

# گزارشنامه

مجله تحقیقات ایرانشناسی

یادنامه شاهرخ مسکوب

با همکاری

حسن کامشاد

مقاله ها:

داریوش شایگان	مسکوب اقلیم حضور بود
حسن کامشاد	خاطراتی از شاهرخ
احمد کریمی حکاک	زادگاه زاینده در رؤیای مسافر کوچیده از وطن
رامین جهانگللو	نمونه ناب و نادر روشنفکری
فرنگیس حبیبی	سخن در جان مسکوب
احمد کاظمی موسوی	مسکوب در سوگ سیاوش
جلیل دوستخواه	شاهرخ مسکوب: شاهین بلندپرواز اندیشه و فرهنگ
م ع همایون کاتوزیان	طنز و تندزبانی سیاسی در دوره مشروطه
بیژن شاهرادی	نقش نمادین گیاه و گیسو در سوگواری های بختیاری

گزیده ها:

شاهرخ مسکوب	نامه ها، یادداشت ها، نوشته ها، سخنرانی ها و شعرها
فقد و بررسی کتاب:	
محمد رضا قانون پرور	قبله عالم: ناصرالدین شاه قاجار و پادشاهی ایران (عباس امانت)
حسن جوادی	ترجمه، هنر دست نیافتنی (محمد رضا قانون پرور)

## بریدن گیسوان در سوگواری های بختیاری

### دوآمد

زنان بختیاری در سوگ مردان بزرگ و نامی یا جوانان شهید ایل، گیسوان خود را آشفته می کنند و، در سوگواری های بزرگ، آنها می برند. بریدن گیسوان گاه به نشانه اندوه نیز <sup>رواج دارد</sup> مرسوم است. ابزار بریدن موها، قیچی و کارد است. شاید گزینش هر یک از این دو خود <sup>میراث</sup> دلبستگی و وابستگی سوگواران با مرده را نشان می زند.<sup>۱</sup> زنان بختیاری گیسوان بریده را هنگام مشایعت مرده در راه گورستان زیر پا می اندازند و لگد مال می کنند، گاه آن را در میان جامه پاک و درستی از آن مرده می گذارند و <sup>گاه</sup> در آیین دیگری از آیین های همان سوگ، گرداگرد آن می نشینند و بر آن می گریند.

بریدن مو به نشانه سوگ در جاهای دیگر ایران نیز مرسوم بوده است. جهانگردی بیگانه در نیمه سده گذشته در باره این <sup>رسم</sup> در لرستان می نویسد:

سنگ قبرها به حالت افقی روی زمین برآمده ای که اجساد آن را پوشانده بود قرار داده شده و به آنها طره هایی از موی زنان آویزان بود. پس از تحقیق دریافتم که در میان لرها مرسوم است هرگاه مردی فوت کند، مادر، همسر، خواهران، دختران و سایر بستگان نزدیک او، دسته ای از گیسوی خود را بریده و به نشانه اندوه بر سر قبر متوفی آویزان می کنند.<sup>۲</sup>

\* پژوهشگر در رشته مردمشناسی که کتابی در باره مردمشناسی فرهنگی بختیاری در دست انتشار دارد.

نویسنده سپس می افزاید که « به گفته هرودوت چنین آیینی در میان مردم جزیره "دلوس" نیز رواج داشت.

برپایه گزارش دیگری در کرمانشاه نیز آئین های همانندی، به ویژه در سوگ بزرگان مرسوم بوده و گیسوان بریده سوگواران در دوسوی زین اسب آراسته ای، که همانند همه جای دیگر *مناطق زاگرس* «اسب گئل» خوانده می شود، آویخته می شده است.<sup>۹</sup> در هر سه نمونه، زنان، جایگاه بنیادی در برگزاری آیین دارند. با این همه در سوگ های بسیار بزرگ، می شود که مردان بختیاری نیز موهای خود را آشفته کنند و یا *جگلی* بستند.

### ریشه های تاریخی

آشفتن، بریدن و یا ستردن گیسوان و موی سر در آسیای باختری، به نشانه سوگ ریشه ای ژرف و کهن دارد. نخستین نوشته ای که نشان دهنده برگزاری این آیین در آسیای باختری است، سوگنامه «گیل گمش» بر «انکیدو» از اسطوره «گیل گمش» سومری است که از سوگواری یاد می کند که در سوگ: «موها آشفته کرده برشانه می ریزد» یا پس از خاکسپاری تن مرده، موی سرخویش رها خواهد کرد تا به زانو برسد.<sup>۱</sup> در همین فرهنگ است که ایزد بانو «اینانا» (ننه) که ایزد آب ها و کشت و ورز و شبانی است در جهان زیرین (نشانه مرگ و سوگواری) موهای خود را پریشان و بر پیشانی افشان می کند.<sup>۲</sup>

گویا این آیین اسطوره ای در سرزمین های خاوری دیرگاهی می پاید.<sup>۳</sup> در داستان های بازمانده<sup>۴</sup> از پهلوانی خاوری آمده است:

زنان رخ زنان، بانگ و زاری گنان  
گنان مویه و موی مشکین گنان.<sup>۵</sup>

نیز رستم بر فرزندش سهراب چنین سوگواری می کند:

چو بشنید رستم خراشید روی  
همی ریخت خون وهمی کند موی  
همی زد به سینه همی کند موی<sup>۶</sup>  
سرش پر زخاک و پراز آب روی<sup>۷</sup>

مادر نیز بر سهراب چنین می موید:

مر آن زلف چون تابداده کمند  
به انگشت پیچید و از بن بکند

به سر برفکند آتش و برفروخت  
همی گفت و می خست و می کندموی

همی موی مشکین به آتش بسوخت  
همی زد کف دست برخوبروی<sup>۱۲</sup>

بر اندوه مرگ اسفندیار نیز زن و مرد موی از سر می کنند:

همه خسته روی و همه کنده موی  
به پیش پدر برنجستند روی

زبان شاه گوی و روان شاه جوی  
ز درد برادر بکنند موی<sup>۱۴</sup>

در سوگ ایرج « . . . رعیت و سپاه در ماتم ایرج موی ها بریدند و جامه سوک پوشیدند. »<sup>۱۵</sup> فریدون، پدر ایرج نیز چون دیگران سوگواری می کند:

همی کرد هوی و همی خست روی

همی ریخت اشک و همی کند موی<sup>۱۶</sup>

سوگواری بر نوذر نیز چنین است:

