

بازتاب آیین راه و رسم آموزشی جوامع باستانی در فرهنگ کهن ایران^۱

نوذر ورزقانی: پژوهشگر

(تاریخ دریافت ۸۶/۴/۱، تاریخ تأیید ۸۷/۷/۲۷)

چکیده

این مقاله به بررسی آیین راه و رسم آموزشی در جامعه کهن هندو ایرانی می‌پردازد. در این جامعه باگذشت زمان؛ زمانه نیز می‌گذرد و ساختار این آیین را دگرگون می‌سازد. بدین‌گونه که پس از گذشت زمانی دراز و جای‌گیری روایات نوین در داستان‌های کهن که به‌روشنی نمایانگر آیین رازآموزی جامعه هندو ایرانی بوده‌اند. دیگر اکنون دستیابی به عناصر، اجزای ساختار و درون‌مایه رویداد و نیز بررسی تاریخی این رخداد آیینی دشوار و پیچیده است و به‌سادگی نمی‌توان به چگونگی برگزاری این آیین در جامعه کهن هندو ایرانی پرداخت.

از این‌رو نگارنده، نخست با پژوهش پیرامون آیین در جوامع معاصر که همچنان پای‌بند ساختار ساده و نخستین خود هستند. به بازآفرینی اسلوب و چگونگی برپایی این آیین در جامعه هندو ایرانی روی می‌آورد. سپس با بررسی روایات اژدهاکشی رستم و کی‌گشتاسب در چهارگوشه گیتی از یکسو، و کناخ رودابه و جشنگاه منیزه از دیگر سو؛ بازتاب آیین راه و رسم آموزشی پسران و دختران نوبالغ جامعه هندو ایرانی را به نمایش می‌گذارد.

هدف این مقاله، بررسی بازتاب آیین راه و رسم آموزشی جوامع باستانی در روایات اساطیری، داستان‌های حماسی و فرهنگ عامیانه ایران است. بخش نخست گزارش آیین رازآموزی پسران نوبالغ و بخش دوم مناسک پاگشایی دوشیزگان نابرنای جامعه را در بر دارد.

واژگان کلیدی: آیین راه و رسم آموزشی (مناسک پاگشایی، رازآموزی با تشریف آیینی)، جامعه هندو ایرانی، بلوغ، اژدهاکشی، ازدواج مقدس، دشتان، رستم، گشتاسب، رودابه، منیزه.

۱. این مقاله به استاد بزرگوار زاله آموزگار تقدیم می‌شود.

مقدمه

آیین راه و رسم آموزی^۱، که آن را مناسک پاکشایی، رازآموزی یا تشرف آیینی نیز می‌نامند، یکی از مهم‌ترین آداب جوامع باستانی است. هدف از برگزاری این آیین، آماده‌سازی پسران و دختران نوبالغ جامعه برای زندگی در اجتماع است. آن‌ها که رازآموز نامیده می‌شوند، در درازنای انجام این آیین، روش زندگی در یک جامعه باستانی را می‌آموزند و آداب‌گزینش همسر و رسوم ازدواج را فرا می‌گیرند. نوجوانان جامعه در آستانه بلوغ جسمی خود، به یاری استادی دوره آموزشی را پشت سر می‌نهند که بلوغ روحی آنان را در پی دارد. بنابراین آیین رازآموزی، سفری معنوی از دنیای کودکی و خامی به جهان بزرگسالی و پختگی است و آن را باید مراسم گذار از تفکر ذهنی نوبالغ (بالغ از نظر جسمی و نابالغ از نگاه روحی) به بالغ (از هر دو نظر جسمی و روحی) برشمرد. این آیین، مراحل گوناگونی دارد که در گذر زمانی چند ساله به انجام می‌رسد و با شکنجه‌های پرگزند جسمی همراه است.^۲ دستیابی به هویت اجتماعی، تعادل روانی، دانش معنوی، استقلال فردی، قدرت جادویی و سرانجام مردانگی یا زنانگی (از دید جنسی)، ارمغان برگزاری آیین راه و رسم آموزی است.

الیاده روش فراگیری یک آیین در جامعه را تکرار آن می‌داند. هر آیین برای آن‌که از آن دوران خاصی نباشد و در گذر زمان تکرار شود؛ باید با پیش‌های اساطیری که مقدس هستند، درآمیزد.^۳ ساختار یک جامعه باستانی تهی از آیین، و شالوده یک آیین تهی از درون‌مایه اساطیری در اندک زمانی فرو می‌پاشد.^۴ بنابراین با دید اساطیری، سفر آیینی رازآموز، نمادی از مرگ و رستاخیز او است. با برگزاری این آیین، کودک رازآموز می‌میرد، کودکی او تباہ می‌شود و بی‌مسئولیتی او در

1. Cérémonie d'initiation

۲. این شکنجه‌ها با هدف دگرگونی روحی و کمال معنوی رازآموز انجام می‌شود. ختنه، زیر شکاف (sous-incision) خالکوبی، تیغ‌زنی و نیز قطع عضو (بریدن انگشتان دست و پا، کشیدن دندان و...) تراشیدن موی سر، رخدادهای متداولی بوده که در پایان مناسک تشرف روی می‌دهد و نمایانگر اهمیت رازآموزانه رنج و ارزش آیینی آن است (الیاده، ۱۳۷۵: ۲۱۵-۲۱۷).

۳. الیاده در پژوهشی ارزنده به بررسی نمونه‌های نخستین مناسک مذهبی و تکرار آن‌ها در طول زمان می‌پردازد (همان، ۱۳۷۸: ۳۱-۴۹ و ۶۵-۱۰۱).

۴. اسطوره بر پایه دیدگاه دومزیل (Georges Dumezil)، فلسفه پدیداری یک آیین باستانی یا یک قانون نانوشته کهن است. زیرا به توجیه علل وجودی پدیداری آن آیین یا قانون می‌پردازد. اگر یک آیین باستانی همراه با اسطوره نباشد، در اندک زمانی کارکرد اجتماعی خود را از دست خواهد داد. زیرا دیگر رخداد مقدسی نیست (دومزیل، ۱۳۸۳: ۱۷). سرکاراتی نیز اسطوره را شکلی از بازگویی رویدادهای سپند برمی‌شمارد که با آیین وابستگی نزدیک دارد. (الیاده ۱۳۷۸: ۱۲۳).

برابر جامعه از میان رود. سپس آگاه از رازهای زندگی، دوباره از نو زاده می‌شود.^۱ بدین‌گونه، نوجوان رازآموز افزون بر آن‌که مناسک مقدس را به نیکویی برپا می‌دارد، رازهای زندگی را نیز فرا می‌گیرد. او همچون دیگر مردان اجتماع، بدل به مرد مقدسی می‌شود که می‌باید بخشی از مسئولیت رشد و بالندگی جامعه را بپذیرد. آیین رازآموزی، افزون بر آن‌که پلی برای پیوند میان دو پدیدهٔ بلوغ جسمی و روحی بوده؛ یادآور یارستنی دلاورانه از ویژگی‌های یک انسان زمینی برای دگردیدی به آدمی مقدس (شمن) یا مرد عارف است.

آیین راه و رسم آموزی پسران نوبالغ

گسترهٔ آیین رازآموزی، تنها از آن جوامع باستانی نیست. زمان را درمی‌نوردد و به جوامع معاصر می‌رسد که همچنان پای‌بند ساختار ابتدایی خود هستند نیز راه می‌یابد. زیرا چارچوب و شالودهٔ این آیین در گذر زمان و پدیداری ادیان پیشرفته، چندان تغییری نمی‌یابد.^۲ اما برای بسیاری دیگر از جوامع (همچون جامعهٔ هندو ایرانی) هم‌زمان با گذشت زمان، زمانه نیز می‌گذرد و این آیین بر پایهٔ رشد فکری جامعه دگرگون می‌شود. با گذر روزگار و جای‌گیری روایات نوین بر روی داستان‌های کهنی که نمایانگر مناسک تشریف آیینی جامعهٔ هندو ایرانی بوده‌اند، دیگر امروزه دستیابی به عناصر، اجزای ساختار و درون‌مایهٔ این رویداد و نیز بررسی تاریخی آن دشوار و پیچیده است. زیرا در حالی که یک آیین پابرجا می‌ماند، باور ذهنی و اسطورهٔ نهان در پس آن، بارها در گذر زمان فرو می‌ریزند، دگرگون می‌شوند و از نو بنا می‌گردند. بنابراین دیگر اکنون به روشنی نمی‌توان نشانی از آیین رازآموزی را در فرهنگ ایران دید؛ و می‌باید به جست و جوی بازتاب آن در داستان‌های حماسی و روایات عامیانهٔ ایران برخاست. از این‌رو

۱. مرگ و نوزایی با آفرینش و پیدایش کیهان نیز وابسته است. مرگ نمادین نوآموز و بازگشت او به شکل پیش از زایش و زهدانی (جنینی)، کارکردی فراتر از فیزیولوژی انسانی دارد. از نظر کیهان‌شناسی باستانی، رازآموز پس از مرگ و به هنگام نوزایی در شب کیهانی و در انتظار طلوع آفرینش (زایش مینوی) به سر می‌برد.

۲. اسماعیلی در مقالهٔ «داستان زال از دیدگاه قوم‌شناسی»، آیین رازآموزی را پاسخ‌گرایش ژرف انسان جوامع ابتدایی به نظام قداست آن جامعه برمی‌شمارد. همچنین، او این پرسش را پیش رو می‌نهد که «آیا این مناسک، آیین پیش-دینی یا جدا از دین نیست که با گذر زمان (و تدوین ساختار دینی) در میان نظام دینی جامعه جای می‌گیرد؟». زیرا هیچ یک از ادیان (چه ابتدایی و چه پیشرفته)، ردپای خود را در ساختار این آیین که با بن‌مایه‌های توتم و ارواح نیاکان همراه است، بر جای نمی‌گذارند. بر جای نمی‌گذارند. دین تنها حضوری کم‌رنگ در این آیین و کارکردهای اجتماعی آن دارد (اسماعیلی، ۱۳۸۱: ۱۷۹).

نگارنده، پیش از این امر، نگاهی به مناسک تشریف در جوامع معاصری دارد که همچنان با گذشت سده‌ها، ساختار ساده خود را حفظ نموده‌اند. زیرا اگرچه مناسک پاگشایی در هر جامعه به شکل خاصی برگزار می‌شود؛ ولی بنیان و هدف مشترکی دارند.

