

نجف‌زاده قبادی. امیدعلی (۱۳۹۱). ادبیات عامه لکی. ج ۱. خرم‌آباد: شاپورخواست.

نصیرالدین طوسی (۱۳۶۹). اخلاق ناصری. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. ج ۴. تهران: خوارزمی.

هانری دو فوشه کور. شارل (۱۳۷۷). اخلاقیات (مفاهیم اخلاقی در ادب فارسی از سده سوم تا سده هفتم هجری). ترجمه محمدعلی امیرمعزی و عبدالمحمد روح‌بخشیان. ج ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.

مقاله علمی

بریدن زلف، صورت نمادین و تعدیل یافته قربانی انسان

ایوب امیدی^۱، احمد خاتمی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۱ تاریخ تایید: ۱۴۰۳/۰۶/۱۸

چکیده

آیین سوگواری از جمله آیین‌هایی است که با توجه به اندیشه و مذهب هر جامعه، شکلی متفاوت دارد. بریدن زلف و مو یکی از آیین‌های سوگواری است که در متون مختلف ادبی، انعکاس یافته است و بررسی اهداف آن از لحاظ پژوهش‌های ادبی و مردم‌شناسی راه‌گشاست. این پژوهش می‌کوشد به روش توصیفی تحلیلی در متون روایی حماسی، غنایی، عرفانی، داستانی غیرتمثیلی و تاریخی ادبیات فارسی تا قرن هفتم به بررسی بریدن زلف و مو و اهداف آن در فرهنگ‌های مختلف، بپردازد. نتایج نشان می‌دهد، این رسم، نوعی قربانی غیرخونی و یکی از شیوه‌های تعدیل خودکشی و قربانی انسان است و با توجه به تفاوت‌های اجتماعی فرهنگی جوامع، نمی‌توان برای اهداف آن، حکمی واحد صادر کرد. با توجه به بررسی‌های انجام شده، این رسم در فرهنگ‌های گوناگون از جمله ایران، یونان، روم، هند و بین‌النهرین در سوگ شاهان، شاهزادگان، جنگاوران، بزرگان و فرزندان رایج بود و اغلب در معانی نمادینی چون: نماد جان، وفادار ماندن به همسر، نفی رابطه جنسی، ریاضت و پارسایی، گسستن پیوند با خویشاوندان همسر، ماتم‌زدگی، قربانی کردن نفس، پیوند با کیهان و تحقق امر قدسی، بدنامی و تقدیم زیبایی به کار می‌رفت.

کلیدواژه‌ها: بریدن مو، ادبیات فارسی، متون روایی، قربانی انسان، تعدیل قربانی

مقدمه

۱ دانشجوی پس‌داکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. ayooobomidi@yahoo.com

۲ استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران، (نویسنده مسئول)،

a_Khatami@yahoo.com

دانشمندان، قدمت دین را به قدمت عمر بشر و یا تشکیل جامعهٔ انسانی، می‌دانند. هر چه در طول تاریخ به عقب می‌رویم، رنگ اساطیری دین، بیش‌تر می‌شود تا جایی که گفته می‌شود، اسطوره‌ها[که با جادو در ارتباط‌اند]، دین انسان ابتدایی بوده‌اند (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۲: ۹). دین در مراحل نخستین خود به جادوی ابتدایی، شباهت دارد. جادوگر با توسل به دخل و تصرف در امور طبیعی و دین‌دار به وسیلهٔ استرحام و یاری از نیروهای ماوراءطبیعی، می‌کوشند آرامش خود را تأمین کنند (حسینی‌تهرانی، ۱۳۸۴: ۱۲). دین، امری اجتماعی و وابسته به مجمع مذهبی است و همین خصلت اجتماعی دین، آن را از سحر و جادو متمایز می‌سازد (همیلتون، ۱۳۸۹: ۲۹). از نظر امیل دورکیم همهٔ مناسک عبادی، معنای اخلاقی عمیقی دارند؛ تشریفات دینی هرچقدر کم‌اهمیت باشند، اجتماع را به حرکت درمی‌آورند و روح همبستگی و تعلق به جامعه را در آنان می‌دمند (۱۳۸۳: ۴۷۹). دین همچون بسیاری از پدیده‌های دیگر باید کارکردی مثبت در زندگی فرد داشته باشد وگرنه التزام به آن، معنایی ندارد. مهم‌ترین فوایدی که روان‌شناسان دین، برای دین‌داری برشمرده‌اند عبارتند از: ۱- معنی‌بخشی به حیات ۲- بهداشت، سلامت و آرامش روان ۳- سازگاری جهان درون و برون ۴- کاهش رنج‌ها ۵- پاسخ به احساس تنهایی ۶- تقویت قدرت کنترل‌گرایز (اخوان‌نبوی، ۱۳۹۴: ۱۲۸).

با توجه به آنچه ذکر شد، دربارهٔ رابطهٔ دین و جادو می‌توان گفت که ادیان ابتدایی با جادو پیوند داشت و در واقع صورت ابتدایی دین با جادو و جادوگری آمیخته بود اما با گذشت زمان، ماهیت قدسی، اجتماعی و انسجام‌بخش دین، آن را از جادو متمایز می‌سازد و با گسترش عقلانیت بشر و وجود پیامبران الهی، جنبه‌های خرافی و جادویی از آن زدوده می‌شود و صورتی قدسی می‌یابد.

قربانی نیز از مناسک و آیین‌هایی است که مفهومی جادویی در خود دارد و از دیرباز، میان این آیین با آیین مرگ و سوگواری، ارتباط تنگاتنگی برقرار بوده است. «انسان‌های ابتدایی، تصور می‌کرد، می‌تواند نیروهای موجود در طبیعت را با سحر و جادو به استخدام خود درآورند اما به مرور دریافتند، برخی از نیروها را نمی‌توان تنها با سحر و جادو تسخیر کرد از این‌رو، کوشیدند با قربانی کردن، رضایت آنان را جلب کنند» (سلیمانی‌اردستانی، ۱۳۸۲: ۴۸-۴۷). هدف از قربانی دادن می‌توانست، مصونیت در برابر خشم خدا، کفارهٔ گناهان، شکرگزاری، وفای به عهد یا احیای حاصلخیزی زمین باشد (Gerard, 1977: 8). مارسل موس نیز هدف از

تقدیم پیشکش و قربانی به خدایان را خرید آرامش می‌داند (۱۳۹۴: ۲۵). ارنست کاسیرر معتقد است: «پاسخ‌های بسیار متفاوتی به پرسش درباره منشأ و شکل اولیه قربانی، داده شده است در حالی که هربرت اسپنسر و ادوارد برنت تایلور پیشکشی را شکل اساسی قربانی‌کردن دانسته‌اند. افرادی مانند جنون (Jenon) و اسمیت اشتراک و درآمیختن انسان با خدا را عامل اولیه و قطعی قربانی‌کردن دانسته‌اند. جدیدترین بررسی دقیق را هاپکینز انجام داده است. او به این نتیجه رسیده که بر اساس مدارک تجربی موجود، گزینش قطعی یکی از این تئوری‌ها غیرممکن است. بنابر این باید خود را به این قانع کرد که برای قربانی کردن انگیزه‌های متفاوتی می‌توان قائل شد که همه آن‌ها ارزش برابری دارند» (۱۳۸۷: ۳۳۴).

قربانی به منزله واسطه‌ای میان منشأ قدسی و جهان مادی است. فرد با تقدیم قربانی تحفه‌ای جهت رفع کدورت و رنجش به خدایان و نیروهای برتر تقدیم می‌کند. به نظر می‌رسد شکل نخستین قربانی‌ها (خونی و غیرخونی) بیش‌تر ماهیت جادویی داشته است اما با روند عقلانی شدن جوامع، جنبه‌های جادویی و خرافی آن تعدیل یافته و چهره‌ای عقلانی‌تر و دینی‌تر به خود گرفته است. به طور کلی، مهم‌ترین اهداف تقدیم قربانی عبارتند از: ترس از نیروهای فوق‌طبیعی و جلب خشنودی آن‌ها، بلاگردانی، افزایش طول عمر، توفیق در امور مختلف زندگی، فراوانی و برکت‌بخشی، غلبه بر دشمنان، بخشش گناهان و اتحاد با خدایان.

با توجه به متون کهن، خودکشی و انتحار یکی از روش‌های قربانی انسان است که به صورت خودخواسته انجام می‌شد. در کتاب تاریخ مختصر ادیان درباره انگیزه خودکشی در برخی از مذاهب هندو می‌گوید: در کیش جاین (Jain)، تولد را بدبختی و انتحار را مزیتی با برکت می‌انگاشتند. و پیروانش هنگامی که فرزندانشان به سی و یک سالگی می‌رسیدند با گرسنگی عمدی به زندگی خود خاتمه می‌دادند (شاله، ۱۳۴۶: ۱۱۰). در کیش جاینی، انتحار به منزله بزرگ‌ترین پیروزی روح بر اراده کور حفظ حیات است (همان: ۱۱۲).