از ایران برآمد یکی های و هوی<sup>۱۷</sup>

بکنند موی و شخودند روی

به همین روی، گمان می رود که از آغاز روزگار فرمانروائی هخامنشیان تا پایان روزگار ایشان کندن و بریدن موی ها همچنان به نشانه سوگ رواج داشته است. مرگ "ماسیست" فرمانده ایرانی ارتش هخامنشی در جنگ های یونان، انگیزه سرتراشیدن سربازان پارسی شد.<sup>۱۸</sup> گویا یونانیان آن روزگار نیز در سوگ سر می تراشیدند و ایرانیان نیز در مرگ شاهان موی سر می ستردند.<sup>۱۹</sup> بنابراین شگفت انگیز نیست اگر سوگواری بر اسکندر نیز به روش ایرانی برگزار شده<sup>۲۰</sup> باشد و همسر ایرانی او که در داستان ها با وی همراه است گیسوی خود را بریده باشد.<sup>۲۱</sup> در سمک عیار<sup>۲۲</sup> نیز از چنین آئین ها، از جمله موی کندن و بر دست پیچیدن، در روزگار اشکانیان یاد شده است.<sup>۲۳</sup>

در داستان هزار و یک شب نیز داستان کندن موی سر و خراشیدن چهره در دوران ساسانیان آمده است: «چون بامداد شد، دخترعم را دیدم که گیسوان بریده و جامه ماتم پوشیده.» و « . . . خواجه ام چون دید به سر و سینه همی زنم. . . خودداری نتوانست، جامه های خویش بدرید و ریش بکند.»<sup>۲۴</sup> در شاهنامه آمده است که بر پیروز شاه نیز همین گونه سوگواری شده است.<sup>۲۵</sup>

برابر کتاب "عزرا" در میان یهودیان هم کندن موی سر و ریش، یکی از نشانه‌های اندوه بود<sup>۲۶</sup> و بر پایه نوشته کتاب "حزقیال" در سوک کسان هم موی کندن رواج داشته است.<sup>۲۷</sup> گزارشی دیگر نشان می‌دهد در هندوستان هم مردم چنین می‌کرده اند:

قومی از هندوان هستند که چون مُلک ایشان متوفی شود همه مردم ریش‌ها بتراشند و زنان گیسوان ببرند. یکی از تجار حکایت کرد که کنیزکی نفیس داشتم که در بعضی ملوک خریده بودم اعوان ملک خواستند سر او را بتراشند هر قدر زر و سیم دادم مفید نیفتاد، گیسوی او بتراشیدند.<sup>۲۸</sup>

آیین کندن موی‌ها به سوک در ایران پس از اسلام نیز پایدار مانده و تا روزگار اخیر در همه سرزمین‌های ایرانی نشین رواج داشته و برگزار می‌شده است. نوشته جهانگردی فرنگی هم‌روزگار "صفویان" بویژه موی کندن زنان را به نشانه سوگواری یادآور می‌شود.<sup>۲۹</sup> در روزگار قاجاریان نیز این آیین رواج داشته است.<sup>۳۰</sup>

#### اهمیت موی سر و بایستگی آراستن آن

در گویش بختیاری زبانزدی به کار می‌رود که نمودار ارزش آراستن موی سر و پیوستگی آن با منش مردم از دیدگاه فرهنگ بختیاری است. آن زبانزد این است: «کَلُوْ می چَمبلو» Kalu mi janbalu که برابر فارسی آن «دیوانه آشفته مو» است. شاید این زبانزد بازمانده اندیشه ایرانی کهنی باشد که در زَئِدِ وَهُومَنْ تِیْسَنْ هم از آن یاد شده است.<sup>۳۱</sup> در واقع، موی ژولیده و آشفته در فرهنگ باستانی ایرانی از نشانه‌های بد دینی و نا بهنجاری شمرده می‌شده و، از سوی دیگر، داشتن موی آراسته و بهنجار در چنین فرهنگی نشانه به آیین بودن، دینداری، راستی و بزرگی بود.<sup>۳۲</sup>

کنده کاری شانه دوسویه روی سنگ گور برخی زنان بختیاری نیز نشانه‌ای است از آراستگی موی سر که خود نمادی است از نژادگی، دینداری، بزرگزادگی و به آیین بودن مرده زیر آن سنگ گور. زنان بختیاری در زندگانی خویش نیز موی‌ها را به روشی آیینی می‌آرایند. آنان موی‌ها را از میانه سر به دو دسته بخش می‌کنند، که خود شاید نشانه‌ای از پندار کهن دو شاخه بودن بنیاد هستی نزد ایرانیان گذشته باشد، که همانا بخش کردن جهان و کار جهان به دو گروه نیک (مزدایی) و بد (اهریمنی) است.<sup>۳۳</sup> نزد مردان جوان نژاده بختیاری و

دیگر مناطق جنوب ایران در روزگار گذشته، آراستگی موی سر یکی از نشانه‌های یلی و پهلوانی و جوانمردی بوده است. در این شیوه آرایش موی سر، موی‌ها را به گونه‌ای می‌پیراستند که پشت آن خمیده می‌شد به بالا بر می‌گشت. براین پایه می‌توان پذیرفت که «مشطی‌ها» (و نه مشدی‌ها) جوانانی بوده‌اند که بیشتر از دیگران به آراستگی موی سر و پاکیزگی خویشتن پای‌بند بوده‌اند.<sup>۳۴</sup> این جوانمردان، با سر و موی و تن پوش آراسته و پیراسته، می‌کوشیده‌اند در برابر ژنده پوشان ژولیده‌ای که خود را پارسا و بی‌نیاز می‌نمایاندند آشکار شوند. شاید همین است که سعدی می‌فرماید: «... شیادی گیسوان بافت که علویست.»<sup>۳۵</sup> به دیگر سخن، چنین می‌نماید که در روزگار سعدی هم روش آراستن مو زبانی نمادین بوده و همچنان داشتن گیسوان و پیراستن آن نیز نشانه‌ای از نژادگی و بزرگزادگی به شمار می‌رفته است. آراستن موی‌ها شاید هنوز هم یکی از نشانه‌های دینداری و بهنجاری بودن است، چه امروزه هم بسیاری از دینداران مسلمان ایرانی شانه‌ای در جانماز خود می‌گذارند.