فریزر^۱، بیترمیو^۲، الیاده و پدنیگتون^۳، از پژوهشگرانی هستند که چگونگی انجام آیین رازآموزی در جوامع امروزی را بازگو می‌نمایند. کمپبل^۴ نیز به بررسی تطبیقی آیین تشریف در میان قهرمانان اساطیری جوامع گوناگون می‌پردازد. آیین رازآموزی پسران نوبالغ جوامع ابتدایی به شکل زیر برگزار می‌شود (الیاده، ۱۳۷۵: ۲۱۵-۱۹۷ و ۲۳۷-۲۲۷ و نیز مهراحمدی، ۱۳۸۳):

نخستین مراسم آیین رازآموزی در قبیله کارادجری^۵ در قاره اقیانوسیه (شمال خاوری استرالیا)، میلیا^۶ نام دارد و به جداسازی و گسست پیوندهای کودک با روزگار خردسالی و جهان آشنای پیرامونش می‌پردازد. بدین‌گونه که پسر دوازده ساله‌ای را به بیشه‌های دور از کانون‌های اجتماعی رهنمون می‌سازند و در آن‌جا از سر تا پای او را به خون آدمی آغشته می‌سازند. چند ماه پس از این رویداد، بینی کودک را سوراخ می‌نمایند و ساقه پری را در آن قرار می‌دهند. خانواده و استاد او، نام نوینی بر رازآموز می‌نهد و مردمان قبیله دیگر او را بدین نام می‌خوانند. سپس خانواده رازآموز به همراه مردمان قبیله برای نوجوان می‌گیرند. گویی او از جهان استومند (مادی) درگذشته است. شب هنگام، او دوباره به همراه استاد و دستیارانش رهسپار جنگل و بیشه‌های دوردست می‌شود. او در آن‌جا برای نخستین بار با آوا و نجواهای شگفت‌انگیز آشنا می‌شود. فردای آن روز، یاران استاد، سرخرگ بازوان نوجوان را می‌کشایند و خون آن را در ظرفی سرازیر می‌سازند. رازآموز با چشمان و گوش‌های بسته و پیکری سراسر برهنه در میان دود آتش می‌نشیند و به همراه استاد از خون ظرف می‌نوشد. سپس دستیاران استاد، هر یک به نوبت رگ بازوی خود را می‌شکافتند و خون آن را بر سر رازآموز فرو می‌ریزند. سرانجام دستان پسر را با رشته‌ای از موی آدمی می‌بندند و همگی به جایی که همچنان خانواده او به سوگواری مشغول‌اند، باز می‌گردند. رازآموز هیزمی فراهم می‌آورد و آتشی بر می‌افروزد. افروختن آتش به تباهی نمادین اندام‌های تناسلی او تعبیر می‌شود.

فردای آن روز، رازآموز به همراه مردان خاندانش، سفر آیینی بیست و چهار روزه‌ای را آغاز می‌نماید. او که سر به سوی زمین دارد و نمی‌تواند به آسمان، آفتاب و پیرامون خویش بنگرد؛ در درازنای این سفر معنوی خاموش است. نوجوان برای جلب توجه دیگران، تنها از آواهای

1. James Frazer
3. Ralph Peddington
5. Karadjeri

2. Léo Bittremieux
4. Joseph Campbell
6. Milya

ویژه‌ای بهره می‌برد و با دستانش از استاد یاری می‌جوید. به فرجام این سفر، روزگار دوری از خانواده به سر می‌رسد و جشن شادخواری‌های جمعی آغاز می‌شود.

ختنهٔ نوجوان، دومین بخش مناسک پاگشایی است. در برخی قبایل (همچون کارادجری)، این مرحله چند روز پس از نخستین بخش به انجام می‌رسد. یاران استاد، دستان و پاهای نوجوان را می‌بندند. سپس به یاری چاقوهای سنگ چخماقی خود (و در فرآیندی پیچیده و بسیار دردناک)، او را ختنه می‌سازند. خویشاوندان رازآموز در طول انجام مراسم به سوگواری مشغول‌اند که اشاره به مرگ نمادین نوجوان دارد. اما آداب ختنه در برخی دیگر از جوامع (همچون بانتو^۱ در قارهٔ اقیانوسیه)، دو تا سه سال پس از مرحلهٔ نخست و به هنگام پانزده‌سالگی نوجوان انجام می‌شود. پدر رازآموز در آغاز این مراسم، گوسپند نری را قربانی می‌سازد؛ در حالی که فرزند او برای واپسین بار بازگشت به روزگار نوزادی را تجربه می‌نماید. او در این کالبد کودکانه در حالی که می‌گرید از چارچوب تخت مادرش بالا می‌رود. پدر با گذشت سه روز، فرزندش را در پوسته بیرونی و غشای معده گوسپند قربانی جای می‌دهد. سه روز دیگر، پدر و مادر رازآموز با یکدیگر همبستر می‌شوند. این هم‌آغوشی، نوزایی نمادین فرزند را به همراه دارد.^۲ زایشی دوباره که با مرگ پندارهای کودکی رازآموز، دستیابی به رازهای زندگی و آشنایی با باورهای ذهنی جامعه همراه است.

اما در کنار این مجموعه مراسم، مناسکی جای دارد که پس از پایان دوره و به هنگام راهیابی (تشریف) جوان نوبالغ به انجمن یلان انجام می‌شود. یکی از مهم‌ترین بخش‌های آداب تشریف، آزمون دشوار گذر از خانهٔ یاگا، جانور سهمناک خیالی است. این مراسم نیز به آیین مرگ و نوزایی نمادین رازآموز اشاره دارد. پسر نوجوان در بیشه‌های پیرامون روستا به کارزار با یاگا روی می‌آورد. جانور در نبردی نابرابر، هم‌آورد خود را می‌اوژند (می‌بلعد). نوجوان به سرزمین تاریکی که در بن سینهٔ یاگا جای دارد، فرو می‌غلند (مرگ نمادین رازآموز).

نبرد با یاگا، شکل‌های گوناگونی دارد. در برخی از جوامع (همچون قبیلهٔ پاپوآ^۳ در گینه نو)،

1. Bantu

۲. مرگ، نخستین شرط همهٔ نوزایی‌های آئینی و رستاخیزهای رازآمیز است. مردمان قبیلهٔ بانتو به هنگام خاکسپاری درگذشتگان خود، آن‌ها را در میان پوست گوسپندی جای می‌دهند و به گونهٔ جینی به خاک می‌سپارند (الباده، ۱۳۷۵: ۲۰۷)، بدین‌گونه فرد در گذشته به اصل خویش (توتیم) باز می‌گردد. همچنین هم‌آغوشی نمادینی که به دست پدر و مادر رازآموز (با دیگر خویشاوندان او) انجام می‌شود، نمایانگر رهایی فرزند آن‌ها از پوستهٔ کودکی و تضمین باروری خانواده در آینده است (فریزر، ۱۳۸۴: ۷۰۷-۷۰۸).

3. Papunas

استاد یا پدر رازآموز به یاری برگ و الیاف درخت نخل، خانه کوچک بی‌روزی را برپا می‌سازد که بی‌شبهت به یاگا نیست و کایی موتو^۱ نام دارد. پیش از پایان کار کلبه‌سازی، جوان در میان آن جای می‌گیرد. سپس استاد (یا پدر رازآموز)، خانه نیمه‌کاره را پایان می‌بخشد. پیامد این کردار آیینی، نمایش نمادین راهیابی رازآموز به درون یاگا و مرگ او است. همچنین گاه جانور آبی به نبرد با رازآموز برمی‌خیزد. با پیکار آن دو، راهیابی نوجوان به درون جانور و مرگ او، در واقع رازآموز در زهدانی جای می‌گیرد که پیرامون آن را آب فرا گرفته است. او بازگشت به روزگار جینی خود (و نیز آغاز جهان از نظر کیهان‌شناسی باستانی) را تجربه می‌نماید.

اکنون با مرگ آیینی رازآموز، زمان زایش دوباره او فرا می‌رسد. نوزایی نمادین به شکل‌های گوناگونی روی می‌دهد. گاه یاگا، نوجوان را به گونه استقراغ از خود رها می‌سازد (همچون باورهای اساطیری جوامع اسکیمو). زمانی دیگر، رازآموز در حالی که در سینه یاگا جای دارد به نبرد با او روی می‌آورد، تا سینه او را بشکافد و آزاد شود (بنا بر روایات اساطیری فنلاند). در برخی دیگر از جوامع (همچون قبیله نگدجو دجکنی^۲ در جنوب برونی) که از ساختار فکری پیشرفته‌تری بهره می‌برند، آیین پیکار نمادین نوجوان با یاگا بازآفرینی نمی‌گردد. مردمان قبیله بر این باورند که رازآموز به دست اژدهای نامو^۳ اوژنیده می‌شود، چهار سال در سینه او جای می‌گیرد و سپس دوباره زاده می‌شود. باری با مرگ نمادین رازآموز، او تهی از باورهای روزگار کودکی و بی‌مسئولیتی در برابر جامعه، پا بر جهان می‌گذارد. نوجوان با نام نویتی به میان دیگر مردمان اجتماع راه می‌یابد و به تکرار کردارهای الگوهای جامعه روی می‌آورد. او آشنا با اسرار طبیعی و رازهای فرا طبیعی، گام به دیاری می‌نهد که نخستین رسم آن، برگزاری باشکوه رقص‌های آیینی، آوازهای مذهبی و مهم‌تر از همه، آداب ازدواج مقدس است.

حال چگونه می‌توان بازتاب آیین راه و رسم آموزشی جوامع باستانی را در فرهنگ ایران جست و جو نمود. در نگاه نخست، هیچ نشانی از آنچه در این مناسک روی می‌دهد، در میان مراسم‌های آیینی جامعه ایرانی دیده نمی‌شود. نگارنده گوشش می‌نماید، ردپای این مناسک را در داستان اژدهاکشی قهرمانان روایات حماسی دنبال نماید. در آیین رازآموزی، نوجوان نوبالغ به اردوگاه می‌رود، به نبرد با یاگا برمی‌خیزد، به دست او تباہ می‌شود و سپس از نو زاده می‌گردد. او شکنجه‌های جسمی فراوانی را پشت سر می‌نهد تا در شمار مردمان برگزیده جامعه جای گیرد و ازدواج نماید. این آیین در فرهنگ ایران به گونه نبرد نمادین پهلوان با اژدهایی که در بیشه‌های پیرامون شهر خانه دارد، پدیدار می‌شود. با دگرگونی در باورهای ذهنی مردمان و نیز نهادهای

1. Kaiemounou

2. Ngadjou Dajakni

3. Namu

اجتماعی جامعه، نوجوان رازآموز بدل به قهرمانی می‌گردد که در آستانه بلوغ جسمی به نبرد با اژدها می‌شتابد. جانشین نمادین یاگا، اژدهای آتشین دم غول‌آسایی بوده که دخت پادشاه را ربوده است. پس از کارزار، فرمانروا به بهانه تباهی اژدها، شاهدخت آزادشده (در ساختار کهن‌تر روایت) یا دیگر دختر خود (در شکل نوین) را به قهرمان می‌بخشد و جشن زناشویی آن دو را برپا می‌دارد.^۱

داستان‌های اژدهاکشی رستم در خاور زمین و گشتاسپ در باختر زمین (روم)، یادآور آیین رازآموزی قهرمانان ایرانی است که به تاریخ اساطیری راه می‌یابد. در کنار روایت اژدهاکشی رستم که به بهانه رهایی کیکاوس از چنگال دیو مازندران روی می‌دهد (شاهنامه، پادشاهی کیکاوس، داستان هفت‌خان)؛ آوازه‌اژدر اوژنی پهلوان در روایات دیگری نیز دیده می‌شود. داستان اژدهاکشی رستم در خاورزمین دارای سه روایت ایرانی، ماندایی و فولکلوریک است

