

تبیین هرمنوتیکی نماد «قوچ» در فرهنگ بختیاری

* زهرا زارع

چکیده

نماد قوچ به عنوان یکی از نمادهای بنیادین در فرهنگ ایرانی، همواره در اسطوره‌ها، قصه‌ها، هنرهای گوناگون، و نیز آداب و رسوم و آیین‌های ایرانی حضوری چشمگیر داشته است. مفهوم قوچ را که در *اوستا* حامل معنای فرّه ایزدی است، بر سفال‌های تپه سیلک و مارلیک، مفرغ‌های لرستان، جام حسنلو و مهرهای هخامنشی و سکه‌ها و گل‌مهرها و مدالیون‌های عصر ساسانی تا قوچ‌های سنگی بر روی مقابر بزرگان می‌توان دید. با عنایت به این گستره عظیم تاریخی و فرهنگی کاربرد نماد قوچ و با نظر به اینکه این نماد، علیرغم مغفول ماندن آن از نگاه پژوهشگران، همچنان در فرهنگ بختیاری از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و امروزه در بسیاری از مظاهر فرهنگی این قوم نمود جدی دارد، این پژوهش می‌کوشد که با روش توصیفی-تحلیلی بر پایه مطالعات اسنادی و از نظرگاه نمادشناسی و با رویکردی هرمنوتیکی بازتولید این رمز پیشاسلامی را در قالب آداب و رسوم و آیین‌های قوم بختیاری بکاود و به بررسی زمینه‌های فکری این سنت‌ها همت گمارد. از وجوه نوآوری تحقیق پیش رو آن است که با رویکردی تطبیقی و هرمنوتیکی و با الهام گرفتن از روش انسان‌شناسی تفسیری می‌کوشد که با نظر داشتن میراث فرهنگی قوم بختیاری به تجزیه و تحلیل نظرگاه‌های فلسفی این نماد در نزد آنان بپردازد. یافته‌های تحقیق نشانگر آن است که این نماد در نزد بختیاری‌ها کاملاً با مفهوم اسطوره‌ای و نیز اوستایی آن مرتبط بوده و به نوعی در در سنت‌ها و آیین‌ها بازتولید شده و در مظاهر مختلف فرهنگی قوم بختیاری تجلی یافته است.

واژگان کلیدی: رویکرد هرمنوتیکی، نماد قوچ، قوم بختیاری، قوچ سنگی، انسان‌شناسی تفسیری

مقدمه

یکی از نگاره‌های نمادین و کهن ایرانی که نمونه‌های فراوانی از آن را می‌توان بر روی آثار متعدد از جمله صخره‌نگاره‌ها، سفالینه‌های پیش از تاریخ همچون آثار تپه باستانی سیلک و گورستان مارلیک، آثار دوره تاریخی ایران همانند مهرهای دوران هخامنشی و ساسانی و نیز دیگر آثار در ادوار بعدی مشاهده کرد، نقش قوچ است (پوپ، ۱۳۸۸: ۲۱-۲۲؛ مختاریان و شکری، ۱۳۹۰: ۱۴۱؛ ایرانی ارباطی و خزایی، ۱۳۹۵: ۲۶) که آشنایی با غنای مفهومی و قدمت تاریخی این نماد به مثابه شناخت یک ارزش فرهنگی است که به تلاش در حفظ و نگهداری آن کمک تواند کرد.

نماد قوچ در تمدن‌های گوناگون بشری از مصر و یونان گرفته تا متون دینی مانند وداها و اوستا فحوائی سمبولیک داشته و با معانی‌ای همچون خورشید، دانایی و برکت و البته به واسطه دو شاخش با مفاهیمی چون قدرت و برخورداری از شکوه مادی و معنوی همراه بوده است. بر پایه نظرگاه رمزشناسی، «شاخ‌ها در سنت‌های اساطیری ملل گوناگون جهان و حتی در ادیان ابراهیمی و غیرابراهیمی یادآور نیروی حیاتی خلقت و باروری هستند و نماد سلطنت و کردار نیک در اقتدار سلطنتی، کما اینکه اسکندر کبیر به تقلید از دیونوسوس، شاخ بر سر می‌گذاشت تا قدرت و نبوغ خود را نشان دهد» (شوالیه، ۱۳۷۹: ۱/۴) و از این رو شاخ قوچ را در تاج شاهان که نشانه قدرت و نشانی از مرتبه والای آنهاست می‌بینیم.

به تعبیر رنه گنون، حکیم رمزشناس فرانسوی، «تاج در ابتدا دایره‌ای بوده که با سرهای نوک‌تیزی به شکل شعاع نور تزئین می‌شده است؛ و شاخ نیز به صورت تجسم شعاع‌های نورانی به مثابه مناسب‌ترین نشانه قدرت ترسیم شده است، خواه این قدرت روحانی باشد خواه سلطنتی، یعنی خواه معنوی باشد و خواه دنیوی؛ زیرا قدرت را به‌عنوان نوعی فیضان یا نوعی تفویض خود منبع نور نشان می‌دهند و اگر قدرت مشروع باشد در واقع چنین نیز هست. می‌توان به آسانی نمونه‌های متعددی از شاخ به‌عنوان سمبول قدرت را از منابع بسیار گوناگون ذکر کرد. نمونه‌هایی را در کتاب

مقدس و به‌ویژه در *مکاشفات یوحنا می‌بینیم* و حتی در هنر مسیحی که شمایل موسی(ع) را با دو شاخ بر سر تصویر کرده‌اند. لقب ذوالقرنین یعنی "صاحب دو شاخ"^۱ را نیز اغلب مفسران قرآنی بر مؤسس سلسله هخامنشی(کوروش کبیر) منطبق دانسته‌اند؛ عنوانی که معمولاً به صورت این قدرت مضاعف که هم بر شرق و هم بر غرب گسترده شده تفسیر می‌شود» (گنون، ۱۳۹۸: ۲۶۶-۲۶۷).

در تجزیه و تحلیل سمبول قوچ در آداب و رسوم و هنر ایرانی، سبب توجه ویژه به این حیوان را ویژگی‌های منحصر به فردش گفته‌اند که به واسطه همین ویژگی‌ها به سمبول و اسطوره بدل گردیده است: «از طرفی به دلیل وضعیت معیشتی در ایران که همانا اقتصاد مبتنی بر دام‌پروری و کوچ‌روی بوده است، قوچ به نمادی از باروری، رهبری و قدرت تبدیل گشته است. همچنین موقعیت جغرافیایی ایران نیز در این مسئله بی‌تأثیر نیست. چراکه قرار گرفتن ایران در مسیر شرق به غرب سبب شده پیوسته محل تاخت و تاز اقوام دیگر بوده باشد و پیرو همین مسئله حیوانات جنگ‌جو و قدرتمند فرصت می‌یافتند تبدیل به اسطوره شوند و همچنین چون یکی از مهم‌ترین وظایف پادشاه در ایران برقراری امنیت و پیروزی بردشمنان خارجی و همچنین حفظ مرزها بود، پس قوچ که مظهر قدرت است به‌عنوان نماد پادشاهی و جلوه‌ای از فره ایزدی ظاهر می‌شد. از آنجایی که فره مختص به پادشاهان نبوده مجسمه قوچ به‌عنوان سمبولی از شجاعت و نجابت خانوادگی و شاید فره شخص متوفی به روی قبر او قرار می‌گرفت» (قربانی قهفرخی و همکاران، ۱۳۹۷: ۵۴-۵۵).

از آنجا که محور مباحث این گفتار حول فرهنگ بختیاری می‌گردد، در عین پذیرش همه این وجوه گفته شده در باب چرایی اهمیت و به کارگیری قوچ می‌کوشیم که به شناخت مبادی و خاستگاه‌های متافیزیکی نماد قوچ بپردازیم و ارائه تصویری شایسته

۱ - واژه عربی "قرن" همان "come" (شاخ به زبان فرانسه) است، زیرا ریشه KRN به آسانی به "ق رن" تبدیل می‌شود و همچنین به HRN، مثل horn (شاخ به زبان انگلیسی).

از مفاهیم غنی متافیزیکی این نماد به دست دهیم؛ به عنوان نمونه پژوهشگر در طی انجام مصاحبه و پرسش از چرایی نصب شاخ قوچ بر سر در سیاه‌چادر یا خانه‌ها با این پاسخ مواجه شده که شاخ قوچ نیروهای شر را دور می‌دارد (گفتگو با دکتر عباس قنبری عدیوی) و یا اینکه حافظ اهل خانه است (گفتگو با استاد معرفت الله لطفی) و دریافته است که این عمل بختیاری‌ها حاکی از نگاهی قدسی به شاخ قوچ و باور به وجود نیرویی معنوی در آن است و چنین می‌نماید که این اعتقاد ریشه در جهان‌ساخت بختیاری دارد که برآمده از ساحت اسطوره‌ای قوچ و قوای معنوی آن در فرهنگ ایرانی است.

مطابق مابعدالطبیعه سنتی، تجلی حقیقت در مراتب وجود در پایین‌ترین مرتبه که مرتبه زمینی است ضرورتاً در قالب صور محسوس است، بنابراین هر صورت محسوس، از آنجایی که تجلی حقیقتی عالی‌تر و محمل یک کیفیت وجودی است، به درستی سمبول آن حقیقت عالی‌تر به شمار می‌رود.

بر اساس این دیدگاه، میان عالم فوق‌صوری و عالم صوری، مُمائلت^۱ برقرار است، مُمائلتی که مبنای مفهوم کلیدی سمبولیسم اصیل در دیدگاه سنتی، به ویژه حکمت مشرقی و ایرانی است. از منظر حکمت مشرقی، رمز از راه مُمائلت یا تناظر میان مَثَلِ اَعْلَى در حضرت علم الهی (یا اعیان ثابته به زبان عرفان اسلامی) و مَثَلِ و ایده‌های الهی به زبان افلاطون با صور مادی ناپایدار این عالم مادی شکل می‌گیرد. این مُمائلت، نوعی معنای کیفی به پدیده‌های مادی می‌دهد و آنها را بیان رمزی از واقعیات عالی‌تر می‌گرداند چنانکه الدمدو در این باره می‌نویسد: «واقعیتی مربوط به مرتبه‌ای پایبتر که از راه مُمائلت، در واقعیتی مربوط به مرتبه‌ای عالی‌تر مشارکت دارد. بنابراین، سمبولیسم درست ساخت، بر کیفیات ذاتی و عینی پدیده‌ها و نسبتشان با واقعیات معنوی استوار است. نتیجه آنکه دانش سمبولیسم رشته دقیق و منضبطی است که تنها از راه تمییز و

^۱ - مشابهت. ماندگی.

تشخیص معانی کیفی جواهر، رنگها، صورتها، نسبت‌های مکانی و غیره قابل پیگیری است» (الدمدو، ۱۳۸۹: ۲۴۲).

فریتویف شوان نیز با تأکید بر این امر که اندیشه رمزپرداز بی‌آنکه هرگز غیرمنطقی باشد، بلکه مافوق منطقی است، بدین معنی که از حدود خرد و بنابراین از مرز ساخته‌های ذهنی و تردید و تشکیک و استنتاجات و فرضیات فراتر می‌رود، بر شهودی و اشراقی بودن رمزها صحه می‌گذارد؛ ویژگی‌ای که موجب می‌شود ذهن رمزگرا اشیاء را در عمق ببیند و به مثابه نمودی از اصل و مثال اعلی. از این منظر، همانطور که کواماراسوامی خاطر نشان می‌کند، مطالعه رمزها کار آسانی نیست، نه صرفاً به دلیل آنکه یک سمبول واحد میتواند در معانی مختلف به کار گرفته شود، بلکه بدین خاطر که بار معنایی مابعدالطبیعی‌ای که زمانی حامل آن بود دیگر برای ما شناخته شده نیست (به نقل از الدمدو، ۱۳۸۹: ۲).

