳۱-۹.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۵). تاریخ اندیشه‌های دینی، ترجمه بهزاد سالکی، جلد اول، تهران: کتاب پارسه.
- باستانی‌پاریزی، محمدابراهیم (۱۳۶۳). خاتون هفت قلعه، تهران: علم.
- باستانی‌پاریزی، محمدابراهیم (۱۳۷۳). خاتون هفت قلعه، تهران: روزبهان.
- باشگوز، ایمان (۱۳۵۸). «مراسم تمنای باران و باران‌سازی در ایران»، ترجمه باجلان فرخی، کتاب جمعه، سال یک، شماره ۱۸، ۱۱۴-۱۲۵.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۶). از اسطوره تا تاریخ. تهران: چشمه.

- بهروزی‌نیا، زهره (۱۳۹۴). «بررسی ردپای جان‌بخشی آناهیتا بر عروسک‌های آیین‌های باران‌خواهی»، *فصلنامه تخصصی تناتر*، شماره ۶۱، ۱۲-۲۵.
- ۶۱، ۱۲-۲۵.
- پالس، دنیل (۱۳۸۵). *هفت نظریه درباره دین*. ترجمه محمدعزیز بختیاری، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- تنوخی، ابوالحسن (۱۳۸۳)، *نشواز المحاصره و اخبار المذاکره*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، جلد هشتم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- توسلی، علی؛ رضایی دشت‌ارژنه، محمود (۱۴۰۰)، «بررسی بن‌مایه اسب دزدی و پیوند آن با باران و باروری در ادب حماسی»، *نامه ادب حماسی*، شماره اول، ۱۲۳-۱۴۵.
- جعفری دهقی، محمود (۱۳۸۹). «گزارش منوچهر جوان جم از تیشتر باران‌ساز در متون فارسی میانه داستان دینی»، *دو فصلنامه زبان‌شناخت، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، سال اول، شماره دوم، ۲۷-۳۸.
- چنگیز، سحر؛ ذباح، محبوبه (۱۴۰۳). «واکاوی سیر تکوینی خلق عروسک اتلومتلو در دعای باران مردم شهرستان رشتخوار (براساس مفهوم دگرگونی)»، *پژوهشنامه خراسان بزرگ*، شماره پنجم، ۱۷۱-۱۸۸.
- حاجیعلی، ولی‌الله (۱۳۹۴)، «باران خواهی»، *فصلنامه فرهنگ مردم ایران*، شماره ۴۲ و ۴۳، ۱۶۷-۱۷۱.
- خانی، شهین (۱۳۹۱). «جایگاه نیروی مؤنث در اساطیر»، *دوفصلنامه دانشکده هنر*، شماره اول، ۲۹-۴۰.
- خزائی، حمیدرضا (۱۳۹۴)، *افسانه باران یا باران خواهی در ایران*، مشهد: ماه جهان.
- دیاکونوف، ایگور میخایلوویچ (۱۳۴۵)، *تاریخ ماد*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام.
- ذبح‌نیا عمران، آسیه؛ احمدی‌گوهری، فخرالسادات (۱۳۹۷)، «سیر تطور باران‌خواهی در منطقه دشت خاک زرند»، *مطالعات ایرانی*، شماره ۳۳، ۱۱۵-۱۳۱.
- ذوالفقاری، حسن (۱۳۹۵). «بررسی و تحلیل نمایش‌های باران‌خواهی و باران‌خوانی در ادبیات عامه ایران»، *کهن‌نامه ادب پارسی*، شماره ۲۲، ۸۱-۱۰۹.
- ذوالفقاری، حسن؛ شیری، علی‌اکبر (۱۳۹۵)، *باورهای عامیانه مردم ایران*، تهران: چشمه.
- ریویر، کارل (۱۳۸۰). *درآمدی بر انسان‌شناسی*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نی.
- زنگویی، حسین (۱۴۰۱)، «آیین‌های تالوگردانی»، *پژوهشنامه فرهنگ و ادبیات آیینی*، شماره ۲، ۸۳-۱۰۶.
- ساندروز، نانسی (۱۳۸۵)، *بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: کاروان.
- شعاعی، مالک (۱۴۰۳). «آیین‌های مربوط به باران در مناطق کردنشین، فصلنامه فرهنگ/یلام» شماره ۸۲ و ۸۳، ۳۱-۴۹.
- صکب، علی قاسم؛ مهرآفرین، رضا (۱۴۰۰)، «نمادشناسی الهه ایشتار؛ یک مطالعه تحلیلی براساس شواهد باستان‌شناختی»، *دومین کنفرانس ملی دوسالانه باستان‌شناسی و تاریخ هنر ایران*، https://openaccess.ir/c/artcart2/paper_75957
- عباسی، جواد؛ سامانین، کورس (۱۴۰۲)، «حفاظت از اشیای آیینی با رویکرد ارزش‌محور (نمونه‌پژوهی عروسک‌های باران‌خواهی)»، *دوماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه*، شماره ۵۴، ۴۱-۹۹.
- عبداللهی، منیژه (۱۴۰۲). «جستاری درباره هم‌زمانی تیرماه با پاییز در برخی متن‌های ادب پارسی»، *فصلنامه پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی*، سال چهارم، شماره اول، ۱۱۳-۱۳۱.
- عرفانی، نجوا (۱۳۹۰)، *مطالعه نقوش و نمادهای مرتبط با ایشتار (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)*، دانشکده هنرهای تجسمی دانشگاه هنر: ایران.
- فره‌وشی، بهرام (۱۳۷۴)، *ایران‌ویج*، تهران: دانشگاه تهران.
- کلاکی، نرگس (۱۳۸۸)، «جندق»، *رشد آموزش جغرافیا*، شماره ۸۹، ۳۲-۳۹.
- کمبل، جوزف (۱۴۰۰)، *الله‌ها*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نی.
- مشهدی‌نوش‌آبادی، محمد (۱۳۹۰). «بازشناسی پرستشگاهی زرتشتی در روستای کله کاشان»، *ادیان و عرفان*، سال ۴۴، شماره دوم، ۸۵-۹۹.
- مشیری، ژیل (۱۳۹۲). «مراسم طلب باران در حوزه کویری ایران»، *انسان‌شناسی*، شماره ۱۹، ۱۱۸-۱۳۸.

