

بن‌مایه‌های اساطیری در فرهنگ زراعی قوم لر

مهدی سعیدی^۱

اشرف چگینی^۲

احمد محمدی^۳

چکیده

کشاورزی یکی از کهن‌ترین و بنیادی‌ترین فعالیت‌های زیستی اجتماعی بشر بوده و افزون بر آنکه موجبات گشایش و آسایش معاش او را فراهم می‌آورد، در شکل‌گیری و ظهور پدیده‌های مهم دیگری، از جمله شهرنشینی، دادوستد و بازرگانی نیز تأثیرات بسزایی داشته است. همچنین اهمیت کشت و زرع در باورهای عامه اقوامی که بیشتر از این راه امرار معاش می‌نموده‌اند، چنان بوده که باعث شده در تمام مراحل کشاورزی - کاشت، داشت و برداشت - تعدادی باور و آیین به وجود آید که معمولاً صبغه‌ای اساطیری دارند. این مقاله به دنبال پاسخ به این پرسش‌هاست: فرهنگ زراعی اقوام ایرانی - خاصه قوم لر - با اسطوره‌ها چه ارتباط و نسبت‌هایی با یکدیگر دارند؟ نمودهای اساطیری این آیین کدامند و چگونه می‌توان آنها را رمزگردانی کرد؟ نتایج حاصل از این مقاله نشان داده است که ارتباط تنگاتنگی میان فرهنگ زراعی قوم لر و اسطوره‌ها وجود دارد. چنانکه برای نمونه، دو مورد از نمادهای اساطیری این آیین - بُرِ اِشکستن و آهن بر خرمن زدن - شرح داده شد و این نمودها و نسبت‌ها ارتباط فرهنگ زراعی با اساطیر را روشن ساخته است. روش تحقیق در این مقاله به صورت توصیفی - تحلیلی بوده؛ شیوه گردآوری اطلاعات تحقیق بر پایه منابع کتابخانه‌ای بوده است. البته ذکر این نکته ضرورت دارد که در بخش‌هایی از متن منبعی برای محتوای ارائه شده بیان نشده به دلیل آنکه برخی مطالب مقاله برای نخستین بار به نگارش در

۱. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه پیام نور شهرکرد. دبیر آموزش و پرورش لردگان. نویسنده مسئول. mahdisaaidi1367@gmail.com

۲. دکتری زبان و ادبیات عرب. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد پیشوا.

۳. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی (گرایش ادبیات غنایی). دانشگاه آزاد واحد پیشوا. دبیر آموزش و پرورش منطقه ۱۹ تهران.

آمده و پیش از آن در هیچ منبعی اشاره‌ای به آنها نشده و حاصل پژوهش‌های میدانی است.

کلید واژگان: قوم لر، آیین‌های برداشت محصولات، اسطوره، رمزگردانی.

مقدمه

ایران، از جمله سرزمین‌هایی است که مانند بیشتر کشورهای آسیای غربی تا چند سده پیشتر، اقتصادی وابسته به دامداری و کشاورزی داشته است. بازرگانی و تجارت نیز افزون بر آنکه، سرمایه زیادی طلب می‌کرد (و به همین دلیل مختص متمولین و صاحب‌منصبان بود)، در فلات نیم‌خشک و بیابانی ایران- به استثنای بنادر و جزایر دریایی- چندان رونقی نداشته است؛ زیرا سرمایه کافی و وجود راه‌های ارتباطی امن و مطمئن- که اساس کار بازرگانی بوده- در ایران در سطح وسیع و گسترده در دسترس نبوده است. ایران به عنوان شاهراه حیاتی میان شرق و غرب نام برده می‌شود و جاده ابریشم از مهم‌ترین خطوط ارتباطی عالم بوده، اما در اصل عرضه، خرید، فروش و مبادله در سطح کلان صورت نمی‌گرفته است. اگر مواردی نیز انجام می‌شده است، به آن میزان نبوده که در اقتصاد کشور نقش مؤثری داشته باشد.

از این تاریخ به بعد و تا به امروز تکنولوژی و صنعت مرجع پاسخگویی به بخش عمده نیازها و احتیاجات مادی انسان‌ها، اقوام و ملت‌ها، از جمله ایران شده است. بنابراین، تا پیش از عصر جدید، زمین، زرع و حشم مهم‌ترین منابع درآمد و اقتصاد ایرانیان بوده و این تنها مربوط به روستاها و عشیره‌های کوچ‌گر نبوده، بلکه شهرها نیز اساساً اقتصادشان مبتنی بر اقتصاد شبانی و کشاورزی بوده است.

افزون بر ۷۵ درصد یا ۹۰ درصد جمعیت دهقانان ایران اشتغال به فلاح، اعاشه و ارتباط با زمین انحصار به دهقانان بلکه شهرستان‌های ایران نیز یک نوع نماینده و نمایش از کشاورزی بوده‌اند. و اگر قطعه‌سازی و کوچه‌سازی شهرها خارج از قواعد هندسی و نظامات طبقاتی و اجتماعی است، به دلیل آن است که بیشتر آنها از مزرعه‌ها و باغ‌ها، به حیات‌ها و عمارات تبدیل شده است. افزون بر آن، اقلیم ایران به گونه‌ای بوده (و هست) که جمعیت‌ها به صورت‌های پراکنده در کنار چشمه‌ها قرار داشته‌اند و تشکیل یک «کلونی خودبسنده و مستقل» می‌داده‌اند. روستا محلی بوده که به تنهایی قدرت برآوردن حاجات مادی افراد روستا را داشته است. زمین و دام در کنار یکدیگر روستا را به یک نهاد مستقل تبدیل می‌کرده است.

همین استقلال در درآمد و عدم اختلاط باعث می‌شده هر آنچه مربوط به دامداری و کشاورزی

است، به صورت یک فرهنگ و آیین درآید، برای نمونه، فرهنگ و آداب و رسوم دامداری، گاه‌شماری شبانی، نژادی و تبعات آن، آداب و سنن مربوط به ولادت‌ها و مرگ‌ها، عروسی‌ها، شب‌نشینی‌ها، نظام‌های آبیاری از این دست است.