با لحاظ این نظرگاه فلسفی و به مدد مدارک باستانی از جمله *اوستا* و متون پهلوی، و میراث فرهنگ ملموسی چون سفال‌های تپه سیلک کاشان و تپه حصار تا پیکرک قوچ تپه سنگ چخماق و مارلیک و از نقش قوچ بر جام حسنلو گرفته تا نقش آن بر مهرهای هخامنشی و از سکه‌ها و گل‌مهرها و پارچه‌های مدالیونی عصر ساسانی (گیرشمن، ۱۳۷۹: ۱/۵۶-۵۷، ۷۵، ۱۲۹) تا قوچ‌های سنگی گورستان‌های مناطق بختیاری‌نشین و البته پژوهش‌های متقن تاریخی خاورشناسان می‌توان در باب رمز قوچ نیز به داوری نشست.

در اینجا ذکر این نکته ضروری می‌نماید که چنانکه پیشتر اشاره شد، فرهنگ و آداب و رسوم بختیاری به لحاظ بکر و دست نخورده بودن سرشار از رمزها و باورهای کهن ایرانی است و بختیاری‌ها چنان با فرهنگ ایرانی عجین‌اند که شاید کمتر قوم ایرانی از چنین ویژگی‌ای برخوردار بوده باشد. "شاهنامه در رگ و پوست این مردم جای دارد" (گفتگو با استاد معرفت الله لطفی). گواه این سخن جمله قابل تأمل دکتر محمدجعفر یاحقی، پژوهشگر شاهنامه است که «پیکر فردوسی در توس است اما روح

او در میان قوم بختیاری و قوم لر است و از هر سیاه‌چادر صدای شاهنامه‌خوانی بلند است. شاهنامه‌خوانی از گذشته‌های دور تاکنون از آئین و رسوم رایج در میان بختیاری‌ها بوده است به طوری که شاهنامه معمولاً به دست بزرگ ایل و در پایان به دست بزرگ خانواده خوانده می‌شده است و همواره جوانان در ایل‌های بختیاری سعی در یادگیری و از بر کردن آن داشتند. زیرا افتخار بسیار بزرگی در میان این قوم محسوب می‌شده است.^۱

سنت‌های آیینی با خاستگاه تجربی-تاریخی و آیین‌های اعتقادی با علائم و نشانه‌های عرفی-مذهبی زیربنای فرهنگ قومی بختیاری را تشکیل می‌دهند. در نظام قومی هر فرهنگ یک امر اکتسابی و تعاملی است که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود یعنی تابع عواملی چون محیط زیست، جغرافیا، سیاست و تحولات قومی عرفی است. جغرافیای فرهنگی بختیاری ریشه در پیدایش سنت، آداب و رسوم، باورداشت و سنت‌های آیینی دارد. زمینه فرهنگی از طریق پوشش، خوراک، آداب و رسوم، آیین، زبان و تمام آنچه به زندگی معنا می‌دهد (تمام ارکان میراث فرهنگی معنوی) به وجود می‌آید و در طول زمان متغیر است. موقعیت جغرافیایی، تاریخی و اکولوژی، زبان و ادبیات شفاهی، آثار باستانی، صنایع دستی و دست‌آفریده‌ها، اعتقادات و باورهای دینی و حماسه‌گران و اندیشمندان و حرفه‌شان اصلی مهم در میراث فرهنگ معنوی ناملموس و هویت سنتی قومی به شمار آمده و نظر به اهمیتی که قوچ و پازن در نزد بختیاری‌ها داشته است، حضور این حیوان در آداب و رسوم گوناگون این قوم مشهود است از جمله در آیین‌های گذر مانند عروسی و مرگ، در مناسک دینی و در آیین‌های سوگواری و در هنر بختیاری.

^۱ - برای آگاهی بیشتر بنگرید به: جایگاه شاهنامه فردوسی و اسطوره‌های آن و آئین شاهنامه‌خوانی در هویت فرهنگی عشایر لر (۱۳۹۲). رضا تاج آبادی، محمد رحیمی، سمیه شعبانی. همایش ملی بررسی سیر تحول ادبیات بومی لرستان (کله باد).

به این امر بایستی بیفزاییم که دکتر گیرشمن حکومت چندهزار ساله ایلام را در منطقه انشان و شوش (منطقه سکونت کنونی بختیاری‌ها) و وجود ابزار گلی و سفالی را در بختیاری مربوط به هفت هزار سال پیش می‌داند و هنر سفال‌سازی را مربوط به ایلامی‌هایی می‌داند که اجداد بختیاری‌ها بوده‌اند و یکی از نقش‌های مهم و پرتکرار در این آثار به دست آمده نقش قوچ یا شاخ قوچ بوده است که تکرار آن را در هنر و آیین‌های بختیاری به وضوح می‌توان دید (گیرشمن، ۱۳۷۹: ۱/۵۶-۵۷، ۷۵، ۱۲۹، ۱۹۶، ۲۵۲؛ ۲/۳۲۰، ۳۲۲).

نظر به پیوند تنگاتنگی که میان نماد و آیین در نزد انسان شناسان برقرار است، باید گفت که نمادها معنای خود را در آیین‌ها و مناسک متجلی می‌کنند. یکی از مناسک جدی در نزد بختیاری‌ها، مراسم سوگ است. مرگ و فرایند تدفین در بین کوچندگان بختیاری دو بُعد ذهنی و مادی دارد. بعد ذهنی این روند، در ارتباط با چگونگی برگزاری مراسم دفن، آیین‌های گاگریو، ساز و رقص چپی، شست‌وشوی متوفی، نحوه تدفین و به‌کارگیری نوع قبور و عناصر پرتکرار آن است (آل حسن و ایل بیگی پور، ۱۴۰۰: ۳۸).

متوفی در میان کوچندگان بختیاری بر اساس رتبه یا رده اجتماعی، موقعیت اقتصادی، سن، جنسیت، شجاعت و بزرگ‌منشی اهمیت بسیاری دارد (۱۹۵: ۲۰۱۲، Khosronejad) و آیین‌های نمادینی در بزرگداشت افراد برجسته ایل برگزار می‌شود از جمله آیین کتل بستن، مافگه و نصب شاخ قوچ یا بزکوهی بر روی آن و استوارکردن شیر سنگی یا قوچ سنگی که بیشتر در میان آنها رواج داشته است.

البته قوچ‌های سنگی بر مقابر خاص از جمله کلاتران و ریش سفیدان و خان‌ها قرار می‌گیرد. زیرا اساساً ساختار و نظام ایل در بختیاری برمدار مدیریت انسانی بزرگان کلاتران و ریش سفیدان استوار است که متشکل از شاخه، شعبه، طایفه، تیره، اولاد، کربو و هونه می‌باشد (گفتگو با دکتر عباس قنبری عدیوی)، و این امر شاید برآمده از

دلالت‌های خاص نماد قوچ در سنت ایرانی داشته باشد که به نحوی گویای دو گونه قوای مادی و معنوی یا قوت جسمانی و روحانی به صورت توأمان است. گفتنی است که قوم بختیاری از کهن‌ترین اقوام ایرانی زاگرس نشین هستند که غالباً در استان‌های چهارمحال و بختیاری، خوزستان، لرستان و اصفهان ساکن هستند و اگرچه در سایر استان‌ها مانند تهران، فارس، کرمان، کرمانشاه، بندرعباس، بوشهر و... نیز به صورت پراکنده حضور دارند، اما قلمرو مکانی پژوهش حاضر به جهت بالا بردن دقت علمی در پژوهش، بر استان چهارمحال و بختیاری متمرکز است.

پیشینه تحقیق

در حوزه توصیف و تشریح آداب و رسوم و آیین‌های بختیاری آثار چندی به رشته تحریر درآمده که نگارنده در خلال تدوین گزارش خویش بهره بسیار از آنها برده است از جمله: کتاب *دانشنامه قوم بختیاری (تحلیل آداب، آیین، سنت، اعتقاد و باور داشت)* اثر سریا داودی حموله (۱۳۹۳)، *مردم‌شناسی قوم بختیاری* اثر حسین مددی (۱۳۸۶) و کتاب *ایل بختیاری از بهرام امیراحمدیان* (۱۳۷۸).

همچنین مقالات متعددی نیز پیرامون این مسئله نگاشته شده که از این مطالعات به فراخور بحث مدد گرفته شده است. از جمله اسماعیل معروفی اقدم و همکاران در مقاله *تحلیلی بر طرح و نقوش و بررسی ریشه‌های تاریخی قوچ‌های سنگی در گورستان‌های دوران اسلامی ایران* (۱۳۹۹)، به دنبال کشف همسویی بین فرم یا حجم با نقوش و تزئینات یا همان ارتباط بین معانی و مصادیق در سنگ قبور نوع قوچ سنگی و شیر سنگی موجود در گورستان‌های دوران اسلامی ایران بوده و اشاراتی به این نماد باستانی داشته است.

مقاله *بررسی اسطوره و نماد قوچ در فرهنگ ایران باستان با محوریت قوچ‌های سنگی چهارمحال و بختیاری* از عاطفه قربانی قهفرخی و دیگران (۱۳۹۷) و مقاله *نقش قوچ در آیین‌های وابسته به ایزد بانوی بزرگ در لرستان اثر بهار مختاریان و سجاد*

شکری (۱۳۹۰)، به‌نوعی به موضوع پژوهش حاضر نزدیک بوده‌اند اما فاقد رویکردی تطبیقی هستند.

مقاله مطالعه نقش‌های حیوانی هنر پارچه‌بافی ساسانی از الهه پنجه‌بازی و سوگند مهذب ترابی (۱۴۰۱) نیز با اشاره به جایگاه قوچ در نقوش تزئینی پارچه‌های عصر ساسانی به این نکته اشاره می‌کند که: «میل هنرمندان به استفاده از حیواناتی است که در اوستا و آیین مزدایی، مقدس، قابل احترام و مرتبط با ایزدان آسمانی هستند و به نحوی به پیوندهای میان رمزهای تکوینی و دریافت‌های هنری هنرمندان اذعان دارد».

یافته‌های پژوهش مجید ساریخانی و عاطفه کریمیان (۱۳۹۸) نیز در مقاله‌ای تحت عنوان بررسی تطبیقی نقوش دست‌بافته‌های عشایر بختیاری با سفال‌های پیش‌ازتاریخ جنوب غرب ایران که با محوریت محل اصلی استقرار ایل بختیاری است حاکی از آن است که: «نقوش دست‌بافته‌های بختیاری، ریشه در طبیعت پیرامون زندگی، اعتقادات، فرهنگ و سنت‌های جنوب غرب ایران داشته و شباهت‌های بسیاری بین نقوش سفال و دست‌بافته‌ها وجود دارند و بسیاری از این نقش‌مایه‌ها نظیر نقوش هندسی، گیاهی، انسانی، حیوانی و سایر نقوش با نقوش سفالی پیش از تاریخ منطقه جنوب غرب ایران و محوطه‌های مس و سنگ چهارمحل و بختیاری تطابق داشته و بیشتر نگاره‌های پیش‌ازتاریخ در کالبد سفال، به دست بافته‌های عشایر بختیاری راه یافته و ماندگار شده‌اند».

گفتنی است که غزاله ایرانی ارباطی و محمد خزایی (۱۳۹۶) در مقاله نمادهای جانوری فرّه در هنر ساسانی به نقش قوچ تا حدی پرداخته‌اند هرچند، این تحقیق در قالبی توصیفی است و تحلیلی فلسفی به نماد قوچ ارائه نکرده‌اند و نگارنده انتقادات جدی در باب دسته‌بندی این نمادهای سه‌گانه بر این مقاله دارد. در مقاله‌ای تحت عنوان بررسی تحلیلی رابطه دو اسطوره همسان (فرّ کیانی و همای پادشاهی) نیز میرجلیل اکرمی (۱۳۸۹) به نماد مرغ وارغن پرداخته، لیکن اشاره‌ای به رمز بنیادی قوچ در آن نشده است.

