

موی بریدن در سوگواری

بهارمختاریان (عضو هیئت علمی دانشگاه هنر اصفهان)

در شاهنامه، شواهدی برای موی کندن هنگام مرگ عزیزی دیده می‌شود. یکی از این شواهد مربوط است به عمل فریگیس در عزای مرگ سیاوش:

همه بندگان موی کردند باز فریگیس مشکین کمند دراز
برید و میان را به گیسو بست به فندق گل و ارغوان را بخت
سر ماهرویان گسسته کمند خراشیده روی و بمانده نژند

(شاهنامه، دفتر دوم، ابیات ۲۲۹۷-۲۲۹۹)

این ابیات به سه جنبه آیینی اشاره دارد: گشودن موی بندگان؛ بریدن موی زن در سوگ همسر؛ و بر میان بستن آن.

این رفتار آیینی در سوگواری رسمی است بسیار گسترده که از دیرینه روزگاران در سراسر جهان شواهد بسیار دارد. یافتن معنای آن در گستره فرهنگ‌ها به یاری یافته‌های مردم‌شناسی و باستان‌شناسی و اسطوره‌شناسی و هم با شناخت بافت فرهنگ‌ها و عناصر اعتقادی باستان میسر است.

از دوران پارینه‌سنگی به این سو، از باور به ایزدبانوی بزرگ (ایزدبانوی مادر) در فرهنگ جوامع نشانه‌های بسیار دیده می‌شود. همچنین، در همین فرهنگ‌ها، نقش مو در مراسم خاک‌سپاری و سوگواری و نسبت آن با ایزدبانوی مادر را به انحاء گوناگون

می توان سراغ گرفت. هنوز هم، در برخی از این فرهنگ‌ها از جمله در ایران، نشانه‌هایی از آن برجای مانده است.

«آیین‌ها و اسطوره‌های باستان نیز شواهد باستان‌شناسی رابطه 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، به سخن دیگر، سرچشمه مرگ و زندگی تلقی می‌شد. زنان، در مراسم سوگواری موی خویش را، که آن نیز نمادی از باران و باروری بود، می‌بریدند و از همین جاست که آیین بریدن مو در سوگواری مرسوم شده است» (Golan 1991, p. 14). گولان، در کنار شواهد فراوانی در اجرای این آیین، از جمله آورده است که کت‌ها (قبیله بسیار کوچکی در سبیری که زبانشان از خانواده زبان‌های قفقازی است) چهره زن مرده را با گیسوان بریده‌اش می‌پوشاندند که این آیین احتمالاً به معنی همسان‌سازی و همسان‌نگاری آن زن با ایزدبانوست: کسی که به دیدار ایزدبانو می‌رود باید به سان او باشد. (Ibid, p. 15)

بریدن موی در سوگواری رسمی است بسیار گسترده که هنوز هم در جوامع گوناگون از جمله در ایران مثلاً نزد اقوام لر رایج است که زنان، در سوگ خویشاوند نزدیک خویش، موی خود را می‌برند (بختیاری، ص ۱۹۹). این رسم نزد برخی از اقوام مانند یاکن‌های شرقی^۱ هنوز نیز شایع است که زنی، در مرگ همسر، گیسوان خود را می‌چیند و بر پیکر مرده می‌افشاند (Baechold 2005, p. 1267). این رسم در نزد درباریان محافظه‌کار تا قرن نوزدهم هنوز اجرا می‌شد. از این گذشته، در مناطقی از آلمان، مراسم بسیاری برجای مانده که جملگی نقش مو در آیین‌های سوگ را نشان می‌دهند؛ از جمله ریش مرد مرده را می‌تراشند و موی زن مرده را به عقب می‌بندند. در همین مراسم، دختران جوان گیسوان خود را می‌کشایند. در برخی موارد، موی مرده را با دقت بسیار شانه می‌کنند سپس همان شانه را در پایین پای مرده در تابوت می‌نهند (Ibid, p. 1268).^۲ یکی دیگر از شواهد بسیار کهن از اجرای این آیین که، در آن، مردان نیز، در سوگ یکی

1) Ostjaken

۲) در برخی نمونه‌های به دست آمده از سفرنامه‌ها، گفته می‌شود که زنان خویشاوند مرده موی را چیده و در پارچه‌ای در قبر مرده می‌نهادند و یا طره‌های بریده خود را بر سنگ عمودی قبر می‌آویختند (بُئد، ص ۱۴۴).

از پهلوانان، موی خود را می‌برند، داستان آشیل است. او و همراهانش، در مرگ دوست خود پاتروکلِس، موهای خود را می‌برند و بر پیکر پاتروکلِس می‌نهند (Ibid, p. 1276). کهن‌ترین شاهد مبنی بر بریدن موی مرد در سوگ یارِ نزدیک را در حماسه گیل‌گمش نیز می‌بینیم. در این حماسه، گیل‌گمش، پس از مرگ اِنکیدو، یارِ نزدیکش، موهایش را می‌برد و می‌پراکند و می‌گوید: «دستور می‌دهم تا همه مردم اروک بر تو بگریند و نوحه مرگ سردهند. مردم شادمان از آندوه سر فرود خواهند آورد و، آن هنگام که به زیر خاک روی، برای تو موهایم را بلند خواهم کرد». (سانداز، ص ۱۳۹)

پیشینه پژوهش‌های مردم‌شناختی درباره مو و نقش آن در مراسم سوگواری نسبتاً طولانی است. برای مثال، ویلکن^۳ در سال ۱۸۸۶ مقاله‌ای در این باره نوشته و به این نتیجه رسیده است که، در این مراسم و مناسک، دو جنبه آیینی می‌توان تمیز داد: در برخی مراسم مو را می‌برند؛ ریش بلند و موی پریشان جای آرایش موی معمول در زندگی عادی را می‌گیرد. ویلکن بر آن است که اولی نماد عقیم و نازا کردن و دومی نشانه نفی زاهدانه رابطه جنسی است. او، که در این مقاله از بریدن مو در مراسم سوگواری با اصطلاح «قربانی کردن مو» یاد کرده، آن را نه نمادی «جنسی» بلکه نمادی «عام» می‌انگارد. به عقیده او، بریدن آیینی موی سر، بنا بر اصل «جزء به جای کل» (*pars pro toto*)، جانشین قربانی کردن انسان است چون سر، یعنی محل رویش مو، را جایگاه روح می‌دانسته‌اند. (→ Crawly 1927, p. 275)

هرچند عده‌ای از مردم‌شناسان رابطه آیینی بریدن مو و نحوه آرایش آن را با مسئله جنسی مسلم می‌انگاشتند و شاید به همین دلیل چندان به آن نپرداخته باشند، با این حال، بیشتر آنان بر این باورند که مو و مراسم و مناسک آیینی آن نماد نوعی مفاهیم تجریدی فراطبیعی مانند باروری، جوهر و نیروی جان و تن است.

تایلور آیین بریدن مو را، به هر انگیزه و نشان هر چه باشد، جلوه‌ای از مثله کردن آیینی می‌شمارد. تایلور رسوم و آیین‌هایی مانند حجامت و قطع عضو را در همین مقوله جای می‌دهد. (Taylor 1873, p. 403)

3) Willken

مالینوفسکی ویژگی اصلی عزاداری در میان جزیره‌نشینان تروبریاند^۴ را تراشیدن کامل موی سر گزارش می‌کند. جالب اینکه این کار با معادله‌ای منطقی اما ناخودآگاه همسویی دارد: عزیزی را از دست دادن = عقیم شدن = ستردن موی سر. مرگ عزیز یا خویشاوند برای ذهن ناخودآگاه معادل عقیم شدن است و چنین باوری در رسم جزیره‌نشینان تروبریاند از طریق تراشیدن موی شخص داغ‌دیده نمایش داده می‌شود. (Malinowski 1935, vol. 2, pp. 231-233). از نظر مالینوفسکی، به‌رغم واکنش عاطفی سوگواران در اجرای این رسم، الگوی رفتاری در این آیین سوگواری برخاسته از عواطف و احساسات عزاداران نیست بلکه پیروی آنان از عرف و آیینی جمعی است.

به نظر انسان‌شناسان، آیین تراشیدن مو نمودار تمایز میان خویشاوندان متوفاً، که مویشان را نمی‌تراشند، و خویشاوندان بیوه اوست که مویشان را می‌تراشند. از این رهگذر، گویی تمامی آیین سوگواری در سیمای بیوه متوفاً جلوه‌گر می‌شود که باید رنج عزلت را متحمل شود که نوعی «مرگ اجتماعی» است. در پایان این دوره عزلت، پیوند او با خویشاوندان شوهر مرده‌اش گسسته و پایان‌یافته تلقی می‌شود و او به جهان زندگان بازمی‌گردد. مویش را رشد می‌دهد و، از آن پس، مجاز به ازدواج مجدد است. بدین‌سان، نمادگرایی این آیین خصلت اجتماعی دارد نه فردی و خصوصی (Leach 1967, p. 87). در واقع، تحقیقات مردم‌شناختی وجود این‌گونه آیین‌ها و مراسم، به‌ویژه مراسم سوگواری و گذار (تولد، نام‌گذاری، ازدواج، و مرگ) حتی مراسم واجد ویژگی‌های شخصی کمتر را به‌نوعی جهان‌شمول نشان می‌دهد. (Ibid, p. 102)

از سوی دیگر، پیوند نمادین مو با باران و گیاه را در بسیاری از فرهنگ‌ها می‌توان نشان داد. برای مثال، راقم این‌سطور جنبه نمادین موی در رابطه با گیاه را در شخصیت سیاوش نشان داده است (مختاریان ۲). در ابیاتی از شاهنامه بر موی سیاوش تأکید شده است:

جداگشت ازو کودکی چون پری به چهره به‌سان بُتِ آزی
جهان‌گشت از آن خُرد پُرگفت‌وگوی کز آن‌گونه نشنید کس روی و موی
(شاهنامه، دفتر دوم، ابیات ۶۶ و ۶۷)

(۴) Trobriand، گروهی جزیره در دریای سلیمان در مشرق‌گینه نو.

در توضیح این ابیات گفته شد که تأکید بر موی شخصیت نرینه نمودار ویژگی اسطوره‌ای اوست. پیداست که، چون در روایتی از زبان‌آوری و خردمندی و دلیری شخصیتی نرینه سخن به میان آید، چنین ویژگی‌هایی عام و مشترک شمرده می‌شود. اما هنگامی که داستان برزیبائی صوری و موی شخصیت نرینه‌ای چون سیاوش انگشت می‌نهد، چنین اشاره‌ای روشن‌گر بن‌مایه اسطوره‌ای اوست. نیکل بر آن است که تنها ایزدان گیاهی به صفت زیبا و زیبائی چهره و مو متصف‌اند. (Neckel 1920, p. 100)

از پیوند نمادین مو و گیاه در منابع دینی فارسی میانه مکرر یاد شده است. مثلاً در روایت پهلوی (ص ۵۴) گفته می‌شود: «اهورامزدا گیاهان را از موی خود آفرید». نمادپردازی آب و باران در پیوند بامو نیز بن‌مایه‌ای آشنا در رابطه با ایزدبانوی مادر است. بر این اساس، گیاه و آب نماد باروری و حیات‌اند و در نمادپردازی اندام‌های انسان بامو پیوند یافته‌اند (مختاریان ۱). پس، اگر به هنگام مرگ شخص خویشان نزدیک رفتار خاصی با آن نشان می‌دهند، این رفتار بیشتر جنبه اینهمانی مو با حیات دارد و، از این رو، بریدن آن در سوگواری معادل عقیم شدن و مرگ است.

با توجه به توضیحاتی که در بالا یاد شد، معنای دو بیت یادشده از شاهنامه در رابطه با آیین مو روشن‌تر می‌گردد. همچنان‌که اشاره شد، از جنبه آیینی، دو نوع رفتار بامو می‌توان تشخیص داد: یکی کوتاه کردن مو و تراشیدن موی سر؛ دیگری بلند کردن ریش و پریشان داشتن موی سر به جای آرایش آن. اولی نماد عقیم و نازا کردن و دومی نماد نفی زاهدانه رابطه جنسی است. دو بیت شاهنامه این هر دو الگو را نشان می‌دهد: گشوده شدن موی بندگان نمودار رفتار زاهدانه و بریده شدن موی همسر متوقفاً نمودار عقیم کردن است.

اما فریگیس، علاوه بر بریدن موی، آن را به میان می‌بندد. به میان بستن موی و رفتار آیینی از این راه ربطی به سوگ ندارد. میان بستن خود آیینی بسیار رایج و نشانه وفاداری و پیمان نگاه داشتن بوده است. میان بستن (کمر بند بستن) نماد سرسپردگی بوده و شخص، با این عمل، آمادگی خود را برای خدمتگزاری به سرور خویش نشان می‌داده است. (مختاریان ۳، ص ۹۱-۹۵)

منابع

- بختیاری، علیقلی، تاریخ بختیاری، انتشارات یساولی، تهران ۱۳۶۱.
 بُد، بارون دو، دو سفرنامه درباره لرستان، ترجمه سکندر امان‌اللهی بهاروند و لیلی بختیاری، انتشارات بابک، تهران ۱۳۶۲.
 روایت پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۷.
 ساندارز، ن. ک.، حماسه گیلگمش، ترجمه محمد اسماعیل فلزی، انتشارات هیرمند، تهران ۱۳۸۳.
 شاهنامه فردوسی، دفتر دوم، تصحیح جلال خالقی مطلق، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران ۱۳۸۶.
 مختاریان، بهار (۱)، «الگوی پیشنهادی رده‌بندی داستان‌های پریان بر بنیاد اسطوره‌ها»، نامه انسان‌شناسی، دوره دوم، شماره هشتم، ۱۳۸۶، ص ۱۱۹-۱۳۹.
 — (۲)، «سیاوخش و بالدر، پژوهشی در اسطوره‌شناسی تطبیقی»، نامه انجمن، سال هفتم (۱۳۸۷)، شماره ۲۵، ص ۹۱-۱۱۶.
 — (۳)، «میره و پیوند آن با جوانمردان و عیاران»، نامه فرهنگستان، دوره هشتم، شماره اول (مسلسل: ۲۹)، بهار ۱۳۸۵، ص ۸۸-۹۸.

Büchold, Stäubli (2005), "Haar", *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin, S. 1266-1269.

CRAWLY, E. (1927), *The Mystic Rose: A Study of Primitive Marriage*, London.

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.

MALINOWSKI, B. (1935), *Coral Gardens and Their Magic*, 2 vols, London.

NECKEL, G. (1920), *Die Überlieferung vom Gotte Balder*, Dortmund.

Taylor, E. B. (1873), *Primitive Culture*, London.