پیشینه پژوهش

تاکنون در مورد باورها و آیین‌های کشاورزی مقالات و کتب متعددی نگارش شده است، اما آن دست مقاله‌ها و کتاب‌هایی که منحصرأً به آیین‌های برداشت محصولات کشاورزی، به خصوص در جنوب غرب ایران و قوم لر پرداخته باشند، معدودند، اما مهم‌ترین آنها عبارتند از: مقاله سجادپور و جمالی (۱۳۸۸) با عنوان «باورهای عامه درباره گردآوری گندم در استان‌های غربی ایران»؛ مقاله قره‌داغی (۱۳۸۷) با عنوان «آیین برداشت (درو) گندم در چنگیز قلعه بیجار گروس کردستان» که در مقاله نخست به اشاره به اسطوره جان‌پنداری غلات پرداخته و مقاله دوم بر اساس مشاهدات میدانی نویسنده، بدون اشارات اساطیری، به ذکر رویدادها اکتفا نموده و یک تحقیق مردم‌نگاری است. در هیچ یک از این مقالات به رسم آهن زدن بر خرمن اشاره‌ای نشده است.

آیین‌های اساطیری برداشت غلات

۱. جار اشکستن (بُر اشکستن) یا جان‌پنداری غلات

جار اشکستن از جمله فرهنگ‌های خاص در آیین یاری‌گری در درو و جمع‌آوری محصولات کشاورزی است که عمدتاً در زاگرس، از کردستان تا فارس رواج دارد. در این ناحیه از فلات ایران این فرهنگ نام‌های مختلفی دارد، از جمله: کله درو در کنگاور؛ هه ره وز در کردستان؛ کَل درو در روستاهای خرم‌آباد؛ بُر‌بری و بُر‌ابر در الیگودرز، خمین و اراک؛ بُر، بُرداری، جاردرو، رشکارشکی در روستاهای ملایر؛ بُرشکنان در چهارمحال؛ وارشت در شاهین‌شهر؛ بُرون در کازرون؛ دُمب گو در اقلید؛ کَر درو در قروه (فرهادی، ۱۳۷۶: ۲۱۰-۲۱۱)؛ جار شکستن در تویسرکان (سجادپور و جمالی، ۱۳۸۸: ۶۵-۸۰)؛ بورو آخری در تنگستان (حسینی و یزدان‌شناس، ۱۳۹۶: ۱۷۵-۱۹۸)؛ و کل اشکستن در لردگان.

اما آنچه به صورت مشترک بین مردم این ناحیه، در فرهنگ یاری‌گری بُر‌بری و نمونه‌های مشابه رواج دارد، به این صورت است که بین کشاورزان این اعتقاد وجود دارد که تعلل و درنگ در جمع‌آوری محصول، بدیمن است و باعث کم شدن رزق و روزی و گرفتار شدن خانواده به مصیبتی

می‌شود. به همین دلیل باید در دروی محصول، دست جنبانند تا عقب نیفتند مگر نه به عواقب شوم آن- یا مرگ زن خانواده یا گاو شیری خانه- دچار می‌شود؛ اما به هر حال کسی هست که عقب بیفتند، در این حالت وی دو راه پیش رو دارد، یا به طریقی با مددخواهی از دیگران این عقب‌افتادگی را جبران کند (که موضوع مورد بحث این مقاله است) یا باید برای رد کردن شومی این عقب‌افتادگی حیوانی ذبح کند و دیگران را مهمانی دهد. این رسم تقریباً بین تمام کشاورزان مشترک و تبدیل به فرهنگ شده است، یعنی هم عمومیت دارد و هم تداوم و هم مبتنی بر اعتقاد آنهاست. به همین دلیل زوایا و ریزه‌کاری‌هایی دارد: از جمله آنکه گاهی دسته‌های پنجاه نفری تشکیل شده و به یاری عقب افتاده در درو رفته‌اند. افراد حاضر در گروه گاه از خانواده و گاهی از روستاهای دور و نزدیک بوده‌اند و در مواردی نیز حتی نسبتی با صاحب زمین نداشته‌اند. همچنین اعتقاد صرف به نحوست عقب افتادن در درو آنچنان عمیق بود که منجر به جنگ و نزاع میان گروه‌های دروگر می‌شد.

«گاه برخی از کشاورزان از ترس شکست در بُربری مخفیانه از وسط‌های زمین خود می‌چیدند و این کار را به شکلی انجام می‌دادند که کسی متوجه نشود. ولی در صورت کشف، یا شدیداً تنبیه و جریمه می‌شدند یا نزاع و دعوا برپا می‌شد» (فرهادی، ۱۳۷۶: ۲۱۲) و به همین دلیل تدابیری برای جلوگیری از نزاع‌ها و دعوای، اندیشیده می‌شد، مانند:

در روستای امامزاده یوجان خمین و دره‌چنار ملایر، در بیشتر سال‌ها قرار می‌گذاشتند که هر کس در درو پیش افتاد، مقدار اندکی از گندم خود را، درو نشده به جا بگذارد تا آخرین نفرات نیز خود را به این حد برسانند. آنگاه در یک موقع مشخص همگی با یکدیگر شروع می‌کردند و کار را هم‌زمان به پایان می‌رساندند تا با این شیوه بُر کسی نشکند و کار به خوبی و خوشی به پایان برسد.

«... اقلیدی‌ها، برای گریز از این بدبختی، دست به شیوه جالبی زده‌اند. چندین سال است که دشت بانان اقلید، با میل و رغبت تمام، دُمب‌گو (بُر) صحرا را برای خود می‌خرند تا دیگران با خیال راحت به درو بپردازند و در اثر تعجیل و شتاب و احیاناً دروی شبانه، قسمتی از محصولاتشان حیث نشود و از دم داس در نرود. دشت بان در برابر خرید گاو و قربانی کردن آن - برای رفع بلا و قضا - موقع برداشت محصول بر سر خرمن‌ها می‌رود و از هر خرمن، به تفاوت، دو تا پنج من دست‌خوش می‌گیرد» (همان: ۲۲۵).