۱. ویدنگرن (Geo Widengren)، آیین اژدهاکشی و مناسک پهلوانی را نمادی از جشن‌های سال نو می‌داند که توسط مردمان هندو اروپایی با شکوه بسیاری برگزار می‌شد. جشن‌هایی که با آداب تغییر چهره با نقاب، بی‌قیدی‌های شادی‌بخش و طغیان‌های جنسی همراه بوده است. او (همچون دومزیل)، ساختار اساطیری داستان اژدهاکشی و جشن‌های سال نو را با برخی از آیین‌های مذهبی باروری، مناسک رازآموزی و آداب ازدواج مقدس نزدیک برمی‌شمارد. ویدنگرن با اشاره به وابستگی آیین اژدهاکشی با جشن‌های مهرگان، سده و تیرگان، این مناسک را جنبه منفی جشن‌های سال نو می‌داند که در سوی مثبت آن، انگیزه‌های ازدواج و باروری جای دارند. ویدنگرن، بر این باور است که دبیران درباری و موبدان زردشتی روزگار ساسانیان (۲۲۶-۶۵۱ م) به هنگام ساماندهی ادبیات کهن ایران، نشانه و نمادهای ویژه جشن‌های سال نو و وابستگی آن با آیین اژدهاکشی را بسیار کمرنگ و محو نموده‌اند. ولی هنوز با بررسی تطبیقی این آیین در فرهنگ‌های هندو اروپایی، می‌توان به بازسازی آن در روایات اساطیری و حماسی ایران پرداخت. او بن‌مایه‌های باستانی آیین جشن سال نو را در دو گروه عناصر مجموعه شخصی (فرمانروایی اژدها، پیروزی بر اژدها، آزادگردانی زنان و ازدواج مقدس) و مجموعه غیرشخصی (خشکسالی، تسخیر دژ، آزادگردانی آب‌ها و آغاز باران) دسته‌بندی می‌نماید (ویدنگرن، ۱۳۷۷: ۶۹-۸۰).

سرکارانی نیز نگاهی به روایات گوناگون داستان اژدهاکشی دارد و آن‌ها را بر پایه محتوی مشترک در چهار گروه اساطیری، حماسی، تاریخی-افسانه‌ای و افسانه‌های عامیانه دسته‌بندی می‌نماید. او افزون بر آن‌که بپذیرد اژدهاکشی را از نظر مکاتب اسطوره‌شناسی باز می‌شناسد (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۳۷-۲۴۹)؛ نگاهی گذرا به آیین رازآموزی و تشریف آیینی نوجوانان در آرمان پهلوانی هندو ایرانی نیز دارد (همان: ۴۸ و ۱۲۳). پژوهشی که ستاری از دیدگاه روان‌شناسی (مکتب اسطوره‌شناسی روانکاری) دنبال می‌نماید (ستاری، ۱۳۵۲-۱۳۴۹). همچنین افشاری در مقاله «روایت کشتن اژدها و ازدواج با دختر»، به بررسی بن‌مایه ازدواج قهرمان با دختر در داستان‌های اژدهاکشی می‌پردازد (افشاری، ۱۳۸۵: ۲۷-۴۶).

(خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۲۹۲-۳۰۶ و انجوی شیرازی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۲۰-۲۱۷).^۱

بر پایه این داستان که به روزگار پادشاهی منوچهر رخ می‌دهد؛ مردمان هند (چین در روایت ماندایی) به نزد شاه می‌آیند و از اژدهای سهمناکی که ببر بیان نام دارد و روزگار آن‌ها را پریشان ساخته است، شکوه می‌نمایند. رستم با آن‌که چهارده سال پیش ندارد، نکوهش‌های زال را به جان می‌خورد و اسب بی‌همتایی برای خود بر می‌گزیند. او به همراه گودرز به رویارویی با اژدهای آتشین دم که خانه در دشت و دریا دارد، می‌شتابد. بیربیان، آن‌چنان فراتر از مقیاس بشری است که گله‌های گاو را به یکباره می‌اوژند و دریا را آشفته می‌سازد. با کارزار رودرروی آن دو، رستم درمی‌یابد که نمی‌تواند اژدها را از میان برد. بنابراین راز کامیابی را از دیوی می‌آموزد که پیش از این کاراز بر آن چیره گشته بود. او با راهنمایی دیو، صندوقی را که بر گرداگرد آن تیرهای تیزی جای دارند، آماده می‌سازد و به درون آن می‌رود.^۲ اژدهای آتشین دم، صندوق را به یک دم می‌بلعد. ولی تیغ‌های آخته، گلوی او را می‌شکافتند و خونین می‌سازند. در این هنگام، رستم از صندوق برون می‌جهد و اژدها را از میان می‌برد.^۳ شاه به پاس نابودی اژدها، دختر زیباروی خود

۱. در کنار این سه روایت، خالقی مطلق به داستان چهارمی نیز اشاره می‌نماید که بر پایه آن اژدهای ببر بیان، پتیاره نام دارد. رستم، به نبرد با اژدها که در دشت و دریای هند خانه دارد، می‌شتابد و چشمان او را با تیرهای تیزی کور می‌سازد. پهلوان، خسته از این کارزار، دوشبانه روز مدهوش می‌شود و رخس از او پاسداری می‌نماید. رستم سرانجام از خواب (شکل دگرگون شده مرگ) برمی‌خیزد، پیکرش را در چشمه‌ای می‌شوید (نماد نوزایی پهلوان) و شادمان به نزد مردم بازمی‌گردد (خالقی، ۱۳۷۲: ۳۱۲-۳۰۶) بن‌مایه خواب را افزون بر این داستان، در روایات اژدهاکشی سام (در پیکار با اژدهای کشف رود) و گرشاسب (در منظومه گرشاسب‌نامه) نیز می‌توان دید.

۲. اسفندیار نیز به هنگام نبرد با اژدهای هفت خان از نیرنگ صندوق بهره می‌برد. او همچون رستم و به بهانه‌رهایی خواهرانش که در دست ارجاسپ تورانی اسیرند، هفت خانی را پشت سر می‌گذارد. گشتاسپ از پسر خود می‌خواهد تا دخترانش را از روئین دژ رها سازد تا او تاج و تخت ایران زمین را به او بسپارد. اسفندیار، هفت خانی را پشت سر می‌نهد که خان سوم آن، نبرد با اژدهای آتشین دمی است. او گردونه چوبینی می‌سازد که بر گرداگرد آن شمشیرهای تیز و در میان آن صندوق بزرگی جای دارد. اسفندیار، زره بر تن، گردونه را بر دو اسب می‌بندد، خود در صندوق پنهان می‌شود و به سوی اژدها می‌تازد. اژدها گردونه را می‌بلعد و تیغ‌های تیز آن، کام او را می‌آزارند. پهلوان از صندوق برون می‌جهد و با گرز خود بر مغز اژدها فرو می‌کوبد و او را از میان می‌برد. اسفندیار در پایان هفت‌خان، ارجاسپ را نابود و خواهرانش را از بند آزاد می‌سازد.

۳. خالقی مطلق، اژدهای داستان رستم را روئینه تن می‌داند. از این رو پهلوان برای نابودی او که زخم‌ناپذیر است، از نیرنگ صندوق و راهیابی به درون اژدها بهره می‌برد (همان، ۱۳۷۲: ۳۰۲). نگارنده بر این باور بوده که راهیابی قهرمان داستان به درون اژدها و نباهی او از آن جای، بازتابی از عنصر اوژنیدن نوجوان نوبالغ به دست یاگا و نوزایی نمادین او در آیین رازآموزی است که در گذر زمان دگرگون می‌شود.

را که به جوانی و خرمی همچون بهار و بهروشنی و پاکی بسان مهر و ماه است، با خواستهٔ فراوان از آن پهلوان می‌نماید.

از میان عناصر آیین رازآموزی که بازتاب آن در داستان اژدهاکشی رستم دیده می‌شود، می‌باید به قلمروی اژدها (بیشه‌های پیرامون روستا)، نبرد با اژدر، مرگ و نوزایی پهلوان و سرانجام ازدواج قهرمان اشاره نمود. نخستین عنصر، راهنمایی رازآموز به جایگاهی دور از کانون اجتماع است که آن را اردوگاه می‌توان نامید. مکان‌هایی همچون جنگل، بیشه، غار و دیگر مکان‌های مرموز و تاریک در شمار اردوگاه‌های طبیعی، و مغاک‌های ژرف و کلبه‌های بی‌روزن در زمرهٔ اردوگاه‌های دست‌ساز آیین رازآموزی می‌باشند. بیشتر آداب مناسک پاگشایی در آن‌جا انجام می‌شود. این اردوگاه‌ها، نمادی از سرزمین سایه‌ها و فراسو، زهدان مادر و نیز نشانی از جهانی دیگر هستند. جهانی که جز رازآموز، استاد و یاران او، فرد دیگری نمی‌تواند به آن‌جا راه یابد. زیرا نوجوان در این نوزایی، همچون هر نوزادی به هنگام زایش تنها است. اردوگاه در داستان رستم (و شماری دیگر از روایات اژدهاکشی) به شکل بیشه‌های دور دست که قلمروی اژدها است، نمایان می‌گردد.

عنصر مرگ و نوزایی آیین رازآموزی در داستان اژدهاکشی رستم به شکل نیرنگ صندوق پدیدار می‌شود. قهرمان داستان در این صندوق جای می‌گیرد تا به درون اژدها راه یابد. این روش کارزار به‌روشنی یادآور نبرد یاگا با رازآموزی است که او را می‌اوژند و در سینهٔ خود جای می‌دهد. سپس نوجوان با تباهی یاگا و رهایی خویشتن که با آسیب‌های جسمی همراه است، از نو زاده می‌شود.^۱ نگارنده با این پرسش روبه‌رو است که «آیا دیوی که رستم از راهنمایی او بهره

۱. افزون بر روایت رستم، بازتاب عنصر مرگ و نوزایی رازآموز را در داستان اژدهاکشی اسفندیار و هرقل (هرکول) می‌توان دید. در این داستان، پهلوان یونانی سه شبانه روز در شکم اژدها جای دارد و سپس رها می‌شود. راهیابی قهرمان به درون اژدها، تنها از آن برخی از روایات اژدهاکشی نیست و رد پای آن را در داستان‌های کهن دیگری چون روایات اصحاب کهف (داستان هفت خفتگان) و یونس و ماهی نیز می‌توان دید. غار بی‌روزن در روایت اصحاب کهف (روایات مسیحی و اسلامی)، چیزی جز درون یاگا نیست که با گذشت زمان، شکل دیگری می‌پذیرد. بیداری هفت مردان از خواب دیرپای، اشاره به پایان دورهٔ رازآموزی دارد. زیرا آن‌ها با دستیابی به بینشی معنوی، اندیشه و کردارشان دگرگون می‌شود و در شمار برگزیدگان جامعه جای می‌گیرند. اسطورهٔ زندگی یونس (یوناه، پسر متی) نیز با مناسک تشرف آیینی درمی‌آمیزد. یونس با راهیابی به درون نهنگی که پیرامون آن سراسر آب است، به زهدان مادر باز می‌گردد؛ تا با رستاخیزی که ارمغان آن دستیابی به رازهای فراطبیعی است. از نو زاده شود. او بدین‌گونه آیین کهن را به جا می‌گذارد. خواب دیرپای مردان جوان در غار بی‌روزن داستان اصحاب کهف و اسارت چهل روزهٔ یونس در دل نهنگ، نمادی از مرگ رازآموزان جوان است. آنان سفر آیینی را آغاز می‌نمایند که

می برد تا صندوق را آماده سازد؛ بازمانده‌ای از استاد رازآموز نیست که در گذر زمان و دگرگونی در ساختار فکری پردازندگان داستان، شکل دیگری می‌یابد؟؛ و همچنین صندوق، نمادی از گهواره نیست تا نمایانگر نوزایی پهلوان باشد؟».