- نعمت‌طاووسی، مریم (۱۳۹۱). «رمزگشایی پاره‌های آیین‌های باران‌خواهی ایران»، *مطالعات ایرانی*، شماره ۲۱، ۲۸۵-۲۷۱.
- واخ، یواخیم (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه جمشید آزادگان، تهران: سمت.
- وحدانی‌فر، امید؛ رحیم‌زاده، مطهره (۱۴۰۳). «آیین طلب باران در بین اقوام استان خراسان شمالی»، *فرهنگ و ادبیات عامه*، شماره ۵۹، ۱۴۱-۱۰۷.
- ولاشجردی فراهانی، غلامعلی (۱۳۹۸). «آیین‌های کهن آب در استان مرکزی»، *مطالعات ایران‌شناسی*، شماره ۱۳، ۱۳۸-۱۲۱.
- همیلتون، ملکم (۱۳۸۷). *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.
- یورکفسکی، هنریک (۱۳۹۳)، *عملکرد فرهنگی عروسک*، ترجمه زهره بهروزی‌نیا، تهران: قطره.

منابع عربی

- لابات، رینی (۱۹۸۸)، *المعتقدات الدینیة فی بلاد وادی الرافدین*. ترجمه ابیرابونا وولید الجادر، بغداد.

منابع انگلیسی

- Barton, G. A (1911), "On the Etymology of Ishtar", *Journal of the American Oriental Society*, 31(4), 355-358.
- Jakubiak, Krzysztof, & Sołtysiak, Arkadiusz (2008), "Mesopotamian influences on Persian sky-watching and calendars. Part II. Ishtar and Anahita", *Archaeologia Baltica*, 10, 45-51.
- Watanabe, Chikako E (2015), "The symbolic role of animals in Babylon: a contextual approach to the lion, the bull and the mušḫuššu", *Iraq*, 77, 215-224.
- Nigro, Lorenzo (1998), "A Human Sacrifice Associated with a sleep slaughter in the Sacred Area of Ishtar at MB I Ebla?", *Journal of Prehistoric Religion*, 11, 22-36.
- Lewis, Caroline (2011), *Warrior, Lover, Queen, Mother: The Goddess Ištar and Her Relationship with Humanity*, A thesis at College of Arts and Law University of Birmingham, Birmingham.
- Langdon, Stephen (1914), *Tammuz and Ishtar: A monograph upon Babylonian religion and theology, containing extensive extracts from the Tammuz liturgies and all of the Arbela oracles*, Clarendon Press.
- Reade, Julian (2005), "The Ishtar Temple at Nineveh", *Iraq*, 67(1), 347-390.
- Kramer, Samuel. N (1940), "Ishtar in the nether world according to a new Sumerian text". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 79(1), 18-27.
- Marcovich, Miroslav (1996), "From Ishtar to Aphrodite", *Journal of Aesthetic Education*, 30(2), 43-59.