همچنین «در گذشته در روستاهای ملایر، برای جلوگیری از بروز حوادث ناخوشایند، یکی از اهالی ده جار [بُر] را می‌خرید و آن سال مردم برای جمع‌آوری محصول عجله نمی‌کردند. این فرد باید تا آخر مهرماه یک قطعه از زمین‌های زیر کشت خود را که در معرض دید مردم بود، درو نمی‌کرد تا مردم با خاطر آسوده به گردآوری گندم بپردازند. در عوض همه موظف بودند، پس از

پایان کار، یک من گندم به خریدار جار بدهند» (سجادپور و جمالی، ۱۳۸۸: ۶۵-۸۰).
 به طور کلی، چون در این فرهنگ، عده‌ی زیادی به کمک فرد عقب‌افتاده می‌رفتند و در درو به شدت عجله می‌نمودند، طبعاً مقدار زیادی از محصول حیف و میل می‌شد و گاه گندم‌های چیده نشده یا ریخته بر زمین از مقدار درو شده و به دست آمده بیشتر بود و عملاً از دروی دسته‌جمعی سودی حاصل نمی‌شد. با این حال پرسش اصلی اینجاست که چرا دهقانان، آگاهانه و از روی دانش، اعتقاد به اجرای این رسم داشتند در حالی که ابداً توجیهی اقتصادی نداشت. آن هم در روزگاری که غلات - نه مانند امروزه - اصلی‌ترین قوت مردم و حتی مهم‌ترین کالای مبادله‌ای محسوب می‌شده است. عجیب‌تر آن است که صاحب مزرعه اقدامی حتی بدون دخالت کارگران کمکی، انجام می‌داده است به این صورت که:

«در لحظه‌های آخر برابری، در روستاهای ملایر، اراک، خمین، الیگودرز و نهاوند و... کار به جایی رسید که عقب‌ماندگان در درو تنها می‌خواستند گندم چیده شود حتی به این قیمت که بر روی زمین بریزد. گاه گندم مانده و درو نشده را با گاو «صاف ماله» می‌کشیدند [یعنی تخته‌ای تقریباً دو متری به پشت گاو می‌بستند و با آن گندم را خرد و بر زمین می‌ریختند]. در شرایط خرده مالکی حتی ممکن بود باقی مانده‌ی گندم‌زار را آتش بزنند» (فرهادی، ۱۳۷۶: ۲۱۳-۲۱۴).

چنانکه ملاحظه می‌شود، این آیین ابداً توجیه اقتصادی نداشته، اما با این حال، صرفاً به دلیل یک اعتقاد، یک دهقان مجبور می‌شده است تا گندم‌زار خود را صاف ماله بکشد یا آتش بزند. افزون بر آن، دهقان ایرانی این فرصت را داشت تا با صبر و تأنی به جمع‌آوری محصول خود بپردازد. کارها و درگیری‌های زندگی آن‌قدر فراوان نبود - برخلاف امروز - که اتلاف وقت باعث خسارت جبران‌ناپذیری بشود. با یک روز پس و پیش شدن و درنگ در درو «آسمان به زمین نمی‌آمد»! اصلاً بعید نیست ضرب‌المثل معروف وقت طلاست از زبان‌های غربی ترجمه شده باشد، زیرا به قول گوینو ایرانیان هیچ به زمان اهمیت نمی‌دهند (گوینو، ۱۳۸۷: ۱۳).

اما مسئله آن است که این فرهنگ در یک سطح وسیع (از کردستان تا بوشهر) و در یک بازه زمانی طولانی تداوم داشته است. علت گستردگی و دوام این رسم هرچه باشد، بعید به نظر می‌رسد که مبتنی بر تئوری‌های مادی و اقتصادی باشد؛ آن دلایلی که نیز در کتاب فرهنگ یاری‌گری در ایران ذکر شده، مانند سازمان دادن به نیروی کار، آسان‌سازی کار، ترحم بر خوشه‌چینان منزلت اجتماعی و... (فرهادی، ۱۳۷۶: ۲۱۷-۲۲۰) باز نمی‌توانند مورد قبول واقع شوند. این دلایل جامعه‌شناختی و اقتصادی است در حالی که این رسم توجیه مادی ندارد و این باعث می‌شود که بنیادهای اسطوره‌های این رسم قوت بگیرند و توجیه‌کننده این رسم باشند.

جیمز فریزر (۱۸۵۴-۱۹۴۱م) استاد فلسفه و تاریخ ادیان، در فصول هجدهم تا بیست و یکم کتاب شاخه زرین توضیح می‌دهد که نزد بدویان این اعتقاد وجود داشته که عناصر طبیعی روح و جان دارند. به طبع درباره غلات - که عامل اصلی حیات و بقا به شمار می‌آیند - جان‌پنداری عمیق‌تر نیز بوده است. از طرفی، اگر نه همیشه اما معمولاً، این روح در کالبد حیوانی متجلی می‌شده که در هر منطقه از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است؛ برای نمونه در کشوری که گرگ اهمیت داشته (به هر دلیل) روح غلات در هیئت گرگ ظاهر می‌شده، همین طور در جایی که خروس مهم بوده این روح در هیئت خروس متجلی می‌شده است. در برخی جاها این روح به هیئت آدمی در می‌آید؛ در بین عرب‌های خوزستان این اعتقاد هست که روح غله به صورت زنی در می‌آید که ام‌المحصول یا ام‌المساحی نام دارد. این زن دستانی دارد شبیه به بیل و شب‌ها در مزارع پرسه می‌زند و کودکان را می‌آزارد. «در کشورهای جنوب‌شرقی آسیا... این روح [روح غلات] همچون زنی تبلور پیدا می‌کند و نمی‌بایست باعث آزرده‌گی او شد. چنانکه اولین موردی از بریدن ساقه‌های برنج را می‌بایست خیلی با احتیاط انجام می‌دادند، زیرا از گذشته‌های خیلی دور این باور وجود داشته که اندکی بی‌احتیاطی، باعث قهر کردن روح برنج می‌شود» (دانای علمی، ۱۳۹۹: ۱۴۰-۱۴۱). اما درباره حیوان‌انگاری این روح، فریزر اینگونه مثال می‌زند: «در فرانسه و آلمان و کشورهای اسلاو، وقتی باد ساقه‌های کشت غله را چون موج دریا به حرکت درمی‌آورد، روستایی‌ها غالباً می‌گویند گرگ از روی یا از توی کشت عبور کرد... گرگ توی زمین است سگ دیوانه توی کشتزار است» (فریزر، ۱۳۹۸: ۵۰۴).