در کتاب شاخه زرین نیز درباره خودکشی آمده است: «تعصب و نادانی یا عشق محض به انگشت‌نما شدن، انسان‌ها را واداشته است که مرگ میان شعله‌های آتش را به جان بپذیرند. راهبان بودایی در چین باور داشتند، ثمره مرگشان، عاید جامعه خواهد شد. گاهی با این روش در صدد نیل به نیروانا برمی‌آیند. در عین حال، ستایشی که در حال حیات نثارشان می‌شود و دورنمای افتخار و پرستشی که پس از مرگ انتظارشان را می‌کشد، انگیزه‌ای دیگر برای

خودکشی می‌شود» (فریزر، ۱۳۸۷: ۳۰۵). برخی «چون به اصل تناسخ معتقد بودند باور داشتند که اگر شخص تیره‌بخت و ناسعدتمند از این جهان درگذرد و قربانی شود یا خودکشی کند در زندگی بعدی خوشبخت، آزاد و شریف متولد خواهد شد» (مصطفوی، ۱۳۶۹: ۱۷۹-۱۷۸). با گذشت زمان، قربانی انسان و خودکشی، تعدیل می‌یابد. ویلیام جیمز دورانت در این باره می‌گوید: «میان ملت‌های سامی، مانند ملت‌های آریایی در ابتدا آدمی را قربانی می‌کردند سپس حیوان به جای آدمی قربانی شد سپس نوبر میوه‌ها یا محصول مزارع تقدیم می‌شد و در پایان، تسبیح و عبادات به تنهایی به عنوان قربانی تقدیم می‌شد (دورانت، ۱۳۷۸: ۳۶۱). در بعضی از آیین‌های دینی، نذرهای انسانی و حیوانی را با خون‌بها جایگزین می‌کردند و این خون‌بها می‌توانست، پیشکشی‌ها یا اشیاء بی‌جان با ارزش و یا پول باشد (Faherty, 1991: 840). «به تدریج در بیش‌تر جوامع قربانی‌های خونی (به ویژه پیشکش‌های انسان) اغلب با قربانی‌های دیگری جایگزین می‌شدند؛ مثلاً قربانی‌های جزء به جای کل؛ مانند تقدیم انگشتان و مو بجای انسان» (مصطفوی، ۱۳۶۹: ۷۳). گاه به جای قربانی ارزشمند و گران‌قیمت از قربانی کم‌ارزش-تری استفاده شد و گاهی قربانی کردن بخشی از بدن قربانی به جای گرفتن حیات کامل او کافی بود؛ مثلاً موی بریده شدهٔ او به منزلهٔ قربانی شدن کل وجودش بود (Carter, 2003: 28-27). ماکس وبر نیز که نظریهٔ تعدیل قربانی را مطرح می‌کند، معتقد است: نقطهٔ آغاز تعدیل قربانی از انسانی به حیوانی و قربانی‌های نمادین، عقلانی شدن نظام دینی است. از نظر او سیر کلی تاریخ بشر، حرکت در جهت عقلانی شدن است. این روند اگرچه به باور وی خطی نبوده و با فراز و نشیب‌های فراوان و رفت و برگشت‌های متعدد همراه است، سیر گریزناپذیر جوامع انسانی را نشان می‌دهد (وبر، ۱۳۸۴: ۱۸-۱۷). وبر معتقد است که با تحول قربانی از انسانی به حیوانی یا از خونی به غیرخونی، این آیین تا حدی جنبه‌های غیرانسانی و خشن خود را از دست می‌دهد و با عواطف انسانی تلطیف و از بن‌مایه‌های خرافی دور می‌شود.

با توجه به این مقدمه، باید گفت با گسترش آگاهی و عقلانیت اجتماعی و محدود شدن قربانی‌های خونی، رسم کهن و وحشیانهٔ خودکشی و قربانی انسان رفته‌رفته، جنبه‌های غیرانسانی، خشن و خرافی خود را از دست می‌دهد و صورت‌های معتدل‌تری به خود می‌گیرد که یکی از این موارد که جنبهٔ نمادین دارد، بریدن گیس در سوگ خویشاوندان و عزیزان است. این رسم در متون نظم و نثر ادبیات فارسی و متون تاریخی انعکاس برجسته‌ای دارد. ریشه‌یابی

این آیین نشان می‌دهد که این عمل با رسم خودکشی و قربانی انسان مرتبط است و صورت تعدیل یافته عمل خودکشی است که با روند عقلانی شدن جامعه، شکلی نمادین یافته است. با توجه به این امر، نویسنده به روش توصیفی تحلیلی می‌کوشد با بررسی متون حماسی، غنایی، عرفانی، داستانی غیرتمثیلی، تاریخی (تا قرن هفتم) مصادیق زلف و مو بریدن را استخراج، دسته‌بندی و تحلیل کند و به این پرسش‌ها پاسخ دهد: مو از دیدگاه اساطیری، نماد چیست؟ بریدن زلف و مو در کدام فرهنگ‌ها رایج است؟ آیا این را می‌توان جایگزین خودکشی و نوعی قربانی نمادین دانست؟ در کدام متون با دگرگونی در معنای بریدن زلف و مو مواجه هستیم؟

پیشینه پژوهش

برای نمونه به مهم‌ترین پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام شده است، اشاره می‌کنیم. امین احمدی بیرگانی (۱۳۹۸) به بررسی تاریخچه بریدن، آشفتن و کندن مو و کتل کردن (بریدن دم و یال اسب) در قوم بختیاری و همچنین اشعار شفاهی این قوم پرداخته است. نجم‌الدین گیلانی (۱۳۹۸) به بررسی اشتراکات سوگواری در فرهنگ لری و کردی و مقایسه آن با بین-النهرین می‌پردازد و معتقد است: روی خراشیدن، گیس بریدن، سیاه پوشیدن، خاک بر سر ریختن، مدت زمان سوگواری از نقاط مشترک آیین سوگواری در این فرهنگ‌ها است. حسین محمدزاده و همکاران (۱۴۰۰) به بیان آیین‌ها و آداب مرتبط با سوگواری میان اهالی شجاع‌آباد سنجیدگی پرداخته‌اند که یکی از موارد بررسی شده، رسم گیس بریدن است. بهار مختاریان (۱۳۸۷) نیز به شواهدی از آیین بریدن مو میان اقوام ایرانی (لر) قفقاز، آلمان، یونان، گینه و جز آن اشاره کرده است. سجاد آیدنلو (۱۳۸۷) به ذکر مصادیقی از گیس بریدن در شاهنامه، کوش‌نامه، الهی‌نامه و جز آن می‌پردازد و معتقد است که چنین رسمی، اظهار وفاداری به متوفی است. علی نوراللهی (۱۴۰۱) نیز به بررسی شیوه تدفین بین ایلات استان ایلام پرداخته و معتقد است چنین آیینی، ریشه در گذشته‌های دور و فرهنگ پیش از اسلام دارد، وی در این مقاله به مراسم کوتاه کردن مو در مراسم سوگواری اشاره کرده است. بهزاد وثیق (۱۴۰۱) به بررسی نحوه برگزاری و ساخت فضای مراسم چمر از دیدگاه معماری پرداخته و معتقد است این مراسم، نوعی ویژه از ساخت فضا بر مبنای تداوم حضور و پاسداشت جنبه عمومی مناسک است و در شرح مراسم به آیین گیس بریدن زنان می‌پردازد.

شایان ذکر است که اهمیت و هدف پژوهش حاضر در این است که نخستین پژوهشی است که به طور ویژه به بررسی و تحلیل بریدن گیس و مو در فرهنگ عامه و متون روایی ادبیات فارسی تا قرن هفتم می‌پردازد و می‌کوشد نشان دهد این رسم، نوعی قربانی غیرخونی و یکی از شیوه‌های تعدیل قربانی انسان است.

یافته‌های پژوهش

ذیلاً به این یافته‌ها می‌پردازیم.

رابطهٔ مو با نیروی حیات

آیین سوگواری از جمله آیین‌هایی است که با توجه تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی جوامع، جلوه‌های گوناگونی دارد. رسم بریدن مو و گیس از آیین‌های رایجی است که میان بسیاری از تمدن‌های باستانی مشاهده می‌شود و با مطالعهٔ مصادیق آن در فرهنگ‌های گوناگون می‌توان به انگیزهٔ اصلی و اندیشهٔ این عمل در تفکر پیشینیان دست یافت. در فرهنگ‌های گوناگون میان مو و نیروی حیاتی فرد ارتباط خاصی وجود دارد و نشانه‌های بسیار از باور به ایزدبانوی بزرگ (مادر بزرگ) در فرهنگ جوامع دیده می‌شود و نقش مو در مراسم سوگواری و نسبت آن با ایزدبانوی مادر به صورت‌های گوناگون دیده می‌شود. «آیین‌ها و اسطوره‌های باستان و شواهد باستان‌شناسی، رابطهٔ تصویر ایزدبانو با آیین سوگواری و پیوند با جهان دیگر را نشان می‌دهند. این ایزدبانو، که حامی مردگان تصور می‌شد، سرور آسمان و طبیعت و نماد باران و باروری و سرچشمهٔ مرگ و زندگی تلقی می‌شد. زنان در مراسم سوگواری، موی خویش را که نماد باران بود می‌بریدند و از همین جاست که آیین بریدن مو در سوگواری مرسوم شده است (Golan, 1991:14).

الیاده در مورد رابطهٔ گیاه و گیسو در اساطیر ایرانی می‌گوید: «گیاه، نماد زندگی یا جان در اسطوره‌های ایرانی است. از دیگر سو، موی نماد گیاه در اندام انسان است. پس شاید بر پایهٔ این جهان‌بینی اسطوره‌ای، موی به تنهایی نیز نماد جان آدمی باشد (۱۳۶۵: ۶۸۷). چنان‌که هنوز سوگند به موی و ریش و سیبیل مرسوم است و در واقع مقصود همان قدرت و حیات است.

در کتاب باطنی ژهر که یکی از کهن‌ترین نوشته‌های قباله‌ای یهود است، آمده که ذات باری یا انسان آسمانی و خداوار چندپاره شد و از گیسوانش جهان‌ها و از طره‌ها و حلقه‌های زلفش نژادها و اقوام و مردمان پدید آمدند و ریشه هر آدمی، یک تار موی خداوند است و از آنجاست که این گمان که نیروی مینوی در مو، پنهان است. در بعضی قصه‌ها نیز هر بار که توصیف آدمی مورد نظر است، وصف دقیق موهایش می‌آید تا قدرت هستی‌بخش مو بهتر نمایان گردد (ستاری، ۱۳۶۸: ۲۶۳-۲۶۲). «موی گیس یافته مردان، همچون ریش، نشانه قوه مردانه و نیروی حیاتی است. علاوه بر این، گیس نشانه پیوند احتمالی است میان این عالم و عالم آخرت که مردگان در آن مأوا دارند» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۴، ج ۴: ۷۹۸).

در فرهنگ یونان و روم در داستان پترلاس به ارتباط مو با حیات اشاره شده است: پوزئیدون پدر پترلاس بر سر او یک تار موی زرین رویانده بود که او را فناپذیر می‌کرد. دخترش کومایتو (Kumaito) به آمفیتریون (Amphitryon) دل باخت و تصمیم گرفت به میهن خود خیانت کند. پس موی زرین پدرش را برید و پدر بی‌درنگ درگذشت (اشمیت، ۱۳۹۴: ۱۳۴).

فریزر نیز در مورد پیشینه رسم بریدن مو، می‌گوید: «دوشیزه‌های دیلوس (Delos) پیش از ازدواج، رشته‌ای از گیسوی خود را می‌بریدند، به دوکی می‌پیچیدند و روی گور دخترها قرار می‌دادند. در حرم آستارته الهه بزرگ فنیقی در بیبلوس (Byblos) مراسم طور دیگری بود. در آنجا هنگام عزاداری سالانه در مرگ آدونیس، زنان می‌بایست موهایشان را می‌تراشیدند و کسانی که از این کار سر باز می‌زدند می‌بایست خود را به بیگانگان واگذار کرده، مزد آن را به الهه تقدیم کنند» (فریزر، ۱۳۸۷: ۷۹). در این‌جا نیز پیشکش گیسوان توسط دختران دیلوس و بیبلوس به روان متوفی و الهه فنیقی، نوعی تعدیل قربانی انسان است. علاوه بر این واگذار کردن خود به بیگانگان و تقدیم باکرگی خود در راه الهه نیز نوع دیگری از تعدیل قربانی محسوب می‌شود.