همچنین اکرم نوری و حسین مهر پویا (۱۳۹۷) در مقاله بررسی نقش قوچ در قالی‌های ترکمن از منظر تاریخی و آیینی به تحلیل نقش قوچ از منظر آیینی همت گمارده‌اند و نیز الهام حیدرزاده و احمد حیدری (۱۳۹۶) در پژوهش چت‌مه و باسمه ترکمن قوچ را نماد قوه مولد مذکر و قدرت دانسته‌اند و ضمن آنکه از زوایای معرفتی و سرچشمه‌های فلسفی این رمز سخنی به میان نیاورده‌اند، به مطالعه در باب قوم ترکمن پرداخته‌اند که موضوع بحث این نوشتار نیست.

روش تحقیق

از آنجا که این مطالعه بر مدار رویکرد کیفی^۱ و روش پدیدارشناسی^۲ می‌گردد، مباحث بر اساس مبانی هرمنوتیکی طرح شده است، ضمن آنکه کوشیده‌ایم در چهارچوب مبانی نظری تحقیق از آراء انسان‌شناسانی چون کلیفورد گیرتز^۳ (۱۹۲۶-۲۰۰۶) و ویکتور ترنر^۴ (۱۹۲۰-۱۹۸۳) نیز که به طور خاص به مقوله انسان‌شناسی تفسیری و نمادین پرداخته‌اند بهره‌مند شویم.

در توضیح روش تحقیق باید افزود که «هرمنوتیک»^۵ در تعریفی ابتدایی عبارت است از علم تعبیر، تفسیر و تأویل؛ و در واقع، روش تعبیر و تفسیر برای دستیابی به معناست و در زبان فارسی زندآگاهی ترجمه شده است. پل ریکور^۶ هرمنوتیک را فن تشریح و توضیح نمادها به خصوص نمادهایی که معنی صریح دارند می‌شناسد (هوی، ۱۳۷۱، ۹-۱۲).

پدیدارشناسی هرمنوتیکی یا تفسیری^۷، در مقابل پدیدارشناسی توصیفی^۸، روشی است که تأکید بر بافت خاص هر فرد یا گروهی از افراد دارد و این شیوه تحقیقی

1 - Qualitative Research

2 - Phenomenology

3 - Clifford Geertz

4 - Victor Turner

5 - Hermeneutics

6 - Paul Ricoeur

7 - Hermeneutical phenomenology

8 - descriptive phenomenology

هایدگری در برابر روش توصیف صرف هوسرلی قرار می‌گیرد.

در توصیف این دو رهیافت به پدیدارشناسی می‌توان چنین گفت که «پدیدارشناسی هوسرلی، تحقیقی است توصیفی که نه صرفاً متکی بر شواهد تجربی است و نه بر استدلال‌های منطقی، بلکه بر ساختار تجربه تمرکز دارد و اصولی را سازماندهی می‌کند که به جهان زندگی، شکل و معنی می‌دهد. چنین تحقیقی در صدد روشن کردن ماهیت این ساختارها، همانگونه که در آگاهی ظاهر می‌شوند، است؛ به عبارت دیگر، در صدد قابل رؤیت کردن امر دیدنی است» (Klein & Westcott, 1994).

و از سوی دیگر، «پدیدارشناسی هایدگری یا هرمنوتیکی پدیدارشناسی از سنخ تفسیری است و بر معنای تاریخی تجربه و تأثیرات تراکمی آنها بر فرد و سطوح اجتماعی متمرکز است» (Chenari M., 2008).

مراد ما از روش هرمنوتیکی یا تفسیری همان مفهومی است که در نزد پل ریکور^۱ در حوزه متدولوژی فلسفه و در نزد کلیفورد گیرتز در حوزه انسان‌شناسی تفسیری و نمادین^۲ مطرح است. گفتنی است که گیرتز با رویکردی معناگرایانه و در مخالفت با انسان‌شناسی ساختارگرا معتقد است که فرهنگ عبارت است از نظام نمادین (سمبولیک) هر جامعه و داده‌هایی که در ارتباط با آن نمادها، باورها را می‌سازند و عمدتاً درآیین‌ها و مناسک دینی جلوه می‌یابند. در این نوع از انسان‌شناسی دین، مسئله مورد بحث این است که چگونه شبکه‌های معنایی از خلال سمبول‌ها و نمادها شکل می‌گیرند و با یکدیگر ارتباط می‌یابند. گیرتز که در برابر شیوه ماتریالیستی توجیه رفتار، روش هرمنوتیکی را برگزیده و معتقد است که «وظیفه خطیر انسان‌شناسی کشف قوانین، الگوها و معیارهای زیستی جوامع نیست بلکه تفسیر شبکه‌های معنایی است. گیرتز این شبکه‌های نمادین را جوهر اصلی حیات اجتماعی می‌انگارد که تنها از طریق تعبیر و توصیف موشکافانه و عمیق آنها می‌توان به درک فرهنگ و دین یک جامعه

1 - Paul Ricœur

2 - Symbolic and Interpretive Anthropology

نائل شد» (فکوهی ۱۳۸۱، ۲۵۶-۲۵۷). این روش پس از مدتی به انسان‌شناسی تفسیری شهرت یافت که به شرح آن خواهیم پرداخت.

نماد و انسان‌شناسی تفسیری (نمادین)

پیش از پرداختن به مکتب انسان‌شناسی تفسیری، بایسته است که به تعریف نماد^۱ بپردازیم. درحقیقت، نماد «همان چیزی است که به‌طور طبیعی، در نظر همگان، چیز دیگری را به دلیل داشتن کیفیت‌های مشابه یا پیوند واقعی یا ذهنی معرفی می‌کند، باز می‌نماید و به یاد می‌آورد. نماد دارای اوصافی است که به‌وسیله حس دریافت شدنی هستند و می‌توانند در پیوند با آنچه از طریق نماد رسانده می‌شود قرار گیرند» (ولاین، ۱۹۷۸: ۱۵).

به هرحال، «نقش نمادها هم در زندگی بشر دیروز و هم در زندگی بشر امروز بسیار برجسته بوده و هست. از دوران بسیار کهن، همواره ادیان و فرقه‌های مذهبی مختلف از نمادها به عنوان نشان و سمبول آرمان و ایده‌های اقناع‌کننده خود، و وسیله‌ای برای همبستگی و انسجام بیشتر اجتماعی پیروان خود استفاده می‌کردند. این آثار نمادین را حتی امروز می‌توان در آثار و نمادهای مذهبی در اغلب آثار هنری (سفالینه‌ها، دیوارنوشته‌ها و نقاشی‌ها) مشاهده کرد. اما انسان امروز، به دلیل زندگی ماشینی متأسفانه فرصت فراگیری و کاوش و بازیابی پدیده‌های پیچیده

^۱ - در فارسی امروز معادل واژه سمبول، نماد به کار می‌رود (البته با تلفظ غلط نماد یا نماد). این نکته قابل ذکر است که ساخت فارسی "نماد" از مصدر "نمودن" به معنای "نشان‌داده‌شده" و اسم مفعول است، حال آنکه سمبول دال است و نه مدلول؛ یعنی لفظی است که بر معنا یا مصداقی (مدلولی) دلالت می‌کند. سمبول به معنی "نشان‌دهنده" و اسم فاعل است. بنابراین، ساخت درست از مصدر "نمودن" در معنی این لفظ واژه "نمودگار" است که در عربی "أَنموذَج" خوانده می‌شود و نه "نماد". از این رو، بهتر است در ترجمه واژه symbol از کاربرد نادرست "نماد" پرهیز کرده، و به جای آن واژه "رمز" و یا نهایتاً همان "سمبول" را به کار ببریم (بنگرید به: امیرحسین وحید دستجردی و دیگران (۱۳۹۸)، سمبولیسم از منظر سنت‌گرایی، جاویدان خرد، شماره ۵۳، صص ۲۰۷-۲۳۲).

هنری را ندارد» (موریس، ۱۳۸۳: ۳۳۰).

«برای توضیح و بیان نمادپردازی باید به اسطوره‌ها از این حیث که یکی از کهن‌ترین ویژگی‌های خلاقانه تفکر آدمی هستند که در زبان، اسطوره، هنر و دین جلوه‌گر شده پردازیم و در این تعریف می‌توان خاستگاه اسطوره و نماد را یکی دانست. با آن که تفکر نمادین اسطوره‌ای خود از رهگذر نماد به بیان در می‌آید، اسطوره تنها امری نمادین نیست، بلکه توضیح نماد نیز هست» (مختاریان و شکری، ۱۳۹۰: ۱۱۱).

در گذشته، «آیین‌ها و نمادهای تصویری در نظام گسترده اسطوره بسی گسترده بودند و معنا پدید می‌آوردند. با تحولات فرهنگی بخشی از این نظام نمادین به صورت سنتی در آیین‌ها باقی‌مانده است بدون آنکه معنای آن‌ها کاملاً روشن باشد. این درست شبیه عناصر نمادین تصویری است که در آثار هنری هنوز به کار می‌رود ولی بیشتر جنبه تزئینی دارد و به‌طور سنتی تکرار می‌شود. از این‌رو، آیین‌ها خود جزیی از نظام نمادین هستند که دارای وجوه ارتباطی‌اند و باید در این راستا مورد پژوهش قرار گیرند» (مختاریان و شکری، ۱۳۹۰: ۱۳۹).

در باب انسان‌شناسی تفسیری باید خاطر نشان کنیم که «از دهه پنجاه و شصت سده بیستم انسان‌شناسی شاهد توسعه روزافزون روش‌های تفسیری و هرمنوتیکی بوده است. کلیفورد گیرتز از نظر کلی به سنت ایده‌آلیست آلمانی نزدیک است و بنابراین بر هرمنوتیک و تفسیر معنا پافشاری می‌کند. رویکرد معناگرایانه گیرتز باعث شد که او از دیگر رویکردهای رایج زمانه خود فاصله بگیرد. تا آن زمان مکتب اشاعه^۱ و مکتب تکاملی^۲ رونق خود را تا حدی از دست داده بودند، اما ساختارگرایی هنوز بر افکار بسیاری از دانشمندان غلبه داشت و در مجامع علمی و دانشگاهی تدریس می‌شد. پایه‌گذار انسان‌شناسی ساختارگرا کلود لوی - استراوس^۳ (۱۹۰۸ - ۲۰۰۹م) بود. از نظر

1 - Diffusionism

2 - Evolutionism

3 - Claud Levi- Strauss

او قوانین ساخت‌مند، سرچشمه معنا محسوب می‌شوند و اجزای یک ساختار را باید در پرتو ارتباطشان با یکدیگر فهمید. ساختارهای اجتماعی مستقل از آگاهی انسان هستند و در اسطوره‌ها و مناسک دینی یافت می‌شوند. گیرتز در پیگیری اندیشه‌های وبر و با تأثر از او به مخالفت با انسان‌شناسی ساختارگرا پرداخت؛ نخستین مخالفت‌های گیرتز با بیان جمله‌هایی مانند این همراه بود که «وظیفه‌خاطر انسان‌شناسی کشف قوانین، الگوها و معیارهای زیستی جوامع نیست بلکه تفسیر شبکه‌های معنایی است». گیرتز این شبکه‌های نمادین را جوهر اصلی حیات اجتماعی می‌دانست که تنها از طریق تعبیر و توصیف موشکافانه و عمیق آنها می‌توان به درک فرهنگ و دین یک جامعه نایل آمد. این روش پس از مدتی به انسان‌شناسی تفسیری نیز شهرت یافت. رکن اصلی هر نظام اجتماعی از نظر گیرتز عبارت بود از مقوله «فرهنگ». از نظر گیرتز، فرهنگ نه مجموعه داده‌هایی است که انسانها در ذهن انباشته می‌کنند و نه عبارت است از ساختاری که بر ذهن‌ها حاکم است. فرهنگ عبارت است از نظام نمادین (سمبولیک) هر جامعه و داده‌هایی که در ارتباط با آن نمادها، باورسازند و عمدتاً در مناسک دینی تجلی می‌کنند. در این نوع از انسان‌شناسی دین سخن بر سر این است که شبکه‌های معنایی چگونه از خلال نمادها شکل می‌گیرند و با یکدیگر مرتبط می‌شوند. گیرتز در برابر شیوه ماتریالیستی توجیه رفتار، روش هرمنوتیکی را برگزیده است (فیروزی، ۱۳۸۹: ۸۶-۸۸).