«در اتریش بچه‌ها را از گشت و گذار در مزرعه می‌ترسانند، زیرا خروس غله آنجاست و چشمشان را درمی‌آورد» (همان: ۵۰۷). «در برخی نقاط پروس، وقتی ساقه‌های کشت در زیر باد خم می‌شوند مردم می‌گویند بزها دارند یکدیگر را دنبال می‌کنند، باد بزها را توی زمین به حرکت درآورده... بزها دارند می‌چرند... وقتی دروگری مریض شود یا از دیگران عقب می‌ماند می‌گویند بز خرمن بهش زده» است (همان: ۵۱۰). «در اوکسر، هنگام خرمن‌کوبی آخرین بافه غله دوازده بار می‌گویند داریم گاو نر را می‌کشیم» (همان: ۵۱۶). با آنکه فریزر نمونه‌های فراوانی را مثال می‌زند، اما از این اعتقاد در ایران نامی نمی‌برد در صورتی که این اعتقاد، یعنی جان‌پنداری غلات، در ایران و به خصوص مردمان زاگرس وجود دارد:

- در روستاهای الیگودرز، درو کردن کشت نباید به شب بکشد، چون بز صدا می‌کند و نعره می‌کشد (فرهادی، ۱۳۷۶: ۲۱۱).

- در روستاهای لردگان اعتقاد بر این است که حصه آخر (مات آخر) را باید زود درو کرد، چون در حال جان‌کندن است و گناه دارد ناچیده رهایش کرد. همین طور در همین زمان باید دقت نمود

و با احتیاط درو کرد، چون حصهٔ آخر در حال جان‌کندن و در نتیجه تقلا کردن و پا زدن ممکن است به دروگر آسیب بزند.

- به مزرعه‌ای که درو کردنش در حال اتمام است می‌گویند «کمرش شکسته و در حال مردن است». از موارد جالب‌تر و دقیق‌تر، اعتقادات مردم روستاهای بهار همدان، تنگستان بوشهر، روستای بار نیشابور و بیجار کردستان است که به جزئیات نیز پرداخته‌اند: «در روستاهای بهار همدان، بر حصهٔ آخری آب می‌پاشند و با ذکر ادعیه‌ای آن را درو می‌کنند» (سجادپور و جمالی، ۱۳۸۸: ۶۵-۸۰). «در تنگستان، مردم روی حصهٔ آخری (بور و آخری) آب می‌پاشند، چاووش می‌خوانند و شهادتین می‌گویند و آن وقت شروع به چیدن قسمت آخری می‌کنند» (حسینی و یزدان‌شناس، ۱۳۹۶: ۱۷۵-۱۹۸). «در روستای بار (نیشابور) رسم است که اگر کشاورز در هنگام درو به بوته گندمی برخورد کرد که دارای دو خوشهٔ به هم چسبیده باشد، آن بوته را درو نکرده و رهاش می‌کنند. تا هنگامی که تمام محصولات مزرعه درو شود، آنگاه صاحب زمین گوسفندی را آورده و سه بار دور بوته می‌گرداند و سپس گوسفند را در نزدیکی همان بوتهٔ مورد نظر قربانی کرده و گوشتش را میان روستا تقسیم می‌کنند» (دانای علمی، ۱۳۹۹: ۱۰۶). «در چنگیز قلعهٔ بیجار وقتی دروگران به قسمت درهم پیچیده گندم که صلواتانه [بعضی جاها کاکل می‌گویند] نام دارد می‌رسند همه رو به قبله می‌ایستند و صاحب زمین با یک کاسه آب وارد می‌شود و... آب روی خوشه‌ها می‌پاشد... یک نفر اشعار صلوات‌نامه را با صدای خوش می‌خواند و صلوات می‌فرستند... در آخر همه با هم دست می‌دهند و ربووسی می‌کنند و یک دسته از گندم را که سمبل نام دارد جدا می‌کنند و به خانه می‌برند» (قره‌داغی، ۱۳۸۷: ۱۲۲-۱۲۶). در این سه مورد آخر به خصوص، کاملاً مشخص است که این افعال و گفتار درست مانند حالتی است که مردم می‌خواهند حیوانی ذبح کنند: آب به حیوان می‌دهند، ذکر و دعا می‌خوانند و سپس سر حیوان را می‌برند. بنابراین، می‌توان علت تداوم رسمی همچون برابری را - که توجیه اقتصادی نداشت - همین اعتقادات اساطیری دانست که در فوق ذکر شد. هنوز از نوع حیوانی که روح غله در آن متجلی می‌شود، در زاگرس، نامی برده نشده است. تصور می‌شود که این حیوان به احتمال زیاد باید «بز» باشد، به دلایل زیر:

- بز حیوان بومی ایران است (باستانی پاریزی، ۱۳۹۴: ۵۳۸)، و بعید نیست که ساکنان زاگرس آن را اهلی کرده باشند، زیرا محیط‌زیست اقوام ساکن در زاگرس، محل مناسبی برای پرورش بز است. بز به دلیل سخت‌رویی و سخت‌جانی در زاگرس بهتر سازش یافته است.