شایان ذکر است که یکی از رسم‌های باستانی، قربانی انسان و دفن کنیزان و اطرافیان شاه همراه با جسد وی است که نمونه این عمل در تاریخ جهانگشا دیده می‌شود. چنانکه پس از مرگ چنگیزخان، چهل تن از دختران فرماندهان مغول و کنیزکان زیادی را با وی دفن کردند (جوینی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۶۷).

هدف از بریدن زلف و مو در فرهنگ‌های گوناگون

بریدن موی در سوگواری رسمی است که در جوامع گوناگون رایج بود و تا چند دههٔ گذشته نیز در استان‌های ایلام و لرستان در مراسم عزاداری اجرا می‌شد. «مراد از مفهوم قربانی‌های بدون خونریزی، اهداء و تقدیم انواع مایعات متبرک و خوراکی‌ها و یا حتی تراشیدن موی سر و ریش و اخته‌کردن و موارد مشابه فراوان دیگر به پیشگاه آسمانیان و مظاهر الوهیت است» (ملاصالحی، ۱۳۹۰: ۱۱۶). راولینسن دربارهٔ رسم گیس‌بریدن زنان در ایلام و آویختن آن بر مزار متوفی چنین می‌گوید: «ستون‌های هرمی شکل سنگی و قبرهای گنبدمانند همه‌جا به‌طور یک‌نواخت به وسیلهٔ گیسوان به هم بافتهٔ زنان، زینت داده شده که هنگام وزش نسیم ملایم به طرز زیبایی تکان می‌خورند. به نظر من، این نشانهٔ اندوه فراوان است» (۲۵۳۶: ۶۳). همچنین دبد (Debode) از آویختن زلف‌های بریدهٔ زنان لر بر مزار درگذشتگان نشان توصیف مشابهی دارد (۱۳۸۸: ۳۸۱).

راولینسون گیسو بریدن را تنها در سوگ بزرگان و روسای قبایل می‌داند (۲۵۳۶: ۵۵) در حالی که نزدیکیان در سوگ عزیزان چنین عملی انجام می‌دادند و در سوگ بزرگان به دلیل اعتبار آن شخص، افراد بیشتری به انجام این عمل مبادرت می‌کردند. موی بریدن نشانهٔ شدت ماتم‌زدگی است و هنگامی که شخص سوگوار، زلف خویش را در سوگ متوفی می‌برد، نشانهٔ دلبستگی و تعلق فراوان به اوست. علاوه بر این به نظر می‌رسد با توجه به نقش مو در زیبایی و آراستگی زنان، بریدن آن نوعی عزلت و ترک خویشتن است. در کتاب اسطورهٔ قربانی دربارهٔ اجرای این رسم توسط امپراتور چین آمده است: «امپراتور، گناهان همهٔ مردم را تقبل می‌کرد سپس موی جلوی سرش را می‌تراشیدند و بر پیشانی گاو می‌گذاشتند و به جای امپراتور، قربانی‌اش می‌کردند» (مصطفوی، ۱۳۶۹: ۵۷). در این مصداق، بریدن موی شاه و آویختن آن بر پیشانی گاو به منظور بلاگردانی و جایگزین کردن گاو به جای پادشاه است.

سکاهای نیز پس از مومیایی کردن جسد متوفی و قرار دادن آن بر گاری، با زخم زدن بر بازوان و بریدن موهای خود، جسد متوفی را تا چهل روز میان دهکده‌ها می‌گرداندند سپس آن را دفن می‌کردند (تالبوت رایس، ۱۳۷۰: ۸۴-۸۳). «زنان سکایی به نشانهٔ وفادار ماندن به شوهران مرده، موهای خود را می‌بریدند و روی سینهٔ همسر درگذشته می‌نهادند» (کیا، ۱۳۷۱: ۱۲۵). مشابه چنین عملی در سوگواری زنان استی (Ossetians) نیز دیده می‌شود. همسر متوفی

گیسوان خود را بریده و بر سینه همسر خود می‌گذارد و قول می‌دهد که نسبت به او وفادار بماند (ویدنگرن، ۱۳۷۷: ۲۴۰). این رسم در دربار آلمان تا قرن نوزدهم نیز اجرا می‌شد. در مناطقی از آلمان برخی از آیین‌ها، نقش بریدن مو را در سوگواری نشان می‌دهند؛ مثلاً هنگام مرگ، ریش متوفی را می‌تراشند اما موی زن را به عقب می‌بندند، دختران جوان نیز گیسوان خود را می‌بریند (همان: ۲۶۸). در آمریکا نیز «در آیین ویژه چقی مقدس و رقص خورشید، شرکت‌کنندگان با قربانی کردن نفس خویش [بریدن زلف]، پیوندی با کیهان می‌بندند تا امر مقدس تحقق یابد. امر مقدسی که تجلی عالم کل در عالم جزء است» (Brown, 2005: 27).

در پنجنکت باستان در پرستشگاهی شواهدی از بر سر زدن و خراشیدن صورت و گوش و بریدن گیس در مراسم سوگواری دیده می‌شود. بر بدن‌های نیمه‌برهنه و چهره‌های سوگواران، جای خراش و بریدگی است و دو مرد در حالی که با چاقوهای بلندی نرمه‌های گوش خود را می‌برند، سوگواری می‌کنند (بلنیتسکی، ۱۳۹۰: ۱۶-۱۴). واضح‌ترین جنبه این مراسم، مربوط به خودآزاری سوگواران است که موهای سر خود را می‌کنند و بر سر و صورت خود می‌زنند (همان: ۱۵۷). در نوک قلعه اوزبکستان نیز بر روی استودان‌هایی چنین صحنه‌ای یافت می‌شود (فرامکین، ۱۳۷۲: ۱۶۲). تصاویری از این قبیل، حکایت از ریشه‌دار بودن این آیین دارد و نشانگر مذهبی بودن این عمل است و قربانی بخشی از جسم محسوب می‌شود و ریشه در قربانی انسان دارد.

هرودوت درباره مرگ سردار ایرانی ماسیستیوس (Massistius) می‌گوید: سپاه ایران در غم و اندوه فرورفت و علامت عزا چنین بود که سپاهیان موی سر و صورت را بریندند و یال اسبان را چینند (پیرنیا، ۱۳۸۹: ۳۴). زنان هندو نیز با تراشیدن موی خویش در معبد ویشنو، زیبایی خود را برای آن بت قربانی می‌کنند (توفیقی، ۱۳۸۴: ۱۲).

یکی دیگر از شواهد بسیار کهن از اجرای این آیین که در آن مردان نیز در سوگ یکی از پهلوانان، موی خود را می‌برند، داستان آشیل است. او و همراهانش، در مرگ دوست خود پاتروکلوس، موهای خود را می‌برند و بر پیکر پاتروکلوس می‌نهند (Bichtold, 2005: 1256). در حماسه گیلگمش نیز می‌بینیم، گیلگمش پس از مرگ دوستش انکیدو، موهای خود را می‌برد و می‌پراکند و می‌گوید: دستور می‌دهم تا همه مردم اورک (Uruk) بر تو بگریند و نوحه مرگ سر دهند. مردم شادمان از اندوه سر فرود خواهند آورد و آن هنگام که به زیر خاک روی برای تو

موهایم را بلند خواهیم کرد (ساندرز، ۱۳۸۳: ۱۳۰). به نظر می‌رسد بلند کردن مو در چنین مواردی نشانهٔ ریاضت است چنان‌که امروزه نیز مردان در سوگ نزدیکان موی ریش را کوتاه نمی‌کنند. در برگزاری سالانهٔ مرگ آدونیس نیز نمونه‌هایی از رسم گیس بریدن بین ساکنان جزایر یونان و مناطقی از غرب گزارش شده است. زنان در مراسم سالانهٔ مرگ آدونیس، گیسواشان را می‌بریدند و آن روز به عزاداری آدونیس می‌نشستند تا به گمان خویش در بازگشت یا بازتولد آدونیس، نقش موثری داشته باشند (فریزر، ۱۳۸۷: ۳۸۵). صوفیان نیز به دلیل روی گردانیدن از جهان و مافیها و برای بدنما کردن خود و بعدها برای اظهار پارسایی موی سر خود را می- تراشیده‌اند (Eliade, 1987, Vol. 1, Intry: Altar).

ویلکن (Wilken) در این زمینه، معتقد است: این مراسم، دو جنبهٔ آیینی دارد؛ برخی مو را می‌برند و برخی نیز ریش را بلند و موی را پریشان می‌کنند. بریدن مو، نماد نازایی و بلندکردن و پریشانی آن، نماد نفی زاهدانهٔ رابطهٔ جنسی است. وی از بریدن مو با اصطلاح قربانی کردن مو یاد می‌کند. به عقیدهٔ او، بریدن آیینی موی سر با توجه به اصل «جزء به جای کل» جایگزینی برای قربانی کردن انسان است؛ چون گذشتگان، سر (محل رویش مو) را جایگاه روح می‌دانستند (Crawly, 1927: 275). به نظر مردم‌شناسان، بریدن مو و زلف، نمودار تمایز، میان خویشاوندان متوفا (که مویشان را نمی‌تراشند) و خویشاوندان بیوهٔ او است (که مویشان را می‌تراشند). با توجه به این امر، گویی تمامی آیین سوگواری در سیمای بیوهٔ متوفی نمود می‌یابد و رنج عزلت که نوعی مرگ اجتماعی است را تحمل می‌کند و با پایان دورهٔ عزلت، پیوند او با خویشاوندان همسر گسسته می‌شود و او به جهان زندگان باز می‌گردد. دوباره موهایش رشد می‌کند و ازدواج دوبارهٔ او مجاز می‌شود و این نمادگرایی، خصلتی اجتماعی دارد (Leach, 1967: 87).

با توجه به شواهد ذکر شده، بریدن مو «به طور نمادین ریشه در همان عمل ساقط کردن زندگی اجتماعی از فرد عزادار است» (خواجہ گیری و حیدری، ۱۳۹۶: ۱۳۷) یا نشان عزلت اجتماعی و نفی رابطهٔ جنسی و عقیم شدن و از دست رفتن قدرت فرد بازمانده است (همان: ۱۳۳). «موی ژولیده یا بریده، نشان اندوه و سوگواری است و نشان‌دهندهٔ جنبهٔ زیان‌آور قدرت زنانه در رویارویی با غم و سوگ است» (کوپر، ۱۳۹۲: ۳۷۵). طبق بررسی‌های نویسنده در

فرهنگ عامه نیز، موی بلند نشانه زیبایی و جذابیت زنانه است و بسیاری از بزرگان، زنان یا دختر بچه‌ها را از کوتاه کردن مو منع می‌کنند.

شایان ذکر است که با توجه به تفاوت فرهنگ‌ها و دگرگونی اندیشه‌ها در طول حیات بشر، نمی‌توان برای یک موضوع به‌طور قطعی حکمی واحد صادر کرد و ممکن است در بسیاری از فرهنگ‌ها، برگزاری رسم یا آیینی در ابتدا هدف و مقصود یکسانی داشته باشد اما با دگرگونی اندیشه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی هدف از برگزاری آن رسم یا آیین فراموش یا دگرگون شود یا با حفظ کارکرد و مقصود پیشین، معانی و کارکردهای تازه‌ای یابد و با توجه به شرایط و اندیشه جامعه در قالب نمادی نو عرضه شود. با توجه به آنچه ذکر شد، بریدن گیس در فرهنگ‌های گوناگون با اهدافی چون: قربانی نفس، وفادار ماندن به همسر، نفی رابطه جنسی، ریاضت و پارسایی، گسستن پیوند با خویشاوندان همسر، عزلت اجتماعی، ماتم‌زدگی، پیوند با کیهان و تحقق امر قدسی، تقدیم زیبایی و غیره انجام می‌شود.

در اینجا به شواهد رسم بریدن زلف و مو در متون حماسی، غنایی، نظم و نثر عرفانی، داستانی غیرتمثیلی، تاریخی و فرهنگ عامه می‌پردازیم.

بریدن زلف و مو در متون نظم و نثر

بریدن زلف و مو در متون نظم

بریدن زلف و مو در متون حماسی

بریدن مو و زلف از مواردی است که افراد در سوگ بزرگان و نزدیکانشان انجام می‌دهند. در متون مختلف دیده می‌شود که زنان، هنگام مرگ همسر، فرزندی، پدر یا برادر و جز آن، زلف خود را بریده یا با چنگ زدن بخشی از زلف خود را می‌کنند. به نظر می‌رسد این امر، صورت تعدیل یافته قربانی بخشی از اندام به جای خودکشی و قربانی انسانی است. همان‌طور که پیشتر گفته شد در باور پیشینیان، مو جایگاه نیرو و توانایی فرد بود و در واقع فرد با بریدن گیسوان خود و نثار آن بر پیکر فرد متوفی به صورت نمادین، نیرو و قدرت خود را به او تقدیم می‌کرد. در این جا به ذکر مصادیقی از این رسم در شاهنامه، گرشاسپ‌نامه، برزوانه، بهمن‌نامه و کوش‌نامه استناد می‌کنیم. نخستین شاهد بریدن زلف در متون حماسی در داستان

قتل سیاوش دیده می‌شود؛ هنگامی که فرنگیس از مرگ سیاوش آگاه می‌شود روی خود را می‌خراشد و گیسوان خود را بریده و بر کمر می‌بندد.

ز سر ماه‌رویان گسسته کمند خراشیده روی و بمانده نژند
همه بندگان موی کردند باز فرنگیس مشکین کمند دراز
برید و میان را به گیسو بیست به فندق گل ارغوان را بخست
به آواز بر جان آفراسیاب همی کرد نفرین و می‌ریخت آب
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۷۲).

پس از رفتن بیژن به همراه گرگین برای کمک به ارمنیان، بیژن با فریب و ناجوانمردی گرگین، اسیر تورانیان می‌شود و گرگین به ایران بازمی‌گردد. وقتی گیو، سخنان گرگین دربارهٔ بیژن را می‌شنود، جامه خود را دریده و موی سر و ریش خود را می‌کند.

به خاک اندرون شد سرش ناپدید همه جامهٔ پهلوی بردرید
همی کند موی از سر و ریش پاک خروشان به سر بر همی ریخت خاک
(همان: ۶۲۰).

در این ابیات مشخص می‌شود در مواردی مردان نیز موی خویش را با چنگ زدن می‌کنند و این امر تنها به زنان اختصاص ندارد. در گرشاسپ‌نامه نیز، هنگام آخرین وصیت گرشاسپ، اطرافیان در مرگ او ناله و زاری می‌کنند و رخ می‌خراشدند و گیسوان خود را می‌برند.

از ایوان به کیوان برآمد خروش ز برزن فغان خاست وز شهر جوش
زنان رخ‌زنان بانگ و زاری کنان کُنان مویه و موی مُشکین کنان
به فندق دو گلنار کرده فگار به دَر از دو پیلسته شویان نگار
بریده دم اسپ بیش از هزار نگون کرده زین و آلت کارزار
(اسدی‌طوسی، ۱۳۱۷: ۳۶۸).

در این ابیات، اظهار اندوه و بی‌تابی از فقدان کی خسرو و گرشاسپ، سبب می‌شود کنیزکان چهرهٔ خود را خراشیده و زلف خود را بکنند. این عمل به صورت نمادین، جایگزینی برای رسم کهن دفن کنیزکان و خدمتکاران همراه جسد شاه متوفی محسوب می‌شود. در بزوانه نیز هنگامی که برزو، انگشتر مادر را در انگشت رامشگر می‌بیند از او می‌پرسد که این انگشتری از کیست؟ رامشگر می‌گوید که انگشتری را زنی در خانهٔ بهرام گوهر فروش به او

بخشیده است و هنگام برشمردن ویژگی‌های آن، زن به خراشیده شدن چهره و بریده شدن زلفان او اشاره می‌کند.

بدو گفت کای شاه آزادگان چنین گفت بهرام بازارگان
 که بازارگانست این شهره زن به بازارگانی سرانجمن
 نکوروی آزاده‌ای تیزهوش ورا نام شهروی گوهرفروش
 به بالا بلند و زیبا به روی شخودست روی و بریدست موی
 (عطایی رازی، ۱۳۸۲: ۴۵).

در بهمن‌نامه نیز هنگامی که زال از سرنوشت ناگوار خاندان و پسرانش سخن می‌گوید، نزدیکان، گریه و ناله سر می‌دهند و گیسوان را بریده و صورت را می‌خراشند.

ز پرده دویند بیرون زنان همه دست برسینه و بر زنان
 یکی بر زد از چشمه نوش دود یکی لاله رخ را به فنودق شخود
 یکی زلف مُشکین به خنجر برید یکی پیرهن پرنیان بردرید
 (ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۲۹۵).

همان‌طور که پیشتر گفته شد در باور گذشتگان، مو و زلف، نماد نیرو و توانایی فرد بود. در این ابیات، بریدن زلف توسط خواهران فرامرز و نثار آن بر قدم برادر، نوعی تعدیل در قربانی انسانی (خودکشی) و تقدیم نیرو و توانایی خود به برادر است و قربانی در این موارد، جنبه نمادین و مجازی دارد.

در کوش‌نامه نیز خاقان چین پس از مرگ پسرش (نیواسب) صورت خود را می‌خراشد و موی خود را می‌برد و زاری می‌کند.

به فنودق گل سرخ کرده فگار ز شنگرف برعاج کرده نگار
 فگنده همه شاخ سنبل به پای گرفته همه مُشک تبت سرای
 (همان، ۱۳۷۷: ۲۱۷).

در این ابیات «شاخ سنبل» استعاره از زلف است و در پای انداختن آن به معنای بریدن زلف است. با توجه به این ابیات، مشخص می‌شود که رسم بریدن زلف نیز میان چینیان مرسوم بوده است. علاوه بر موارد ذکر شده به مصادیق دیگری از این عمل در متون حماسی ارجاع

می‌دهیم: (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۲۷)، (همان: ۸۴۸). (عطایی‌رازی، ۱۳۸۲: ۸)، (ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۳۳۱).

بریدن مو تنها به زنان یا مردان محدود نمی‌شد و با توجه به بررسی‌های انجام شده، همان‌طور که قربانی‌های انسانی با بریدن گیسوان و ریش تعدیل می‌یابد در قربانی‌های حیوانی نیز همین دگرگونی شکل می‌گیرد و در مواردی قربانی حیوان با بریدن دم آن تعدیل می‌شود. در شاهنامه، پس از کشته شدن اسفندیار، سپاهیان سوگواری می‌کنند و دم اسبان را می‌برند.

چل اشتر بیاورد رستم گزین ز بالا فروهشسته دیبای چین
 دو اشتر بُدی زیر تابوت شاه چپ و راست پیش و پس اندر سپاه
 همه خسته روی و همه کنده موی زبان شاه گوی و روان شاه جوی
 بریده بَش و دم اسب سیاه پشتون همی بُرد پیش سپاه
 (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۰۳۷).

«بَش» در بیت چهارم به معنای یال اسب است که همراه دم بریده شده است. پس از مرگ اسکندر نیز دم هزار اسپ را می‌برند.

زدند آتش اندر سرای نشست هزار اسپ را دم بریدند پست
 نهاده بر اسپان نگوئسار زین تو گفستی همی بر خروشد زمین
 (همان: ۱۱۷۲).

اطرافیان در سوگ گرشاسپ نیز دم هزار اسپ را می‌برند و زین اسبان را وارونه روی آنان قرار می‌دهند.

سرشک همه لعل و رخساره زرد بر از زخم نیلی و لب لاجورد
 بریده دم اسپ بیش از هزار نگون کرده زین و آلت کارزار
 (اسدی‌طوسی، ۱۳۱۷: ۳۶۸).

در این ابیات، بریدن دم اسبان، نوعی تلطیف و جایگزینی قربانی‌های حیوانی با تقدیم بخشی از اندام آنان است که این عمل به منظور کسب رضایت ارواح درگذشته و بزرگداشت او انجام می‌شده است. با توجه به گفتهٔ فریزر، مبنی بر این باور که مو، جایگاه قدرت و توان فرد است، بریدن زلف، ریش انسان و دم حیوان، نوعی تعدیل در قربانی محسوب می‌شود. در موارد ذکر شده، بریدن دم اسبان نیز با توجه به ارزشمند بودن اسب در جوامع نخستین (جنگ

و شکار) نوعی جایگزینی و تعدیل در قربانی است. به نظر می‌رسد، قربانی اسب همراه متوفی به منظور خدمت به او در جهان پس از مرگ انجام می‌شده است. با توجه به بررسی‌های میدانی نویسنده، دنباله همین رسم در فرهنگ عامه نیز دیده می‌شود. در ادوار گذشته در استان‌های ایلام و لرستان، هنگام برگزاری مراسم پَجَمَر (سوگواری متوفی) دم و موی یال اسب متوفی (کُتَل) را می‌بریدند و با پوشاندن پارچه‌های سیاه و آویختن ابزار رزم متوفی بر حیوان، آن را در محل برگزاری سوگواری می‌گردانند. علاوه بر این، برخی از زنان سوگوار حاضر در مراسم، گیسوان خود را بریده (گاه بیست مورد) و آن را بر گردن یا زین اسب کُتَل می‌آویختند و سوگواری می‌کردند. به نظر می‌رسد در مواردی که عوام، حیوانات چموش را «دُم بریده» خطاب می‌کنند، نوعی نفرین است و ناظر بر همین مراسم است و معنای مرگ صاحب حیوان (که معمولاً خود فرد است) از آن برداشت می‌شود.

بریدن زلف و مو در متون غنایی

در داستان‌های ورقه و گلشاه، ویس و رامین و لیلی و مجنون نیز نمونه‌هایی از این رسم دیده می‌شود. در متون غنایی نخستین تصویر بریدن گیسوان در داستان عاشقانه ورقه و گلشاه دیده می‌شود. پس از مرگ ورقه، گلشاه، معشوق وی در سوگش، گیسوان خود (مُشکین کمند) را چنگ می‌زند.

سبک معجز از سرش بیرون فگند به ناخن درآورد مُشکین کمند
روانش همی با اجل راز کرد به زاری یکی شعر آغاز کرد
(عیوقی، ۱۳۴۳: ۱۱۲).

سپس با شاه شام بر مزار ورقه حاضر می‌شود و گیسوان خود را می‌کند و جامه خود را چاک می‌کند.

همی گفت گلشاه زاری کنان خروشان و مویان و گیسوکنان
چو زی گور ورقه رسیدش فراز به جان داذن آمدن مرو را نیاز
بزد دست بر بر، سَلَب کرد چاک ز بالایِ عماری آمد به خاک
(همان: ۱۱۳).

نمونهٔ دیگر از این رسم در داستان عاشقانهٔ ویس و رامین نمود می‌یابد. هنگام دوری و جدایی ویس و رامین، ویس در فراغ رامین اظهار بی‌تابی می‌کند و گیسوان خود را بریده و جامهٔ خود را می‌درَد.

کمندین گیسوان از سر بکنده پرنسین جامه‌ها از بر فگنده
همه خاک زمین بر سر فشانده ز دو نرگس دو رود خون دوانده
(گرگانی، ۱۳۴۹: ۶۲۶).

در داستان لیلی و مجنون نیز این عمل دیده می‌شود. هنگامی که لیلی از عشق مجنون لاغر و پریشان می‌شود و رازش را برای مادرش بازگو می‌کند، مادرش از اندوه گیسوان خود را می‌کند.

مادر که عروس را چنان دید آیا که قیامت آن زمان دید؟
معجز ز سر سپید بگشاد موی چو سمن به باد برداد
در حسرت روی و موی فرزند بر می‌زد و موی و روی می‌کند
هر مویه که بود، خواندش از بر هر موی که داشت کندش از سر
(نظامی، ۱۳۸۴: ۴۴۱).

با توجه به این‌که در فرهنگ عرب، آشکار شدن عشق عاشق و معشوق، نوعی تابو بود و اطلاع یافتن دیگران از این موضوع، مخالفت خانواده‌های آنان را در پی داشت، علت اندوه مادر لیلی نیز به همین منظور بود.

چنین اعمالی در سایر فرهنگ‌ها دیده می‌شود؛ مثلاً «در میان بسیاری از قبایل شمال (کانادا)، زنان بیوه هنگام عزاداری، موهای سرشان را می‌بریدند و بعضی زیورآلات را از خود دور می‌کردند و صورت را به نشانهٔ عزاداری سیاه می‌کردند یا بازو و پاهای خود را خراش می‌دادند» (Gill, 1982: 144). در این موارد چنان‌که گفته شد تقدیم گیس، اهداء بخشی از جسم به جای کُل آن است و خراشیدن چهره و جاری ساختن خون نیز نوعی اهداء خون به متوفی است و حتی پاره کردن نمادین جامه، خود می‌تواند تمثیلی از جسم باشد.

بریدن زلف و مو در متون نظم عرفانی

در متون نظم عرفانی نیز نمونه‌هایی از این رسم در مصیبت‌نامهٔ عطار و مثنوی مولوی دیده می‌شود. در مصیبت‌نامه، حکایت گروهی از حجاج ذکر می‌شود که هنگام ادای فریضهٔ حج،

موهای خود را کوتاه می‌کنند و دیوانه‌ای علت این عمل را از یکی از آن‌ها می‌پرسد و آن شخص در پاسخ می‌گوید:

گفت وقت حلق، خالقی در حجاز بهر سنت موی می‌کردند باز
از یکی پرسید آن مجنون راه کز چه اندازید موی این جایگاه
گفت موی افکندن این جا سنت است ترک این سنت دلیل محنت است
(عطار، ۱۳۸۵: ۳۲۱).

در مثنوی نیز حکایت پادشاهی یهودی نقل می‌شود که برای حمایت از دین موسی، نصرانیان را می‌گشود سپس وزیر او با طرح نقشه‌ای از شاه می‌خواهد تا دستور دهد گوش، بینی و دستش را ببرند و او را طرد کند و اعلام کند به دین نصارا پیوسته است. در نهایت وزیر برای اختلاف افکندن میان مسیحیان، خود را در خلوت می‌گشود و مردم در سوگ او موی خود را می‌برند و جامه می‌درند.

چون که خلق از مرگ او آگاه شد بر سر گورش، قیامتگاه شد
خلق، چندان جمع شد بر گور او مگوگان، جامه‌دران در شور او
(مولوی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۳۹).

علاوه بر این در حکایت پیدا شدن ستاره طالع و تولد موسی، منجمان اندوهگین می‌شوند و از شدت ناراحتی جامه‌های خود را پاره می‌کنند و موی ریش خود را می‌کنند.

بر فلک پیدا شد آن استاره‌اش کوری فرعون و مکر و چاره‌اش
هر منجم سر برهنه جامه چاک همچو اصحاب عزا بوسید خاک
ریش و مو برکنده، زو بدریدگان خاک بر سر کرده، خون پر دیدگان
(همان، ۳: ۲۲۴).

با توجه به این ابیات می‌توان گفت در متون نظم عرفانی، بریدن و کوتاه کردن مو در مواردی که جزئی از مناسک دینی است و جنبهٔ عقیدتی دارد، شکلی رمزی می‌یابد و با هدف کاستن زینت و زیبایی افراد و عدم توجه به جسم انجام می‌شود و نوعی سرکوب نفس و نفی خودبینی است اما در مواردی که این عمل در سوگ افراد یا واقعه‌ای ناخوشایند انجام می‌شود، هدف و کارکرد مشابهی چون متون حماسی و غنایی دارد و به‌منظور جایگزینی برای قربانی جسم یا نشان دادن شدت اندوه و آشفتگی انجام می‌شود.

بریدن زلف و مو در متون نثر

بریدن زلف و مو در متون نثر عرفانی

بریدن زلف و ریش در سوگ فرزند

در متون نثر عرفانی در کتاب‌های رسالهٔ قشیریه، تذکرهٔ الاولیاء و کشف‌الاسرار این عمل، انعکاس یافته است. در رسالهٔ قشیریه دربارهٔ بریدن ریش و زلف، توسط شبلی و همسرش در سوگ فرزند چنین آمده است: «شبلی را پسری، نام وی ابوالحسن، بمرد، مادرش جزع می‌کرد و موی خویش ببرید. شبلی اندر گرمابه شد و آهک به روی خویش کرد تا موی روی همه بشد. به تعزیت می‌آمدند و می‌گفتند این چیست یا ابابکر، گفت: اهل خویش را موافقت کردم. یکی از ایشان گفت: بگو تا چرا کردی، گفت: من دانستم که شما به تعزیت خواهید آمد و خواهید گفت: که خدایت مزد دهاد؛ من موی روی خویش فدا کردم تا بدان مشغول گردید و ذکر خدای عز و علا به غفلت بر زبان نرانید» (قشیری، ۱۳۶۱: ۴۲۵-۴۲۴).

در تذکرهٔ الاولیاء همین حکایت به ابوالحسن خرقانی و همسرش نسبت داده می‌شود. «نقل است که شیخ یک شب گفت: امشب در فلان بیابان راه می‌زنند و چندین کس را مجروح گردانیدند، و از آن حال پرسیدند، راست همچنان بود. و ای عجب! همین شب سر پسر شیخ بریدند و در آستانهٔ او نهادند و شیخ هیچ خبر نداشت. زنش را که منکر او بود، می‌گفت: چه گویی کسی را که از چندین فرسنگ خبر بازمی‌دهد و خبرش نباشد که سر پسر بُریده باشند و در آستانه نهاده؟ شیخ گفت: آری، آن وقت که ما آن می‌دیدیم، پرده برداشته بود و این وقت که پسر را می‌گُشتند، پرده فرو گذاشته بودند. پس مادر سر پسر را بدید، گیسو برید و بر آن سر نهاد و نوحه آغاز کرد، شیخ نیز پاره‌ای از محاسن برید و بر آن سر نهاد» (عطار، ۱۳۵۵: ۶۷۱-۶۷۰).

با توجه به این حکایت، بریدن زلف توسط همسر شبلی و ابوالحسن خرقانی در سوگ فرزند همچون متون غنایی و حماسی، مفهوم مرگ نمادین دارد اما با توجه به عمل شبلی و ابوالحسن خرقانی، مشخص می‌شود که بریدن و کوتاه کردن ریش برای مردان معنای مثبتی ندارد و در این داستان با دگرگونی در مفهوم کوتاه کردن ریش مواجه هستیم و شبلی با این عمل، آگاهانه در پی خوارداشت نفس و جلب ملامت و سرزنش نزدیکان بوده است. به نظر می‌رسد معنای منفی و سرزنش‌آمیز کوتاه کردن ریش در این داستان، ریشه در عمل زشت مردان مخنث و آمردان (کودکانی که به تن‌فروشی تمایل داشتند) دارد که به خودفروشی تمایل داشتند و به این منظور، ریش خود را کوتاه می‌کردند.

بریدن زلف به منظور بی‌عفتی

در مواردی نیز به هنگام بی‌عفتی و زنا به جای گشتن افراد، موی آن‌ها را می‌برند و بریدن گیس و بی‌آبرو شدن، جایگزینی نمادین برای مرگ افراد می‌شود. در تفسیر میدی دربارهٔ تهمت به زن حضرت ایوب (ع) چنین آمده است:

«قصص منقول چنین است که آن سرپوشیده هر روز در آن دیه رفتی و مردمان آن دیه را کار کردی تا دو قرص بوی دادندی و به ایوب بُردی، ابلیس در آن میان، تلبیسی برآورد، اهل دیه را گفت: شما او را بخود راه مدهید و در خانه‌ها مگذارید که وی تعهد بیماری می‌کند مشکل، نباید که آن علت به شما توکد کند، پس از آن، چنان گشت که کس را بر وی رحمت نیامد و هیچ‌کس او را کار نفرمود و هیچ چیز نداد، دلتنگ و تهی دست از دیه بیرون آمد، ابلیس را دید بر سر راه نشسته، گفت چرا دلتنگی؟ گفت از بهر آن که امروز از بهر بیمار، هیچ پدید نکردم. ابلیس گفت: اگر آن دو گیسوی خویش به من فروشی، ترا دو قرص دهم تا بسَر بیمار بَری. رحمه گیسو بفروخت و دو قرص بستند. ابلیس به تعجیل نزد ایوب رفت، گفت: خبر داری که رحمه را چه واقعه افتاد، او را به ناسزایی گرفتند و هر دو گیسوی وی ببریدند، و ایوب را عادت چنان بود که هر گاه برخاستی، دست به گیسوی وی زدی تا بار توانستی خاستن. آن روز، گیسو ندید، تلبیس ابلیس باور کرد و رحمه را مهجور کرد» (میدی، ۱۳۹۳، ج ۶: ۳۳۱۳-۳۳۱۲).

همین عمل در فرهنگ عامه دیده می‌شود. در برخی موارد، بریدن زلف و گیس، نوعی مجازات بود که در مورد زنان زناکار به کار می‌رفت. در کتاب سیمای ایلام به نقل از گروه

(Groute) دربارهٔ تعزیر زنان روسپی در استان ایلام آمده است: «زن نابه‌کار را به شکل عجیبی مجازات می‌کنند. یک بار در اردوی والی، شاهد این مجازات بودم. غوغای زنان باعث شد از چادرم بیرون آیم. عده‌ای قاطری را از کوچه‌ها بالا می‌آوردند که روی آن، زنی پابره‌نه و بدون روسری نشسته بود. دستپایش را از پشت، بسته بودند و او را بر قاطر نشانده بودند و گیسوانش را تراشیده و دست و رویش را سیاه کرده بودند و زنان نیز فریادکنان و ناسزاگویان او را در کوچه‌های اردوگاه گرداندند (علیزاده و ابراهیم‌زاده، ۱۳۷۷: ۱۰۱).

با توجه به گفتهٔ گروه تعجب وی از شیوهٔ مجازات زنان بدکاره و بریدن گیس آن‌ها، مشخص می‌شود که این شیوهٔ مجازات در غرب مرسوم نبوده و این عمل میان مردم شرق معمول بوده است و با توجه به نمادشناسی زلف و ارتباط آن با جهان مردگان، بریدن گیس در این مورد، قربانی بخشی از اندام به جای جان فرد و کفارهٔ گناه وی است.

بریدن زلف و مو در متون نثر داستانی غیرتمثیلی

در بخش متون داستانی غیرتمثیلی در سندبادنامه و عجایب‌المخلوقات این رسم نمود دارد. در سندبادنامه، پس از آن‌که شاهزاده به خواستهٔ کنیزک، مبنی بر ارتباع نامشروع تن نمی‌دهد، کنیزک برای انتقام از او، نزد شاه می‌رود و «برفور جامه چاک زد و موی برکند و روی بخراشید و المستغاث ای مومنین آواز داد و متنکروار، متحیرکردار پیش تخت شاه رفت و در موقف متظلمان و موضع مظلومان ایستاد» (ظهیری‌سمرقندی، ۱۳۳۳: ۴۴). در این داستان نیز بریدن زلف توسط کنیزک همچون متون نثر عرفانی، نمادی از بی‌آبرو شدن و مرگ نمادین است. شاهد این ادعا روایتی از کتاب عجایب‌المخلوقات است. در کتاب عجایب‌المخلوقات، ضمن حکایتی از تراشیدن موی سر با عنوان مرگ، یاد شده است.

«طفیل بن عمروالوسی به غزا رفت به یمامه، به خواب دید کی سر وی را بتراشیدند و از دهن وی مرغی به در آمد و زنی وی را در فرج گرفت و پسرش وی را طلب می‌کرد. تعبیر آن بکرد کسی، سر تراشیدن مرگ بود و مرغ جان بود و زن کی وی را در فرج گرفت، گور بود و پسر را همین حادثه بود. پس طفیل شهید شد به یمامه و پسرش عمر جراحات یافت و شهید شد» (طوسی، ۱۳۸۲: ۳۸۱). چنانچه گفته شد، کوتاه‌کردن مو در این داستان به عنوان مرگ تعبیر شده است.

از دیگر موارد باور به نهفته بودن نیرو و توانایی فرد در مو، داستان شمسون است. «و از شگفتی کی در جهان بود، شمسون بود از شهر انطاکیه از مادر بزاد و موی سر وی از فرق بود تا قدم. چون بزرگ شد، موی وی قوی تر شد و قوتی داشت کی لشکری را هزیمت کردی. مردم از وی درماندند، شخصی از زن وی پرسید کی شمسون را چگونه عاجز توان کرد؟ گفت: من ندانم ولیکن پرسم. از شمسون پرسید. گفت: هر که موی من بر دست در بندد من عاجز شوم. آن زن بد، مردم را خبر کرد. پادشاه ایشان هدیه ای عظیم بدان زن فرستاد و از وی درخواست کی شمسون را به موی او در بندد، آن گه کی خفته بود. آن زن وی را در بست و ایشان را خبر کرد، درآمدند و وی را بردند و و بر درختی بستند و عذابها کردند» (همان: ۴۱۷).

این داستان، دلیلی برای اثبات گفته شوالیه و گربران است (پیش تر گفته شد) که معتقد بودند، گیس یافته مردان، همچون ریش، نشانه قوه مردانه و نیروی حیاتی است چنانچه با بستن موهای شمسون و در اختیار گرفتن قدرت و توانایی اش توانستند بر او غلبه کنند. با توجه به این باور، این داستان نشان می دهد که بریدن گیس جایگزینی برای جان فرد و قربانی شدن اوست.

دنباله باور نهفته بودن نیرو و توانایی فرد در مو در حکایتی عجیب از عجایب المخلوقات دیده می شود. رسم پیوند زدن موی مردگان با موی زندگان در میان قومی از هندوان رواج دارد و «صوره رمادیه، قومی اند از هند، برهنه باشند، مویها دراز دارند به خلاف دیگران، هر گه یکی بمیرد، موی وی با موی زندگان پیوندند» (همان: ۴۲۹). برای توضیح این عمل هندوان به نظریه جادوی شباهت یا همانندی فریزر استناد می کنیم.

مسئله اساسی برای فریزر جادو و دین و ارتباط آنها است و مهم ترین اصل برای فهم جادو و دین از نظر فریزر، درک این مسئله بود که زندگی انسان اولیه بر مبنای نزاع برای زنده ماندن، متمرکز بود (پالس، ۱۳۸۹: ۶۰). هر جا که شرایط طبیعی، این نیازها را برآورده نمی کرد، انسان ابتدایی از روش های دیگری برای تغییر و درک جهان استفاده می کرد. ابتدایی ترین این نوع تلاش ها، شکل جادو به خود گرفت که فریزر نام آن را جادوی همدلانه می نامد. «ذهن انسان ابتدایی تصور می کرد که طبیعت به وسیله همدلی یا نفوذ، عمل می کند» (فریزر، ۱۳۸۷: ۸۸). یکی از انواع جادوی همدلانه، جادوی تقلیدگرایانه یا هومیوپاتیک است؛ این نوع جادو، مبتنی بر این فرض است که هر چیز، مشابه خود را ایجاد می کند. به عبارت دیگر هر معلولی شبیه علت خود است؛ مانند عبور دادن آب از غربال برای بارش باران. نوع دیگر آن، جادوی

هم‌جواری است به این معنا که هر شی‌ای از شیء هم‌جواری آن، تأثیری مشابه می‌پذیرد و آن را جذب می‌کند (همان: ۱۰۴). بنابر این، در این داستان، بریدن موی مُردگان و آویختن آن به موی زندگان با هدف جذب نیرو و انتقال ویژگی‌های مثبت در گذشته به فرد بازمانده انجام شده است و این عمل با نظریهٔ شباهت و هم‌جواری فریزر سازگار است.

بریدن زلف و مو در متون تاریخی

در متون تاریخی نیز در کتاب‌های قصص الانبیاء و زین‌الأخبار نمونه‌هایی از این رسم، یافت شد. در کتاب قصص الانبیاء دربارهٔ بریدن مو چنین آمده است: مردم انطاکیه دو تن از حواریون عیسی را به جرم دعوت به دین عیسوی دستگیر می‌کنند و نزد پادشاه می‌برند. شمعون‌الصفا که مشهورترین حواریون بود، تلاش می‌کند آنها را آزاد کند اما تلاش وی به جایی نمی‌رسد تا این‌که به بتکده می‌رود و به ستایش بت‌ها می‌پردازد و این‌گونه به پادشاه نزدیک می‌شود و در مجلسی با ذکر دلایلی، پادشاه را متوجه دین باطلش می‌کند. «آن‌گاه شمعون، آهسته مَلِک را گفت: این خدای که تو او را می‌پرستی، این‌چنین تواند کردن؟ مَلِک گفت: نه. گفت: پس خدای عاجز را چرا باید پرستیدن؟ مَلِک دانست که او از جملهٔ ایشان است. بفرمود تا ایشان را از پیش او بیرون بَرَدند و موی‌هاشان را بسترند و بر خر نشانند و گِرد شهر بگردانیدند» (نیشابوری، ۱۳۵۹: ۲۹۱).

تراشیدن موها در این داستان نیز نمادی از مرگ و جایگزینی جزیبی از بدن به جای قربانی فرد است و این عمل، نوعی کفارهٔ گناه محسوب می‌شود و نمونهٔ آن در متون نثر عرفانی در مورد زنان بدکاره ذکر شد.

صاحب کتاب زین‌الأخبار نیز داستانی دربارهٔ کندن مو، میان فرقه‌ای از هندوان نقل می‌کند که به ذکر آن می‌پردازیم. گروهی از هندیان که کشتکرتیان و سیدر نام دارند در ریاضت و عذاب تن می‌کوشند و موی اندام خود را به این منظور می‌کنند. «گویند مَلِکی بود بر آن مذهب رغبت کرد و او را برهنه کردند؛ پس گفتند: این همه موی تو نباید کند و گفتند: چون موی تو همی کنند، هیچ فریاد مکن! الا همی گوی: ای ارحنا! چون بسیار بکنند و دردمند شد، فریاد کرد. گفتند: تباه کردی کار. باز خاموش کرد و بگفتن ایستاد که: ای ارحنا! گفتند: اگر همچنین بگویی تا این همه موی تو کنده شود، بهشت بیابی! و موی کندن گرفتند و سخت رنج رسید بر

وی» (گردیزی، ۱۳۶۳: ۶۳۹). در این داستان نیز گندن موی پادشاه و تحمل درد و رنج حاصل از آن، نوعی ریاضت بدنی است که شکل تعدیل یافته خودکشی به منظور قرب الهی، رسیدن به بهشت و جلب خشنودی خداوند است.

کوتاه کردن موهای کودکان و بریدن گیس در فرهنگ عامه

در فرهنگ عامه نواحی مختلف ایران، بعد از یک سالگی کودک، والدین، موهایش را تراشیده و هم‌سنگ آن پول یا طلا وزن می‌کنند و به بینوایان می‌بخشند. عمدتاً این عمل با هدف بلاگردانی و پیشکشی برای سلامتی کودک، صورت می‌گیرد. ظاهراً این رسم، ریشه در سنت اسلامی دارد. در حدیثی از امام صادق(ع) نقل شده: فرزند را در روز هفتم تولد، نام می‌نهند سپس موی سرش را می‌تراشند و هم‌وزن مو، نقره یا طلا تصدق می‌کنند (قمی، ۱۳۷۸: ۸۳۰). به نظر می‌رسد این رسم، بازمانده باور کهن قربانی کودکان باشد که رفته‌رفته با جایگزینی و پیشکش مو به جای قربانی وی تعدیل یافته است.

با توجه به بررسی‌های نویسنده در فرهنگ‌نامه، هنگام پیش‌آمدهای دشواری چون بیماری یا حادثه‌ای ناگوار برای عزیزان (اغلب فرزند و برادر)، مادر یا خواهر فرد بیمار، سوگند می‌خورند در صورت بهبودی وی، عضوی از بدن یا زلف خود را نذر کنند و در صورت بهبودی فرد، اغلب، سوگند خود را ادا می‌کنند. به همین دلیل بعد از شفای بیمار یا رسیدن به مقصود، گیسوان خود را می‌بریدند. کسانی که از بریدن گیسوان خودداری می‌کنند برای دفع حوادث ناگوار، مبلغی پول به فقرا صدقه می‌دهند یا بخشی از جواهرات خود را به امامزاده‌ها وقف کرده یا حیوانی را به کفاره آن، قربانی می‌کنند. گاه نیز قرص نانی به عنوان کفاره، روی سر چنین شخصی نصف می‌کنند یا با پای برهنه، مسافت منزل تا امامزاده‌ای را طی می‌کنند. با توجه به این موارد، نذر کردن قسمتی از اندام، خود صورت تعدیل یافته قربانی انسانی است که در مراحل بعد، رفته‌رفته صورت غیرخونی یافته و با دادن کفاره و نصف کردن قرص نان روی سر، تلطیف می‌شود.

در کتاب رفتارشناسی ایرانیان نیز به این رسم اشاره شده است: «در میان برخی ایل‌های ایلام و کرمانشاه، هنگام مرگ، زنان، موی خود و یال اسبان را می‌برند و صورت‌ها را با ناخن می‌خراشند». (فلاحی، ۱۳۹۶: ۱۱۸). در جوامع بدوی «مُرده موجودی مقدس است؛ در مقابل او

کار پلیدی انجام نمی‌دهند بلکه نوحه‌سرایی می‌نمایند. زنان بایستی موهای خود را بکنند و بدن خویش را خاک‌آلود نمایند. این مراسم تا دو سال به طول می‌انجامد و بعضی از آنان تا پایان غم و اندوه با علامت و اشاره مقاصد خود را بیان می‌کنند» (شاله، ۱۳۴۶: ۱۸).

نتیجه‌گیری

شایان ذکر است که پژوهش‌های پیشین، اغلب به بررسی اعمال سوگواری، تدفین و بریدن مو در فرهنگ عامهٔ لر و کُرد و ذکر شواهدی از این رسم در برخی فرهنگ‌های غیر ایرانی و گاه متون حماسی ادبیات فارسی پرداخته‌اند اما پژوهش حاضر علاوه بر این‌که به طور جامع به بررسی این رسم در متون روایی حماسی، غنایی، عرفانی، تاریخی و داستانی غیر تمثیلی ادبیات فارسی (تا قرن هفتم) پرداخته، اهداف گوناگون این آیین را در فرهنگ‌های گوناگون بررسی کرده است. علاوه بر این، کوشیده است تا نشان دهد، این رسم، یکی از شیوه‌های تعدیل خودکشی و قربانی انسان است و نوعی قربانی غیر خونی محسوب می‌شود.

گاه قربانی کردن بخشی از بدن قربانی به جای گرفتن حیات کامل او، انجام می‌شد و موی بریده‌شدهٔ او به منزلهٔ قربانی شدن کل وجودش محسوب می‌شد زیرا گذشتگان، سر (محل رویش مو) را جایگاه روح می‌دانستند. در مورد این رسم باید گفت با توجه به تفاوت فرهنگ‌ها و دگرگونی اندیشه‌ها در طول حیات بشر، نمی‌توان برای یک موضوع به طور قطعی، حکمی واحد صادر کرد و ممکن است در بسیاری از فرهنگ‌ها، برگزاری رسم یا آیینی در ابتدا، هدف و مقصود یکسانی داشته باشد اما با دگرگونی اندیشه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، هدف از برگزاری آن رسم یا آیین، فراموش یا دگرگون شود یا با حفظ کارکرد و مقصود پیشین، معانی و کارکردهای تازه‌ای یابد و با توجه به شرایط و اندیشهٔ جامعه در قالب نمادی نو عرضه شود. با توجه به بررسی‌های انجام شده، بریدن زلف و مو در فرهنگ‌های گوناگون از جمله ایران، یونان، روم، اروپا، هند و بین‌النهرین هنگام سوگواری شاهان، شاهزادگان، جنگاوران، بزرگان و فرزندان رایج بود و در معانی نمادین مختلفی چون: نماد جان آدمی، جایگاه قدرت، وفادار ماندن به شوهران (وقف زندگی خود به همسر)، ریاضت و ساقط کردن زندگی اجتماعی از فرد عزادار، نفی زاهدانهٔ رابطهٔ جنسی، زهد و ریاضت، خودآزاری، بلاگردانی و انتقال شر، گسستن پیوند با خویشاوندان همسر و بازگشت به جهان زندگان به

منظور آغاز دوباره زندگی اجتماعی، شدت ماتم‌زدگی و دل‌بستگی و تعلق فراوان به متوفی، قربانی کردن نفس، پیوند با کیهان به منظور تحقق امر مقدس، پیوند میان این عالم و عالم آخرت، بدنامی و انحراف جنسی افراد، رسوایی و ارتداد، تقدیم زیبایی و نشان دادن پارسایی به کار می‌رفت.

در متون حماسی، بریدن مو، نوعی تعدیل در قربانی انسانی (خودکشی) و تقدیم نیرو و توانایی خود به متوفی است که قربانی در این موارد، جنبه نمادین و مجازی دارد و جایگزینی برای قربانی و گرفتن جان فرد می‌شود و این عمل، جایگزینی برای همان رسم کهن دفن کنیزکان و خدمتکاران، همراه جسد شاه متوفی است. همین امر نیز در مورد حیوانات، صدق می‌کند؛ همان‌طور که قربانی‌های انسانی با بریدن گیسوان و ریش تعدیل می‌یابد در قربانی‌های حیوانی نیز همین دگرگونی شکل می‌گیرد و قربانی حیوان با بریدن دم آن تعدیل می‌شود. در متون نظم غنایی و عرفانی، گیس بریدن، مفهومی همچون متون حماسی دارد. در متون نثر عرفانی و تاریخی نیز رفته‌رفته با دگرگونی در مفهوم تعدیل، مواجهیم؛ مثلاً بریدن گیس و مو با گذشت زمان، مفهومی متفاوت می‌یابد تا آنجا که هنگام بدنامی و انحراف جنسی افراد (زنان)، موی و گیسوان آنها را بریده و بر الاغ سوار می‌کنند و در شهر می‌گردانند. بریدن و کوتاه کردن مو در متون عرفانی و داستانی غیر تمثیلی نیز در مواردی که جنبه دینی دارد، شکلی رمزی می‌یابد و با هدف کاستن زینت و زیبایی افراد و عدم توجه به جسم، انجام می‌شود و نماد سرکوب نفس و نفی خودبینی است. علاوه بر این، بریدن و کوتاه کردن ریش در متون نثر عرفانی برای مردان معنای مثبتی ندارد و مفهوم خوارداشت نفس و جلب ملامت و سرزنش نزدیکان می‌یابد. در مورد سیر تعدیل قربانی می‌توان گفت: با عقلانی شدن نظام‌های مذهبی، قربانی‌های انسانی حذف می‌شود و قربانی‌های حیوانی در مقایسه با قربانی‌های غیر خونی، کم‌رنگ می‌شود و رفته‌رفته با پیشکش برخی اجزاء قربانی، جایگزین می‌شود. در فرهنگ عامه نیز حتی بریدن مو و گیسوان با استغفار، تقدیم پول و جواهرات به فقرا و اماکن مقدس، تعدیل می‌یابد.

منابع

- آیدنلو. سجاد (۱۳۸۷). موی بر میان بستن. نامه فرهنگستان. (۳)۳۹. ۱۱۷-۱۱۴.
- احمدی بیرگانی. امین (۱۳۹۸). آیین پل برون بختیاری. آفاق علوم انسانی. ۳۵. ۱-۱۶.
- إخوان‌نبوی، قاسم (۱۳۹۴). جامعه‌شناسی دین. چ ۱. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- اسدی‌طوسی. ابونصر علی‌بن‌محمد (۱۳۱۷). گرشاسب‌نامه. به اهتمام حبیب یغمایی. تهران: چاپخانه بروخیم.
- اسماعیل‌پور. ابوالقاسم (۱۳۸۲). زیر آسمانه‌های نور. چ ۱. تهران: افکار.
- اشمیت. ژوئل (۱۴۸۴). فرهنگ اساطیر یونان و روم. ترجمه شهلا برداران خسروشاهی. چ ۱. تهران: روزبهان.
- الیاده. میرچا (۱۳۶۵). ادبیات نانوشتاری. ترجمه مدیا کاشیگر. چیتا. ۲۹. ۶۹۸-۶۸۶.
- ایران‌شاه بن ابی‌الخیر (۱۳۷۰). بهمن‌نامه. ویراسته رحیم غفیفی. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- (۱۳۷۷). کوش‌نامه. به کوشش جلال متینی. چ ۱. تهران: علمی.
- بلنیتسکی. الکساندر (۱۳۹۰). هنر تاریخی پنجنکت. ترجمه عباس‌علی عزتی. چ ۱. تهران: فرهنگستان هنر.
- پالس. دانیل (۱۳۸۹). هفت نظریه در باب دین. ترجمه محمد عزیز بختیاری. قم: موسسه امام خمینی.
- پیرنیا. حسن (۱۳۸۹). ایران باستان. تهران: پیمان.
- تالبوت‌رایس. تامارا (۱۳۷۰). سکاها. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: یزدان.
- توفیقی. حسین (۱۳۸۴). آشنایی با ادیان بزرگ. چ ۷. تهران: ذره.
- جوینی. عظاملک بن محمد (۱۳۸۹). تاریخ جهانگشای. به اهتمام احمد خاتمی. چ ۱-۳. چ ۲. تهران: علم.
- حسینی‌تهرانی. محمد (۱۳۸۴). سیری در ادیان. چ ۱. تهران: بیک نفیس.
- خواج‌گیری. طاهره و حیدری حسین (۱۳۹۶). بررسی آیین عزاداری در شاهنامه به مثابه رمزگان نشانه‌شناختی. متن پژوهی ادبی. ۲۱(۷۲). ۱۴۱-۱۱۷.
- دبد. بارون (۱۳۸۸). سفرنامه لرستان و خوزستان. ترجمه محمدحسین آریا. تهران: علمی و فرهنگی.
- دورانت. ویل (۱۳۷۸). تاریخ تمدن: عصر ایمان. بخش ۲. ترجمه ابوالقاسم طاهری. جلد ۱، ۲، ۴، ۵. چ ۳. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- دورکیم. امیل (۱۳۸۳). صور بیانی حیات دینی. ترجمه باقر پرهام. چ ۱. تهران: مرکز.

راولینسون. هنری (۲۵۳۶). سفرنامه راولینسون، گذر از زهاب به خوزستان. ترجمه اسکندر امان‌اللهی بهاروند. خرم آباد: امیرکبیر.

ساندرز. نانسی کاترین (۱۳۸۳). حماسه گیلگمش. ترجمه محمداسماعیل فلزی. تهران: هیرمند.
ستاری. جلال (۱۳۶۸). افسون شهرزاد. پژوهشی در هزار افسان. ج ۱. تهران: توس.
سلیمانی اردستانی. عبدالرحیم (۱۳۸۲). ادیان ابتدایی و خاموش. ج ۱. قم: انجمن معارف اسلامی ایران.
شاله. فلیسین (۱۳۴۶). تاریخ مختصر ادیان بزرگ. ترجمه منوچهر خدایار محبی. تهران: دانشگاه تهران.
شوالیه. ژان، گبران. آلن (۱۳۸۴). فرهنگ نمادها. ترجمه سودابه فضائلی. ج ۴. چ ۱. تهران: جیحون.
طوسی. محمد بن محمود بن احمد (۱۳۸۲). عجایب المخلوقات. به اهتمام منوچهر ستوده. چ ۲. تهران: علمی و فرهنگی.

ظهیری سمرقندی. محمد بن علی بن حسین (۱۳۳۳). سندبادنامه. چ ۱. تهران: چاپخانه محمدعلی فردین.
عطائی‌رازی. عطا بن یعقوب (۱۳۸۲). برزنامه به انضمام داستان کک کهزاد. به اهتمام سیدمحمد دبیرسیاقی. چ ۱. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

عطار. فریدالدین (۱۳۵۵). تذکرة الاولیاء. تصحیح محمد استعلامی. چ ۲. تهران: کتابخانه زوار.
..... (۱۳۸۵). مصیبت‌نامه. به کوشش محمدحسین مجلّم. چ ۷. تهران: زوار.
علیزاده. علی، ابراهیم‌زاده. حسن (۱۳۷۷). سیمای ایلام. چ ۱. قم: عصمت.
عیوقی (۱۳۴۳). ورقه و گلشاه. به اهتمام ذبیح‌الله صفا. چ ۱. تهران: دانشگاه تهران.
فرامکین. گرگوار (۱۳۷۲). باستانشناسی در آسیای مرکزی. ترجمه صادق ملک شه‌میرزادی. تهران: وزارت امور خارجه.

فردوسی. ابوالقاسم (۱۳۸۶). شاهنامه. چ ۳. ج ۲-۱. تهران: هرمس.
فریزر. جیمز جورج (۱۳۸۷). شاخه زرین، ترجمه کاظم فیروزمند. چ ۵. تهران: آگاه.
فلاحی. کیومرث (۱۳۹۶). رفتارشناسی ایرانیان. چ ۷. تهران: مهکامه.
قشیری. عبدالکریم بن هوازن (۱۳۶۱). رساله قشیریه. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی فرهنگی.

قمی. عباس (۱۳۷۸). مفاتیح الجنان. ترجمه موسوی دامغانی. تهران: قدیانی.
کاسیرر. ارنست (۱۳۸۷). فلسفه صورت‌های سمبلیک. ترجمه یدالله موقن. چ ۲. تهران: هرمس.
کوپر. جی سی (۱۳۹۲). فرهنگ نمادهای آیینی. ترجمه رقیه بهزادی. چ ۱. تهران: علمی.
کیا. خجسته (۱۳۷۱). سخنان سزاوار زنان در شاهنامه. چ ۱. تهران: فاخته.

- گردیزی. ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود (۱۳۶۳). زین الاخبار. به تصحیح عبدالحی حبیبی. ج ۱. تهران: دنیای کتاب.
- گرگانی. فخرالدین اسعد (۱۳۴۹). ویس و رامین. تصحیح ماگالی تودا و الکساندر گواخاریا. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- گیلانی. نجم‌الدین (۱۳۹۸). بررسی تطبیقی سوگ‌آیین‌های لری و کُردی با سنت سوگواری در میان-رودان». فرهنگ ایلام. ۲۰ (۶۳-۶۲). ۷۴-۸۹.
- محمدزاده. حسین، قبادی. الهه، احمدی. یعقوب (۱۴۰۰). دانسته‌های فرهنگ مرگ و مرثیه در روستای شجاع‌آباد. دانش‌های بومی ایران. ۸ (۱۵). ۱۹۹-۲۴۲.
- مختاریان. بهار (۱۳۸۷). موی بریدن در سوگواری. نامه فرهنگستان. ۱۰ (۴). ۵۵-۵۰.
- مصطفوی. علی اصغر (۱۳۶۹). اسطوره قربانی. ج ۱. تهران: بامداد.
- ملاصالحی. حکمت‌الله (۱۳۹۰). باستان‌شناسی دین. ج ۱. تهران: سمت.
- موس. مارسل (۱۳۹۴). رساله پیشکش. ج ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- مولوی. جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۹۱). شرح جامع مثنوی. تصحیح کریم زمانی. ج ۶-۱. چ ۲۸. تهران: اطلاعات.
- میبدی. ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۹۳). کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار. به اهتمام علی اصغر حکمت. ج ۱۰-۱. چ ۹. تهران: امیرکبیر.
- نظامی. الیاس بن یوسف (۱۳۸۴). خمسه. به کوشش سعید حمیدیان. ج ۲. تهران: قطره.
- نوراللهی. علی (۱۴۰۱). شیوه و آیین‌های خاک‌سپاری در غرب زاگرس مرکزی از دیدگاه انسان-شناسی و باستان‌شناسی. مطالعات ایلام‌شناسی. ۶ (۲۲). ۴۱-۱.
- نیشابوری. ابواسحق ابراهیم بن خلف (۱۳۵۹). قصص‌الانبياء. به اهتمام حبیب یغمایی. ج ۲. تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- وبر. ماکس (۱۳۸۴). اقتصاد و جامعه. ترجمه عباس منوچهری و همکاران. ج ۱. تهران: سمت.
- وثیق. بهزاد (۱۴۰۱). چمرگاه، تجلی کالبدی سوگ در پشت‌کوه». فرهنگ ایلام. ۷۶ (۷۶). ۸۱-۹۵.
- ویدنگرن. گئو (۱۳۷۷). دین‌های ایران. ترجمه منوچهر فرهنگ. تهران: آگاهان ایده.
- همیلتون. ملکم (۱۳۸۹). جامعه‌شناسی دین. ترجمه محسن ثلاثی. ج ۲. تهران: ثالث.

- Bichtold. Staubli (2005). **“Haar”**Handwörterbuch d es d eu tschen Aberglaubens. Berlin.
- Brown. P. (2005). **Cannibalism**. Encyclopaedya Of Religion. Eliade. M., Vol 3.
- Carter. J. (2003). **Understanding Religious Sacrifice**. Continuum. London, New York.
- Crawly. E. (1927). **The Mystic Rose: A Study of Primitive Marriage**. London.
- Eliade. M. (1987). **Encyclopedia of Religion**, New York, London: McMillan Publishing Company. Vols. 1,7,12.
- Faherty. R.L. (1991). **Sacrifice: The New Encyclopedia Britannica**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. vol 2. pp. 840-841.
- Gerard. R. (1977). **Violence and The Sacred**. Trans: Patrick Gregory. Baltimore: John Hopkins University press. p. 8.
- Gill. S. D. (1982). **Native American Religion**. Arizona State University.
- Golan. A. (1991). **Myth and Symbol, Symbolism in Prehistoric Religions**. Jerusalem.
- Leach. E. R. (1967). **“Magical Hair” Myth and Cosmos**. New York. pp. 77-108.