در کنار این دو عنصر، ازدواج رستم نیز یادآور عنصر زناشویی مقدس در آیین راه و رسم آموزی است. قهرمان داستان همچون رازآموزان برگزیده به گزینش همسر و برگزاری آداب ازدواج می‌شتابد.

داستان اژدهاکشی گشتاسپ در روم نیز مناسک تشریف آیینی نوجوانان نوبالغ را به خاطر می‌آورد. به هنگام پادشاهی لهراسپ، گشتاسپ اندوهگین از آن‌که پدر، پادشاهی این سرزمین (ایران) را به او نمی‌سپارد، رهسپار دیار روم می‌شود و در آن‌جا، دل از کتابون دختر بزرگ قیصر می‌ریابد. شاه با آن‌که او را برای همسری با دختر خود شایسته نمی‌داند، ولی به این کار تن می‌دهد. اگرچه این جفت‌جویی ناسزاوار کتابون، قیصر را رنجور ساخته است. از این‌رو او به هنگام ازدواج دو دختر دیگر خود با میرین و اهرن، پیش شرط زناشویی را نابودی گرگ اژدهاپیکر بیشه فاسقون به دست میرین و تباهی اژدهای کوه سقیلا به دست اهرن برمی‌شمارد. آن دو ناتوان از نابودی اژدهایان که نیرویی همچون پیل و نهنگ دارند، از گشتاسپ یاری می‌جویند. شاهزاده ایرانی به نبرد برمی‌خیزد و در نخستین پیکار، گرگ اژدروش فاسقون و در دومین کارزار، اژدهای کوه سقیلا را از میان می‌برد. قیصر یا شادمانی از مرگ اژدهایان، دختران خود را آن از میرین و اهرن می‌سازد و به برپایی جشن زناشویی می‌شتابد (شاهنامه، پادشاهی لهراسپ).

ناگفته پیداست که میرین و اهرن برخلاف بیشتر پهلوانان شاهنامه، جز نام، خویشکاری دیگری ندارند و این دو نام با گذر زمان روایت اژدهاکشی گشتاسپ راه می‌یابند. در شکل کهن‌تر داستان، شاهزاده پهلوانی (گشتاسپ) به نبرد با اژدهای آتشین دمی برمی‌خیزد، او را تباه می‌سازد و سه شاهدخت دربند را به همسری خود برمی‌گزیند. (خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۳۳۵-۳۳۶). عناصر آیین رازآموزی روایت رستم (قلمروی اژدها، کارزار و ازدواج)، در داستان گشتاسپ نیز حضور دارند. بیشه فاسقون و کوه سقیلا، یادآور اردوگاه و قلمروی یاگا است. برخلاف رستم (و اسفندیار) که از درون به تباهی اژدها روی می‌آورد؛ گشتاسپ به یاری رزم‌افزارهای خود اژدها را نابود می‌سازد که می‌تواند نشانی از دگرگونی ساختار داستان در گذر زمان باشد.

→ ارمغان آن گذر از دوران خاصی به روزگار پختگی است. به واقع آنان نمی‌خواهند یا اسیر نمی‌گردند، بلکه می‌میرند تا از پوسته کودکی و بی‌مسئولیتی رها گردند. آن‌ها دوباره به گیتی راه می‌یابند. راهیابی مه باید آن را نوزایی نامید.

ردپای مناسک رازآموزی را در اسطوره زندگی فریدون نیز می‌توان دید. بر پایه داستان زناشویی سه فرزند او (سلم، تور و ایرج)، هنگامی که فریدون در جست و جوی همسران نیکو، هفت کشور را درمی‌نوردد، از خوبرویی و هوشمندی دختران شاه یمن آگاه می‌گردد. سلم، تور و ایرج رهسپار آن دیار می‌شوند و بی‌آن‌که جادوی شاه یمن بر آنان کارگر افتد، به همراه دختران و خواسته فراوان به ایرانشهر بازمی‌گردند. فریدون برای آزمایش آن‌ها، خود را چون ازدهایی نمایان می‌سازد. سلم از تیررس اژدر آتشین دم می‌گریزد و پنهان می‌شود. تور، کمان برمی‌گیرد تا به نبرد برخیزد. ولی فریدون ازدهافش می‌گریزد و رو به سوی ایرج می‌گرداند. پسر سوم پیش از نبرد، از آوازه دلیری پدر می‌گوید. فریدون، خشنود از دلآوری فرزندان، آنان را می‌ستاید و آفرین می‌خواند. او سرانجام بر دختران شاه یمن، نام‌های پارسی آرزو، آزاده و سهی می‌نهد و جشن ازدواج آن‌ها را برپا می‌نماید. به واقع، فریدون در این داستان ازدها نیست، بلکه استاد رازآموزی است که پسران خود را می‌آزماید و آن‌ها را برای ازدواج آماده می‌سازد.^۱

همچنین پیرایش گیسوان و تباهی نیروی مردانگی رازآموز، از دیگر عناصر آیین رازآموزی هستند که ردپای خود را در داستان ازدهاکشی به‌جا می‌گذارند. استاد پس از نبرد نوجوان و یاگا، گیسوان رازآموز را از بُن می‌تراشد؛ تا پیکر او همچون هر نوزادی تهی از موی باشد. این کردار، نمایانگر پایان مناسک و تشریف رازآموز به میان برگزیدگان جامعه است. همچنین در میانه مراسم پاگشایی (یا به فرجام آن)، رازآموز آتشی برمی‌افروزد که به زوال اندام تناسلی او تعبیر می‌شود. این عناصر در روایات ازدهاکشی به شکل ریزش گیسوان هرقل (هرکول، پهلوان یونانی) پس از نابودی ازدهایی که سه شبانه روز در شکم او جای دارد؛ تباهی کوتاه‌مدت نیروی نرینگی ایزد ایندره، پس از ستیز با ورتزه (ازدهای خشکسالی و بازدارنده آب‌ها در ادبیات ودایی - سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۶۸) و همچنین گرشاسپ، پس از نبرد با ازدهای هزاردره عراق (عناصری، ۱۳۷۰: ۴۹) پدیدار می‌شوند. یونس نیز پس از گذران چهل روز در سینه نهنگ، با تنی رنجور و گیسوانی کم پشت پا به خشکی می‌نهد (ستاری، ۱۳۷۹: ۱۰۲).

۱. در کنار روایات ازدهاکشی رستم و گشتاسپ، در نمونه‌های دیگری از این داستان، قهرمان ایرانی به نبرد با ازدهای سرزمین‌های انیرانی می‌شتابد و آن را از میان می‌برد. او به پاس این چیرگی، شاهدخت آن سرزمین را از آن خود می‌سازد. روایات ازدهاکشی بهرام گور در هند (و ازدواج با سپینود) و بهرام چوبین در چین (و زناشویی با دخت خاقان) از این شمارند. اما باید بدین نکته توجه داشت که روایت بهرام گور با آیین افزونگری جامعه به دست پادشاه سرزمین (جائسین و نماینده ایزدان بر روی گیتی)، و داستان بهرام چوبین با آیین مشروعیت‌آزیدی سردار ایرانی برای دستیابی به تاج و تخت پادشاهی وابسته است.

آیین راه و رسم آموزشی دختران نوبالغ

آیین پاگشایی دختران نوبالغ، همچون آداب پسران، تجربه گذر معنوی از روزگار خامی به دوران کار آزمودگی است. آنان در درازنای سفری آیینی خود به آموزش آدابی روی می آورند که کلید راهیابی آن‌ها به انجمن زنان است. فراگیری آدابی که در آستانه بلوغ آن‌ها آغاز می‌شود و تا روزگاران زناشویی و زایش فرزند به درازا می‌انجامد. روایات خواستگاری زال از رودابه و راهیابی بیژن به جشنگاه محصور منیژه در شاهنامه، یادآور مناسک پاگشایی دوشیزگان جوامع باستانی است که در گذر زمان دگرگون می‌شود. این آیین، ردپای خود را تنها در حماسه‌ها به جا نمی‌گذارد و بازتاب آن را در افسانه‌های عامیانه و قصه‌های پریان نیز می‌توان دید.

نگارنده با پژوهش تطبیقی پیرامون آیین رازآموزی در جوامع ابتدایی معاصر، به بررسی بازتاب مناسک در فرهنگ ایران و روند دگرگونی آن در درازنای زمان می‌پردازد. آیین رازآموزی دختران بدین شرح است (فریزر، ۱۳۸۴: ۷۱۵-۷۰۷ و ۷۱۸-۷۲۳؛ الیاده، ۱۳۷۵: ۲۱۷-۲۳۲ و اسماعیلی، ۱۳۸۱: ۲۰۸، ص ۳).

رازآموزی دوشیزگان جامعه با نخستین دشتان (قاعدگی)^۱ آنان آغاز می‌شود. این رخداد طبیعی، جداسازی و گسست او از جهان آشنای پیرامونش را به همراه دارد. در باورهای ذهنی مردمان جامعه، رویت نخستین دشتان، نمایانگر آغاز سفر معنوی دوشیزه خون دیده از روزگار نوجوانی به دوران زنانگی و کارآزمودگی است. سفری که انزوای او را به همراه دارد تا افزون بر آن که آداب پرهیز (طهارت) به درستی انجام شود؛ هنرهای زنانه جامعه و آداب ازدواج را نیز بیاموزد.

رازآموز در کنار انزوایی چند روزه از فعالیت‌های اجتماعی جامعه که از این پس، هر ماه تکرار می‌گردد؛ به یاری استادی که در شمار زنان سالمند قبیله جای دارد، به فراگیری و آموزش هنرهای جامعه روی می‌آورد. هنرهای ریسندهی، بافندگی، آواز، رقص‌های آیینی و آداب زناشویی در شمار آیین‌هایی هستند که رازآموز در درازنای برگزاری مناسک از استاد خود و یاران او فرا می‌گیرد. هنرهای ریسندهی و بافندگی با بینش کیهان‌شناسی باستانی، هنرهای آواز و رقص به شکل نمادینی با برخی دیگر از دانش‌های کهن و سرانجام آداب زناشویی و مهمان‌نوازی با نهاد خانواده وابسته هستند.