- در مواردی اقوام کرد و لر به عنوان شبانان اولیهٔ ایران مطرح شده‌اند، برای نمونه، در نسب‌شناسی

اساطیری نسب قوم کرد به عصر ضحاک می‌رسد که بر اثر رها شدن از دستان ضحاک به کوه پناهنده و برای بقا به دامداری روی آورده‌اند. عده‌ای معنی کرد و حتی لر را شبان و دامدار دانسته‌اند.

- قدیمی‌ترین اثر منظوم باقی مانده، منظومه درخت آسوریک، مناظره بین درخت نخل و بز است. پژوهشگران احتمال داده‌اند که شاید این منظومه مربوط به پیروزی زندگی دامداران زاگرس بر زمین‌داران بابل بوده باشد (همان: ۴۶۴-۴۶۵). البته ناگفته نماند که بز را حیوان «خراسان» نیز دانسته‌اند (روح‌الامینی، ۱۳۷۹: ۳۰).

- به غیر از این نمونه‌ها، خود لفظ «بُر» که تقریباً در تمام نام‌های مربوط به این رسم عمومیت دارد، واحد شمارش گوسفندان نیز هست که اغلب به دسته‌های پنجاه تایی به بالای گله‌ها اطلاق می‌شود. اما عمدتاً «بُر» برای کثرت به کار می‌رود.

- از تمام موارد گفته شده، قابل اعتنا تر لفظ «کل اشکستن» در منطقه لردگان است که بهتر می‌تواند در این زمینه مدد برساند، به شاخ «کل» نیز می‌گویند. از طرفی چون شاخص‌ترین ویژگی بزهای نر، شاخ است به همین دلیل به بز «کل» نیز می‌گویند. حتی در جاهای دیگر مثل البرز شرقی به بز نر و بالغ «کل» گفته می‌شود (بارانی، ۱۳۸۵: ۱۳-۴۰). بنابراین، کل اشکستن یعنی شکستن شاخ و در کل قتل بز. تصور می‌شود که این نام بهتر از سایر نام‌ها بر فلسفه رسم برابری انطباق دارد، چون نوع حیوانی را که روح غله در آن مخفی شده معرفی می‌کند.

به طور خلاصه می‌توان گفت کشاورزان معتقد بودند که روح غله در هیئت حیوانی چون بز درآمده و با هر بار درو کردن این بز به قسمت‌های درو نشده پناه می‌برد. از مزرعه‌ای به مزرعه‌ای دیگر این جست و گریز صورت می‌گیرد تا به آخرین قسمت برسد. بنابراین، آنهایی که دیرتر از بقیه درو می‌کنند باید همین قسمتی را درو کنند که روح غله در آن مخفی شده است. به همین دلیل دچار یک قتل می‌شوند که شگون ندارد، به مرور این اعتقاد به وجود آمد که باید در جمع‌آوری و دروی محصول دست جنابید تا دچار این نحوست نشوند، مگر نه با قتل «بز غله» یا «شکستن شاخ غله» گرفتار مصیبت و بلایی می‌شوند که معمولاً مرگ همسر دهقان و یا گاو خانه اوست. آنانی که در لحظات آخر به کمک می‌آیند، به این منظور است که روح غله را از مزرعه مدنظر به مزرعه دیگری فراری دهند تا این نحسی به کسی دیگر منتقل شود «در اروپای نوین کسی که آخرین بافه محصول را درو می‌کند یا می‌بندد، یا خرمن می‌کند، غالباً با رفتار ناخوشایند رفا و هم‌قطارانش مواجه می‌شود. مثلاً او را در میان آخرین بافه محصول می‌بندند و راهش می‌برند و توی گاری‌اش می‌نشانند، می‌زنندش، با آب خیسش می‌کنند و... یا اگر از این مضحکه‌بازی در برود، دست‌کم

مورد تمسخر قرار می‌گیرد یا فکر می‌کند که در عرض سال جاری حتماً با بدبختی و ناکامی روبه‌رو می‌شود از این رو دروگران طبعاً خوش ندارند آخرین دروگر کشت باشند... و هرکس می‌کوشد کارش را هرچه سریع‌تر و زودتر تمام کند تا از مورد تمسخر گشتن و رفتار ناهنجاری که با آخرین نفر می‌شود در امان بماند» (فریزر، ۱۳۹۸: ۴۸۵). حال از دو نماد دیگر لازم است رمزگردانی شود: یک، آنکه چرا بر روی حصه آخر آب می‌پاشند و آن را به منزل می‌برند و دیگر، آنکه چرا نحوست جار شکستن متوجه زن خانواده می‌شود یا گاو شیری خانه می‌شود؟ می‌توان حدس زد علت پاشیدن آب و بردن حصه آخر به خانه این است که زایش و رویش ادامه داشته باشد و سال بعد باران کافی ببارد (همان: ۳۹۱). از جمله نمادهای دیگر این باور- که زایش و رویش از بین نرود و دوام داشته باشد- در موارد دیگری نیز قابل پیگیری است؛ برای نمونه، هنوز نیز مأمورین کمیته امداد، صندوق‌های صدقات را کامل خالی نمی‌کنند و چند سکه ته آنها باقی می‌گذارند یا کشاورزان هنگام کیل کردن محصولات، مقدار کمی از محصول را ته کیل آخر باقی می‌گذارند تا برکت سال آینده از بین نرود. چون صندوق و کیل خالی خشکی و قحطی را تداعی می‌کند. علت آنکه نحوست چرا متوجه زن و یا گاو صاحب زمین می‌شود، نیز می‌تواند آن باشد که زن و گاو هر دو مانند غله مظهر زایش‌اند و در واقع کشته شدن روح غله مانند قتل زن خانواده و گاو خانه است.

۲. آهن بر خرمن زدن

افزون بر آیین اساطیری همکاری در درو، آیین اساطیری «آهن زدن بر خرمن» نیز هنوز بیش و کم در منطقه جنوب غرب و به خصوص لردگان مرسوم است. در آغاز باید گفت که با کشف آهن بخش قابل ملاحظه‌ای از مشقات زندگی بشر کاسته شد، زیرا زندگی در مسیر مکانیزه شدن و تولید ابزار قرار گرفت. ابزارها (چون داس و نیزه)، به کارهای او (مانند درو و شکار)، سرعت و دقت بخشیدند. بدین ترتیب، سهم مهمی از مسئولیت‌های زندگی بشر به آهن و ابزارهای آهنین واگذار شد. از آن تاریخ به بعد، کارهای بیشتری با فلز انجام شد، طوری که با پیشروی در زندگی بشر، تقریباً تمام حریم مادی زندگی او را درنوردید. نتیجه آن شد که رفاه و فرصت فراغت بیشتری نصیب گردید و این بهترین ارمغانی بود که فلز می‌توانست به بشر هدیه بدهد. بنابراین، نگاه بشر به فلز، خاضعانه و مهربانانه بوده و این از گره‌گشایی‌های فلز ناشی می‌شده است (هنوز نیز در برخی جاها جلوی در ورودی مغازه‌ها نعلی آهنین می‌کارند تا دخل مغازه برکت دهد و مشتری دوباره پایش به آن مغازه باز شود)؛ اما اگر افق دید از محدوده روشن‌تر زمان، یعنی تاریخ، به فضای رازآلود



اسطوره‌ها برگردانده شود، مشاهده می‌شود که همیشه این طور بشر فلز را مقدس نمی‌دانسته و آن را به حریم خویش راه نداده است.

حتی گزارشاتی مبنی بر آنکه بشر از آهن نفرت داشته نیز در دسترس هست. طوری که هنوز نیز کورسوهایی از آن اعتقاد نفرت‌انگیز در گوشه و کنار اقوام سوسو می‌زند. «هیچ فلزی نمی‌بایست به تن شاه بخورد، در ۱۸۰۰، شاه تی‌ینگ - تسونگ - تای - اوآنگ، بر اثر غده‌ای در پشت درگذشت. هیچکس تصورش را هم نمی‌کرد با نیشتری آن را بشکافد که احتمالاً جان او را نجات می‌داد. می‌گویند در لب شاهی، دُملی در آمده بود که سخت عذابش می‌داد تا آنکه پزشکش دلچکی را فرا خواند و مسخرگی‌های او شاه را از ته دل به خنده واداشت و با این عمل، دمل ترکید. کاهنان رم و سابین نمی‌بایست با قیچی آهنی موی خود را کوتاه می‌کردند و برای این کار فقط از تیغ یا قیچی مفرغی استفاده می‌کردند و هرگاه متّه آهنی حکاک‌های را برای حکاک‌های کردن کتیبه‌ای بر روی سنگ به درون باغ مقدس برادران اروال در رم می‌آوردند، به کفاره آن گوساله و خوکی باید قربانی می‌شد. قانون کلی بود که آهن به داخل معبد یونانی نیاورند. در کرت قربانی‌ها را... بدون استفاده از آهن ذبح می‌کردند... یهودیان در ساختن معبد اورشلیم یا در ساختن محراب‌ها از ابزارهای آهنی استفاده نکردند...» (فریزر، ۱۳۹۸: ۲۵۶-۲۵۷). اما آهن، با آن تمام محاسن و کارگشایی‌هایش به چه سبب در مواردی مورد تنفر بوده است؟ فریزر پاسخ می‌دهد: «این اعراض‌های خرافی از آهن، شاید یادگار آن زمان‌های دیرین در تاریخ جوامع است که آهن هنوز چیز تازه‌ای محسوب می‌شد و به همین سبب مورد سوءظن و نفرت بود. زیرا هر چیز جدید می‌تواند ترس و نفرت وحشیان را برانگیزد» (همان: ۲۵۷). شبیه همین ادعا را تیلر بیان کرده با این تفاوت که او «وحشیان» را «دیوان و پریان» دانسته: «... باید علی‌الظاهر این پریان و اجنه، اصولاً موجوداتی باشند متعلق به عصر حجر قدیم که فلز جدید در نظر آنها منفور و از برای آنها زیان‌آور می‌بوده است» (بلوکباشی، ۱۳۸۸: ۴۵).

توجیهاتی که فریزر و تیلر درباره نفرت از آهن ذکر کرده‌اند، نمی‌تواند بی‌ارتباط با این روایت زرتشتی باشد که می‌گوید: «در این دوره [دوره آهن] دیوانی پریشان‌موی [= ضحاک] و از تبار حشم بر ایران می‌تازند و برآیند این تازش نابودی کامل زندگی در این دیار است. در این دوره زندگی اجتماعی و خانوادگی گسسته و ستایش راستی و عشق و دین بهی کاسته می‌گردد... زمین دچار جنگ و آشوب و زندگی چندان ترس‌بار می‌شود که در روایتی زرتشت - که در حالت شهودی این دوره را دیده است - آرزویش آن است که کاش در چنین دوره‌ای نباشد» (هینلز، ۱۳۹۸: ۲۰۱). در بهمن یسن نیز می‌توان اشارات مشابه و هم‌مضمونی در این باره یافت (ستاری، ۱۳۹۴: ۱۸۱).

چنانکه پیشتر اشاره شد، هنوز نیز نشانه‌هایی از این اعتقاد قدیمی - که اجنه و پریان، از آهن بیزارند- در فرهنگ‌های مختلف وجود دارد. در ادبیات فارسی نیز می‌توان اشعار بی‌شماری را شاهد آورد که جن و پری از آهن گریزان‌اند. گرتروود جابز پس از آنکه آهن را طلسم جادوی خون‌آشام‌ها معرفی می‌کند، می‌نویسد: «در آنام^۱ [منطقه‌ای در ویتنام] آهن به پای کودکان می‌بستند تا چشم بد را بترساند» (جابز، ۱۳۹۵: ۲۵۵)، اتفاقاً همین رسم نیز در بین لرهای ایران مرسوم است. همین‌طور قطعه‌ای آهنی که عمدتاً چاقوست بالای سر نوزاد می‌گذارند تا آلشت نشود، یعنی اجنه جرأت نکنند بیایند و نوزاد را با نوزاد خودشان عوض کنند. در اساطیر ایران نیز می‌توان نشانه‌هایی از خاصیت باطل‌السحری فلزات، به خصوص آهن یافت، یک نمونه‌اش اسطوره ضحاک و کاوه است. ضحاک نماد اجنه، دیوان و جادوان، از کسی بیمناک است که نه سپاهی دارد و نه نفوذی، اما او یک آهنگر است. از همین مسئله می‌توان فهمید که نبرد ضحاک (= اهریمن و دیو) با کاوه آهنگر، نمایشی از همان تصور و اعتقاد کهن است که می‌گوید جادوان از آهن بیزارند. به قول فریزر و تیلر، شاید به این دلیل که آهن و کارکردهایش، در نظام دیوسالاری کهن اختلال ایجاد کرده بود. در شاهنامه هنگامی که کاوه به ضحاک می‌خروشد، ضحاک می‌گوید:

کی نامور پاسخ آورد زود
 که از من شگفتی ببايد شنود
 که چون کاوه آمد ز درگه پدید
 دو گوش من آواز او را شنید
 میان من و او ز ایوان درست
 یکی کوه گفتی ز آهن برست

(کزازی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۵۶)

«در سنت‌ها و اساطیر و افسانه‌های هند و اروپایی به خاصیت ضد جادویی آهن بسیار اشارات صریح یا ضمنی رفته است. در همین شاهنامه بزرگ‌ترین حریف ضحاک جادوگر، آهنگری است به نام «کاوه» (محبوب، ۱۳۸۷: ۱۰۴). همچنین «در جایی از این [داراب‌نامه بیغمی] می‌گوید اگر جادوان را بگیرند و سوزن آهنی در بینی آنها فرو کنند خاصیت جادویی از آنها سلب می‌شود» (حبیبیان، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۷۹).

حتی در موسیقی نیز قداست فلز مورد توجه بوده است. «اصولاً از دوران کهن این عقیده وجود دارد که شیاطین و ارواح پلید با صدای زنگ فلز فرار می‌کنند. بر این اساس اکثر سازهایی که به کیش‌های مذهبی اختصاص دارند از فلز ساخته می‌شوند. البسه شاهان مناطق آسیای شمالی از انواع وسایل فلزی همانند زنگوله‌ها، گلوله‌ها، صفحات دایره‌ای شکل فلزی و غیره پوشیده است» (مسعودیه، ۱۳۹۶: ۳۹).

افزون بر موارد فوق که متکی بر اسناد مکتوب و تئوری رسمی است، میان قوم لر که تصور می‌شود صورتی نمادین از نبرد ضحاک ماردوش و کاوه آهنگر باشد رسم آهن بر خرمن زدن است. قاعده بر این است که چون محصولات کشاورزی را اعم از گندم، جو، برنج و... خرمن می‌زنند، صاحب محصول (عمدتاً زن صاحب محصول) قطعه‌ای فلزی - که اغلب سیخی آهنین است - بر محصول می‌افکند، با این نیت که چشم حسود کور شود و دل دشمن به درد آید. از درون این نوع رسم که نوعی قفل و بند محصول شمرده می‌شود و ضمانت استحکام آن اعتقادات عمیق افراد است، می‌توان موارد زیر را استخراج و به آنها برای صحت ادعای فوق اشاره نمود:

۱. با استناد به نوشته‌هایی چون آفرینش و تاریخ (مقدسی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۵۰۲)، فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها (یاحقی، ۱۳۹۱: ۹۱-۶۵۹)، داستان ایران (جنیدی، ۱۳۹۶: ۹۶-۱۵۹)، کاوه آهنگر از غرب اصفهان به پا خاست که نیای اساطیری قوم لر است، مکانی نیز منسوب به قبر کاوه در غرب اصفهان هست. ایرج محرر نام چند آبادی با ترکیب کاوه را برشمرده است (محرر، ۱۳۸۴: ۲۸ و ۸۴).
۲. می‌توان آهنگری کاوه را نمادی از صورت‌های اولیه کشف آهن شمرد. گفته می‌شود نخستین پاره‌های آهن در لرستان فعلی کشف شده است.

۳. ضحاک را نماد شر و گرایش‌های شیطانی (یاحقی، ۱۳۹۱: ۹۱ و ۱۱۰) و نمودار نیروهای پلید و ناپاک (مانند حسادت و شرارت) (رستگار فسایی، ۱۳۷۹: ۳۰۸) باید در نظر گرفت.

۴. و در نهایت نزد عوام، آهن خاصیت ضد جادویی و باطل‌سحری دارد، طوری که اجنه را می‌راند. بدین ترتیب شاید بتوان گفت که آهن در خرمن زدن، که نوعی مهر کردن خرمن است، صورتی نمادین از ضدیت و تناقض میان اسطوره ضحاک ماردوش و کاوه آهنگر است؛ هر چند این ادعا هنوز در حد یک فرضیه بیشتر نیست. همان‌گونه که کاوه، ضحاک جادو صفت را نابود و سحر او را خنثی نمود، آهنی که در خرمن می‌گذارند نیز می‌تواند جلوی سحر و چشم زخم حسود را بگیرد و آن را خنثی کند. در مورد زنان زائو نیز غالباً سیخی را به جگر خروس یا گوسفندی می‌کشند و بر در اتاق زن زائو نصب می‌کنند تا عفریته «آل» جرأت تعدی به زن زائو را نداشته باشد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت: نخست آنکه اسطوره‌ها در جهان امروز حضوری به شدت فعال و گسترده دارند، اما چون دچار تطور و دگر دیسی شده‌اند بدون تحقیق آفتابی نمی‌شوند. نکتهٔ حائز اهمیت آن است که می‌توان گفت اسطوره‌ها در سرزمین‌های صعب‌العبوری چون سرزمین قوم لر، که کمتر در مسیر آمد و شد بوده و در نتیجه فرهنگ این قوم کمتر دچار تحولات روشنفکرانه و مترقیانه شده است، توانسته‌اند با حفظ اصالت خود در زندگی مردم هم‌جوشی بیشتری پیدا کنند. همچنین نوع، جنس و کیفیت اسطوره‌ها منطبق بر دغدغه‌های فکری و زیستی هر قوم است. نزد قومی که حیاتش به زمین و دام و حشم بستگی دارد، طبعاً اسطوره‌های زراعی و دامی سر بر می‌آورند، همان طوری که نزد اسکیموها ممکن است برف، بوران و سرما در هیأت اسطوره متجلی شوند. در حقیقت اسطوره‌های هر قوم آینهٔ دغدغه‌ها، استعدادها و توانایی‌های هر قوم است. از این منظر شناخت اسطوره‌های هر قوم می‌تواند به شناخت و مدیریت استعدادها و سلاقی آن قوم منجر گردد. اسطوره‌های مربوط به آیین‌های زراعی در غرب ایران و قوم لر حکایت از آن دارد که کشاورزی در این ناحیه سابقه‌ای بس کهن دارد، بنابراین، در باورهای عامهٔ قوم لر دربارهٔ کشاورزی می‌توان به گنجینه‌های بسیاری دست یافت و از آنها در یافته‌های جدید و بسط دانش‌های بومی بهره برد.

کتابنامه

- بارانی، حسین. (۱۳۸۵). «تقویت و غنی‌سازی واژه‌نامه‌های علمی و تخصصی با استفاده از دانش و فن‌آوری‌های سنتی (بررسی موردی: واژگان تخصصی مرتع‌داری در بین شبانان البرز شرقی)». علوم اجتماعی. تابستان و پاییز. شمارهٔ ۳۴-۳۵. صص ۱۳-۴۰.
- باستانی پاریزی، محمدابراهیم. (۱۳۹۴). *کوچهٔ هفت پیچ*. چاپ ۲. تهران: علم.
- بلوکباشی، علی. (۱۳۸۸). *در فرهنگ خود زیستن و به فرهنگ‌های دیگر نگرستن*. تهران: گل آذین.
- جابز، گرتروود. (۱۳۹۵). *فرهنگ سمبل‌ها، اساطیر و فولکلور*. ترجمه محمدرضا بقاپور. تهران: اختران.
- جنیدی، فریدون. (۱۳۹۶). *داستان ایران*. چاپ ۲. تهران: بلخ.
- حبیبیان، محمد. (۱۳۸۷). *فردوسی و شاهنامه در آینهٔ زمان*. جلد ۱. تهران: پیکان.
- حسینی، نغمه؛ یزدان‌شناس، حیدر. (۱۳۹۶). «گندم در فرهنگ و گویش مردم تنگستان». فرهنگ و ادبیات عامه. خرداد و تیر. شمارهٔ ۱۴. صص ۱۷۵-۱۹۸.
- دانای علمی، جهانگیر. (۱۳۹۹). *روح برنج و نمادها*. تهران: آرون.

- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۷۹). *اژدها در اساطیر ایران*. چاپ ۲. تهران: توس.
- روح‌الامینی، محمود. (۱۳۷۹). *نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی*. چاپ ۳. تهران: آگاه.
- ستاری، جلال. (۱۳۹۴). *اسطوره در جهان امروز*. چاپ ۴. تهران: نشر مرکز.
- سجادی‌پور، فرزانه؛ جمالی، ابراهیم. (۱۳۸۸). «باورهای عامه درباره گردآوری گندم در استان‌های غربی ایران». *فرهنگ مردم ایران*. بهار. شماره ۱۶. صص ۶۵-۸۰.
- فرهادی، مرتضی. (۱۳۷۶). *فرهنگ یاری‌گری در ایران*. چاپ ۲. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فریزر، جیمز جورج. (۱۳۹۸). *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. چاپ ۲. تهران: آگه.
- قره‌داغی، ایرج. (۱۳۸۷). «آیین برداشت (درو) گندم در چنگیز قلعه بیجار گروس کردستان». *مجله نجوای فرهنگ*. شماره ۸ - ۹. صفحه ۱۲۵.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۹۰). *نامه باستان (از آغاز تا پادشاهی منوچهر)*. ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی. جلد ۱. چاپ ۷. تهران: سمت.
- گوینو، کنت آرتور. (۱۳۸۷). *سه سال در ایران*. چاپ ۲. ترجمه ذبیح‌اله منصوری. تهران: نگارستان کتاب.
- محجوب، محمدجعفر. (۱۳۸۷). *ادبیات عامیانه ایران*. چاپ ۴. به کوشش حسن ذوالفقاری. تهران: چشمه.
- محرر، ایرج. (۱۳۸۴). *پیوند واژه‌های لری با دیگر زبان‌های آریایی*. تهران: بلخ.
- مسعودیه، محمدتقی. (۱۳۹۶). *مبانی اتنوموزیکولوژی (موسیقی‌شناسی تطبیقی)*. چاپ ۴. تهران: سروش.
- مقدسی، ابونصر مطهر بن طاهر. (۱۳۹۰). *آفرینش و تاریخ*. ترجمه و تعلیقات از شفیع کدکنی. جلد ۱. چاپ ۴. تهران: آگه.
- هینلز، جان راسل. (۱۳۹۸). *شناخت اساطیر ایران*. چاپ ۵. ترجمه و تألیف باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۹۱). *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها*. چاپ ۴. تهران: فرهنگ معاصر.