داشتن مو و گیسو و آراستگی، یا آشفستگی و کم و کاست آن در تعبیر خواب ایرانی نیز درست برابر داشتن و نداشتن آن در بیداری است. چه، «دیدن گیسوها در خواب دلیل عزّ و جاه بود، کسی که گیسو دارد، مثل سادات و زنان و توانگران، دلیل مال است.»<sup>۳۶</sup> همچنان که «اگر بیند موی سر یا ریشش فرو ریخت برو باید ترسیدن از آنک حالش تباه گردد. . .» یا «اگر بیند که موی فزون از حد برتن او بود از افزونی نعمت این جهانی بود و زیادتی نیکویی.» یا «اگر میان سر گیسو ببیند پادشاهی و توانگری یابد»، و، «اگر مرد اصلع بیند که مویش بر سر برآمده بودی خواسته‌ای بیابد.»<sup>۳۷</sup>

براین پایه است که زبانزدهای امروزی زبان فارسی در باره مو داشتن یا نداشتن را می‌توان دریافت. از آن میان «گیس بریده»<sup>۳۸</sup> بی‌آزرم است و یا زن بی‌شرم.<sup>۳۹</sup> «گیس‌کندن» نشانه‌اندوه و «گیسودار» سید یا علوی را می‌رساند.<sup>۴۰</sup> «گیس آب دل را می‌خورد»<sup>۴۱</sup> که هرچه دل شادتر، گیسوان بلندتر. پس در چنین بینشی نداشتن موی یا کچل بودن می‌تواند بیرون بودن از هنجار و پای‌بند نبودن به آیین را رساند، یا «کچلک بازی درآوردن» «جنغولک بازی درآوردن» است. یا «کچل مشو، همه کچلی بخت ندارد»<sup>۴۲</sup> از آنجا که کچل‌پاییند بسیاری بندهای آیینی نیست، بسیاری راه‌های پیروزی که بر دیگران بسته بر او گشوده است. چنین است که در داستان‌های مردمی ایرانی، «کچل» آدمی زرنگ است که می‌کوشد پا را از گلیم خود بیرون بگذارد. نیز در باورهای مردمی، به ویژه در

جنوب ایران، کچل از نیروی مردانگی چندان بهره ندارد. چنین باوری را در افسانه های برخی دیگر از مردمان آسیای باختری نیز می توان یافت. پهلوان اسرائیلی، شمشون، با از دست دادن موهایش نیروی جنگاوری خود را نیز از دست می داد. همچنین است این باور برخی از ایرانیان، که از کچل باید پرهیز کرد، چه، به ویژه اگر چشمانش هم سبز باشد، شایسته دل سپردن بیگمان نیست! در چنین بینشی است که شاه قاجار کچلی خود را از همگان پوشیده می داشت:

... آنگاه کلاه را از سر برداشته به هوا پرتاب کرد. حاضران از مشاهده این حال سخت در شگفت شدند، زیرا از آنجا که شاه را تارمویی بر فرق نبود غیر از هنگام خواب هرگز کلاه از سر بر نمی داشت و این نخستین بار بود که چنین می کرد.<sup>۴۳</sup>

در آیین میرنوروزی، که امروزه برافتاده است و بی شباهت به رسم شاه شدن کچل به گزینش شاهین نیست. مردی از توده مردم یا زندانیان را برای چند روزه نوروز به شاهی بر می گزیدند و فرمان های ریشخندآمیز او را در آن چند روزه همگان باید انجام می دادند. شاید بتوان گمان برد که این آیین ها بازگوی نمادین پایان جهان (پایان سال کهنه) و آشوب و ناهنجاری برآمده از پایان جهان (فرمانروا ساختن کسان بیرون از هنجار، کچل و مردی از فرودستان) و بازسازی و آغاز جهانی نو (آغاز سال نو) و بازگشت هنجار شناخته و پذیرفته شده آنست. همچنین است به تخت نشستن مردی از توده فرودستان در فرهنگی سیاسی که سخت پایبند پایگان طبقاتی مردمی و جایگاه از پیش تعیین شده آنان است. بنابراین این آیین ها را می توان به خودی خود نشان باور به زمانی چرخشی (ادواری) و نوشدنی و ازسر آغاز شونده در ایران دانست.

### همانندی موی و گیاه و گیاه و انسان

در بسیاری جاهای ایران برای بازگویی گنش زندگی موی و گیاه واژه هایی همانند به کار می رود، چنانچه در زبان فارسی می گویند: «مویش روید» یا «سبیلش سبز شد»، همانگونه که گفته می شود گیاهی روئید یا سبز شد. به دیگر سخن، موی از گیاه و یا همان گیاه است. واقعیت آن است که در فرهنگ ایرانی گیاه چون انسان است و انسان همچون گیاه. در اسطوره های ایرانی به گفته هرمزد یکی از پنج انباردار پذیرنده درگذشتگان «تن اومند» گیاه است که داشتار موی سر و تن است.<sup>۴۴</sup> چنان است که برخی درخت های «کنار» (سدر) در

میان بختیاریان جایگاهی بلند یافته و "پیر" و "مرشد" نام گرفته اند. در برخی جاهای دیگر ایران نیز پاره ای گیاهان انسان انگاشته می شوند. به عنوان نمونه، بلوچ ها خرما بن را همانند آدمیزاد می شمرند و بسیاری از ویژگی های انسان را به آن نسبت می دهند: رنج بردنشان و مرگشان در پی تیر خوردن، خفه شدنشان زیر آب و سرما خوردنشان در زمستان بسیار زن گرفتنشان، سنگینی و نازکدلی و زودرنجی و نیاز بسیارشان به تیمارخواری. به گمان آنان خرما بن نیز چون انسان روان دارد، می اندیشد، غم می خورد و شاد می شود.<sup>۴۵</sup> اگر مهربانی بیند بار بیشتر و بهتر می دهد و اگر از تیمار محروم ماند از بار دادن می ماند. خرما بن ها را در روزهای سوگواری ماه محرم "قربانی" می کنند. نیز چنانچه درختی پیر شود او را تنها در ماه محرم "می گشند". شیرازی ها نیز باوری همانند در باره درخت نارنج دارند و از چیدن نخستین گل های آن ابا دارند که مبادا "دلخور" شود و از بار دادن بماند. برای بالندگی آن، درخت را با سراندازی می آریند و شیرینی به او پیشکش می کنند و با نوازش دلگرمش می سازند. با خواندن ترانه های عروسی می کوشند او را به بار دادن وادارند. درخت بی بر را نیز می ترسانند و کسی از سوی او پیمان می دهد که تا سالی دگر بار دهد.<sup>۴۶</sup>