باری با پدیداری نخستین نشانه‌های دشتان، دوشیزه نوبالغ با جامه ویژه‌ای بر تن یا نشان

۱. اوستا: daxšta، پهلوی: daxšag و daštān [مکنزی، ۱۳۷۳: ۶۲] به معنای نشان، علامت و قاعدگی بهار، ۱۳۷۵: ۸۹، ص ۲؛ بهزادی ۱۳۶۸: ۲۵۳، ص ۱ و دوستخواه، ۱۳۷۰: ۹۸۴. این مقاله در آوانویسی واژه‌های پهلوی از روش مکنزی (David N. Mackenzie) پیروی می‌نماید.

خاصی بر دست، کلبه مادری را ترک می‌نماید. او در بوت‌زار انبوهی که در پیرامون دهکده جای دارد، پنهان می‌شود (نمادی از اردوگاه). همواره این انزوا در بیشه‌زارهای نزدیک روستا روی نمی‌دهد. در برخی از جوامع، او رهسپار کلبه یا تنویی می‌گردد که به دست پدرش با برگ و الیاف درخت نخل برپا می‌شود. گاه دختر خون دیده را پیش از ورود به کلبه یا تنویی بی‌روزی در میان پارچه سپیدی می‌پوشانند تا توان هر گونه حرکتی را از او گیرند. بدین‌گونه، او افزون بر آن‌که توانایی دیدار پرتوی خورشید و مردمان بیگانه را دارا نیست، نمی‌تواند دیگران را نیز لمس نماید.

او در حالی که چهره خود را با پارچه‌ای می‌پوشاند تا خود را از تابش پرتوی خورشید و نگاه مردمان غریبه دور نگاه دارد؛ سخت می‌گیرد. گاه مادر، به جای فرزند و همزمان با آماده‌سازی کلبه به دست پدر خانواده می‌گیرد. رخدادی که در مناسک پسران نیز دیده می‌شود. از دیگر عناصر مشترک آیین میان پسران و دختران، می‌باید به هم‌آغوشی نمادین پدر و مادر رازآموز اشاره نمود. این کردار آیینی که به فرجام دوره دشتان (پهلوی *daštānāmāh* ← مکنزی، ۱۳۷۳: ۶۲) دوشیزه روی می‌دهد، بنیان باروری خانواده (و در مقیاس بزرگ‌تر جامعه) را استوار می‌سازد. در باور مردمان قبیله یاگاندا، نخستین دشتان دختر خون‌دیده، نشان از ازدواج نمادین او دارد و او را نوعروس می‌نامند. در باور آنان، دوشیزه‌ای که با دشتان نابهنجار روبه‌رو است، بی‌باری و سترونی زمین را به ارمغان خواهد آورد. زیرا آن‌که توانایی باروری خویش را ندارد؛ چگونه می‌تواند زمین را پر بار و پر سازد. همچنین در باور مردمان قبیله سیامی، خون دشتان، ارمغان هم‌آغوشی معنوی دختر و ارواح سرگردان قبیله است. رخدادی که هر ماه از نو تکرار می‌گردد.

در برخی جوامع، استاد و همراهان او، رازآموز را به دودنی بی‌فرجام که تا واپسین توان او ادامه دارد، برمی‌انگیزانند. کرداری که دو بار در شبانه روز تکرار می‌شود. نخست، پیش از طلوع خورشید و سپس پس از غروب آن؛ تا او ره به دیدار آفتاب نبرد. همچنین برای دوری دوشیزه خون‌دیده از آرایش زمین، او را در میان کلبه کوچک بی‌روزی در میان آسمان و زمین جای می‌دهند تا قطره خونی زمین را نیالاید. او، تنها هنگامی می‌تواند برای اندک زمانی اردوگاه را ترک نماید که بر پشت یکی از یازان استاد جای گیرد تا بیکرش با زمین آشنا نشود. بومیان قبیله لنگوا (در کشور پاراگوئه) بر این باورند که اگر رازآموز پا بر زمین نهد، ازدهای بی‌روسو، او را می‌اوژند.

جلوگیری از تابش پرتوی خورشید بر دختر خون‌دیده و نیز عدم تماس او با زمین، نمایانگر دو تابویی بوده که در باورهای ذهنی مردمان قبیله جاری است. دوشیزگان و زنان در دوران

دشتان «ناپاک» هستند و می‌باید به این هنجار اجتماعی و بسیاری قوانین نانوشته دیگر تن دهند. همان‌گونه که از همه فعالیت‌های اجتماعی، همچون خوالیگری (= آشپزی)، کشاورزی، دامپروری و گردآوری هیزم دوری می‌جویند. همچنین آن‌ها در این دوران با پرهیز شدید غذایی روبه‌رو هستند. دختران با دوری از مصرف هرگونه گوشت، تنها از خوراکی‌های خامی که به دست خود فراهم می‌آورند، بهره می‌برند. پرهیز غذایی در برخی جوامع (همچون بومیان لوانگو) از خوراکی‌های گوشتی فراتر می‌رود؛ به گونه‌ای که آن‌ها از آشامیدن شیر گاو نیز دوری می‌جویند. زیرا بر این باورند که تباهی رمه‌های قبیله را به همراه خواهد داشت. خوراک دختران خون دیده قبیله لنگوا، ذرت آب‌پز و نوشیدنی چسبی، و قبایل کرانه خاوری برزیل (پیرامون شهر ریودوژانیرو کنونی) آرد، جوشانده ریشه گیاهان و آب است.

دوری از اجتماع، فراگیری هنرهای جامعه روستایی، بزرگداشت تابوهای قبیله و سرانجام روزه، تنها رخدادهایی نیست که در زمان مناسک پاگشایی روی می‌دهد. آیین رازآموزی دوشیزگان نیز همچون مراسم پسران از شکنجه‌های پرگزند و رنج‌های گران تهی نیست. رنج‌هایی که واقعیت‌های زندگی در یک جامعه باستانی (یا قبایلی با ساختار کهن) را نشان می‌دهد و او را برای زندگی در آن جوامع کارآموده می‌سازد. پسران برای راهیابی به انجمن یلان و زندگی در یک جامعه دامدار-شکارچی، و دختران برای استواری بنیان باروری خانواده و حضور در انجمن زنان آماده می‌شوند. کارکرد اجتماعی شکنجه، چیزی جز آمادگی دختران برای دوران بارداری و زایش فرزند نیست.

برای نمونه، دوشیزگان قبایل کرانه خاوری برزیل بر روی تخته سنگی می‌خوابند. استاد رازآموز، سرتاسر پشت پیکر آن‌ها را با دندان تیز جانوری خونین می‌سازد. سپس خاکستر میوه جنگلی (کدو قلیانی) را بر روی زخم‌ها می‌نهد. سرانجام دستان و پاهای آن‌ها را می‌بندد و در کلبه رازآموزی جای می‌دهد. انزوایی که سه شبانه روز به درازا می‌انجامد. رازآموزان قبایل یوپ در برزیل و چیریگوانو در بولیوی، زیر آماج ضربه‌های چوب استاد و یاران او قرار می‌گیرند. کرداری که چهار بار در شبانه روز تکرار می‌شود. برخی از قبایل گویان نیز از نیش مورچه‌گزنده برای شکنجه بهره می‌برند. همچنین در قبیله ماکوسی (گویان انگلستان)، رازآموز در حالی که ضربه‌های ترکه نازک مادرش (استاد) بر پیکرش می‌نشیند، به آب تنی می‌پردازد. این رخداد، دو بار و به هنگام نخستین و دومین دشتان دختر انجام می‌شود؛ سپس رها می‌گردد. زیرا او اکنون دیگر «پاک» است و می‌تواند با مردان جوان قبیله درآمیزد.

پیرایش گیسوی دوشیزگان نیز نمایانگر راهیابی به میان برگزیدگان جامعه (انجمن زنان) است. در قبایل کرانه خاوری برزیل، موی رازآموزان را می‌سوزانند و سپس از بُن می‌تراشند. تا زمانی که گیسوان آن‌ها با رشدی دوباره، گوش‌هایشان را پنهان نسازد؛ پرهیز غذایی با گوشت

جانوران ادامه دارد. در پایان مناسک، استاد رازآموز (یا جادوگر قبیله) نشانه‌های دوره را از میان می‌برد. جادوگران قبیلهٔ ماکوسی به خواندن اوراد مقدسی روی می‌آورند تا طلسم مرگ‌افزای را باطل نمایند. آنان همچنین با دمیدن بر دوشیزهٔ برگزیده و نابودی پارچه و ظروفی که در درازنای دوره مورد استفاده بوده است، اردوگاه را از هر آلاشی پاک می‌گردانند. روزگار روزه پایان می‌یابد و شادخواری‌های جمعی آغاز می‌شود. این مراسم در برخی جوامع (همچون قبیلهٔ ماتاکو)، ده تا پانزده روز به درازا می‌انجامد که با دریافت هدیهٔ رازآموختگان از استادان، خالکوبی، سیاه نمودن دندان‌ها، پیرایش گیسوان، رقص‌های آیینی، آوازهای مذهبی و مصرف خوراکی‌های گوشتی همراه است. خوراک جشن شادخواری به دست مردان شکارچی قبیله فراهم می‌آید که سرتاسر قلمروی خود را برای دستیابی به آن می‌کاوند. اکنون، رازآموز برگزیده همچون همهٔ زنان اجتماع، آمادهٔ برگزاری آداب ازدواج است.

اما برگزاری مراسم زناشویی فرجام مناسک پاگشایی نیست. زیرا آیینی که با نخستین دستان دوشیزه آغاز شده است، با آبستنی حقیقی او و زایش فرزند به اوج خود می‌رسد. رازهای باروری به زنان می‌آموزد که آن‌ها نیز همچون تیغ بانوانان، آفریننده هستند. اندیشه‌ای که بنیان خانواده و جامعه را پویا و استوار می‌سازد.

جست و جوی ردپای مناسک پاگشایی دختران در روایات حماسی ایران، در مقایسه با آیین رازآموزی پسران، دشوارتر است. زیرا بیشتر متون به جا ماندهٔ ادبیات ساسانی صیغهٔ دینی دارد. بخش غیردینی آن نیز در بیشتر زمان‌ها با پند و اندرز و حکمت‌گره خورده است. بنابراین به‌سختی می‌توان بازتاب این مناسک و انجمن زنان را در جامعهٔ ساسانی دید. آیین رازآموزی با دوری دوشیزهٔ خون‌دیده از کانون اجتماع آغاز می‌شود. در جوامع ابتدایی، بیشه‌های پیرامون قلمروی قبیله، خانهٔ نوین او است. حال آن‌که در جوامع پیشرفته‌تر، او رهسپار اردوگاه خاصی می‌گردد که برای این منظور برپا گشته است. چنین به نظر می‌رسد که او در آن‌جا، افزون بر آن‌که دوران دستان را سپری می‌نماید؛ با هنرها و آداب روزگار زنانگی نیز آشنا می‌شود. زیرا دستان، نخستین زنگ نزدیکی دوران ازدواج را می‌نوازد. از میان عناصر مناسک پاگشایی، ردپای آداب طهارت را در جامعهٔ ساسانی که از جوامع پیشرفتهٔ هزارهٔ نخست میلادی است، به‌روشنی می‌توان دید. ولی نشانه‌های آموزش هنرهای خاص، انجمن زنان و نیز آداب ازدواج بسیار کم‌رنگ و محو است. ناآگاهی از چگونگی برگزاری این مناسک در جامعهٔ ساسانی، تنها گسترهٔ تاریخ را در بر نمی‌گیرد. زیرا در ادبیات آن روزگار نیز چندان بازتابی ندارد.