ارسطو انسان را حیوان ناطق می‌نامید و گیرتز انسان را حیوان نمادساز. «این رویکرد که انسان حیوانی است نمادساز، مفهوم‌پرداز، و در جستجوی معنا از اوایل سده بیستم آغاز شد و رفته رفته از حوزه فلسفه و جامعه‌شناسی به حیطه فرهنگ‌شناسی راه یافت. در این نگرش، اشتیاق اصلی کشف معنا از خلال تجربه است. درک دین با نظم و نسق بخشیدن به معنی است که میسر می‌شود؛ درک نسبت و ارتباط دین با ارزش‌ها، همپای نیازهای رایج زندگی و آنچه پیکره تجربه را شکل می‌بخشد، مناسک است. از منظر گیرتز، معانی فقط می‌توانند در دل نمادها ذخیره شوند؛

درصلیب، در هلال و یا در وجود ماری که با پر تزئین شده است. اینگونه نمادها، با تجلی در مناسک و در قالب نمایش‌های آیینی و یا در قالب روایت و اسطوره، وضعیت هستی را برای پیروان دین توجیه، زندگی عاطفی را تقویت، و مرزهای رفتاری را تعیین می‌کنند. نمادهای مقدس به این ترتیب بین هستی‌شناسی و کیهان‌شناسی از یک سو، و زیبایی‌شناسی و نظام اخلاقی از سوی دیگر ارتباط برقرار می‌کنند» (فیروزی: ۱۳۸۹: ۹۰-۹۱).

انسان‌شناسانی چون ویکتور ترنر (۱۹۲۰-۱۹۸۳م) و مری داگلاس^۱ (۱۹۲۱-۲۰۰۷م) نیز مانند گیرتز از پیشتازان رویکرد نمادین و تفسیری به انسان‌شناسی دین هستند و معتقدند که برای شناختن دین هر قومی ابتدا باید نمادهای مقدس آن قوم را شناخت. شناختن نمادهای هر قوم با مشاهده اعمال و مناسک دینی آنها امکان‌پذیر است، با مشاهده دقیق مناسک. انسان حیوانی است که با فرهنگ به کمال می‌رسد و از آنجا که فرهنگ و نمادهای قدسی هر قومی مقوله‌های طبیعی نیستند، با علم تجربی نمی‌توان آنها را شناخت، بلکه با تفسیر به شناختن آنها نزدیک می‌توان شد. گیرتز با صراحت بیان می‌کند که «فرهنگ به نظر من، ضرورتاً مفهومی نشانه‌شناختی است» (Geertz, ۱۹۷۳: ۵).

گیرتز از دو رویکرد در انسان‌شناسی سخن می‌گوید که عبارتند از: روش اتیک^۲ و امیک^۳. در رویکرد اتیک، مطالعه مردم‌شناختی یک اثر یا یک موضوع هدف است و نگاه به موضوع پژوهش، نگاهی از بیرون است. «در این روش، پژوهشگر می‌کوشد که نه احساسات خود را نسبت به موضوع پژوهش دخالت دهد و نه زبان توصیف و تحلیل خود را مطابق زبان موضوع پژوهش ارائه دهد. به عبارت دیگر، محقق برای توصیف و تحلیل داده‌های خود، ادبیاتی به اصطلاح علمی (زبان علم) برمی‌گزیند.

1 - Mary Douglas

2 - etic

3 - emic

رویکرد اتیک می‌گوید مردم محلی آنقدر با آنچه انجام می‌دهند درگیر هستند که نخواهند توانست فرهنگشان را تفسیر کنند و محقق باید بر آنچه خودش به عنوان بیننده متوجه می‌شود تأکید کند» (محمدپور، ۱۳۸۹: ۲۲۸-۲۲۹).

در رویکرد امیک، هدف محقق آن است که از طریق تکنیک‌های مشاهده مشارکتی، در موضوع پژوهش غرق شود. معانی و دلایل رفتارها و اعمال موضوع پژوهش را دریابد و این امر زمانی رخ می‌دهد که محقق چنان در سوژه خود مستحیل شود که بتواند به فهم دقیق برسد. «در این رویکرد به این نکات توجه می‌شود که مردم محلی چگونه فکر می‌کنند؟ چگونه درک می‌کنند؟ چگونه جهان را طبقه‌بندی می‌کنند؟ قوانین رفتاری آنها چیست؟ چه معانی برای آنها وجود دارد؟ چگونه اشیا را تصور می‌کنند و توضیح می‌دهند؟ در رویکرد امیک یا (دیدگاه محلی) معناداری هر چیز از دیدگاه مردم محلی بررسی می‌شود. این اتفاق زمانی می‌افتد که محقق تا اندازه‌ای در موضوع مورد پژوهش خود غرق شود تا بتواند به فهم برسد. اصطلاح «مشاور فرهنگی» به افرادی گفته می‌شود که در میدان برای دانستن اطلاعات از آنها استفاده می‌شود. این افراد کسانی هستند که دیدگاه امیک را فراهم می‌آورند» (محمدپور، ۱۳۸۹: ۲۲۸-۲۳۰).

دیدگاه‌های متأخر انسان‌شناسی مبتنی بر ترکیب و تلفیق دو رویکرد اتیک و امیک می‌باشند. فهم مردم‌نگارانه مستلزم تلفیقی از این دو است. به عبارت دیگر، تجربه مردم‌نگارانه متضمن دو نوع تجربه مکمل و وابسته به یکدیگر است: تجربه نزدیک، به این معنا که خود مردم جامعه محلی واقعیت زندگی‌شان را درک و تفسیر و تجربه می‌کنند و تجربه دور و آن‌گونه که یک متخصص و پژوهشگر بر مبنای داده‌های تطبیقی و مباحث نظری و تئوریک آن ادراک را به دست می‌آورد.

در تحقیق پیش رو، بنای نگارنده بر آن است که با اتخاذ روش انسان‌شناسی تفسیری و نمادین، نماد قوچ را در فرهنگ بختیاری بکاود و هر دو رویکرد اتیک و امیک را در مراحل گوناگون تحقیق مطمح نظر داشته است. در رویکرد امیک، محقق با واقعیت اجتماعی جامعه مورد پژوهش درگیر شده و با انجام مصاحبه و گفتگو با اهل

فن و به ویژه مردمان بختیاری مشاهده مشارکتی داشته و کوشیده است واقعیات ملموس و انتزاعی جامعه مورد بررسی را از چشم آنان ببیند و در مرحله بعد محقق از بینش امیک به اتیک رجعت کرده و با لحاظ ترمولوژی و نظریه‌ها و مستندات و گزاره‌های معتبر و موثق علمی از واقعیت حاضر در میدان تحقیق عبور کرده و به نمادشناسی پرداخته است.

نماد قوچ در فرهنگ و آداب و رسوم بختیاری

پیش از هر تحلیل و تبیینی، فراهم نمودن یک نمای کلی از شرایط جغرافیایی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی قوم بختیاری برای نیل به هرگونه ادراکی در حوزه باورها و نظرگاه‌های مردمان بختیاری ضروری می‌نماید.

سوابق تاریخی چند هزار ساله قوم بختیاری پر از راز و رمز است و مظاهر فرهنگی قوم بختیاری جلوه‌گاه فرهنگ غنی ایرانی-اسلامی است و علی‌رغم مطالعات و پژوهش‌هایی که تاکنون صورت گرفته همچنان پژوهش‌ها در باب باورها و آیین‌های این قوم در آغاز راه است.

لوریمر از پژوهشگران حوزه زبان و لهجه بختیاری بر اساس مشخصات جسمی و روحی و عادات بختیاری‌ها را ایرانی‌الاصل می‌داند و ایرج افشار از محققان برجسته معاصر معتقد است که «زبان بختیاری به زبان پهلوی زمان ساسانیان نزدیک است و از واژه‌های عمومی ترکی و عربی بهره نمی‌گیرند» (قنبری عدیوی، ۱۳۸۱: ۴۰ - ۴۱). فرهنگ و آداب و رسوم بختیاری به لحاظ بکر و دست نخورده بودن سرشار از رمزها و باورهای کهن ایرانی است که از عمده‌ترین آنها می‌توان به باورهای باطنی زروانی و مهری یا میتراپی اشاره نمود.

در کتاب معروف تاریخ بختیاری می‌خوانیم: «در اینکه اصل و نژاد ایشان ایرانی است محله اشتباه نباشد، زیرا که اخلاق و اطوار و اصالت و نجابت و زبان و لغات ایشان می‌نماید که ایشان ایرانی خالص می‌باشند (لسان السلطنه سپهر، بی تا: ۷).

"سرزمین بختیاری مهد تمدن‌های کهن ایرانی بوده است و بر پایه مدارک و

مستندات تاریخی آن را محل تأسیس دولت ایلامیان، اولین دولت متمدن و ساکن ایران دانسته‌اند. همچنین هخامنشیان از سرزمین آنتشان^۱ برخاستند و کوروش در سنگ‌نوشته‌ای به خط میخی از این سرزمین چنین یاد می‌کند: «این سرزمین پارس که اهورامزدا آن را به من ارزانی فرمود زیبا و دارای اسبان خود و مردان خوب است». کوروش شهر آنتشان را در منشورهای خود هم‌ردیف با همه جهان و یا دولت‌های مقتدر هم‌عصرش چون سومر- اکد و بابل می‌خواند» (کاویانی چگنی، ۱۳۹۵: ۴۶).

«سنت‌های آیینی با خاستگاه تجربی-تاریخی و آیین‌های اعتقادی با علائم و نشانه‌های عرفی- مذهبی زیربنای فرهنگ قومی بختیاری را تشکیل می‌دهند. در نظام قومی هر فرهنگ یک امر اکتسابی و تعاملی است که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود یعنی تابع عواملی چون محیط زیست، جغرافیا، سیاست و تحولات قومی- عرفی می‌باشد. جغرافیای فرهنگی بختیاری ریشه در پیدایش سنت، آداب و رسوم، باورداشت و سنت‌های آیینی دارد» (داودی حموله، ۱۳۹۳: ۱۷۳).

به تعبیر ژان پیر دیگارد، «بختیاری‌ها گوسفند شاخ‌دار را که در بین دام‌های بختیاری استثنایی است، قشی می‌نامند» (دیگارد، ۱۳۹۹: ۵۰). «بزهای بختیاری‌ها دارای شاخ‌های کاملاً رشد یافته در هر دو جنس نر و ماده‌اند؛ بزهای بی‌شاخ هول نامیده می‌شوند» (دیگارد، ۱۳۹۹: ۵۳) و این حیوان نقشی کلیدی در معیشت بختیاری به خود اختصاص داده است. نظر به اهمیتی که قوچ و پازن در نزد بختیاری‌ها داشته است حضور این حیوان در آداب و رسوم گوناگون بختیاری مشهود است که به برخی از آنها اشاره می‌گردد.

۱- نذر و قربانی قوچ

رسم نذر و قربانی کردن همواره قرین جشن‌ها و مراسم مذهبی و سنتی بوده و این

^۱ - سرزمین آنتشان یا آنزان منطقه ای کوهستانی در شرق خوزستان و نواحی جنوب غربی اصفهان و قسمت غرب و شمال غربی فارس را دربرمی‌گرفت.

آئین که همه ملت‌های دنیای قدیم آن را برپا می‌داشته‌اند سابقه‌ای کهن دارد. «نذر تمامی جنبه‌های مناسک دینی را با خود به همراه دارد و همیشه با مجموعه اعمال آیینی صورت می‌پذیرد و به‌مثابه ابزاری است که انسان را به خدای خویش مربوط می‌سازد» (گیرتز، ۱۳۹۸: ۷۷۰).

درواقع، نذر «یکی از نمادها، افعال و مناسک دینی و مورد توجه انسان‌شناسان دینی به شمار می‌رود. کارکردهای فردی نذر باعث تقویت رابطه انسان با خداوند متعال و تقویت ایمان فرد می‌شود و کارکردهای اجتماعی نذر به‌طور عمده شامل ایجاد همبستگی اجتماعی، تقویت روحیه مشارکت، هویت‌یابی اجتماعی، تقویت انسان دوستی و کمک به هم‌نوع است که ابعاد اقتصادی و غیر اقتصادی دارد» (بهار، ۱۳۸۳: ۱۱۷-۱۲۸).

«به اندازه تنوع فرهنگی موجود در جهان، اعمال نذری وجود دارد که از متداول‌ترین آن‌ها می‌توان به قربانی کردن و اهدای نذورات در مکان‌های مقدس اشاره کرد» (دینکن، ۱۳۷۶: ۴۵-۶۷) و «یکی از آیین‌هایی که در میان بختیاری‌ها نیز به چشم می‌خورد، آیین نذر است. بختیاری‌ها درد و درمان را از خداوند می‌دانند و به هنگام بیماری به اماکن مقدس پناه برده و قربانی می‌کنند و دعا و نذر آرزو می‌کنند که نظر خدا برنگردد و یکی از مهم‌ترین نذرها در میان آنها نذر قوچ است:

نذر جونت کرده‌مه یه گوه ترمیش میدون حالی مکن جنگ بُور پیش

برای سلامتیت قوچ گله را نذر کرده‌ام، مبارزه کن و میدان جنگ را خالی مگذار (داودی حموله، ۱۳۹۳: ۷۳۳).

همچنین هنگام ورود عروس و داماد به سیاه چادر یا خانه آذین شده، در آستانه در قوچی قربانی می‌شود و عروس و داماد باید از روی قربانی رد شوند و کالا یا مبلغی پول را روی قوچ قربانی بر جای بگذارند» (مختاریان و شکری، ۱۳۹۰: ۱۴۹).

«حقیقه^۱ نیز سنتی رایج و درواقع، نوعی قربانی کردن است که در روزهای خاصی بازماندگان برای مردگان خود انجام می‌دهند. در این مراسم قوچی سفید و بدون خال را برگزیده و دست، پا و سر قوچ را حنا می‌مالند و سپس آن را ذبح می‌نمایند. آنها بر این باورند که این قوچ در دنیای دیگر تبدیل به حیوانی بزرگ‌تر شده و متوفی بر آن سوار می‌شود. این مراسم هر ساله در ماه‌های محرم و صفر انجام می‌شود و دعای آن را سید، روحانی یا شخصی وارد به این امور می‌خواند و گوشت قربانی را بین مردم تقسیم می‌نمایند. صاحب قربانی هرگز از این گوشت تناول نمی‌کند و بهتر است این گوشت به هفت همسایه داده شود. استخوان‌های قوچ قربانی را گرده کرده و دفن می‌کنند و باور دارند که اگر سگ از پوست، خون یا استخوان قوچ قربانی بخورد، نذر باطل می‌شود. این آیین قربانی از جمله مراسم خاصی است که در آن قوچ قربانی می‌شود» (مختاریان و شکری، ۱۳۹۰: ۱۴۹).

۲- آیین جفت‌گیری قوچ

در نزد بختیاری‌ها آیین‌هایی نیز مرتبط با جفت‌گیری قوچ وجود دارد. طبق گاه‌شماری دامداری، اواسط تابستان فصل جفت‌گیری دام‌ها می‌باشد. قوچ را معمولاً جدا از گله میشی نگه می‌دارند و برای جفت‌گیری میان گله رها می‌کنند. فصل جفت‌گیری چند هفته طول می‌کشد.

آیین آماده‌سازی قوچ بدین قرار است که بختیاری‌ها زمانی که قوچ را وارد گله می‌کنند آیین و آداب خاصی را به‌جا می‌آورند که با آیین‌های مرتبط با عروسی کاملاً وفق دارد بدین ترتیب که: «به سر و دست و پیشانی قوچ حنا می‌بندند، برای جذابیت بیشتر پشم سر و گردنش را چند سانت بلندتر می‌گذارند، پارچه‌های رنگی و زنگوله به گردنش می‌آویزند، برایش چله بُری می‌گیرند، روی تخته‌سنگ‌ها برایش نمک می‌ریزند، بعد از چند روز قوچ را با دود کردن اسفند، آب و آیینه، گندم، جو، نقل و نبات و هلهله و

^۱ - haqiqa

شادی قوچ را وارد گله می‌کنند. آیین حنابندان قوچ بی‌شبهت به سنت عروسی در بختیاری‌ها نیست. قوچ نماد ایزد بانوی زایش است و این آیین سنتی -عرفی برگرفته از اسطوره ایزدبانوان می‌باشد» (داودی حموله، ۱۳۹۳: ۵۹۰-۵۹۱).

در باب گاه‌شماری جفت‌گیری قوچ داوودی حموله چنین می‌نویسد: « قوچ (نرمیش) را آخر مرداد تا اوایل شهریور از شصتم تا هفتادم، زمانی که هوا گرم نباشد در گله رها می‌کنند. برای ۳ الی ۴ رأس گوسفند یک قوچ در نظر می‌گیرند. قبل از جفت‌گیری پشم قوچ را چیده تا میزان باروری او افزایش یابد و در زمان جفت‌گیری باید شرایط تغذیه گوسفندان مناسب باشد. فصل بهمن تا اسفند زمان زایش دام‌ها است» (داودی حموله، ۱۳۹۳: ۵۹۱).

نبرد قوچ‌ها

«قوچ، گوسفند نر تنومند، دارای شاخه‌های بلند پیچ‌درپیچ است که باعث باروری می‌شود. نبرد قوچ‌ها برای جفت‌گیری و بیرون راندن رقیب از صحنه است. برای تحریک قوچ‌ها آنها را روبروی هم قرار می‌دهند. سرهایشان را به هم می‌زنند و با چند گام به عقب به سرعت به هم حمله می‌برند. قوچ سه بار کله می‌زند و با قوچ مقابل شاخ به شاخ می‌شود و هرکدام شکست بخورند به‌طور غریزی از صحنه خارج می‌شوند» (داودی حموله، ۱۳۹۳: ۵۹۱).

۳- هارونک و طلب باران

در مناطق بختیاری‌نشین چند روز مانده به عید نوروز، مراسم طلب باران یا هارونک برگزار می‌شود که از حیث اسطوره‌شناسی تطبیقی مطابق با جشن آبریزگان درایران باستان است و به‌نوعی شکل فروکاسته این آیین گزینش قوچ پیشاهنگ گله است که البته با تغییر نحوه زندگی و از بین رفتن دام‌پروری بدین نحو برگزار می‌شود: در این مراسم، مردی با لباسی مندرس و وصله‌دار و کلاهی که دو شاخ روی آن است به در خانه‌های مختلف می‌رود و مردم مقداری آرد، برنج، گندم و امثالهم را درون کیسه‌ای که به گردن انداخته است می‌ریزند و سپس مقداری آب (به‌عنوان سمبول و نشانه

باران) روی سر او می‌ریزند.

آن مرد زنگوله‌ای که در دست دارد را به صدا در می‌آورد و با خواندن اشعار زیر از خدا طلب باران می‌کند:

هار هار هارونک خدا بزین بارونک سی او عیال دارون خدا بزین بارونک
گندما که زیر خاکن ز تشئی هلاکن هار هار هارونک خدا بزین بارونک

ترجمه:

خدایا باران کوچکی بزین، برای مردان عائله‌مند و خانواده‌های پرجمعیت.
خدایا باران کوچکی بیار تا گندم‌هایی که زیر خاک از تشنگی هلاک شده‌اند دوباره
سرزنده شوند، خدایا باران کوچکی بیار...

و پس از این مراسم مردم منتظر باریدن رحمت الهی و آمدن باران می‌شوند.

۴- آیین گل داین^۱

«گل داین به معنای خال و آیینی است که هر ساله پس از چیدن پشم قوچ‌ها و گوسفندان، یعنی در اواسط بهار اجرا می‌شود و به معنی رنگ کردن و نشان گذاردن است. این کار با رنگ‌های گیاهی و عموماً زعفران به نیت دور کردن آفت و بلا از گله و قوچ‌ها انجام می‌شود و معمولاً بر پیشانی، پشت و دنبه قوچ لکه‌های رنگی می‌گذارند. این لکه‌ها به صورت خورشید و ستاره هستند. این آیین در آغاز بهار و به هنگام جفت‌گیری مجدد گوسفندان انجام می‌گیرد. در این آیین، هدف، باروری بیشتر و سلامتی قوچ است» (مختاریان و شکری، ۱۳۹۰: ۱۴۸).

۵- نامگذاری

سنت نامگذاری برگرفته از دانسته‌های قومی و عرفی است و ریشه در دیرینگی تاریخ فرهنگی بختیاری دارد و بنا بر موازین علم نام‌شناسی^۲ که برگرفته از شرایط زیستی و

^۱ - goldāyen

^۲ - Onomastics

سنت‌های اعتقادی و ویژگی‌های علمی است. «در نزد بختیاری‌ها طبق ساختار قومی تا مدت‌ها رسم بود که اسم بزرگان خانواده‌ای را بر روی نوزاد بگذارند. اساس نامگذاری در نزد بختیاری‌ها منشأ جغرافیایی اسطوره‌های تاریخی، اعتقادی، توتمی، محیطی، باور و آیینی دارد» (داودی حموله، ۱۳۹۳: ۲۸۳-۲۸۴).

«یکی از رسوم بختیاری‌ها نام‌گذاری بر اساس نام حیوانات قوی است و استفاده از نام حیوانات به‌عنوان پسوند و پیشوند بود. انتخاب این نام‌ها برای کسب صفت جسمانی و خصوصیات ذاتی و ظاهری آن‌ها می‌باشد. مثلاً شیر سمبول شجاعت، کبک نماد زیبایی و قوچ نماد قدرت اقتصادی است. همچنین بیانگر خصایص توتمی شیر و گرگ و قوچ می‌باشد. شیرعلی و علی‌شیر و قوچعلی یکی از این نام‌هاست. علاقه بختیاری به قوچ باعث شده نام آن پسوند یا پیشوند نام‌های بختیاری قرار بگیرد به علت اینکه قوچ در باروری گله نقش مهمی ایفا می‌کند و باعث برکت و رحمت است و وقتی همراه با پسوند و پیشوند نام امامان باشد باعث تقویت صفات مبارک ائمه اطهار در کودک و حس ارادت و احترام می‌باشد.

در نزد بختیاری‌ها شکار قوچ مهارت زیادی می‌خواهد و با تعقیب و گریز، کمین و تیراندازی صورت می‌گرفته است. درگذشته، سوارکار ماهر را به شکار قوچ می‌فرستادند و علاوه بر امتیازی که برای طایفه داشت در ازدواج با دختر دلخواهش یک هنر قومی محسوب می‌شد» (همان: ۲۸۸-۲۸۹).

یکی از رسوم بختیاری‌ها همچون بسیاری دیگر از اقوام، آن است که سر خشک‌شده و پرداخت‌شده قوچ‌های وحشی را بر تیرک جلویی سیاه چادر به نشانه افتخار و شجاعت آویزان می‌کردند و اکنون نیز بر سر در خانه‌ها این پدیده دیده می‌شود.

فی‌الواقع باید گفت که قوچ در فرهنگ بختیاری استعاره از مرد شجاع و دلاور و بی‌باک می‌باشد. چون قوچ در جنگیدن با نوع خودش ترس و واهمه‌ای ندارد. همان‌طور که شیر در زبان عرب استعاره از انسان شجاع است. در ترکی نیز در

اصطلاحی به آدم شجاع گفته می‌شود "قوچومسان" یعنی دوست بی‌باک و شجاع و دلاور من هستی. قوچعلی را اگر اسم خاص در نظر بگیریم یعنی انسان شجاعی که در رکاب علی (ع) است. به عبارت دیگر سرباز شجاع حضرت علی (ع)؛ و اگر اسم عام در نظر بگیریم باید گفته شود قوچعلی یعنی مرد شجاع، دلاور و مبارز.

۶- آیین قوچ گردانی

یکی از آیین‌هایی که در مراسم عروسی بختیاری‌ها به چشم می‌خورد، آیین "قوچ گردانی" است بدین ترتیب که «هنگامی که عروس را به خانه داماد می‌برند اگر در بین راه چوپانی قوچ گل‌آش را جلوی عروس ببرد تا فرزند اول آنها پسر متولد شود، باید عروس هدیه به چوپان بدهد» (داودی حموله، ۱۳۹۳: ۲۵۳-۲۵۴).

۷- آیین‌های سوگواری

از نگاه بسیاری از انسان‌شناسان نماد و آیین^۱، پیوند تنگاتنگی با یکدیگر دارند. اگر بخواهیم آیینی را بررسی کنیم، باید نخست نظام نمادین آن را شناسایی کنیم و مؤلفه‌های نمادین آن را در نظام نمادین گسترده فرهنگی، یا زبان نمادین یک فرهنگ بررسی کنیم. با بررسی چنین مؤلفه‌هایی متوجه می‌شویم مؤلفه‌های نمادین آیین‌ها به شکل مشابه یا کمی تغییر یافته در هنر و یا در زبان و ادبیات متجلی می‌شوند. با شناخت چنین شبکه پیچیده‌ای است که می‌توان به درک درستی از یک آیین نائل شد. «هرآیینی مرکب از عناصر نمادینی است که در نگاه نخست فاقد معنا به نظر می‌رسد. اما این نمادها در جریان برگزاری آیین دارای ارزش خاصی هستند. به عبارتی، دراصل چون دارای ارزش نمادین خاصی هستند، در آیین به اجرا درمی‌آیند و در شبکه نظام نمادین فرهنگی ایجاد معنا می‌کنند» (مختاریان و شکری، ۱۳۹۰: ۱۳۶).

«در میان جوامع گذشته، تدفین و شکل گورستان ساختاری مادی برای تشخیص و تبیین نگرش نیاکان و اجداد بوده و مانند روش و راه‌حلی برای شناخت طبقات

^۱ -rite

اجتماعی، سطح تمدن و ساختارهای فرهنگ مورد توجه بوده است. به همین دلیل ساخت مقبره‌ها و شکل‌دهی به گورستان‌ها فقط یک جاذبه محسوب نمی‌شد، بلکه به‌عنوان یک نماد برای شناسایی و تعریف هویت گروهی و ساختارهای اجتماعی-فرهنگی مورد استفاده قرار می‌گرفت. در واقع فضای ساختاری مقبره‌ها و موقعیت زیست‌محیطی گورستان‌ها گاه نشان‌دهنده طبقه اجتماعی یا حتی شرایط اقتصادی و حکومتی جامعه مورد نظر است. در واقع سنت فرهنگی-اجتماعی اجداد که ساختارهای هویتی یک جامعه را شکل می‌دهد، در گورستان‌های آنان نیز نمود پیدا می‌کند» (Porter 2002, 1).

«متغیرهایی مانند سن، جنسیت، توان فردی و رده یا رتبه اجتماعی متوفی و نوع نگرش اجداد بر ساختار و نوع تدفین و گور و جای آن در گورستان تأثیر بسیاری دارد» (فاگان، ۱۳۹۰: ۴۶۱).

در واقع، «مرگ و مناسک آن، بیش از اینکه در ارتباط با مردگان باشد، بر روابط اجتماعی و فرهنگی بازماندگان تأثیر می‌گذارد. به عبارت دیگر اگرچه مردگان محور اصلی مناسک و آیین‌های تدفین را شکل می‌دهند، باین‌حال، تغییرات و سلسله‌مراتب اجتماعی که در فرایند مرگ و دفن مردگان شکل می‌گیرد، بر رفتارها و رویکردهای اجتماعی بازماندگان تأثیر می‌گذارد» (Oestigaard & Fahlander, 2008, 10). «در هر جامعه، بسته به نیازها و دغدغه‌های اعضای آن، نگرشی ویژه و متغیر درباره متوفی و مراسم کفن و دفن شکل می‌گیرد» (Porter, 2002, 9).

«مرگ و فرایند تدفین در بین کوچندگان بختیاری دو بُعد ذهنی و مادی دارد. بعد ذهنی این روند، در ارتباط با چگونگی برگزاری مراسم دفن، آیین‌های گاگریو، ساز و رقص چپی، شست‌وشوی متوفی، نحوه تدفین و به‌کارگیری نوع قبور و موتیف‌های آن است. این‌گونه مناسک به‌مثابه گذاری نمادین از مرگ ذهنی به مرگ مادی انگاشته می‌شوند که در تخلیه روانی و هیجانات سوگانه خویشاوندان تأثیر مهمی دارد. بعد مادی مرگ در بین آنها بعد از دفن متوفی آغاز و با حک کردن او بر زمین سیمای

ساختار اجتماعی مرگ، مادیتی ابدی به خود می‌گیرد» (آل حسن و ایل بیگی پور ۱۴۰۰، ۳۸). «متوفی در میان کوچندگان بختیاری بر اساس رتبه یا رده اجتماعی، موقعیت اقتصادی، سن، جنسیت، شجاعت و بزرگ‌منشی اهمیت بسیاری دارد» (Khosronejad, 2012: 195). آیین کتل بستن، مافگه و استوارکردن شیر سنگی و قوچ سنگی کنش‌هایی در جهت تجلیل از متوفی است که به آنها اشاره کوتاهی خواهیم داشت.

۱-۷- آیین کتل بستن

سوغ و سوگواری در ایل بختیاری، از بُعدی نمادین و جایگاهی آیینی برخوردار است. یکی از مهم‌ترین ابعاد نمادین سوگ، آیین کتل بستن است که در جهت تجلیل از مقام متوفی و به هنگام مرگ بزرگان و سلحشوران بختیاری، با مراسمی خاص همراه با موسیقی برگزار می‌شود. این آیین که ریشه در تاریخ کهن بختیاری دارد، بیانگر ارزش‌های اجتماعی، رشادت‌ها و سلحشوری‌های این قوم است. «در این مراسم تعدادی اسب بی‌سوار را با پارچه‌های رنگی (عمدتاً سیاه) آذین‌بندی می‌کنند و بر گرده هر اسب، دو قبضه اسلحه شکاری و همچنین اسباب و آلات جنگی را روی زین اسب آویزان می‌کنند و چند مرد آن را گرداگرد کوشکی که از قبل ساخته شده، می‌گردانند و زنان و مردان با سر و پای برهنه به دنبال کتل حرکت می‌کنند و به زاری می‌پردازند. این مراسم همراه است با موسیقی و نواختن ساز (سرنا و دهل) و آهنگ چپی^۱ (خواندن سوگ‌سرود یا مرثیه سرایی) و آواز گاگریو یا گوگریو که این آیین پشتوانه اعتقادی، اساطیری و فرهنگی داشته و از عناصر سمبولیک و بصری در آن استفاده شده است» (مددی، ۱۳۸۶: ۶۲ - ۶۳).

«از روش‌های خلق نماد، نمادهای عملی که ایجاد اعمال و افعال خاص است

^۱ - ساز چپی (ساز وارونه) یا ساز تَکو گونه‌ای موسیقی است که هنگام عزا در ایل بختیاری با دهل و سرنا نواخته می‌شود.

می‌باشد مانند آداب و رسوم و آیین‌ها و نمایش‌ها که هرکدام القاگر یک پیام و هدف هستند. خصیصه القاگری به مدلولی اشاره می‌کند که در یک رویکرد و تحلیلی ژرف قابل دسترسی است. مثلاً در آیین-نمایش "کتل" علاوه بر وجود دال‌های گوناگون که در کنار هم یک سیستم "ارگانیکی-نمادی" را مانند اسب، مافه، مجسمه یا طلسم، آوازهای سوگواری، طواف اسب دور مافه را تشکیل می‌دهند اما در فرایند و عملکرد آن علاوه بر تعزیت و تکریم فرد متوفی، مدلولی قوی‌تر یعنی آیین سوگ و ارتباط با ماوراءالطبیعه و در کل، فلسفه برخورد با مرگ و آرزوهای بشر در مقابل مرگ را توجیه نموده و فرمی از جهان‌بینی را عرضه می‌کند. به عبارتی در علم نشانه‌شناسی می‌توان گفت آن چیزی را که انسان در ظاهر و عینیت می‌بیند به‌نوعی دریافت مدلول توسط عناصر دلالت‌گر است. این مدلول‌ها در عالم واقعی یا جهان‌بینی واقعی مصداق دارند یعنی مراسم کتل برای شخص مرده، اما در نگاه حقیقی رویکرد این آیین نمادین معنای ژرف‌تر و القاگر است و آن دریافت مدلول توسط عناصر القاگر می‌باشد یعنی مراسم کتل برای توجیه و تأکید مرگ» (مددی، ۱۳۸۶: ۳۱-۳۲).

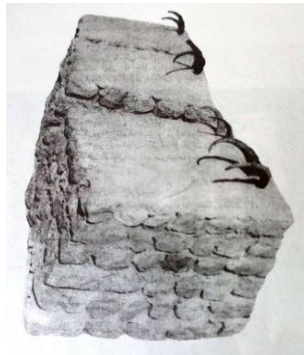
۲-۷- مافه‌گه

«مافه^۱ مکعبی از سنگ‌چین‌های خشک و بی‌ملات است که غالباً بیش از یک متر درست می‌شود در مکانی به نام مافه‌گه که در مراسم و آیین کُتل کاربرد نمادین دارد (نک: تصویر شماره ۱). مافه را معمولاً از روز هفتم وفات درست می‌کنند. علت اینکه این مکعب از سنگ‌چین‌های خشک درست می‌شود شاید زندگی کوچندگی و کوچ‌نشینی بوده است که در گاه دیگر یعنی در دوره تخت قاپونشینی (یکجانشینی) ما شاهد مافه‌هایی با معماری محکم‌تر، بندکشی، سیمان‌کاری، حکاکی و تزیینات هستیم. مافه با درونی پر از سنگ غالباً در زمین متوفی یا محل فوت او درست می‌شده است. مافه با توجه به موقعیت مکانی بلند خود و پشتوانه نمادینی که دارد این نکته را به

^۱ - Māfe

ذهن متبادر می‌سازد که این وضعیت می‌تواند نمادی از معنویت، قداست و توجه به عالم لاهوت را نشان دهد و همان‌گونه که زیگورات‌ها مفهوم بلندی و رفعت را دربرداشته و تأکید بر مینوی بودن دارند، مافه نیز اولویت را در معنویت قرار می‌دهد و همین‌طور کل‌های امامزاده‌ها در سرزمین بختیاری که رو به آسمان دارند» (مددی، ۱۳۸۶: ۶۸).

قنبری عدیوی در کتاب *گفت و لغت* در معرفی مافه‌گه می‌نویسد: «از نظر واژگانی مافه‌گه یک واژه دو جزئی است از مافه + گه. "مافه" باید کلمه‌ای فارسی باشد و بر اساس ظاهر شاید صورت تغییر یافته مدفن عربی باشد و "گه" مخفف گاه پسوند مکان است. یعنی "مدفن‌گاه". آنچه جای تردید دارد این است که هیچ پیکری در "مافه‌گه" به خاک سپرده نمی‌شود. اگر واژه ترکیبی از "دفن" عربی و "گاه" فارسی باشد در عمر



این مراسم تصویر (شماره ۱: قرار دادن شاخ بز یا قوچ بر روی مافه (مددی ۱۳۸۶، ۸۱) یا مکان نیز باید بیشتر تأمل کرد. مافه‌گه نیز چون شیر سنگی نمادی دیگر از شکوه هیبت و عظمت مردم ایل است. هرگاه جوانی یا کلانتر و بزرگ خاندانی فوت کند برای یادمان و یادگار وجود او در زادگاه و محل سکونتش مافه‌گه می‌سازند. مافه‌گه هم‌عرض اهمیت قبر است و یا حتی بیشتر. در اصل مافه‌گه یک مکان یاد ماندنی است که قبر و فرد نیست به این معنا که اگر قبر شخص در قشلاق باشد در بیلاق این یادمان بنا می‌شود» (قنبری عدیوی، ۱۳۹۷: ۱۶۳).

شاخ‌های نمادین در آیین‌های سوگواری

«مطالعه گورستان‌ها و آیین‌های تدفین نقش مهمی در شناخت باورها و اعتقادات مردم جوامع گذشته و کنونی دارد و ما را در شناخت بهتر ساختارهای اجتماعی-فرهنگی جوامع انسانی یاری می‌رساند و دارای نقش مهمی در پژوهش‌های باستان‌شناختی و انسان‌شناختی است» (Mortensen, 2010: 1-6). «از آنجاکه متغیرهایی مانند سن، جنسیت، توان فردی و رده یا رتبه اجتماعی متوفی و نوع نگرش اجداد بر ساختار و نوع تدفین و گور و جای آن در گورستان تأثیر بسیاری دارد» (فاگان، ۱۳۹۰: ۴۶۱)، در نزد بختیاری‌ها آیین‌های ویژه‌ای برای بزرگان و دلاوران ایل برگزار می‌شود تا به تجلیل مقام آنها پردازند.

تصویر شماره ۲: مافه‌گه شهید قاسم سلیمانی در شهرستان کوهرنگ در دی‌ماه ۱۴۰۰



گهگاه نشانه‌های قبر در سرزمین بختیاری و فارس به صورت مجسمه شیر، و یا در ترکمن صحرا به شکل تندیس قوچ، و یا شاخ قوچ‌اند که محلی‌ها برای این مجسمه‌ها توجیحات مختلفی دارند. برخی می‌گویند که بر سر قبر مردان دلاور، مجسمه شیر گذاشته می‌شد. ویلسن، از مبلغان دین مسیحیت که در ایران فعالیت داشته، از یک راوی محلی شنیده بوده که مجسمه قوچ مظهر آن قوچی است که بر حضرت ابراهیم (ع) فرستاده شد تا به جای حضرت اسماعیل قربانی شود. و گاهی اوقات، برای یادمان

متوفی، شاخ‌های قوچ یا پازن را به خاطر شکارورزی او روی "مافه" می‌گذارند(نک: تصویر شماره ۲). همین‌طور در طاق نصرت‌هایی که گاهی برای بزرگ مردان آذین می‌کنند از این شاخ‌ها استفاده نمادین می‌کنند(نک: تصویر شماره ۳). داستان قوچ و شاخ‌های آن ریشه‌ای دیرینه در فرهنگ هخامنشیان دارد که شاید یکی از ساقه‌های این ریشه همین التفات بختیاری‌ها در خصوص استفاده‌های نمادین از قوچ در مناسک گذار سوگ باشد» (مددی ۱۳۸۶، ۸۰).

تصویر شماره ۳: حضور قوچ در مراسم تازه در کنار نوازندگان سرنا و مداح در حال خواندن گاگریو (کاویانی چگنی، ۱۳۹۵، ۲۸۵)



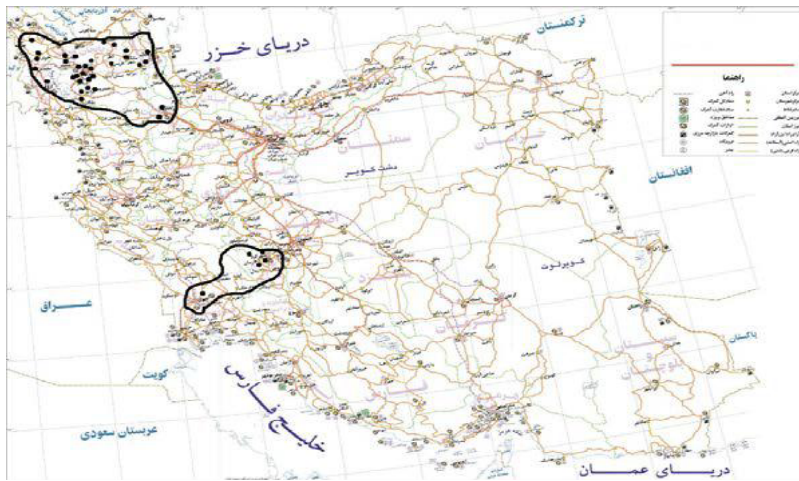
۸- قوچ سنگی در چهارمحال و بختیاری

سنگ قبور در گورستان‌ها و تزئینات آنها یکی از مهم‌ترین یافته‌های تاریخی مهم در طول دوران اسلامی است که به صورت پراکنده در مناطق جغرافیایی ایران یافت می‌گردد و بیانگر آن است که هر کدام از اقوام، قبایل و تمدن‌ها چگونه با مسئله مرگ سر و کار داشته و همانند دیگر مظاهر فرهنگی، ذوق و سلیقه هنری و مهم‌تر از آن، عقاید و باورهای ریشه‌دار خود را در فرم و تزئین سنگ گورها نیز به کار گرفته‌اند. این نشانه‌ها و نمادها از منابع شناخت فرهنگ‌اند و نه تنها از منظر تاریخی، باستان‌شناسی و ویژگی‌های معماری قابل توجه‌اند بلکه علاوه بر جنبه‌های زیباشناسی، دارای معانی عمیق اساطیری، دینی، فلسفی و عرفانی دیدگاه نمادشناسی و یکی از منابع مهم

مردم‌شناسی‌اند.

درواقع «سنگ قبر اثری است که در مصاف بین چندین مؤلفه هویت فردی، روابط اجتماعی، ذهن اسطوره‌شناسی، نظام مفهومی، قومیت و دین ایجاد شده است و به عبارت دیگر زمانی که زندگی فرد به پایان می‌رسد جوهره وجود او را با یادمانی که بر قبر او قرار می‌دهند، مشخص می‌کنند» (2: Yoann & Leonhard, 2007), (Streiter).

تصویر شماره ۴: نقشه پراکندگی گورستان‌های دارای قوچ سنگی در ایران (معروفی اقدم و دیگران ۱۴۰۱، ۱۷۷)



بنا بر رأی تناولی در کتاب سنگ قبر، «قوچ‌های سنگی بیشتر به ترکمن‌های آق‌قویونلو و قراقویونلو نسبت داده شده است» (۱۳۸۸: ۷۴-۷۶) حال آنکه در مناطق آذربایجان، قوچ‌های سنگی قدیمی‌تری یافت شده و بر اساس مطالعات صورت گرفته سنگ قبور قوچ شکل یا همان قوچ‌های سنگی بیشتر در نیمه غربی کشور یعنی لرستان، آذربایجان شرقی و غربی، کهگیلویه و بویر احمد، خوزستان و چهارمحال و بختیاری یافت می‌شود (نک: تصویر شماره ۴). «مهم‌ترین گورستان‌هایی که در آنها از

سنگ قبور قوچ شکل استفاده شده، شامل استان‌های آذربایجان غربی و شرقی، اردبیل، زنجان، چهارمحال و خوزستان است که از مهم‌ترین نمونه‌های این گورستان‌ها با این فرم سنگ قبر می‌توان به گورستان قوچ‌های سنگی قلعه چالستر (نک: تصویر شماره ۵)، هفشجان شهر کرد و بلداجی چهارمحال اشاره کرد» (معروفی اقدم و دیگران، ۱۴۰۱: ۱۷۶).



تصویر شماره ۵: قوچ سنگی، دوره صفویه، موزه قلعه چالستر، استان چهارمحال و بختیاری (قربانی قهفرخی، ۱۳۹۷: ۵۳)

در حوزه تحلیل معناشناختی باید گفت که «سنت، تقلید و آداب و رسوم عناصری هستند که در طراحی شکل اهمیت دارند و به صورت موروثی، فرم‌ها و شکل‌ها و حتی نقش‌مایه‌ها نسل به نسل انتقال می‌یابد و به‌عنوان یک سنت زیبایی شناختی حفظ می‌شود. این رهگذر، در این جوامع آثار هنری سنگی به‌مثابه یک کل معناشناختی وابسته به دانش بومی است که معنا و مفهوم آن برای اعضای آن فرهنگ اهمیت بسزایی دارد» (شیرانی و همکاران، ۱۳۹۷: ۷۴).

در باب بُعد کارکردی شیر و قوچ سنگی باید گفت که «در دنیای سنت، همه محصولات در حیات مادی و معنوی انسان دخیل هستند. به عبارت صریح‌تر هیچ شیء بی‌مصرف و بی‌کاربرد در جوامع سنتی خلق نمی‌شود. همه اشیا در زندگی انسان جایگاهی دارند و به‌نوعی مصرف می‌شوند. جامعه [بختیاری] نیز یک جامعه سنتی است؛ جامعه‌ای که همه عناصر آن با انسان [بختیاری] ارتباط تنگاتنگی دارند»

(زکریایی و همکاران، ۱۳۹۴: ۸۱). بسیاری از مؤلفه‌ها و عوامل، در تعیین ابعاد "کارکردی" اشیاء هنری به‌طور کلی و شیرهای سنگی به‌طور خاص دخیل هستند که از آن جمله می‌توان به آیین‌ها و دین و مذهب، اندیشه و نگرش قومی، اساطیر و افسانه‌ها اشاره داشت. «از دیگر کارکردهای شیرهای سنگی علاوه بر کارکرد زیباشناختی و معناشناختی، کارکرد هویتی است. از این جهت که این آثار با ساختار متفاوت طراحی و نقش‌پردازی منحصر به فرد خویش، نمودی از هویت هنری بختیاری است» (افروغ، ۱۴۰۱: ۲۲۰).

به هر تقدیر مسئله مهمی که در این میان مطرح است، آن است که آیا قدمت و سابقه وجود شیرهای سنگی در مناطق بختیاری‌نشین بیشتر است یا قوچ‌های سنگی؟ با توجه به اینکه قوچ‌های سنگی نیز به ویژه در مناطق غربی کشور وجود داشته‌اند و به تعبیر پرویز تناولی در کتاب سنگ قبر «شهرکرد مرکز استان چهارمحال و بختیاری که از دیرباز سکونتگاه خوانین بختیاری بوده، شیرهای بسیاری وجود داشت که با گسترش شهر و تخریب مزارگاه‌های قدیمی به جز چند شیر که به موزه قلعه چالستر و شهرداری شهرکرد (شیر متعلق به پهلوان نامی شهر شیرغلام)، منتقل شدند، چیز دیگری باقی نمانده است. علاوه بر شیر، ساخت و پیکرتراشی قوچ‌های سنگی نیز رواج داشت که نمونه آن به همراه شیرها در قلعه یادشده موجود است» (تناولی، ۱۳۸۸: ۲۷) و با توجه به وجود شواهدی از فرهنگ شفاهی که تأییدکننده معنای اسطوره‌ای و آیینی قوچ است، پرسش اساسی این خواهد بود که وجه افتراق و امتیاز این دو نماد چه بوده است و از آنجاکه این مسئله به دلیل محتوای زیباشناختی، معناشناختی و کارکردشناختی در ساحت مردم‌شناسی هنر، مستعد مطالعه و تحلیل است.

نتیجه‌گیری

در پایان گفتنی است که با نظر به جایگاه فرهنگ غیرمادی (معنوی) نمادها از جمله نماد قوچ و مؤلفه‌های مرتبط با آن با پشتوانه سرشار و فلسفه مانای عناصر آن، که برای

مردم این منطقه واجد ارزش‌های فرهنگی، هویتی و اقتصادی است، این حوزه مطالعاتی برای پژوهش‌های مردم‌شناختی، قوم‌نگاری، انسان‌شناسی فرهنگی و علوم اجتماعی، درخور بررسی و تأمل خواهد بود.

یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که با در نظر داشتن بن‌مایه‌های فلسفی و رمزی قوچ در سنت‌های کهن و به ویژه سرزمین ایران، شاید بیراه نباشد که این فرضیه را طرح کنیم که شیر سنگی نمادی از شجاعت، دلاوری، سلحشوری و جوانمردی است و لذا افراد بسیاری در میان بختیاری‌ها می‌توانند به این ساحت معنوی نائل شوند اما جمع میان فرزاندگی و حکمت با جوانمردی و شجاعت کار همگان نیست و به افراد خاصی تعلق دارد و کاربرد قوچ سنگی برای افرادی لحاظ می‌شده است که هم در شجاعت و دلاوری و هم در خردمندی و فرزاندگی زبانزد ایل و طایفه بوده‌اند. از این رو، شاید بتوان قلت قوچ سنگی در برابر شیر سنگی را در گورستان‌های بختیاری توجیه کرد.

اشاره به این امر ضروری می‌نماید که دستاوردهای این پژوهش و نظایر آن نه تنها در پی حفظ و ثبت و ضبط مواریث فرهنگی کشور بوده، بلکه با توجه به ارائه فهمی عمیق و راستین از نمادها می‌کوشد به احیای تام آنها پرداخته و با نقد نگرش‌های قشری و نگاه‌های تقلیل‌گرایانه برخی محققان نسبت به سمبول‌ها و نمادها، به اصلاح و شناخت دقیق‌تر مظاهر فرهنگی و بن‌مایه‌های غنی فرهنگ و هنر ایرانی بپردازد و پیشنهاد می‌گردد که با ارائه نتایج عملی و کاربردی تحقیق در قالب تهیه مقالات و بروشورهای علمی مختصر و پوستره‌های گردشگری به توسعه دانش گردشگری و آگاهی‌بخشی هرچه بیشتر کمک کند.

همچنین پیشنهاد نگارنده آن است که با توجه به مفاد کنوانسیون ۲۰۰۳ یونسکو مبنی بر شناسایی، فهرست‌برداری، مستندسازی و مطالعه میراث فرهنگی ناملموس برای ایجاد زمینه مشارکت در جهت پاسداری از این میراث و نیز محافظت از تنوع فرهنگی و خلاقیت بشری و حفظ و صیانت از میراث معنوی انسانی، با اتخاذ رویکردهای علمی نسبت به آثاری مانند قوچ سنگی که در حال از بین رفتن است توجه بیشتری مبذول

گردد و با شناسایی و شماره‌گذاری قوچ‌های سنگی برجای‌مانده، این هنر ملی در لیست آثار حفاظت شده دولتی قرار گرفته و با شناسایی و سپردن مسئولیت نگهداری و حفاظت از این تندیس‌ها به مردم و مسئولان محلی، از تخریب و تهدید بیشتر این نمادهای هنری و حماسی حفظ و حراست شده و به پاسداشت گنجینه تمدن ایران زمین کمک کرد.

سپاسگزاری

از جناب آقای دکتر عباس قنبری عدیوی و استاد معرفت الله لطفی که صمیمانه و بی‌دریغ پاسخگوی پرسش‌های تحقیق بودند، کمال سپاس و امتنان دارم.

کتابنامه

قرآن کریم

- آل حسن، عادل و ایل بیگی‌پور، بهناز (۱۴۰۰). "امانت‌گذاری متوفی: سنت تدفین در میان کوچندگان بختیاری"، *نامه انسان‌شناسی*، سال هجدهم، شماره ۲۳، صص ۳۱-۴۶.
- افروغ، محمد (۱۴۰۱). *پی جویی شیر سنگی (جلوه‌ای از هنر و هویت بختیاری) با تکیه بر مطالعه مردم‌شناسی هنر*. پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، دوره ۱۲، شماره ۱، صص ۲۰۹-۲۴۱.
- الدمدو، کنت (۱۳۸۵). *سنت‌گرایی: دین در پرتو فلسفه جاویدان*، ترجمه رضا کوه‌رنگ بهشتی، تهران: حکمت.
- ایرانی ارباطی، غزاله و خزایی، محمد (۱۳۹۶). "نمادهای جانوری فره در هنر ساسانی"، *فصلنامه علمی-پژوهشی نگره*، شماره ۴۳، صص ۱۸-۲۹.
- بهار، مه‌ری (۱۳۸۳). "نذر و هویت اجتماعی زنان". *نامه علوم اجتماعی*. دوره ۲۴، صص ۱۱۷-۱۳۲.
- تناولی، پرویز (۱۳۸۸). *سنگ قبر*. چاپ اول، تهران: نشر بنگاه.

- داودی حموله، سریا (۱۳۹۳). *دانشنامه قوم بختیاری (تحلیل آداب، آیین، سنت، اعتقاد و باورداشت)*، اهواز: معتبر.

- شوالیه، ژان و گربران، آلن (۱۳۷۹). *فرهنگ نمادها: اساطیر، رؤیاها، رسوم و... ترجمه و تحقیق سودابه فضائلی*. مجلد چهارم، تهران: جیحون.

- زکریایی کرمانی، ایمان و امیر نظری و مهرنوش شفیعی (۱۳۹۴). "مطالعه نقوش سفالینه‌های معاصر روستای کلپورگان سراوان با رویکرد انسان‌شناسی هنر". *فصلنامه علمی- پژوهشی نگره*، شماره ۳۶، صص ۷۵-۹۱.

- شیرانی، مینا، ایزدی جیران، اصغر، اسپونر، برایان و کوهستانی، مریم (۱۳۹۷). "بررسی انسان‌شناختی نقوش سفال کلپورگان سراوان". *مجله هنرهای زیبا - هنرهای تجسمی*، دوره ۲۳، صص ۸۰-۷۱.

- غفاری، عیسی (۱۳۸۸). "موسیقی سوگ در ایل بختیاری، نگاهی به آواز گاگریوه و ساز چپی در موسیقی بختیاری". *فصلنامه هنر*، شماره ۸۲.

- فاگان، برایان (۱۳۹۰). *سراغاز: درآمدی بر باستان‌شناسی*. ترجمه غلامعلی شاملو. تهران: سمت.

- فکوهی، ناصر (۱۳۸۶). "نگاهی بر رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی". *نامه علوم اجتماعی*، شماره ۳۱، صص ۱۰۳-۱۲۳.

----- (۱۳۸۱). *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی* تهران: نشر نی.

- فیروزی، جواد (۱۳۸۹). "انسان‌شناسی دین و نمادهای قدسی در اندیشه کلیفورد گیرتز"، *پژوهشنامه ادیان*، سال ۴، شماره ۷، صص ۸۳-۱۰۴.

- قربانی قهفرخی، عاطفه، علی یزدانی راد و طاهره براتی ارداجی (۱۳۹۷). "بررسی اسطوره و نماد قوچ در فرهنگ ایران باستان با محوریت قوچ‌های سنگی چهارمحال و بختیاری"، *پژوهش در هنر و علوم انسانی*، شماره ۲، صص ۴۷-۵۶.

- قنبری عدیوی، عباس (۱۳۸۱). *امثال و حکم بختیاری*. شهرکرد: انتشارات ایل.
- ----- (۱۳۹۷). *گفت و لغت (گفتگو-سخن گویی خودمانی)*: درباره فرهنگ عامه بختیاری، شهرکرد: نیوشه.
- کاویانی چگینی، حمیدرضا (۱۳۹۵). *مردم‌شناسی قوم بختیاری*. تهران: آرون.
- گنون، رنه (۱۳۹۸). *سمبول‌های بنیادین: زبان جهان شمول علم مقدس*. ترجمه دل‌آرا قهرمان، تهران: انتشارات حکمت.
- گیرشمن، رومن (۱۳۵۰). *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمد معین، تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ----- (۱۳۷۹). *سیلک کاشان*، ترجمه اصغر کریمی، ج ۱، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.
- لسان السلطنه سپهر، عبدالحسین [بی‌تا]. *تاریخ بختیاری*. به کوشش علیقلی خان سردار اسعد. [بی‌جا]: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- محمدپور، احمد (۱۳۸۹). *ضد روش؛ منطق و طرح در روش‌شناسی کیفی*. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- مختاریان، بهار و شکری، سجاد (۱۳۹۰). *نقش قوچ در آیین‌های وابسته به ایزد بانوی بزرگ در لرستان*. پژوهش‌های انسان‌شناس ایران، سال ۱، شماره ۱. صص ۱۳۵-۱۵۱.
- مددی، حسین (۱۳۸۶). *نماد در فرهنگ بختیاری*. اهواز: مه‌زیار.
- معروفی اقدم، اسماعیل و دیگران (۱۳۹۹). "تحلیلی بر طرح و نقوش و بررسی ریشه‌های تاریخی قوچ‌های سنگی در گورستان‌های دوران اسلامی ایران". *فصلنامه علمی-پژوهشی نگره*. شماره ۵۶، صص ۱۲۱-۱۳۷.

- معروفی اقدم، اسماعیل و دیگران (۱۴۰۱). "پیوستگی و ارتباط بین معنا و مصداق در سنگ قبور دوران اسلامی ایران (مطالعه موردی قوچ و شیر سنگی)". *مجله مطالعات باستان‌شناسی*، دوره ۱۴، شماره ۳. صص ۱۷۲-۱۹۳.

- موریس برایان (۱۳۸۳). *مطالعات مردم‌شناختی دین*، ترجمه سیدحسین شرف‌الدین و محمد فولادی، قم: زلال کوثر.

- هوی، دیوید کوزنز (۱۳۷۱). *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: روشنگران.

Chenari M. (2008). Comparison of Husserl, Heidegger and Gadamer with methodology. *Philosophical-Theological Research*. Qom, Volume 9, p. 113- 138.

Fahlander. F. & Oestigaard. T. 2008. *The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs*. 1-16. BAR International Series 1768. Oxford.

Streiter, O. Leonhard v. and Yoann G. (2007). *From Tombstones to corpora: TSML Goudin*. "For Research on language, culture, Identity and Gender Differences. PALIC21, Specific Asia conference on language information and computation.

Mortensen. I. D. (2010). *Luristan Pictorial Tombstones (Studies in Nomadic Cemeterise*

From Northern Luristan, Iran). Acta Iranica.

Porter. A. (2002). *The Dynamics of Death: Ancestors, Pastoralism, and the Origins of a Third-Millennium City in Syria*. Bulletin of the American Schools of Oriental Research. 325. 1-36.

Klein,P. ,&Westcott,M. (1994). *The changing character of phenomenological psychology*. Canadian Psychology.

Khosronejad. P. (2012). *Lions' Representation in Bakhtiari Oral Tradition and Funerary Material Culture*. In Khosronejad (ed.). *The Art and Material Culture of Iranian Shi'ism*. 195-214. Salem Road London.