گیاه را در ایران همیشه ریشه زندگی می دانسته اند. در لرستان درختی است که آنرا درخت نفوس می خوانند؛ درختی که نباید آنرا برید زیرا با جان همه جانداران پیوند دارد. این درخت هر سال گل می دهد و برخی گل های آن یک سال می پاید، برخی کمتر و برخی هم بیشتر، به اندازه زندگی آن کس که گل از آن اوست.<sup>۴۷</sup> این گونه پندار درباره درخت، در گذشته و در جاهای دیگر ایران نیز رایج بوده است.<sup>۴۸</sup> فال زدن و پیوند دادن زندگی انسان و گیاه و باور داشتن به زندگی همانند آن ها و بودن درخت زندگی در بینش اسطوره ای ایرانی ریشه دارد. همچنین است فال زدن بخت و زندگی مردم به «دولت گیاه» به گفته «شاه غور» در سده دوم هجری.<sup>۴۹</sup>

در اسطوره های ایرانی، آفرینش انسان و پدیدار شدن او بر زمین پیوندی آشکار با گیاه دارد. شاید بتوان این گمان را پذیرفت که اسطوره آفرینش انسان با آغاز کشاورزی در میان ایرانیان پرداخته شده باشد.<sup>۵۰</sup> آن اسطوره چنین است:

کیومرث یا گیومرث تَن (زنده میرا)، گَز (کوه) شاه بود. او پس از سی سال زندگی به دست اهریمن کشته شد. هنگام کشته شدن از آن آب که در پشت او بود دو چکه بر زمین ریخت و در خاک فرو رفت. آن دو چکه چهل سال در دل زمین بماند و از پس



این زمان، گیاهی دو پایه، همچون ریواس، از آن برآمد. آنرا "مشی" و "مشیانه" خواندند. از پس پنجاه سال، ایشان را فرزندان پدید آمد که همه را خوردند! تا آنکه ایشان را فرزندی آمد که او را نخوردند و سیامک نامیدند. این نیای همه آدمیان است.<sup>۵۱</sup>

شاید این پندار که انسان بُن گیاهی دارد انگیزه پدید آمدن زنجیره ای از افسانه های آریایی (هند و ایرانی) در باره انسان و آب ها و زندگی بخشی آب ها برای انسان شده باشد. برابر این اسطوره ها، آب می تواند انسان مرده را زنده کند و انسان زنده را جاویدان.<sup>۵۲</sup> شاید باور به زندگی بخشی زمین (مادز زمین) برای مردگان نیز بر پایه همین اندیشه گیاه ریشه دانستن انسان استوار باشد.<sup>۵۳</sup> به دیگر سخن، در جهان بینی اسطوره ای ایرانی، انسان گیاه است و گیاه با انسان برابر و موی گیاه واره ای است در تن آدمی، یا نماد گیاه در اندام آدمی.

### گیاه در سوگواری و خاکسپاری

اگر گیاه را ریشه انسان بشمریم، پس گیاه نیز می تواند نماد انسان باشد. شاید به همین انگیزه هنگام خاکسپاری مردان بختیاری، شاخه ای از درخت مقدس کنار در کنار آنان می گذارند. در تهران یک سده پیش نیز تکه ای چوب مو یا چوب انار زیر بازوی مردان به خاک سپرده در گور گذاشته می شد.<sup>۵۴</sup> در روزگار صفویان نیز پیشاپیش یا همراه مرده نهال های کوچک یا درخت های شاخ و برگدار و شاخه های سر سبز که میوه فراخور هنگام سال بر آن آویخته بود، برده می شد.<sup>۵۵</sup> در میان بختیاریان گذشته نیز همین آیین رواج داشت. ابن بطوطه در باره مرگ و خاکسپاری پسر اتابک احمد، فرمانروای لر بزرگ (بختیاری) می نویسد:

... پس جنازه را آوردند، جنازه را در میان درختان ترنج و نارنج و لیمو قرار داده بودند، شاخه ها پر از میوه بود و درخت ها را چند تن حرکت می دادند به طوری که تو گویی جنازه در میان باغی حرکت می کند.<sup>۵۶</sup>

شاید این آیین در آغاز فرمانروایی پارس ها نیز رواج داشته است. زیرا در گزارشی از خاکسپاری کوروش بزرگ آمده است که سوگواران هریک دو شاخه درخت، یکی خرمابن و دیگری سرو به دست داشته اند و همراه مرده، چناری و تاکی از زرناب، به اندازه درختان راستین، می برده اند.<sup>۵۷</sup> گیاه، نماد زندگی، یا نماد جان انسان، در اسطوره های ایرانی است. از دیگر

سو، موی نماد گیاه در اندام انسان است. پس شاید، برپایه این جهان بینی اسطوره ای، موی خود به تنهایی نیز نماد جان آدمی باشد. هنوز در سراسر ایران سوگند خوردن به موی سر و موی سبیل همچنان رواج دارد، چنان که می گویند: «به جان موهایت»، «به مرگ موهایت» یا «سبیل هایت». همچنین است روش کمابیش ورافتاده گروگذاشتن تاری از موهای سبیل، که می توان آنرا به گروگذاشتن برابر نهاد موی (جان، زندگی) گروگذارنده تشبیه کرد. نگارنده گمان دارد یکی از آیین هایی که در سراسر کشور رواج داشت و هنوز هم، به ویژه در میان بختیاریان، رواجی دارد، بر همین پایه است. برابر این آیین موی کودکان پسر را نه می چینند و نه کوتاه می کنند. آنگاه در هفت سالگی موی آنان را می چینند و همسنگ آن زر یا سیم به امامزاده ای نیاز می کنند. بدین روش با نگهداری نماد جان (موی سر) آن کودک تا هفت سالگی، جان و زندگی را در پناه آن امامزاده پاینده می کردند. با دادن بهای جان، که در اینجا با نماد آن یادآوری و بازگویی می شود، او از پیمانی که با امامزاده داشت آزاد و رها می شد. شاید بتوان گمان برد که این آیین جایگزین آیین قربانی کردن نخستین پسر خانواده در فرهنگ های کهن آسیای باختری شده باشد.

### نمونه بنیادی

گمان می رود که همراه بردن درخت، سبزه و شاخ و برگ درختان و یا به خاک سپردن شاخه ای از درخت با مرده همان را می رساند که کاشتن درخت برگور مرده که در میان "تالشان" گیلان رواج دارد. در سوی دیگر آن سرزمین، در سردسیر "اشکور" نیز آیین چنین بود که برگور مردان بزرگ، درخت بلوط، گردو یا فندق می کاشتند. چون درخت یا گیاه را نماد زندگی انگاشتیم، پیداست که درخت و سبزه همراه بردن و برگور کاشتن، پیوند کردن نماد زندگی به مرده درون خاک و پیگیری زندگی یا دست کم امید به بازگشت مرده است. از دیگر سو، این همه، تنها به هنگام خود برای بزرگداشت مردان سرشناس و رهبران گروه برگزار می شود. به سخن دیگر این کاری است "مقدس"، و همچون دیگر کارهای ورجاوند بر بنیاد نمونه ای استوار است.<sup>۵۸</sup> به دیگر سخن، هریک از جانداران زمینی و هریک از آیین های زندگی و مرگ در جهان بینی اسطوره ای ایرانی نمونه ای بنیادی (archetype) یا «آفرینشی نخستین» دارد که در زمان بی آغاز و انجام پدید گردیده است و آنچه بر زمین می گذرد باید همچون همان نمونه بنیادی باشد تا بهنجار و به آیین و خوش شگون به شمار رود.<sup>۵۹</sup>

آنچه هست این است که زنان بختیاری در سوک مردان گیسو می بُرند و برای مردان مرده است که چوپ کُنار به خاک می سپارند و تنها برای مردان مرده شاخ و برگ یا خود درخت سبز را همراه می برند. بنابراین آن گیسو که می بُرند و نماد گیاه است و آن گیاه که همراه می بُرند و نماد زندگی است، نماد زندگی مرد است. این با نمونه بنیادی هم برابر و هماهنگ می آید. این نمونه کدام است؟ به گمان ما، آن، ایزد گیاهی، سیاوش است.<sup>۶۱</sup> که برای سرسبزی جهان کشته می شود:

سیاوش را به ترکستان کشتند، به بهشت کنگ که خود ساخته بود و از خون وی گیاهی برست که آنرا خون سیاوشان گویند.<sup>۶۱</sup>

آیین های خرمن نیز هنوز در ایران زنده است و رواج دارد. این آیین را در فارس «سووشون» (سیاوشان) می خوانند. سیمین دانشور آورده است که:

... اهل آن ده زیر درخت گیسو میعاد دارند تا با هم بروند «سووشون». . . حیف که من گیس ندارم وگرنه گیسم را می بریدم و مثل آنهای دیگر به درخت آویزان می کردم. . . . درخت گیسو هم در تمام گرمسیر معروف است. . . گیس های بافته شده به درخت آویزان کرده اند. گیس زن های جوانی که شوهر هایشان جوانمرگ شده بود . . . یا پسرهایشان، یا برادرهایشان . . .

آیین های سوک سیاوس در "بخارای" کهن هم رواج داشت.<sup>۶۲</sup> در آیین های بخارا زن ها موی را چنگ زده پریشان می کردند.<sup>۶۴</sup> درست همانند موی رها کردن و افشان کردن گیسوان بخاراییان در سوک.<sup>۶۵</sup> نگارنده را گمان بر این است که این آیین بسیار همانند با آیین های خرمن و سوک ایزد گیاهی مردم میانرودان (بین النهرین) و شاید برگرفته از آن است.<sup>۶۶</sup>

### نتیجه گفتار

در اسطوره های ایرانی، زمین مادینه است،<sup>۶۷</sup> همچنان که در خوابگزاری ایرانی،<sup>۶۸</sup> و نیز همان گونه که هنوز در زبان فارسی زبانزدی به کار می رود که مرد را باغبان، زن را زمین و گنش زناشویی و آمیزش را شخم زدن آن زمین می گیرد،<sup>۶۹</sup> پس زنان می توانند در جایگاه نمونه بنیادی خود، که اینجا ایزدبانوی زمین است، نمودار شوند. بدین روی، زنان با بریدن موی سر خود به جانشینی او بر زمین

آشکار می شوند. چه، آنکه مرده، مرد است، پس می توان رویهمرفته این را کِشِتِ ریشه گن شده (مرد مرده) از زمین (زن) انگاشت. زنان پس در جایگاه دوم خود، ایزد بانوی آب ها، می نشینند، و با گریستن بر نماد گیاه، (موی) نماد مرد یا نمونه بنیادی مرد که سیاوش باشد (گیاه) را به گونه ای نمادین آبیاری می کنند.<sup>۷۰</sup>

۱. بریدن موی سر گونه ای نا به اندام کردن است، چه در روزگاران پیشین اسباب مرگ ناشناخته بود<sup>۷۱</sup> و به بازماندگان همواره گمان بد برده می شد. نا به اندام کردن برای نشان دادن اندوه در سوگ مرده و دست نداشتن در مرگ او، برای دورکردن این بدگمانی است.

۲. بر پایه ارج بسیار موی و آراستگی آن در فرهنگ ایرانی (و بختیاری) شدن او، به نشانه پایان جهان. چه در اندیشه آیینی ایرانی، همانند آیین های مشابه در آسیای باختری،<sup>۷۲</sup> مرگ هر بزرگی نشان از پایان جهان و بی آیین شدن آن به شمار می رفت. همان گونه که در شیراز تا آغاز سده کنونی بی آیین شدن و آشوب را به "شامیزون" (مرگ شاه) بازگو می کردند.

۳. برابر آیین و روش کهن آریایی، زن و خواسته مرد بزرگ مرده همراه او به خاک سپرده می شد.<sup>۷۳</sup> با برافتادن این آیین در گذر روزگاران، شاید بریدن موی سر جایگزین آن شده باشد. زیرا بریدن موی سر بنا بر آنچه در همین نوشته بررسی کردیم گونه ای خودکشتن نمادین است. از این دیدگاه جایگاه ویژه زنان در برگزاری آیین را می توان دریافت.

۴. آیین بریدن موی سر در سوگواری های بختیاری به گمان ما نمونه زنده مانده ای از آیینی است که در سراسر ایران در روزگاران گذشته رواج داشته و هنوز تکه هایی جدا جدا از آن را در اینجا و آنجا ایران فرهنگی، که گسترده تر از ایران سیاسی است، می توان دید و شناسایی کرد. این آیین یکسره از باورهای گیاهی برآمده از کشاورزی بُن گرفته است. چه، افزون بر همه نکته هایی که پیشتر یادکردیم این را نیز بیفزاییم که آیین های دروی خرمن در بختیاری درست همانند همین آیین بریدن موی سر است. زنان گیسوان را می برند، سنگین و سخت می گریند، سرودهایی بس اندوهبار به نام "گرمسیری" می خوانند و همه را به نام مردان خویش برگزار می کنند.

نیز می توان چنین پنداشت که همه آیین، و بی گمان باورهای اسطوره ای پایه ای این آیین، درخواست و آرزوی بازگشت زندگی مرده است. امید بازگرداندن

زندگی دور شده مرده است. زیرا همه نشانه های پایان جهانی را در خود دارد. به سخن دیگر، ایستا کردن گذر زمان، ایست تاریخ و پایان زمان. از دیگر سوی، زنان برگرد پوشاک مرده می نشینند. در همه تاریخ فرهنگی ایران پوشاک نماد هستی دارنده آن و در بردارنده نیروهای او به شمار می رفته است. در اسطوره ها، کیخسرو پسر سیاوش هنگامی که برای خونخواهی پدر برمی خیزد، زین ازار، دهنه و لگام اسب و پوشاک پدر را به کار می برد. همچنین است در تاریخ، که همه شاهان هخامنشی پس از کوروش، هنگام به تخت نشستن و آغاز شاهی، پوشیدن سرداری او را بخشی از آیین های سرآغاز فرمانروایی خود نهاده بودند.<sup>۷۴</sup> تا روزگار ما نیز «خلعت شاهانه»، که بخشیدن پوشاک شاه به کسان بود همین را می رساند. چه شاه آنچه را که "خود" پوشیده بود، به نشان بزرگداشت به برخی گماشتگان برجسته خود می بخشید و ایشان را در بزرگی خود، در هستی خود، همباز می کرد.

نیک می دانیم که چرخه در بسیاری فرهنگ ها نماد و رازی از زندگی و بازگشت زندگی است. آن نماد هستی (پوشاک) با نماد زندگی (گیاه و در اینجا موی سر به جایگزینی گیاه) در میان آن، با چرخه زندگی برگرد هر دو به هم پیوند می یابند. آن آبیاری (گریستن) گیاه مرده را سبز می کند. مرده را زنده می کند. باید زنده کند!

پس زمان نو باید آغاز شود. بنابراین شاید بتوان گفت آیین بریدن موی سر در سوگواری ها نشان از دریافت و مفهوم چرخشی از زمان است. راهی است برای چیرگی بر زمان و گذر از زمان. بازگشتی است به آغاز. بازگشت به تازگی و نوی آغازین است. از دو نمونه کارکردهای بسیار این آیین در زندگی تاریخی و امروزی ایرانیان یکی گاهشماری آیینی ایرانی است که بر پایه سال های فرمانروایی هر شاه استوار بوده؛ با مرگ هر شاه "تاریخ" پایان می گرفته و با به تخت نشستن شاه تازه، سالشمار تازه، تاریخ نو، آغاز می گشته است. دو دیگر باور آیینی ایرانیان به فراموش کردن کینه ها در نوروز و آغاز سال نو است، بی آنکه انگیزه های چنین کینه ها از میان رفته باشد. می توان اینها همه را روشی نمادین برای بازگویی پایان جهانی کهنه (سال کهنه) و آغاز سالی نو (جهانی تازه زاد) و بی هیچ پیشینه به شمار آورد.\*

\*از بزرگواران، سرکار خانم ها، مشک عنبر محبتی (شاهمرادی) و پروین شاهمرادی به خاطر یاری بی دریغشان سپاسگزارم. ب. ش.

یادداشت ها:

۱. علیقلی بختیاری (سردار اسعد)، تاریخ بختیاری، تهران، انتشارات بساولی، ۱۳۶۱، ص ۱۹۹.
۲. خسرو ظفر بختیاری، یادداشت ها و خاطرات، ص ۹۹.
۳. بارون دوید، دو سفرنامه در باره لرستان، ترجمه سکندر امان اللهی بهاروند و لیلی بختیار، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۶۲، ص ۱۴۴.
۴. هنری رالینسون، سفرنامه (کلمر از زهاب به خوزستان)، ترجمه سکندر امان اللهی، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۲، صص ۵۵ و ۶۳.
۵. مسعود فرید، خاطرات فرید، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۵۴، ص ۴۵۸.
۶. پهلوان نامه کیل گمش، پژوهش و برگردان حسن صفوی، تهران، امیرکبیر، ۲۵۳۶، ص ۱۷۴.
۷. همان، صص ۱۷۸-۱۷۹.
۸. ساموئل کریم، الواح سومری، ترجمه داود رسایی، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۰، صص ۱۸۸-۱۸۹.
۹. چنین می نماید که در همه روزگار زردشتی گری دولتی ایران در فرمانروائی ساسانیان، پیکار با این آیین پیگیری شده باشد، چه همه نوشته های دینی آن روزگار یادی به سرزنش، از این آیین در خود دارد. از آن میان به ویژه مینوی خود یادکردنی است.
۱۰. ابونصر اسدی طوسی، گرشاسنامه، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، انتشارات طهوری (چاپ دوم)، ۱۳۵۴، ص ۳۶۷ بیت ۲۱.
۱۱. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۱، صص ۹۶-۹۷.
۱۲. همان.
۱۳. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، اهتمام ن. عثمانف (ج ۶) مسکو، ۱۹۶۷، صص ۳۱۳ بیت ۱۵۳۵.
۱۴. همان، ص ۳۱۶، بیت ۱۵۸۹.
۱۵. محمدعوفی، جوامع الحکایات، به کوشش جعفر شعار، تهران، دانشسرایعالی، ۱۳۵۰، ص ۱۸.
۱۶. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، امیرکبیر، همان، صص ۲۰-۲۱.
۱۷. همان، ص ۵۴.
۱۸. پلوتارخ، کتاب پلوتارخ، ترجمه احمد کسروی، (چاپ دوم)، تهران، انتشارات کانون آزادگان، ۱۳۳۹، ص ۷۶ (جلد یکم)؛ هرودت: تواریخ، ترجمه ع. وحید مازندرانی، تهران، فرهنگستان ادب و هنر ایران، ص ۴۸۷.
۱۹. همان، ص ۵۱۹.
۲۰. شاهنامه، امیرکبیر، ص ۳۴۷.
۲۱. ابوطاهر محمدبن حسن طرسوسی، داراب نامه، (ج یکم)، به کوشش ذبیح الله صفا،

- (چاپ دوم)، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳۶، ص ۵۹۶.
۲۲. کاتب ازجانی، *سمک عیار*، (ج ۵)، با مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری، (چاپ دوم)، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۲، صص ۱۷۸.
۲۳. همان، ص ۲۷۳.
۲۴. *هزارو یکشب*، به هفت محمد رضانی، تهران، کلاله خاور، ۱۳۱۵، ج ۱، صص ۴۷ و ۲۳۷.
۲۵. *شاهنامه*، امیر کبیر، ص ۴۰۶.
۲۶. *کتاب مقدس*، تهران، انجمن کتاب مقدس ایران، ص ۷۴۳.
۲۷. همان، ص ۱۲۴۳، بند ۳۱.
۲۸. مکمونی قزوینی: *عجایب المخلوقات*، به تصحیح نصرالله سبوحی، تهران، چاپ دوم، انتشارات مرکزی، ۱۳۶۱، ص ۳۲۲.
۲۹. ژان باتیست تاورنیه، *سفرنامه*، ترجمه ابوتراب نوری، اصفهان، انتشارات تأیید، ص ۶۴۵.
۳۰. هنری موزر، *سفرنامه ترکستان و ایران*، ترجمه علی مترجم، تهران، انتشارات سحر، ۲۵۳۶، صص ۲۳۴ و ۲۳۶؛ هانری رنه دالمانی، *سفرنامه از خراسان تا بختیاری*، ترجمه مترجم همایون، تهران، انتشارات ابن سینا و امیرکبیر، ۱۳۳۵، ص ۲۸۰؛ یاکوپ ادوارد پولاک، *سفرنامه*، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱، صص ۲۴۸-۲۴۹. گاسپار دروویل، *سفر در ایران*، ترجمه منوچهر اعتماد مقدم، تهران، انتشارات شباوینز، ۱۳۶۴، ص ۳۱۳.
۳۱. *زَئِدِ وَ هُوْمَنِ بَسْنِ*، به کوشش صادق هدایت، تهران، انتشارات جاویدان، ۲۵۳۷، ص ۳۱.
۳۲. *درخت آسوریک*، ماهیار نوابی، تهران، انتشارات فروهر، ۱۳۶۳، ص ۶۵ بند ۶۳؛ ساموئل، ک. ادی، *آیین شهریار در شرق*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷، ص ۸۳ و ص ۵۵، بند ۳۳.
۳۳. مهرداد بهار، *اساطیر ایران*، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲، ص ۱۶۵.
۳۴. علی محمد حکمت بوشهری، «مشطی (مشدی)» *آینده*، شماره ۱-۳، فروردین-خرداد ۱۳۶۴، صص ۱۸۰-۱۸۱، *مشطی (مشدی)*.
۳۵. مصلح الدین سعدی، *کلیات*، به اهتمام محمدعلی فروغی (چاپ دوم) تهران، انتشارات امیرکبیر، ۲۵۳۶، ص ۶۵.
۳۶. محمد ابن سیرین، *تعبیر خواب*، تهران، انتشارات جاویدان، ص ۲۹۵.
۳۷. *خوابگزاری*، تصحیح ایرج افشار، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶، صص ۲۴۰-۲۴۱.
۳۸. محمد معین، *فرهنگ فارسی (ج سوم)*، (چاپ پنجم)، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۳۰۲۶.
۳۹. غیاث الدین رامپوری، *حیات اللغات*، به کوشش منصور ثروت، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳، ص ۷۴۷.

۴۰. محمد معین، فرهنگ فارسی، صص ۳۵۱۱-۳۵۱۱.
۴۱. علی اکبر دهخدا، امثال و حکم، (ج سوم)، (چاپ پنجم)، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱، ص ۱۳۳۹.
۴۲. همان، ص ۱۱۹۵.
۴۳. دوستعلی (خان) معییرالممالک، یادداشت هایی از زندگانی خصوصی ناصرالدینشاه، (چاپ دوم)، تهران، انتشارات نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲، ص ۱۰۳.
۴۴. مهرداد بهار، اساطیر ایران، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲، ص ۲۱۱؛ روایت پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۵۴ بند ۱۳؛ نویسنده به روشنی و به واژگونه سند پیشین می گوید: «گیاه را از موی آفرید. . . و همه انواع گیاهان اندر آن بود.»
۴۵. سون هدین، کوبه های ایران، ترجمه پرویز رجبی، تهران، انتشارات توکا، ۲۵۳۵، صص ۴۴۸، ۴۴۹.
۴۶. چیتا، شماره ۱، سال دوم، شهریور ۱۳۶۱، صص ۹۸-۹۹.
۴۷. محمد اسدیان خرم آبادی، ودیگران: باورها و دانسته ها در لرستان و ایلام، تهران، مرکز مردم شناسی ایران، ۱۳۵۸، ص ۲۳۴.
۴۸. حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به اهتمام و تصحیح گای لسترنج، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲، ص ۲۷۹.
۴۹. ابوطاهر بن علی بن حسین طرسوسی، حماسه ابومسلم خراسانی، به کوشش اقبال یغمایی (چاپ دوم)، تهران، کتاب فرزانه، ص ۴۹۲.
- «شاه غور» گفت برو که من از زمینی آمده ام که دولت گیاه در آن زمین می روید. . . در کوهستان ما در بهار چون از زمین به درآید نام هرکس که بر وی نهند و به هرچند روز گیاه را به نام آن کس بخوانند و هرچند که برآید این گیاه بزرگ و سبز شود و آن کس را نیز دولت و خرمیش زیاده شود، و چون خزان گردد، زرد شود، آن کس بیمار شود و چون بمیرد آن گیاه خشک شود.»
۵۰. اولین رید، انسان در عصر توحش، ترجمه محمود عنایت، تهران، انتشارات هاشمی، ۱۳۶۳، ص ۵۱۴.
۵۱. مجمل التواریخ و قصص، به تصحیح ملک الشعراء بهار، (چاپ دوم)، تهران، کلاله خاور، ص ۲۲؛ ابوعلی محمد بن محمد بلعمی، تاریخ بلعمی، به تصحیح محمدتقی بهار (ملک الشعراء)، (چاپ دوم) تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۵۳، صص ۱۲-۱۳؛ ابوریحان بیرونی، آثار الباقیه، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران، انتشارات ابن سینا، ۱۳۵۲، صص ۱۴۱-۱۴۳ و ۱۵۵؛ حمزة بن حسن اصفهانی، تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه جعفر شعار، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶، ص ۶۲؛ ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، (ج یکم)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، (چاپ دوم)، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۲۵۳۶، ص ۲۱۷؛ مظهر بن طاهر مقدسی، آفرینش و تاریخ، (ج سوم) ترجمه محمدرضا شفیعی



- کدکنی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹، ص ۱۲۰.
- در مرجع اخیر به جای ریختن آب بر زمین از ریختن خون بر زمین و رویش گیاه از زمین سخن رفته است تا با داستان کشته شدن سیاوش و رویدن گیاه به پیامد ریختن خون او بر زمین، همانند شود؛ مهرداد بهار، *اساطیر ایران*، صص ۱۸، ۳۱، ۹۳-۹۸؛ مردم تهران و شمیران به گیاه گلدانی دوپایه ای که برگ های پهن دارد «بابا آدم» می گویند. این شاید بازمانده اندیشه گیاه دوپایه اسطوره ای «مشی و مشیانه» باشد.
۵۲. رامین، به کوشش عبدالودود اظهر دهلوی (ج یکم)، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰، ص ۴۹۱؛ ابوطاهر محمدبن حسن طرسوسی، *داراب نامه*، (ج دوم)، به کوشش ذبیح الله صفا، (چاپ دوم)، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۲۵۳۶، ص ۵۹۰؛ نظام الدین نظامی، *خمسه (اسکندرنامه)*، تهران، انتشارات پدیده، ۱۳۶۰، ص ۵۸۱؛ حسن عمید، *فرهنگ فارسی*، (ج یکم)، (چاپ دوم)، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳، ص ۴.
۵۳. بیژن شاهمرادی، «گورهای صخره ای در ایران»، *چیستا*، شماره ۴، سال سوم، دی ۱۳۶۴، صص ۲۵۸-۲۶۰.
۵۴. ناصر نجمی، *ایران قدیم و تهران قدیم*، تهران، انتشارات جانزاده، ۱۳۶۲، صص ۱۹۳، ۱۹۴.
۵۵. اروج بیک بیات، *دوون ژوان ایرانی*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۸، صص ۷۵-۷۷.
۵۶. ابن بطوطه: *سفرنامه*، ترجمه محمدعلی موحد (چاپ دوم) تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹، ص ۲۰۸.
۵۷. فیثاغورث، *سیاحتنامه در ایران*، ترجمه یوسف اعتصامی (چاپ دوم)، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳، صص ۲۲۴-۱۲۴. شاید آیین امروزی سبزه بر سر خاک شهیدان بردن در نوروز ریشه در چنین باورها داشته باشد.
۵۸. میرچا الیاده، «ادبیات نانوشتاری»، ترجمه م. کاشیگر، *چیستا*، شماره ۹، سال سوم، خرداد ۱۳۶۵، صص ۶۸۶-۶۸۷.
۶۰. بیژن شاهمرادی، «کلاه در فرهنگ بختیاری»، همان، شماره ۷، سال سوم، فروردین ۱۳۶۵، صص ۵۱۹-۵۲۰.
۶۰. مهرداد بهار، «نقد بر کتاب سوک سیاوش»، *فرهنگ و زندگی*، شماره ۹، مهر ۱۳۵۱، صص ۱۱۰-۱۱۵. پیوند گیاه و زندگی مردان (بزرگ) تا روزگار نزدیک به ما رواج داشت. چه برخاستن بخار از درختی بلند بی روشن کردن آتش را نشان مرگ شاه (نادرشاه) دانسته و گفته اند درخت نشان بزرگی او و بخار نشان بازپسین دم وی است. ن. ک. به: هانری ماسه، *معتقدات و آداب ایرانی*، ترجمه مهدی روشن ضمیر (ج ۲) تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۵۷، ص ۱. در خوابگزاری ایرانی نیز چنین است، سوختن کشت سبزی در خواب، مرگ جوانان و سوختن کشت سفید و زرد مرگ پیران را آگاهی می دهد. ن. ک. به: عمر رازی، فخرالدین محمد: *التجیر فی العلم التعمیر*، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران،

۱۳۵۴، ص ۱۵۶.

۶۱. *مجموع التواریخ و القصص*، به تصحیح محمدتقی بهار (ملک الشعرا)، ص ۴۶۲.

۶۲. سمین دانشور، *سووشون*، تهران، انتشارات خوارزمی (چاپ دهم)، ۱۳۶۰، صص ۲۷۶،

۲۷۷.

۶۳. ابوبکر محمد نرشخی، *تاریخ بخارا*، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، تهران، انتشارات

بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱، صص ۲۴، ۳۲، ۱۹۰، ۲۰۹.

۶۴. بازل گری، *نگاهی به نگارگری در ایران*، ترجمه فیروز شیروانلو، تهران، انتشارات توس،

۱۳۵۵، ص ۴۷؛ دیوار نگاره ای از سده پنجم هجری به نام «سوک سیاوش» (پیکره شماره ۳۱)

۶۵. همان، ص ۸۱ (پیکره ۸۹) و ص ۸۳ (پیکره ۹۲).

۶۶. ساموئل، ک ادی، *آیین شهریار* در شرق، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، بنگاه ترجمه و

نشر کتاب، ۱۳۴۷، صص ۸۳ و ۸۴.

۶۷. *زند و هومن یسن*، ترجمه صادق هدایت، تهران، انتشارات جاویدان، ۲۵۳۷، ص ۳۴؛

*وندیداد*، ترجمه سید محمدعلی حسنی (داعی الاسلام)، حیدرآباد دکن، مطبعه صحیفه، ۱۳۲۷،

ص ۱۶، فقرة ۱۴.

۶۸. محمد ابن سیرین، همان، صص ۲۰۳-۲۰۴.

۶۹. اگر بابا (یا عمو) بیل زنی، باغچه خودت را بیل بزنی!

۷۰. «ناهیتا» ایزد بانوی آبها و باروری در فرهنگ ایرانی است. به گمان نگارنده هر جا

که به باورهای «ناهیدی» می رسیم باورهای گیاهی و زندگی بخشی نیز با آن همراه است و

روبهمرفته نشان از باورهای زنسالارانه و مادرتباری دارد. بدین روی شاید بهترین نمونه آن

رستم (rauta.uz.taxman)، رودخانه به بیرون جاری، فرزند زنی به نام رودابه (rauta.apa)

دختر مهراب شاه کابل است. رستم پرچم خانوادگی مادری و نام مادری برای نام

خانوادگی به کار می برد. او اژدها کُش، یعنی آزاد کننده آبها است. ایزد گیاهی، سیاوش را

برای پرورش به این «رودخانه به بیرون روان» می سپرند.

۷۱. اولین رید، *انسان در عصر توحش*، ترجمه محمود عنایت، تهران، انتشارات هاشمی،

۱۳۶۳، صص ۳۴۳-۳۴۵.

۷۲. ساموئل ک. ادی، *آیین شهریار* در شرق، ص ۸۴.

۷۳. ژنه گروسه، و دیگران: *تمدن ایرانی*، ترجمه عیسی بهنام، (چاپ دوم)، تهران، بنگاه

ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۶، صص ۴۷۹-۴۸۱ (فصل دهم: ایران خارجی)؛ نه تنها در میان

«سکاها» و «اوست ها» این آیین رواج داشت، که «نابود» کردن زنان به همراه شوی مرده در

میان مردم دیگر بخش های فرهنگ «هند و اروپایی» همچون هندیان، یونانیان و اسکاندیناویان

نیز رواج داشته است.

۷۴. ساموئل ک. ادی، همان، صص ۷۰-۷۱.