مرگ و خون، مهم‌ترین پدیده‌های طبیعی هستند که ذهن اساطیری مردمان جوامع باستانی را برمی‌آشوبند. جامعه‌ای که ساختار خود را بر روی عناصری چون توت‌م، تابو، فیتیش، بُت‌واره،

جان‌گرایی، جادو، آیین پَرِش، ارواح نیاکان و دیگر باورهای کهن ذهنی بنا می‌سازد.^۱ مراسم ویژه دستان زنان، گستره خود را از آیین رازآموزی به سوی آداب دینی زردشتیان می‌گستراند. بخش حقوقی و نندیداد اوستا که به دادگذاری پیرامون حقوق فردی، اجتماعی و نیز قوانین پاکیزگی و پادافراه آن می‌پردازد، از آداب ویژه دوران دستان تهی نیست. و نندیداد ۱۶، قوانین و آیین‌های این دوره را دربردارد. این پدیده طبیعی، تنها از آن فرگردهای حقوقی و نندیداد نیست و بخش اساطیری آن نیز از دستان نابهنگام زنان بی‌بهره نمی‌ماند (وندیداد ۱: بندهای ۱۸-۱۹ [دوستخواه، ۱۳۷۰: ۶۶۳]).

بر پایه و نندیداد ۱۶، دوشیزگان و زنان در دوران دستان، رهسپار خانه دیگری که دستانستان (پهلوی *daštānēstān* [مکنزی، ۱۳۷۳: ۱۶۲]) نام دارد و اندکی بلندتر از کاشانه اصلی آن‌ها است، می‌شوند. پیش از عزیمت، راه میان دو خانه را از هر گیاهی می‌رویند و بستر خانه دوم (دستانستان) را با خاک خشکی مفروش می‌سازند. آن‌ها دوره دستان را در این خانه به سر خواهند برد و پانزده گام از آتش، آب و دسته‌های برُسم و نیز سه گام از بستگان خود دور هستند. خوراک آنان در این دوران به دلیل کاهش خونریزی، بسیار اندک است و از میزان دو دینار نان (برابر با وزن ۴۲۰-۷۴۰ دانه گندم) و یک دینار شیربا (شیربرنج) افزون‌تر نمی‌شود. آن‌ها یک روز پس از پایان دوره دستان، آن‌جا (اردوگاه) را ترک می‌نمایند و آیین پاکی گردانی را به جا می‌آورند (وندیداد ۱۶: بندهای ۱-۱۲ [دوستخواه، ۱۳۷۰: ۸۳۵-۸۳۸]).

کلبه رازآموزی، پرهیز از آرایش زمین، دوری از خوشاوندان، پرهیز غذایی و مراسم طهارت، عناصر مناسک پاگشایی هستند که در ادبیات اوستایی تکرار می‌شوند. نگاه دیگرگونه به دستان زنان، تنها از آن آداب دینی زردشتیان (متون اوستایی) نیست و این بینش را در ادبیات پهلوی (فارسی میانه ساسانی) نیز می‌توان دید. رخدادی که با روایات اساطیری نیز درمی‌آمیزد. دستان، پدیده اهریمنی است که به پاس بیداری اهرمن از بیهوشی (یخ‌زدگی)، همراه با بوسه‌ایی به جهی (تفضلی، ۱۳۶۷: ۱۹۸-۱۹۶ و آموزگار، ۱۳۸۴: ۴۶) اهدا می‌شود (بندهشن ایرانی: ۳۹-۴۰ [بهار، ۱۳۶۹: ۵۱] و بندهشن هندی: ۸-۹ [بهبادی، ۱۳۶۸: ۱۷۹]).

در دین گوید که اهریمن هنگامی که از کارافتادگی خویش و همه دیوان را از مرد پرهیزگار [کیومرث] دید، گنج شد و سه هزار سال به گیجی فرو افتاد. در آن گیجی، دیوان کماله [سر دیوان]

۱. واکنش یک جامعه باستانی در برابر رخدادهای طبیعی چون مرگ و دستان، بسیار وابسته به میزان رشد فرهنگی و باورهای ذهنی آن جامعه است. در یک جامعه شهرنشین (با ساختار بازرگانی یا کشاورزی رشد یافته). نوع بینش به دستان زنان، فراخ و از همین روی دامنه آیین‌ها، کوچک‌تر از دیگر جوامع می‌باشد. در حالی که در جوامع روستایی (با ساختار ساده کشاورزی، دامپروری یا شکارچی)، چگونگی نگاه، محدود و دامنه آیین‌ها گسترده است.

جدا جدا گفتند که «برخیز پدر ما! زیرا آن کارزار کنیم که هرمزد و امشاسپندان از آن تنگی و بدی (رسد). «ایشان جدای جدای بدکرداری خویش را به تفصیل برشمردند، آن اهریمن تبهکار آرام نیافت و به سبب بیم مرد پرهیزگار، از آن گنجی برنخواست؛ تا آن‌که جهی تبهکار با به سر رسیدن سه هزار سال، آمد، گفت که «برخیز پدر ما! زیرا من در آن کارزار چندان درد بر مرد پرهیزگار و گاو ورزا [= کاری] هلم که، به سبب کردار من، زندگی نباید. فره ایشان را بدزدم، آب را بیازارم، زمین را بیازارم، آتش را بیازارم، گیاه را بیازارم، همه آفرینش هرمزد آفریده را بیازارم. «او آن بدکرداری را چنان به تفصیل برشمرد که اهریمن آرامش یافت، از آن گنجی فراز جست، سر جهی را ببوسید. این پلیدی که دستانش خوانند، بر جهی آشکار شد.

در کنار این دیدگاه اساطیری که پیشینه دستان را به آغاز آفرینش پیوند می‌دهد؛ ردپای این پدیده را در دوزخ پایان جهان نیز می‌توان دید:

و دیدم روان زنانی که دستان خویش می‌خوردند. ۲ و پرسیدم: «این تن‌ها چه گناهی کردند که روان آن‌ها چنین پادافراه گرانی را تحمل می‌کنند؟» ۳ سروش اهلو [= پرهیزگار] و ایزد آذر گفتند: «این روان زنانی است که پرهیز دستان خویش نکردند [= مواظب دستان خود نبودند] و آب و آتش و سپندارمند، زمین، خرداد و امرداد را آزردهند و به آسمان و خورشید و ماه نگرستند و ستور [= چاریا] و گوسپند را با دستان آزردهند و نر پرهیزگار [مرد اهلو] را ریمن [= ناپاک] داشتند.» (ارداویرازنامه، فرگرد ۷۲ | ← ژینیو، ۱۳۷۲: ۸۴ و بهار، ۱۳۷۵: ۳۲۲)

۱ و دیدم روان زنانی که به دست خویش و به دندان خویش، پستان خویش می‌پریدند و سگان شکم آن‌ها را می‌دریدند و می‌خوردند و با دو پا بر بالای [فلز] روی گرم ایستاده بودند. ۲ و پرسیدم: «این روان چه کسانی هستند و چه گناهی کرده‌اند؟» ۳ سروش اهلو و ایزد و آذر گفتند: «این روان زنانی دروندی است که در گیتی در دوران دستان خوراک ساختند و پیش مرد اهلو بردند و فرمان خوردن دادند. ۴ و جادوگری همی پرسیدند [و به دنبال جادوگری بودند]. ۵ سپندارمند، زمین و مرد اهلو را آزردهند.» (ارداویرازنامه، فرگرد ۷۶ | ۵ ژینیو، ۱۳۷۲: ۸۵ و بهار، ۱۳۷۵: ۳۲۳).

کتاب‌های شایست نشایست (فرگرد ۳ [مزدایور، ۱۳۶۹: ۵۷-۶۹] و روایات امید اشوهیشتان (پرسش و پاسخ ۳۳ [صفای اصفهانی، ۱۳۷۶: ۱۹۸-۲۰۳] که در شمار متون حقوقی و فقهی ادبیات پهلوی جای دارند نیز زنان را در دوره دستان از انجام فعالیت‌های اجتماعی باز می‌دارند و بزهاران را با پادافراه‌های گران همراه می‌سازند.

اما این تفکر، تنها از آن ادبیات اوستایی و پهلوی نیست و دامنه خود را به میان مجموعه آداب جامعه زردشتی نیز می‌گستراند. تاورنیه^۱ که در سده هفدهم میلادی (دوران صفویه) در ایران به سر برده است، از آداب طهارت دوران دشتان یاد می‌نماید (بویس، ۱۳۸۴: ۲۱۴).
دوشیزگان و زنان زردشتی در آستانه دشتان خود، رهسپار بیشه‌های پیرامون روستا می‌شوند. آنان، سرتاسر این دوره را در کلبه‌های چوبین مشبکی که پرده‌ای بر در آن آویخته است، به سر می‌برند. خوراک هر روزه آنان به دست خانواده فراهم می‌آید. با پایان این دوران و انجام آیین پاک‌گردانی، بستگان دختر یا زن خون‌دیده به اندازه توان مالی خود بزغاله، مرغ یا کبوتری را به او هدیه می‌نماید. همچنین گاه در ضیافت خانوادگی از او پذیرایی می‌شود. با گذر زمان، این زندان تنگ و انفرادی که در درازنای روزهای گرم تابستان و شب‌های سرد زمستان، پذیرای زنان و دختران خون‌دیده است، از پیرامون روستاها به حیاط یا اصطبل خانه که ایمن‌ترند، راه می‌یابد؛ تا آنان از گزند ددان و خرفستران (= جانوران موزی) به دور باشند.

همچنین دارمستتر^۲ و بویس^۳ برداشت‌های خود را از جامعه پارسیان هند (در نیمه دوم سده نوزدهم میلادی) و زردشتیان ایران (در آغاز نیمه دوم سده بیستم) چنین بازگو می‌نمایند (دارمستتر، زند اوستا، ۱۹۶۰، ج ۳، XIV [اسماعیلی، ۱۳۸۱: ۲۰۸، ی ۳] و بویس، ۱۳۷۴: ۴۱۵):

دختران و زنان زردشتی در دوره دشتان می‌باید از خانواده و دیگر بستگان خود دوری جویند و به گوشه تاریکی پناه برند. آن‌ها در اتاق ویژه بیماران (دشتانستان) که در طبقه همکف خانه و به دور از همگان است، جای می‌گیرند. زیرا نگاه ناپاک آنان، زمین، آب، آتش، آسمان، خورشید، مردمان و هر پدیده هرمزدی را می‌آلاید. آن‌ها از جامعه بسیار نظیف و پاکیزه، ولی کهنه که برای این دوران آماده می‌شود، بهره می‌برند. تنها در بستری مندرس می‌آسایند و از انجام کارهای اجتماعی همچون خوالیگری و پارچه‌بافی دوری می‌جویند. غذا را با قاشق درازی با نوک چوبی به آن‌ها می‌دهند تا ناپاکی ایشان به دیگران سرایت نکند. از دیدگاه سنن دینی، زنان هر چقدر پرهیزگار و در انجام درست مناسک مذهبی پرتوان باشند، در این دوران همچون جهی در شمار روسپیان جای دارند.

زمان می‌گذرد، ولی همچنان خون دشتان باورهای ذهنی مردمان را برمی‌آشوبد. به گونه‌ای

1. Jean B. Tavernier

2. James Darmesteter

3. Mary Boyce

که این دغدغه را حتی با گذر از ادبیات دینی، متون حقوقی و آداب جامعهٔ زردشتی، در متون ادبی سده‌های اسلامی نیز می‌توان دید. اگرچه این بار، دیگر ساختار مقدسی ندارد. خون دشتان در باورهای عامیانه جامعه که آداب کهن را باز می‌تاباند، یکی از مهم‌ترین ابزارهای سحر و جادو است (بسنجید با ارداویرازنامه فرگرد ۷۶: بند ۴ [ژینیو، ۱۳۷۲: ۸۵ و بهار، ۱۳۷۵: ۳۲۳]). زیرا زنان خون دیده از نیروی شگفت‌انگیزی برخوردارند و یکی از راه‌های مهار این نیروی جادویی، جداسازی و دوری آنان از اجتماع است. ردپای چنین باورهای عامیانه را در متونی چون تاریخ طبری می‌توان دید (داستان نصیره [دختر ضیون] و شاپور [اسماعیلی، ۱۳۸۱: ۲۰۸، ۳]).

داستان همسرگزینی زال و ازدواج با رودابه، روایت راهیابی بیژن به جشنگاه منیژه در شاهنامه و همچنین افسانهٔ بانوی حصاری در پنج‌گنج (خمسه) نظامی، نمایانگر حضور عناصر مناسک پاگشایی در داستان‌های حماسی است. ردپای این مناسک را افزون بر روایات حماسی، در افسانه‌های عامیانه و قصه‌های پریان نیز می‌توان دید.^۱ رودابه، در داستان همسرگزینی زال، در کاخ خود زندانی است. خانه‌ای که هیچ دری به باغ (فضای بیرونی کاخ) ندارد (نمادی از اردوگاه)؛ و زال به تنهایی نمی‌تواند به آن‌جا رود (نشان ممنوعیت راهیابی بیگانگان به اردوگاه). از این‌رو دایگان شاهدخت (نمادی از استاد رازآموز) به بهانهٔ تهیهٔ دسته گلی از بوستان، رهسپار دیدار زال می‌شوند. آنان نیز که همچون دیگر دایگان روایات کهن در دیدار دو دل‌داده چیره‌دست هستند (بسنجید با دایه ویس در منظومهٔ ویس و رامین و دایهٔ ژولیت در درام رومئو و ژولیت [خالقی مطلق، ۱۳۷۹: ۳۰۲-۳۰۳])؛ به آسانی زال را به خانهٔ دوردست رودابه می‌برند. پهلوان به یاری گیسوی بلند رودابه که همچون کمندی است، از روزن کوچکی به درون کاخ می‌رود.

اما در داستان بیژن و منیژه، پهلوان ایرانی به فرمان کی خسرو برای نابودی گرازان نخجیرگاه ایرانیان رهسپار آن سرزمین می‌شود. گرگین، او را می‌فریبد و به تماشای جشنگاه منیژه (شکل دگرگون اردوگاه) که به دور از آبادی است، اغوا می‌سازد. راهیابی بیژن به درون باغ شاهدخت نیز همچون داستان زال آسان نیست. زیرا هیچ‌کس جز دختران توران زمین، نمی‌تواند به آن‌جا روند. از این‌رو نگهبانان باغ (یاران استاد رازآموز) به خواست منیژه، بیژن را با شرابی مدهوش و در

۱. قصه‌های پریان، بازماندهٔ تباهی گرفتهٔ روایات اساطیری روزگاران کهن هستند. این قصه‌ها با گذر زمان و با دگرگونی در ساختار ذهنی جامعه تغییر می‌یابند و شکوه خود را از دست می‌دهند. افسانه‌ها با ریشهٔ زمانی مبهم و غبارآلود (و با گذر از فرآیند تقدس‌زدایی)، هستی خود را در شکل شفاهی دنبال می‌کنند و سرانجام بدل به روایات کودکانه، افسانه‌های عامیانه و سرودهای فولکلوریک می‌شوند. اما در پس لایه‌های نوین‌تر قصه‌های پریان می‌توان ردپای باورها، اساطیر و آیین‌های جوامع باستانی را دید (بهار، ۱۳۷۵: ۳۷۵ و ستاری، ۱۳۶۶: ۱-۲۵).

پارچهٔ بزرگی (چادر) که سراسر پیکرش را می‌پوشاند، پنهان می‌سازند. سپس او را به جشنگاه می‌برند. منیژه چون پیری بر بیژن پدیدار می‌گردد و پهلوان، پیش از برگزاری آداب ازدواج با او همبستر می‌شود (خالقی مطلق، ۱۳۷۹: ۲۹۳-۲۹۴ و شاهنامه، پادشاهی کی خسرو، داستان بیژن و منیژه).^۱

نگارنده بر این باور است که در ساختار نخستین داستان، بیژن به همراه استاد رازآموز خود (گرگین) که پهلوانی کارآزموده و باتجربه است، رهسپار اردوگاه می‌شود تا آیین رازآموزی و آداب ازدواج را فرا گیرد. پس از آموزش مناسک و نابودی یاگا که در ساختار نوین داستان به شکل گرازان سرزمین لرمانیان پدیدار می‌شود؛ به تنهایی رهسپار جشنگاه منیژه می‌گردد تا آسوده‌خاطر، همسری برای خود برگزیند. فریب بیژن به دست گرگین، بُن‌مایه‌ای است که با دگرگونی در ساختار کهن داستان به شکل نوین آن افزوده می‌شود.

عناصر مناسک پاگشایی را در افسانهٔ بانوی حصار نیز می‌توان دید. شاهدخت سرزمین سقلاب (اسلاو)، خسته از خواستگاران بی‌شمار که یادآور روزگاران بلوغ و برنایی او است، کاخ پدری را ترک می‌نماید. او خود را در دژی به میان کوه (نشان دشتانستان/اردوگاه) زندانی می‌سازد. هیچ‌کس نمی‌تواند به آن‌جا رود، زیرا طلسمی بر آن حکم می‌راند (نمادی از ناپاکی دختر و تابوی راهیابی غریبه به درون اردوگاه). او از خواستگاران خود می‌خواهد که به چیستان او پاسخ دهند؛ تا با فرد کامیاب، پیوند زناشویی بندد. سرانجام شاهزادهٔ جوانی که به نیکنامی و دلیری شهرهٔ شهر است، به چیستان او پاسخ می‌گوید و آن دو ازدواج می‌نمایند.^۲

بازتاب آیین رازآموزی در قصه‌های پریان نیز دیده می‌شود. داستان گرجی یادون و بلبل و دو افسانهٔ کودکانهٔ زیبای غنوده در جنگل (زیبای خفته^۳؛ و راپونزل (یا رپونس آ) از این شمارند. کلبهٔ رازآموزی در داستان زیبای غنوده در جنگل، ساختاری دوگانه دارد. در فرم نخست، بدل به برج بلندی می‌شود (بسنجید با داستان زال و رودابه) که در فراز آن پیرزنی (استاد رازآموز) همراه با دوک نخریسی خود (یکی از نمادهای رازآموزی) خانه دارد. دست شاهدخت (دوشیزهٔ رازآموز) از گزند سوزن دوک، خون‌آلود می‌گردد و خوابی سنگین سراسر پیکر او را فرا می‌گیرد. همان‌گونه که دست خونین، بازتاب قصه‌گونهٔ نخستین دشتان قهرمان داستان بوده؛ خواب

۱. خالقی مطلق، این دیدگاه را مطرح می‌سازد که برج رودابه، جشنگاه منیژه و شبستان ویس (در منظومهٔ ویس و رامین)، نمایانگر اجتماع آزاد و جامعهٔ بی‌بند و بار اشرافی اشکانی است که بدین شکل در روایات حماسی پدیدار می‌شود (همان: ۱۳۷۹: ۳۰۴-۳۰۶).

۲. خالقی مطلق، افسانهٔ بانوی حصار را در شمار چیستان‌های نمادینی جای می‌دهد که با زبان رمز به رابطهٔ جنسی میان دختر روس و شاهزادهٔ جوان می‌نگرد (همان، ۱۳۸۱: ۱۷۵-۱۶۷).

3. *La Belle au bois/Sleeping Beauty*

4. *Rapunzel/Raiponce*

دیرپای او (یکصد سال در روایت پرو^۱) نیز نمایانگر دوری از کانون اجتماع و برگزاری آیین رازآموزی است. اردوگاه در ساختار دوم، کاخی بوده که شاهدخت در آن غنوده و پیرامون آن را درختان انبوهی فراگرفته‌اند. بر پایهٔ روایت پرو، تا پایان زمان مقدر که درختان در هم تنیده از هم جدا شوند و راه را برای گذر پهلوان جوان سرزمین دیگری هموار سازند (نمادی از پایان مناسک پاگشایی)، هیچ قهرمانی نمی‌تواند به نزد شاهدخت بشتابد. فرجام قصه نیز همچون پایان آیین رازآموزی به روشنی هویدا است: برگزاری آداب ازدواج. در داستانی که پرو آن را روایت می‌نماید، گویی زیبایی خفته تنها از آن روی از خواب برمی‌خیزد که به مهرجویی و کام‌ورزی با شوالیهٔ جوان پردازد.

ردپای عنصر اردوگاه را در داستان راپونزل نیز می‌توان دید (قصهٔ شمارهٔ ۱۲ از مجموعهٔ داستان‌های برادران گریم^۲ زن افسونگر داستان، دختر خردسال پدر و مادری را می‌ستاند، به خانهٔ بزرگ خود می‌برد و او را راپونزل (رپونس) می‌نامد. زمانی که دختر دوازده ساله می‌شود و در آستانهٔ بلوغ جسمی است، باغ را ترک می‌نماید. او با راهنمایی پیرزن جادوگر (استاد رازآموز)، در برج بلند بی‌روزی که در میان جنگل جای دارد، سکنا می‌گزیند. هیچ فردی نمی‌تواند به درون برج راه یابد و پیرزن افسونگر به یاری گیسوان بلند راپونزل که همچون کمندی است، از تک روزن فراز برج به نزد او می‌رود (بسنجید با داستان زال و رودابه).^۳ اما شاهزادهٔ جوانی از راز جادوگر پیر آگاه می‌گردد. او به خلوتگاه دوشیزه راه می‌برد و شیدای راپونزل می‌شود. پیرزن با آگاهی از ماجرای دلدادگی آن دو، گیسوان بلند راپونزل را کوتاه و او را از برج دور می‌سازد (پایان مناسک پاگشایی). سپس خود بر جایگاه راپونزل تکیه می‌زند. به روزی دیگر که شاهزاده به بالای برج گام می‌نهد، تنها پیرزن را در آن جا می‌یابد. جوان مقبون، ناکام از دیدار راپونزل، خود را از فراز برج بر خاک می‌افکند و نابینا می‌شود. در فرجام داستان، دو دلداه همدیگر را در جنگل بازمی‌یابند و اشک شوق وصال (ازدواج مقدس)، دیدگان تاریک شاهزاده را پرفروغ و بینا می‌سازد.

باری جامعهٔ هندو ایرانی با گذر زمان، همچون هر جامعهٔ پویایی تکامل می‌یابد. با رشد باورهای ذهنی مردمان و نهادهای اجتماعی جامعه، اساطیر و آیین‌های جامعه دگرگون می‌شوند. مناسک آیینی در هر زمان، بسته به تکامل فرهنگی اجتماع، سیمای نوینی به خود می‌پذیرد که در نگاه نخست نشانه‌های کهن را به همراه ندارد؛ ولی در پس این ساختار غریب،

1. Charles Perrault

2. Jacob Grimm & Wilhelm Grimm

۳. نمونهٔ دیگری از عنصر گیسوی بلند دختر را در قصهٔ گرجی یادون و بلبل می‌توان دید. در این داستان، دختری که در برج بلندی زندانی است. گیسوی خود را از روزن کوچکی به زیر می‌افکند تا قهرمان جوان قصه به یاری آن به خانهٔ او راه یابد.

رنگ و بوی آشنایی را به یاد می‌آورد. بنابراین اگرچه دیگر در جامعه هزاره یکم میلادی ایران که ادبیات ساسانی و روایات ملی در بستر آن می‌رویند و می‌بالند، نمی‌توان به روشنی نشانی از آنچه در جوامع ابتدایی روی می‌دهد، دید؛ ولی آیین‌ها همچنان پا برجا هستند و به هستی خود ادامه می‌دهند. نمونه این کنش را در آیین رازآموزی جوامع باستانی می‌توان دید که با گذر زمان و گذشت زمانه، از میان نمی‌رود. بلکه با جامعه هزار رنگ دیگری پدیدار می‌شود و دوباره به جلوه‌گری و طنازی در فرهنگ ایران می‌نشیند.

منابع

- آموزگار. ژاله، ۱۳۸۴. *تاریخ اساطیری ایران*، سمت، تهران: چاپ هشتم، ۱۰۴ صفحه.
- اسماعیلی. حسین، ۱۳۸۱. «داستان زال از دیدگاه قوم‌شناسی»، از مجموعه مقالات کتاب، *تن پهلوان و روان خردمند؛ پژوهش‌هایی تازه در شاهنامه*، صص ۱۷۷ - ۲۲۴، ویراستار، شاهرخ مسکوب، طرح نو، تهران: چاپ دوم، ۲۵۴ صفحه.
- افشاری. مهران، ۱۳۸۵. «روایت کشتن اژدها و ازدواج با دختر»، برگرفته از کتاب *تازه به تازه*، نوبه نو [مجموعه مقالات]، چشمه، تهران: چاپ یکم، صص ۳۷ - ۴۶.
- الیاده. میرجا، ۱۳۷۵. *اسطوره، رویا و راز*، مترجم، رویا منجم، فکر روز، تهران: چاپ دوم، ۲۵۲ صفحه.
- _____ ۱۳۷۸. *اسطوره بازگشت جاودانه*، مترجم، بهمن سرکارانی، قطره، تهران: چاپ یکم، ۲۰۵ صفحه.
- انجوی شیرازی. ابوالقاسم، ۱۳۶۳. *فردوسی‌نامه*، جلد ۳، علمی، تهران: چاپ یکم، ۱۱۴۳ صفحه.
- بهار. مهرداد، مترجم، ۱۳۶۹. *بندهش*، توس، تهران: چاپ نخست، ۲۳۷ صفحه.
- _____ ۱۳۷۵. *پژوهشی در اساطیر ایران*، پاره نخست و دویم، ویراستار، کتابیون مزدابور، آگه، تهران: چاپ یکم، ۵۵۵ صفحه.
- بهزادی. رقیه، مترجم: ۱۳۶۸. *بندهش هندی*، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران: شماره ۵۹۳، چاپ یکم، ۳۹۲ صفحه.
- بویس، مری. ۱۳۷۴. *تاریخ کیش زردشت*، جلد ۳، مترجم، همایون صنعتی‌زاده، جلد ۱، اوائل کار. توس. تهران: چاپ یکم، ۴۶۷ صفحه.
- _____ ۱۳۸۴. *زردشتیان، باورها و آداب دینی آن‌ها*، مترجم، عسگر بهرامی، ققنوس. تهران: چاپ ششم، ۲۸۷ صفحه.
- تفضلی. احمد، ۱۳۶۷. «خواستگاری افراسیاب از اسپندارمد، نمونه‌ای از بن‌مایه اغوا در اساطیر ایران»، *ایران‌نامه (فصل‌نامه)*، سیال ۷، شماره ۲ زمستان ۱۳۶۷، واشینگتن. صص ۱۸۹ - ۲۰۲.
- خالقی مطلق. جلال، ۱۳۷۲. «بیر بیان»، برگرفته از کتاب *گل رنج‌های کهن* [برگزیده مقالات درباره شاهنامه فردوسی]. به کوشش، علی دهباشی، نشر مرکز، تهران: چاپ یکم، صص ۲۷۵ - ۳۴۲.
- _____ ۱۳۷۹. «بیژن و منیژه و ویس و رامین، مقدمه‌ای بر ادبیات پارتی و ساسانی»، پیوست کتاب، *ادب پهلوانی*، محمد مهدی مؤذن جامی، قطره، تهران: چاپ یکم، صص ۲۹۳ - ۳۱۹.
- _____ ۱۳۸۱. «افسانه بانوی حصار و پیشینه قالب ادبی آن»، برگرفته از کتاب، *سخن‌های دیرینه*، برگزیده مقالات درباره شاهنامه فردوسی، به کوشش علی دهباشی، افکار، تهران: چاپ یکم، صص ۱۶۷ - ۱۷۵.
- دوستخواه. جلیل مترجم، ۱۳۷۰. *اوستا، کهن‌ترین سروده‌های ایرانی*، دو جلد، مروارید، تهران: چاپ یکم، ۱۱۹۵ صفحه.

- دومزیل. ژرژ، ۱۳۸۳. سرنوشت جنگجو، مترجمان، مهدی باقی و شیرین مختاریان، نشر قفسه، تهران: چاپ یکم، ۲۲۲ صفحه.
- ژینیو. فیلیپ، مترجم پهلوی به فرانسه، ۱۳۷۲. *ارداویراف نامه (ارداویرافنامه)*، حرف‌نویسی، آوانویسی، ترجمه متن پهلوی و واژه‌نامه، مترجم فرانسه به فارسی، ژاله آموزگار، معین و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، تهران: از مجموعه گنجینه نوشته‌های فارسی، شماره ۳۰، چاپ یکم، ۲۷۰ صفحه.
- ستاری. جلال، ۱۳۴۹-۱۳۵۹، «رموز قصه از دیدگاه روان‌شناسی» مجموعه مقالات، هنر و مردم، ماهنامه، سال‌های ۹-۱۲، شماره‌های ۹۶-۱۲۶ (مهرماه ۱۳۴۹- فروردین ماه ۱۳۴۲)، تهران.
- لوفلر دولاشو ۱۳۶۶. *دبیاچه‌ای بر کتاب زبان رمزی قصه‌های پریوار*. مترجم، جلال ستاری. توس. تهران: شماره ۳۰۴، چاپ یکم، صص ۱-۲۷.
- ستاری. جلال، ۱۳۷۹. *پژوهشی در قصه یونس و ماهی*، مرکز، تهران: شماره ۳۹۶، چاپ یکم، ۱۳۶ صفحه. سرکاراتی. بهمن، ۱۳۷۸، «رستم، یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای؟» برگرفته از کتاب، *سایه‌های شکار شده [مجموعه مقالات] قطره*، تهران: چاپ یکم، صص ۲۷-۵۰.
- _____ ۱۳۸۷. «گرز نیای رستم» (برگرفته از کتاب: *سایه‌های شکار شده [مجموعه مقالات]*)، قطره، تهران: چاپ یکم، صص ۱۲۳.
- _____ ۱۳۸۷. «جابه‌جایی اساطیر در شاهنامه» (برگرفته از کتاب: *سایه‌های شکار شده [مجموعه مقالات]*). قطره، تهران: چاپ یکم، صص ۲۱۳-۲۲۴.
- _____ ۱۳۷۸. «پهلوان اژدرکش در اساطیر و حماسه‌های ایران» (برگرفته از کتاب، *سایه‌های شکار شده [مجموعه مقالات]*)، قطره، تهران: چاپ یکم، صص ۲۲۷-۲۴۹.
- _____ ۱۳۷۸. «بازشناسی بقایای افسانه‌گرشاسب در منظومه‌های حماسی ایران» (برگرفته از کتاب *سایه‌های شکار شده [مجموعه مقالات] قطره*، تهران: چاپ یکم، صص ۲۵۱-۲۸۶.
- صفای اصفهانی. نزهت، مترجم، ۱۳۷۶. *روایت امید آشوبه‌یشتان*، مرکز، تهران: شماره ۳۳۲، چاپ یکم، ۲۹۷ صفحه.
- عناصری. جابر، ۱۳۷۰. *شناخت اساطیر ایران*، بر اساس طومار نقالان، سروش، تهران: چاپ یکم، ۱۴۸ صفحه. فریزر. جیمز جورج، ۱۳۸۴. *شاخه زرین، پژوهشی در جادو و دین*، ویسبستار رابرت فریزر. مترجم، کاظم فیروزمند، ۴ کتاب (در ۱ مجلد)، آگاه، تهران: چاپ دوم، ۸۶۱ صفحه.
- مزدایور. کنایون، مترجم، ۱۳۶۹. *شایسته، ناشایست، مطالعات و تحقیقات فرهنگی*، تهران: شماره ۶۲۰، چاپ یکم، ۳۰۱ صفحه.
- مکنزی. داوید، ن. ۱۳۷۳. *فرهنگ کوچک زبان پهلوی*، مترجم مهشید میرفخرایی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران: شماره ۷۵۸، چاپ یکم، ۴۲۸ صفحه.
- مهراحمادی. کیان، ۱۳۸۳، *استرالیایی‌ها هنگام بلوغ، مرگ را تجربه می‌کنند*، (سایت اینترنتی www.chn.ir) خبرگزاری میراث فرهنگی (CHN News 16457)، تهران: (۱۵ دی ماه ۱۳۸۳).
- ویدنگرن. گئو، ۱۳۷۷، *دین‌های ایرانی*، مترجم منوچهر فرهنگ، آگاهان ایده، تهران: چاپ یکم، ۵۷۵ صفحه.
- یغمایی. اقبال، ۱۳۶۷، *ز گفتار دهقان، شاهنامه فردوسی به نظم و نثر*، توس، تهران: چاپ یکم، ۶۹۸ صفحه.

اسناد



شپوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



ثروءشكاه علوم انسانی ومطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی