

Ritual in Western Asia at the Prehistoric Societies

Shahin Aryamanesh*

Abstract

The most complex issue in the transformation of human Societies is the question of Ritual. Archaeological excavations do sometimes lead to various forms of artifacts that may have symbolical implications that one premised upon beliefs and various kinds of meaning systems. In some areas of Western Asia at the onset of the Neolithic era in places such as Çatalhöyük in Anatolia, Sheykhi Abad in Kermanshah, and other settlements, one can find artifacts that have symbolic importance and are employed for religious purposes. The author employs an interpretive approach, we examine and analyze possible intentions behind the construction and functions of these symbolic objects.

Keywords: Ritual, Neolithic, Totem, Western Asia, Çatalhöyük, Sheykhi Abad.

Introduction

The most complex issue in the transformation of human Societies is the question of Ritual. Archaeological excavations do sometimes lead to various forms of artifacts that may have symbolical implications that one premised upon beliefs and various kinds of meaning systems. In some areas of Western Asia at the onset of the Neolithic era in places such as Çatalhöyük in Anatolia, Sheykhi Abad in Kermanshah, and other settlements, one can find artifacts that have symbolic importance and are employed for religious purposes.

* Ph.D. Archaeologist, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tissaphernes Archaeological Research Group, Tehran, Iran, Sh.aryamanesh@ihcs.ac.ir

Date received: 31/05/2023, Date of acceptance: 09/04/2024



Materials & methods

During the Neolithic period, symbolism and belief in the Near East intensified concurrently with the economic transformation and the need to domesticate plants and animals that required human cooperation; the symbolism went beyond the making of symbolic objects such as stone and mud sculptures, pendants, ivory beads, and the like and instead the construction of monumental buildings with special functions for the unity between the tribes became popular. A prominent example is the construction of memorial building supported by massive stone pillars in Göbekli Tepe situated in Southeast Anatolia. Klaus Schmidt and his colleagues argue that these buildings were constructed by wandering hunters-gatherers who were working together to protect their grains from wild animals such as gazelles and zebras. This probably led to forming a basic social organization of the various tribes in the area (Kleus-Dieter Linsmeier 2003; cited in Sheikh Biklo Islam 2013).

Catalhoyuk Site

The Catalhoyuk is located 32 km southeast of the present-day Konya and 11 km south of Çumra in Turkey. James Mellaart, the British archeologist, excavated this area which belongs to the Neolithic period (6500 to 5700 BC) (Firoozmandi 2006: 62-63). These excavations unearthed forty shrines many of which were decorated with murals, relief carvings, and bulls' heads. These paintings show men hunting wild bulls, and also people who are dancing and performing burial rites (Firoozmandi 2006: 90). The bulls' horns and heads in normal sizes were hung on the walls of the shrines in two or three rows (Firoozmandi 2006: 91).

Sheikhiabad Site

Sheikhiabad is located in Kartovij, a village in Sahneh in the province of Kermanshah. Excavations of the second trench led to the discovery of two buildings. The second building which is T-shaped and has an area of 2 by 4 meters, has thicker walls than the first building, which is 80 cm in diameter. The building is aligned along a north-south axis. On the south side, the horned head of 4 goats and the horned head of a wild sheep were very carefully implanted, and one of them had ochre flowers rubbed all over the teeth. The discovery of these 4 goats' horned heads and that of a wild sheep along with the thicker wall had led the archeologists to name this room as the 'Holy Room.' Based on the bone piece of the goat or the sheep found on the floor of this building, archeologist construed that the building was constructed circa 7590 BC, which is

3 Abstract

associated with the newest settlement of Sheikhiabad where nomadic hunters lived (see Mohammadifar et al., 2011).

Discussion and Result

Bulls and cows had the same significant place in human life and had always been a symbol of fertility, life, and the source of fertilization and pregnancy (Warner 2007: 506-509). Extremely rich protein sources, vigor and a number of other features allowed this animal to have an important role in human life and keep its position in human life. This animal has always had a ritualistic and important position in the mythologies of various lands including Iran, India, Egypt, Mesopotamia.

Following Marvin Harris's view of cultural materialism (1966), it has been argued that the economic and ecological rationality of individuals offered more prominence to goats and sheep in the Sheikhiabad site. The archeological record shows that 53.4% of the total bones found in the Sheikhiabad area were bones of goats and sheep; the ratio of goat to sheep was 6 to 1 (Mohammadifar et al. 1390).

Conclusion

The discovery of murals in Catalhoyuk portraying dancing and prancing somehow confirms that rituals were held in this area. Therefore, it makes sense to argue that the inhabitants of these areas guaranteed their livelihood and survival by believing in the totem and their valuable animal. As noted earlier, Frazer is of the idea that the connection between a man and his totem is mutually beneficent. The totem provides man's livelihood and protects the man, and the man shows his respect for the totem by preserving it and considering it sacred and by not killing it indiscriminately. The lack of enough samples in these archeological sites makes it hard to discuss how they tamed the animals; the discoveries of bones of the goats and sheep led archeologists to consider them wild animals (Mohammadifar et al. 2013). Although they were not engaged in the multiplication and propagation of these animals, they had always been concerned to control and prevent indiscriminate hunting.

On the other hand, the transition from the post-Paleolithic to the Neolithic period, and the modification of lifestyle and livelihood from the hunter-gatherer to the agriculture-animal husbandry led to a change in attitude and the subsequent social construction. Archaeologists study both the Paleolithic objects and the ethnography of contemporary hunter-gatherer societies. The ethnographic documents reveal that band was the most common form of political organization among hunter-gatherer societies.

The band was a fairly small group of people tied together by close kinship relations (Scupin 2011: 141). The ethnographic studies in contemporary societies help us conclude that humans in the Paleolithic period lived with kinship relations in smaller bands. In the transition from Paleolithic to Neolithic, the social structure changes from a band society to a tribal society. The change of human beliefs in the Near East during the Neolithic period concurrent with economic modifications and the need to domesticate plants and animals demanded the cooperation and collaboration of humans. That is why believing in totem led to social solidarity and consequent constructions of memorial buildings. Residents in Sheikhiabad constructed a building with a special and different architecture in the shape of T, and Catalhoyuk's residents constructed several shrines to augment this solidarity and social organization through congregation of inhabitants believing in the totem of goats, sheep and bulls. As the dancing and prancing murals in Catalhoyuk indicate, these congregations would usually lead to special rituals.

Bibliography

- Abbasnejad Seresti, Rahmat & Aryamanesh, Shahin. (2018). The Shining of the Ritual Behaviors during Pre-Pottery Neolithic (the Case Study: Sheykhy-e Abad, Kermanshah, Iran). *Journal of Iran's Pre Islamic Archaeological Essays*, 2(2) [in Persian].
- Azadegan, Jamshid (1993). *A Short History of Ancient and Primitive Religions*, Tehran, The Organization for Researching and Composing University textbooks in the Humanities [in Persian].
- Bahar, Mehrdad. (1997). *A research in Iranian mythology*, Tehran: Aghat Publications [in Persian].
- Bar-Yosef, O. & Vandermeersch B. et al ii. (1992). The Excavations in Kebara Cave, Mount Carmel, *Current Anthropology* 33.5 pp.497-546.
- Bar-Yosef, O. (2007). The Archaeological Framework of the Upper Paleolithic Revolution. *Diogenes* 214, 3-18.
- Cauvin, . (2000). *The birth of the Gods and the origins of agriculture*. Translated by Trevor Watkins, Cambridge University Press.
- Cauvin, J. (2000), *The birth of the Gods and the origins of agriculture*. Translated by Trevor Watkins, Cambridge University Press.
- Chevalier, Jean; Alain Gheerbrant (1996). *The Penguin Dictionary of Symbols*, Translated by John Buchanan-Brown, Penguin
- Chevalier, Jean; Alain Gheerbrant. (2000). *The Penguin Dictionary of Symbols*, Translated into Persian by Soodabeh Fazaeli, Tehran, Jeyhoon [in Persian].
- D'Errico, F., Henshilwood, C. and Nilssen, P. (2001). An Engraved Bone Fragment from c.70,000-year-old MSA Levels at Blombos Cave, South Africa: Implications for the Origin of Symbolism and Language. *Antiquity* 75:309-18.

5 Abstract

- Deacon, H.J. and Deacon, J. (1999). *Human Beginnings in South Africa*. Walnut Creek, Calif.: Altamira.
- Dortier, Jean Francois. (2010). *Anthropology*, translated into Persian by Jalaluddin Rafifar, Tehran, Khujasteh Publications
- Durkheim, David Emile (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*, Translated and with an Introduction by Karen E. Fields, The Free Press.
- Durkheim, David Emile (2003). *The Elementary Forms of Religious Life*, Translated into Persian by Nader Salarzadeh Amiri, Tehran, Allameh Tabatabaei University [in Persian].
- Eliade, M. (1959). *The Sacred and the Profane*. San Diego, Calif.: Harcourt.
- Fakouhi, Naser (2014). *History of Anthropological Thought and Theories*, Tehran: Ney [in Persian].
- Fazaei, Yousef (1977). *The social foundations of religion*, Tehran: Chapar [in Persian].
- Firuzmandi Shirejini, Bahman (2010). *Art and Archaeology of the Ancient Asia Minor in Historical Period*, Tehran, The Organization for Researching and Composing University textbooks in the Humanities [in Persian].
- Flannery, Kent. V and Joyce Marcus (1993). Cognitive Archaeology, *Cambridge Archaeological Journal*, 3, 2: 260-270.
- Formicola, V. (2007). From the Sunghir Children to the Romito Dwarf: Aspects of the Upper Paleolithic Funerary Landscape. *Current Anthropology* 48(3), 446-453.
- Hall, James (1996). *Illustrated Dictionary of Symbols in Eastern and Western Art*, Westview Press.
- Halverson, John (1987). Art for Arts Sake in the Paleolithic, *Current Anthropology*, Vol. 28, No. 1 (Feb., 1987), pp. 63-89.
- Harris, M. (1968), *The Rise of Anthropological Theory*, Thomas Y. Crowell Company.
- Harris, M. (1974), *Cows, Pigs, Wars, and Witches: The Riddles of Culture*, Random House.
- Harris, M. (1978), "India's Sacred Cow, *Human Nature*, 1 (2): 28-36.
- Harris, M. (1978), *Cannibals and Kings: Origins of Cultures*, Vintage.
- Harris, Marvin. (1966), The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle, *Current Anthropology*, Vol. 7, No. 1 (Feb., 1966), pp. 51-54+55-66
- Harris, Marvin. (1966). The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle, *Current Anthropology*, Vol. 7, No. 1 (Feb., 1966), pp. 51-54+55-66
- Insoll, Timothy (2004). *Archaeology, Ritual, Religion*, Routledge.
- Insoll, Timothy (2013). *Archaeology, Ritual, Religion*, translated into Persian by Vahid Askarpoor, Tehran, Parseh book translation and publishing company [in Persian].
- Kottak, Conard Phillip (2017). *Cultural Anthropology: Appreciating Cultural Diversity*, Seventeenth Edition, McGraw-Hill Education.
- Lévi-Strauss, Claude. (1982). *Totemism*, translated into Persian by Masoud Rad, Tehran, Toos Publications [in Persian].
- Lewin, R. (1984). *Human Evolution*, Blackwell Scientific Publications, Cambridge.

- Matthews, R. Mohammadifar, Y. Matthews, Wendy. & Motarjem, A. (2010). Investigating the Early Neolithic of western Iran: the Central Zagros Archaeological Project (CZAP), *Project Gallery article* - Issue 323, March 2010
- Minugh-Purvis, Radovic J, Smith FH. (2000). Krapina 1: a juvenile Neandertal from the early late Pleistocene of Croatia, *Am J Phys Anthropol.* 2000 Mar;111(3): 393-424.
- Miri, Seyed Javad; Aryamanesh Shahin. (2022). Ritual as a Social Phenomenon in Ancient Near Eastern Societies. *The International Journal of Humanities*, 29 (4) :60-74
- Mohammadifar, Yaqub; Roger Matthews; Wendy Matthews; Abbas Motarjem (2011). Central Zagros Archaeological Project (CZAP): Preliminary Report of Excavation and Survey on Sheikhi Abad Sahneh and Jani Hill, Islamabad West, *Pazhohesh-ha-ye Bastanshenasi Iran*, Volume 1, Issue 1 - Serial Number 1, Winter 2017: 9-30 [in Persian].
- Pettitt, P. (2002). *The Neanderthal dead: exploring mortuary variability in Middle Palaeolithic Eurasia*. Department of Archaeology, University of Bristol, 43 Woodland Road, Bristol BS8 1UU, and Keble College, Oxford
- Raeis-Al-Sadati, R., & Parsania, H. (2023). Religious Identity and its Indicators According to Post-modern Social Thinkers. *Sociological Cultural Studies*, 14(2) [in Persian]
- Renfrew, Colin and Bahn, Paul (2015). *Archaeology: Theories, Methods and Practice*, Thames & Hudson.
- Ritzer, George (2011). *Sociological Theory*, 8th Edition, McGraw-Hill Companies.
- Scupin R. (2011). *Cultural Anthropology a Global Perspective*, (8th Edition), Pearson.
- Shaikh Baikloo, Babak (2013). Ritual Symbolism in the Early Neolithic Period: Gobekli Tappe in Southeastern Turkey, *Iranian Journal of Anthropology*, Volume 11, Issue 18 - Serial Number 18: 69-100 [in Persian].
- Shankai, Marzieh (Louise) (2007). Religions and Beliefs of Northern Native American, Tehran, The Organization for Researching and Composing University textbooks in the Humanities [in Persian].
- Smirnov, Y. (1989). Intentional human burial: Middle Paleolithic (last glaciation) beginnings, *Journal of World Prehistory*, 3(2), 199-233.
- Solecki, R. (1971). *Shanidar: The first flower people*. New York: Knopf
- Tavasol Panahi, Fatemeh. (2011). *Totem and taboo in the Shahnameh*, Tehran, Sales Publications [in Persian].
- Warner, Rex (2007). *Encyclopedia of world mythology*, Translated by Abolghasem Esmaeilpour, Tehran: Ostooreh, [in Persian].
- White Tim D., Toth N. (1991). The Question of Ritual Cannibalism at Grotta Guattari, *Current Anthropology* Vol. 32, No. 2 (Apr., 1991), pp. 118-138.

دین در پیش از تاریخ آسیای غربی

شاهین آریامنش*

چکیده

برخلاف فهم متعارف در علوم اجتماعی که مقوله دین یا آیین را در ساحت تاریخ دوره کشاورزی و پس از آن تاریخ دوره صنعتی بررسی می‌کند، تبارشناسی دین نیازمند فهم حیات بشری در معنایی وسیع‌تر است که در این میان باستان‌شناسی یکی از کلیدی‌ترین الگوهای معرفتی را برمی‌سازد. کاوش‌های باستان‌شناختی گاه به یافتن اشیایی می‌انجامد که نشان از نمادین بودن آنها دارد که می‌توان گفت بر پایه باورهای پدید آمده است. در برخی از محوطه‌های باستانی در آسیای غربی در دوره آغاز نوسنگی همچون محوطه چاتال‌هویوک در آناتولی، شیخی‌آباد در کرمانشاه و شماری محوطه دیگر اشیایی یافت شده است که می‌توان آنها را اشیایی نمادین قلمداد کرد که برای هدف ویژه‌ای که به احتمال آیینی و مربوط به باورمندی انسان بوده ساخته شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: توتم، نوسنگی، دین، آسیای غربی، چاتال‌هویوک، شیخی‌آباد.

۱. مقدمه

مسئله‌ای بسیار پیچیده در فهم تحول جامعه انسانی (از ساده‌ترین شکل‌های آن تا پیچیده‌ترین ساختارهای آن) مقوله دین است. هنگامی که سخن از دین می‌گوییم بُعد معنوی کلامی یا اعتقادی (Confessional) آن مد نظر نیست بلکه به دین از منظر امری اجتماعی نگریسته می‌شود. ناگفته پیداست که برخلاف فهم متعارف در علوم اجتماعی که مقوله دین یا آیین را در ساحت تاریخ دوره کشاورزی و پس از آن تاریخ دوره صنعتی بررسی می‌کند، ما بر این باوریم که

* دکتری باستان‌شناسی، گروه پژوهشی باستان‌کاوی تیسافرن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

Sh.aryamanesh@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۲۱



تبارشناسی دین نیازمند فهم حیات بشری در معنایی وسیع‌تر است که در این میان باستان‌شناسی یکی از کلیدی‌ترین الگوهای معرفتی را برمی‌سازد که هنوز در بین اصحاب علوم اجتماعی به‌طور جدی بررسی و نقد نشده است و به دلایلی بازه زمانی مورد پژوهش پژوهشگران در حوزه دین و علوم اجتماعی به انحاء گوناگون در ساحت زمانی کوتاهی محدود شده است. از دید نگارندگان زمان آن رسیده است که علوم اجتماعی در ایران در فهم مسئله دین به گزاره‌های بنیادین باستان‌شناسی توجه ویژه‌ای مبذول دارند و اساساً تبارشناسی دین و آیین را در گستره گشوده‌تری بررسی و نقد کنند. البته یافته‌های منقول و غیرمنقول به اصطلاح تزئینی و نمادین در کاوش‌های باستان‌شناسی از دیرباز ذهن باستان‌شناسان را به خود مشغول داشته است و آنان بر آن بوده و هستند تا به چرایی ساخت و کاربری آن‌ها پی ببرند. مطالعه نمادها و چنین چیزهایی سال‌هاست که از علاقه‌های پژوهشی پژوهشگران است چنانکه رنفرو در تلاش بود تا بدانند گذشتگان به چه می‌اندیشیدند؟ (Renfrew and Bahn, 2015) و از این رهگذر به چارچوب‌بندی نمادها پردازند و مطالعات ادراکی را پیش ببرند تا شاید بتوانند باورها و اندیشه‌ها و آیین‌های مردم باستان را بشناسند و از طریق شناخت آیین‌های اولیه به بررسی نمادگرایی و ارتباط آن با تحولات معیشتی بشر پردازند.

۲. دین‌شناسی

دیوید هیوم نخستین کسی است که در کتاب *تاریخ طبیعی دین* مباحثی درباره دین و منشاء پیدایش و مراحل تطوری آن بیان کرده است و چندخدایی را نخستین شکل دین قلمداد کرده است (فضایی، ۲۵۳۶: ۶۵). وی بر این باور بود که نخستین عقاید دینی از نگرانی [انسان‌های اولیه] درباره رویدادهای زندگی و از بیم‌ها و امیدهایی که اندیشه آدمی را به تکاپو می‌اندازد سرچشمه گرفته است (فضایی، ۲۵۳۶: ۷۸). فریدریش ماکس مولر زبان‌شناس آلمانی نیز در عرصه دین‌شناسی به پژوهش پرداخته چنان‌که وی را پایه‌گذار پژوهش‌های تطبیقی آیین‌ها می‌داند. باین حال این انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان بودند که در حین پژوهش و زندگی در میان قبایل سرخپوست آمریکایی و بومیان استرالیا و اقیانوسیه و آفریقا به جنبه‌های دینی و باورهای آنان نیز پرداختند و سپس طبقه‌بندی ادیان را انجام داد چنانکه جان لوباک انسان‌شناس آمریکایی با دیدی تک‌خطی، پنج مرحله تطوری برای دین برشمرد: ۱. بی‌خدایی؛ ۲. طبیعت‌پرستی یا توتیمیسیم؛ ۳. جان‌گرایی یا آنیمیسیم؛ ۴. بت‌پرستی و چندخدایی؛ ۵. یک‌خدایی (فضایی، ۲۵۳۶: ۶۹). لویس هنری مورگان و هنری اسکول کرافت در سده

دین در پیش از تاریخ آسیای غربی (شاهین آریامنش) ۹

هجدهم و ادوارد بارنت تایلور در سده نوزدهم که به میان بومیان امریکا، استرالیا و اقیانوسیه برای پژوهش رفته بودند نیز با دیدی تک خطی به دین می نگریستند. مراحل تطوری دین از دید تایلور به صورت جاندارانگاری (Animism)، ارواح گناهان فردی، خدایان ارواح، چندخدایی و یکتاپرستی است (امین مظفری، ۱۳۸۲: ۱۳ و اینسل، ۱۳۹۲: ۶۴).

جیمز جورج فریزر نیز به بررسی اصول جادو و سحر پرداخت و در شاخه زرین به بررسی رابطه بین جادو و علم پرداخت. دو خط اساسی مورد توجه فریزر عبارت بودند از: الف) جادو، دین، علم؛ ب) بت پرستی، جان گرایی، چند خداپرستی، تک خداپرستی (فکوهی، ۱۳۹۳: ۱۳۳). امیل دورکهایم در سده نوزدهم نیز به دین پرداخت و از امر اجتماعی دین سخن گفت. در زمان دورکهایم، نظریه غالب در حوزه دین شناسی، تک خطی و تطوری نگریستن به دین بود. دورکهایم برای تحلیل ماهیت دین به جای چنین فرضیه پردازی های رایج در آن دوره کوشید ماهیت دین را بر عناصر اساسی دین استوار کند. وی دین را امری کاملاً اجتماعی قلمداد می کرد و توتیمسم را صورت ابتدایی دین می پنداشت. او بر این باور بود که در جوامع به نسبت ساده ابتدایی بهتر از جوامع پیچیده نوین می تواند ریشه های دین را بیابد، آنچه او از این رهگذر به دست آورد، این بود که سرچشمه دین، خود جامعه است. این جامعه است که بعضی چیزها را شرعی و برخی دیگر را کفرآمیز می شناسد. در نمونه هایی که او مورد بررسی قرار داد، کلان سرچشمه نوع ابتدایی دین یعنی توتیمسم است که در آن، چیزهایی مانند گیاهان و جانوران تقدس می یابند. دورکهایم خود توتیمسم را به عنوان نوع ویژه ای از واقعیت اجتماعی غیر مادی یا صورتی از وجدان جمعی می انگاشت. در پایان، او به این نتیجه رسیده بود که جامعه و دین (یا به معنای عام تر، وجدان جمعی) از یک گوهرند. دین همان شیوه ای است که جامعه از طریق آن خودش را به صورت یک واقعیت اجتماعی غیر مادی متجلی می سازد (ریترز، ۱۳۹۴: ۲۳).

باستان شناسان نیز در زمینه آیین به پژوهش پرداخته اند چراکه از سال های دور در کاوش های باستان شناسی به یافته هایی دست می یازیدند که وجه نمادین آن ها بسیار مهم جلوه می کرد از همین روی باستان شناسان تلاش می کردند تا معنی آن یافته های نمادین را دریابند و چرایی ساخت آن ها را بدانند. فلنری و مارکوس، باستان شناسی شناختی را مطالعه همه جنبه های فرهنگ های باستانی که زاییده ذهن انسان است، قلمداد کردند که مقولاتی چون کیهان شناسی (cosmology) و دین و ایدئولوژی، شمایل نگاری و ... را که هنجارهای دینی و نمادین انسان در مدارک باستان شناختی برجا می ماند، مطالعه می کند (Flannery and Marcus, 1993: 261).

کالین رنفرو نیز در انگلستان به بررسی و واکاوی نمادها پرداخت و بیان داشت که نمادها دست‌کم در ۶ مورد استفاده می‌شوند: (۱) تعیین محدوده مکانی با علامت‌گذاری و مشخص کردن قلمرو شخص و جامعه که به موجب آن یک محوطه مشخص و سرزمین یادبودها شکل می‌گیرد که عموماً بعدی معنوی و همچنین دنیوی دارد. (۲) نمادهای اندازه‌گیری زمان، طول و وزن که در تنظیم روابط افراد با جهان طبیعت کمک می‌کند. (۳) نمادها به‌عنوان ابزارهای نقشه‌کشی کمک می‌کنند تا با الگوسازی برای اموری که قصد انجام آن را داریم، مقصود را بسیار واضح‌تر مشخص کنیم. (۴) نمادها برای قاعده‌مند کردن و تنظیم روابط میان انسان به کار می‌روند. پول بهترین نمونه است و نشان‌دهنده این است که برخی اشیاء ارزش بالاتری نسبت به اشیاء دیگر دارند. (۵) نمادها برای بازنمود و تلاش برای قاعده‌مند ساختن روابط انسانی با عالم دیگر یعنی عالم غیر مادی و ماوراءالطبیعی استعمال می‌شوند. (۶) نمادها ممکن است برای توصیف عالم از طریق ترسیم و طراحی به کار روند مانند نقش برجسته‌ها (Renfrew and Bahn 2015: 260).

۳. نمادگرایی در یافته‌های باستان‌شناسی

پل ملارز نماد را چنین تعریف می‌کند: «هر چیزی می‌تواند باشد، از شیء گرفته تا نشانه، حالت بدن یا بیان صوتی که به طریقی به چیزی و رای خود اشاره یا آن را بازنمایی کند» (Mellarz, 1996، به نقل از اینسول، ۱۳۹۲: ۴۷). ریس رفتار نمادین را پیامد تخیل می‌داند، بدین معنا که «انسان نادیدنی‌ها را به واسطه دیدنی‌ها درک کرده و می‌تواند خالق فرهنگ و فرهنگ‌ها شود» (Ries 1994: 6، به نقل از اینسل، ۱۳۹۲: ۴۶).

پژوهشگران پیشینه جلوه‌های آیینی و نمادگرایی را در زمان‌های بسیار دور می‌بینند. ژان فرانسوا دورتیه پیشینه نماد و نمادگرایی را در پارینه‌سنگی قدیم جست‌وجو می‌کند و بر این باور است که به‌جز دست‌افزارهای سنگی تزیین‌شده، رفتارهایی همچون آوازخوانی، موسیقی و رقص، بیان‌های نمادین و حاکی از نمادگرایی هستند (بنگرید به دورتیه، ۱۳۸۸: ۴۰۳-۴۷۲). در دوره پارینه‌سنگی میانی از غار بلمبوس در آفریقای جنوبی قطعه استخوان جانور پستانداری یافت شده که روی آن نقش‌های انتزاعی کنده شده است که آن را بازنمایی معنادار و نمادین تفسیر کرده‌اند (D'Errico et al. 2001: 309).

محوطه کلاسیس ریور موث در آفریقای جنوبی دارای بقایای انسان‌های مدرن اولیه بوده که آن را به تدفین‌های سستی مربوط نمی‌دانند بلکه ترک‌های حاصل از ضربه و فشار و نشانه‌های

بریدگی که به احتمال بیانگر هم‌نوع‌خواری است را ملهم از آیین می‌دانند نه گرسنگی (Deacon and Deacon, 1999: 104-105). یا خاکسپاری‌هایی که از انسان نئاندرتال در محوطه‌های گوناگونی همچون گواتاری (White and Thoth, 1991)، غار کبارا (Bar-Yosef et al, 1992; Pettitt, 2002)، کراپینا (Minugh-Purvis et al. 2000)، غار شانیدر (Solecki, 1971) و محوطه‌هایی از این دست یافت شده باعث شده است تا انسان‌شناسان و باستان‌شناسان دیدگاه‌هایی مختلفی درباره‌ی این اعمال بیان کنند. اسمیرنو خاکسپاری نئاندرتال‌ها را آگاهانه قلمداد کرده‌اند که به احتمال به موازات پیچیده‌شدن مغز و روابط اجتماعی انجام شده است. برخی دیگر در خاکسپاری، اندیشه‌ای آیینی می‌بینند (Smirnov, 1989).

در دوره‌ی پارینه‌سنگی جدید نیز مراسم خاکسپاری و شمنیسم و ساخت اشیاء انتزاعی و هنری در غارها ادامه پیدا می‌کند (Bar-Yousef, 2007). خاکسپاری کودکان در محوطه‌ی سونگیر روسیه بسیار مهم جلوه می‌کند. محوطه‌ای که در آن پسر و دختری را با هم خاک کرده و تن آنان را گل آخرا مالیده‌اند و در کنار آنان آرایه‌هایی چون آویز، نیزه‌ای از عاج ماموت و مهره‌های عاجی قرار داده‌اند (Formicola, 2007). با این همه، پژوهشگرانی چون کوون، انقلاب نوسنگی و گذار انسان از شکارگری-گردآورندگی به کشاورزی-دامپروری را اوج نمادگرایی و آیین‌ها قلمداد می‌کنند و آن دوره را دوره‌ی انقلاب نمادها نیز می‌نامند. کوون تغییرات و تحولات بنیادین این دوره را با تغییر در سیستم اندیشه و باورهای انسان در ارتباط می‌داند. تغییرات فناورانه و اقتصادی در دوره‌ی نوسنگی در پی انقلاب نمادها به وجود آمده است که از دیدگاه کوون در درازنای دوره‌ی خیامی روی داده و با تصویر گاو و زن مشخص می‌شود (Cauvin, 2000). اگرچه تک‌نمونه‌های نمادگرایی را در دوره‌های پارینه‌سنگی قدیم، میانی و جدید مشاهده می‌کنیم (بنگرید به بالا)، در دوره‌ی نوسنگی است که نمادگرایی بسیار گسترده می‌شود و همین گستردگی و پراکنش جلوه‌های آیینی و نمادگرایی در دوره‌ی نوسنگی آن را به دوره‌ی انقلاب نمادها نامبردار کرده است.

نمادگرایی و باورمندی در خاور نزدیک در دوره‌ی نوسنگی همسو با دگرگونی‌های اقتصادی و نیاز به اهلی‌سازی گیاهان و جانوران که نیازمند همکاری و همیاری انسان‌ها با هم بود شدت بیشتری گرفت و از ساخت اشیاء نمادین همچون پیکرک‌های سنگی و گلی، آویزها، مهره‌های عاجی و چیزهایی از این دست فراتر رفت و ساخت سازه‌هایی یادمانی با کارکردهای ویژه برای اتحاد بین قبیله‌ها نیز رواج یافت. برای نمونه ساخت سازه‌های یادمانی را می‌توان در محوطه‌ی گوبکلی تپه در آناتولی دید که اشمیت و هم‌قطارانش ساخت این سازه‌ها را به

گروه‌های کوچگر در این منطقه نسبت می‌دهند که این گروه‌های کوچگر برای حفظ دانه‌های خودرو از تغذیه حیوانات وحشی همچون غزال‌ها و گورخرها، نیازمند همکاری و همیاری و اتحاد با یکدیگر شدند و به احتمال به یک سازماندهی اولیه اجتماعی قبایل مختلف در این محوطه انجامید (Klaus-Dieter Linsmeier, 2003؛ به نقل از شیخ بیکلو اسلام، ۱۳۹۲).

۱.۳ محوطه چاتال‌هویوک

محوطه چاتال‌هویوک در ۳۲ کیلومتری جنوب شرقی شهر قونیه و ۱۱ کیلومتری جنوب چومرا در ترکیه واقع شده است. از این محوطه که مربوط به دوره نوسنگی (۶۵۰۰ تا ۵۷۰۰ پ.م) است. جیمز ملارت از سال ۱۹۶۱ تا ۱۹۶۵ میلادی در چاتال‌هویوک کاوش کرد (فیروزمندی ۱۳۸۵: ۶۲-۶۳). این کاوش‌ها باعث آشکار شدن چهل نیایشگاه شده که بسیاری از آنها با نقاشی‌های دیواری، نقش‌برجسته‌ها و نیز سرهای گاو تزئین شده بودند. این نقاشی‌ها مردانی را در حال شکار گاوهای وحشی نشان می‌دهند و نیز افرادی را که در حال رقص و پایکوبی و آیین خاکسپاری هستند (فیروزمندی ۱۳۸۵: ۹۰). همچنین در این محوطه پیکرک‌های زنان یافت شده است (فیروزمندی ۱۳۸۵: ۷۸). شاخ و سر گاوهای نر در اندازه‌های طبیعی روی دیوارهای نیایشگاه‌ها در ردیف‌های دو یا سه گانه کنار هم نصب شده بودند (فیروزمندی، ۱۳۸۵: ۹۱). در اتاقی یک نیمکت گچی بود با ۶ جفت شاخ گاو وحشی که در امتداد نیمکت قرار داشتند و نیز خاکسپاری‌هایی بر سکوهایی ساختمان انجام شده بود.

۲.۳ محوطه شیخی‌آباد

محوطه شیخی‌آباد در روستای کرتویج شهرستان صحنه کرمانشاه قرار دارد. این محوطه که یک هکتار گستردگی دارد در سال ۱۳۸۲ شناسایی و در سال‌های سپسین کاوش شد. کاوش این محوطه در تاشه سوم به یافت شدن دو ساختمان انجامید. ساختمان دوم که T شکل و مساحت آن ۲ در ۴ متر است، دیوارهای کلفت‌تری نسبت به ساختمان شماره یک دارد که قطر آن ۸۰ سانتی‌متر است. محور این ساختمان شمالی-جنوبی است که در ضلع جنوبی سر شاخ‌دار ۴ بز و همچنین سر شاخ‌دار یک گوسفند وحشی به صورت بسیار دقیقی جاسازی شده و روی دندان‌های یکی از آن‌ها گل اخرا مالیده شده بود. یافت سرهای این چهار بز و یک گوسفند وحشی و همچنین کلفت‌تر بودن دیوارهای آن نسبت به ساختمان شماره یک باعث شد که کاوش‌گران شیخی‌آباد، این اتاق را اتاق مقدس بنامند و تاریخ ساختمان شماره دوم را بر اساس

دین در پیش از تاریخ آسیای غربی (شاهین آریامنش) ۱۳

قطعه استخوان بز یا گوسفند که از کف این ساختمان پیدا شده است معادل ۷۵۹۰ پیش از میلاد قلمداد کنند که مربوط به جدیدترین استقرار شیخی آباد است که شکارگران دوره گرد در آن ساکن بوده اند (بنگرید به محمدی فر و دیگران، ۱۳۹۰). کاوش گران محوطه شیخی آباد درباره کارکرد ساختمان شماره دوم - اتاق مقدس - چنین گفته اند که در آنجا فعالیت های آیینی انجام می شده است (محمدی فر و دیگران، ۱۳۹۰) و به احتمال تجلی رفتارهای آیینی در آنجا دیده می شود (عباس نژاد سرستی و آریامنش، ۱۳۹۶؛ Miri; Aryamanesh, 2022).

گرچه باستان شناسی در زمینه هایی چون خوانش اندیشه ها و نیت های انسان در گذشته های بسیار دور بسیار ناتوان است اما با استفاده از مطالعات قوم باستان شناسی و همچنین با روشمند و منضبط کردن باستان شناسی ادراکی می توان بر چنین درماندگی و ناتوانی تا حدودی فائق آمد. نخست از توتم و توتم پرستی در میان قبایل بومی آمریکا و استرالیا سخن می گوئیم، سپس کارکرد احتمالی یافته ها را بیان خواهیم کرد.

۴. توتم

توتم یکی از موضوع های بسیار مهم پژوهشی بسیاری از انسان شناسان و جامعه شناسان بوده است که به شماری از دیدگاه های مهمی می پردازیم که پژوهشگران در این زمینه گفته اند.

نخستین بار در پایان سده هجدهم فردی به نام لانگ، واژه توتم را که از دید او بر قرابت محارم در میان سرخپوستان دلالت می کرد به صورت توتم در ادبیات قوم نگاشتی به کار برد که تا سال ها به عنوان آیینی صرفاً آمریکایی شناخته می شد (فروید، ۱۳۵۱: ۸؛ دورکهایم، ۱۳۸۲: ۱۱۸)؛ اما در سال ۱۸۴۲ گری بود که به انجام کردارهایی مشابه در استرالیا اشاره کرد و پس از او بود که پژوهشگران دریافتند با نظامی از یک کلیت معین روبه رو هستند (دورکهایم، ۱۳۸۲: ۱۱۹). توتم می تواند یک حیوان، یک گیاه یا یک عنصر جغرافیایی باشد. در هر قبیله، گروه هایی از مردم توتم های خاصی دارند. اعضای هر گروه توتمی معتقدند که بازماندگان توتمشان هستند. آنان معمولاً حیوان توتمشان را نه می کشند و نه می خورند ولی سالی یک بار هنگامی که در مراسم مختص توتم شرکت می کنند، این ممنوعیت از میان برداشته می شود. به اعتقاد آنان، این مناسک سالانه برای بقا و بازتولید توتم ضرورت دارد (کُناک، ۱۳۸۶: ۶۶۳).

دورکهایم بر این باور است که برای حفظ نظام اجتماعی لازم است دوام و به هم پیوستگی طایفه ها که تقسیمات جامعه را تشکیل می دهند، تضمین شود. این دوام و این همبستگی باید به خواست های فردی متکی باشند که خواست های فردی فقط در تجلی خود به صورت بیان

گروهی موثرند و بیان گروهی باید به اشیاء عینی توسل جوید. ثبات و تداوم طایفه فقط به یک رایت نیاز دارد تا مفهوم آن به آسانی قابل درک باشد (لوی استروس، ۱۳۶۱: ۱۲۷-۱۲۸ و Durkheim, 1995: 111). وی بر این باور است که توتم فقط یک نام نیست بلکه یک نماد است، یعنی یک علامت و نشانه واقعی است که شباهت‌هایش با نشانه نجابت خانوادگی غالباً خاطرنشان شده است (Durkheim, 1995: 118). درواقع توتم نماد و نشانه‌ای از اتحاد و همبستگی یک طایفه است و از این طریق پیوندهایی میان اعضای یک طایفه برقرار می‌شود و اعضای یک طایفه تلاش می‌کنند تا با توتم خود یکی شوند و نیروی آن توتم را به دست آورند چنان‌که بعضی از قبایل امریکای شمالی ظاهر خود را هنرمندانه به شکل حیوانی درمی‌آوردند که توتم آنان را تشکیل می‌دهد تا قدرت آن توتم به آنان سرایت کند مثلاً در میان قبیله اُماها در شمال امریکا، دو دسته مو به تقلید از شاخ‌های بوفالو بر سر می‌گذارند و گروه دیگر کلاله‌ای از مو به طور عمودی روی سر قرار می‌دهند تا نشانه‌ای از یال بوفالو در پشتشان باشد. گروه دیگری که توتم پرنده‌ای دارند مقداری مو در پیشانی و پشت سر قرار می‌دهند تا یادآور منقار و دم آن توتم باشد (شنکایی، ۱۳۸۶: ۵۰).

هر طایفه‌ای توتم خود را دارد که مختص آن طایفه است؛ دو طایفه متفاوت از یک قبیله نمی‌توانستند یک توتم مشترک داشته باشند. یک فرد عضوی از یک طایفه است، فقط به این دلیل که اسم و رسم مشخصی دارد بنابراین همه کسانی که این اسم و رسم را دارند به عنوان اعضای آن طایفه با همان عنوان محسوب می‌شوند؛ به هر طریقی که آنان در قلمرو قبیله توزیع شوند، آنان همه روابط یکسان خویشاوندی را با یکدیگر دارند. در نتیجه دو گروهی که توتم مشابهی دارند، فقط می‌توانند دو جزء از یک طایفه مشابه باشند. البته اغلب اتفاق می‌افتد که یک طایفه همگی در یک محل اقامت نکنند، اما نمایندگانی در محل‌های گوناگون داشته باشند. با این همه، فقدان یک پایه و اساس جغرافیایی باعث نمی‌شود که وحدتش کمتر احساس شود (دورکهایم، ۱۳۸۲: ۱۳۷-۱۳۸ و Durkheim, 1995: 100-101).

الگونکویین‌ها از ساکنان مناطق شمال بیشه‌ای بودند که سه دسته مهم را تشکیل می‌دادند. واباناکي (Wabanaki) (به معنی شرقی‌ها) در سواحل شمال شرقی. کری اُجیبوا (Cree Ojibwa) در وسط و بلک فیت در غرب امریکای شمالی (شنکایی، ۱۳۸۶: ۷۸). توتم نقش مهمی در زندگی این قبایل ایفا می‌کرد و هر یک خود را به حیوان غول‌پیکری منسوب می‌کردند. روح نگهبان یک مرد با توتم قبیله در ارتباط بود. توتم یک طایفه روح حافظ یکی از نیاکان بود که به هنگام خواب و در سن بلوغ برای او مشهود شده بود. اگر کسی مجبور به کشتن حیوان مورد

دین در پیش از تاریخ آسیای غربی (شاهین آریامش) ۱۵

نظر می‌شد در ابتدا آمرزش می‌خواست و سپس بخشی از جسدش را به مانیتوی حافظ تقدیم می‌کرد (شنکایی، ۱۳۸۶: ۷۹).

در بیشتر موارد، اشیایی که به عنوان توتم به کار می‌روند، به قلمرو گیاهی و مخصوصاً به قلمرو حیوانی تعلق دارند. اما در مورد اشیا بی‌جان باید گفت که آن‌ها به ندرت مورد استفاده قرار می‌گیرند. نام بیش از پانصد توتم را هویت (Howitt) از میان قبایل جنوب شرقی استرالیا گردآوری کرده که فقط ۴۰ نام وجود دارد که متعلق به گیاهان نیست که شامل ابر و باد و باران و خورشید و باد و چیزهایی از این دست است (دورکهایم ۱۳۸۲: ۱۳۹ و Durkheim 1995: 101-102).

دیدگاه‌ها مربوط به توتم و توتمیسم به دو دسته تقسیم می‌شود. ۱. اصل نام‌گذاری، ۲. اصل اجتماعی. در اصل نام‌گذاری ماکس مولر بر این باور است که توتم نشان طایفه یا نام طایفه یا نام نیای طایفه یا نام شیئی که طایفه مقدس می‌شمارد (توسل پناهی، ۱۳۹۱: ۳۵). اما در اصل اجتماعی پژوهشگری چون جیمز جورج فریزر سه دیدگاه درباره توتمیسم دارد. نخستین دیدگاه وی، دیدگاه سودمندی است که بنیاد آن بر پایه دین و اجتماع استوار است. پایه دینی حرمتی است که انسان ابتدایی، شاید از ترس برای جانوران و گیاهان مفید قائل بود. به تدریج این حرمت تقدس می‌یابد و مقدمه کارهای جادویی می‌شود. پایه اجتماعی توتمیسم اهمیتی است که توتم به عنوان تامین‌کننده خوراک کلان دارد و محور حیات اجتماعی است.

فریزر پیوند انسان و توتمش را سودمندی دوسویه قلمداد می‌کند. توتم معیشت انسان را تامین می‌کند و انسان نیز توتم را حفظ می‌کند و مقدس می‌شمارد و او را نمی‌کشد. همچنین بر این باور است که از دید انسان ابتدایی جانور، پناهگاه روح است. روح در جسم جانور ماوا می‌گزیند تا از خطرات احتمالی مصون بماند. چون مصونیت روح در جانور موجب آسیب‌پذیری صاحب آن روح می‌شود، هر عضو کلان، خود را موظف می‌داند تا صدمه‌ای بر جانور حامل روح کسان خود وارد نیاورد و چون نمی‌داند کدام یک از این افراد یک نوع جانور، حامل روح آن‌هاست بنابراین به همه آن‌ها احترام می‌گذارد و حمایتشان می‌کند. دومین دیدگاه فریزر این است که هر گروه توتمی به قصد بهبود کار تغذیه، گیاهان یا جانوران معینی را فقط برای مبادله با گروه‌های توتمی دیگر فراهم می‌کند و در برابر آن گیاهان و جانوران دیگری برای استفاده می‌گیرد. بدین ترتیب هر گروه، گیاهان و جانوران معینی را که برای دیگران فراهم می‌آورد، بر خود حرام می‌کند و فقط گاه‌گاهی در مراسم جادویی از آن‌ها استفاده می‌کند. سومین دیدگاه فریزر دیدگاه آبستنی است. در این دیدگاه او بر این باور است که از دید

مردم ابتدایی، روح نیاکان به واسطه حیوانات و گیاهان در زنان حامله حلول می‌کند. از این رو گیاهان و حیوانات دارای حرمتی می‌شوند و محلی که در آن، زنان به آبستنی خود پی می‌برند، حریمی مقدس به شمار می‌آید. به سخنی دیگر، بنیان این دیدگاه، نادانی انسان ابتدایی از چگونگی بارداری و زایمان و ارتباط آن با عمل جنسی و دخیل بودن جنس نر در این امر است. فریزر توتمیسم را به تناسخ ارتباط می‌دهد که چون زن احساس بارداری می‌کند، می‌پندارد روح یکی از نیاکان از کالبد جانوری که در همان لحظه دیده در وی حلول کرده است (توسلی، ۱۳۹۱: ۳۸-۳۹).

تعریف فریزر از توتمیسم عبارت است از رابطه‌ای نزدیک که محتملاً میان گروهی از مردم دارای قرابت با یکدیگر از یک سو و انواعی از موجودات طبیعی یا مصنوعی از طرف دیگر وجود دارد که این موجودات توتم آن گروه انسانی خوانده می‌شوند. بدین گونه توتمیسم دو جنبه دارد: نخست روشی در گروه‌بندی اجتماعی است و دیگر نظامی دینی است شامل باورها و کردارهای وابسته به آن. از نظر اجتماعی، توتمیسم عبارت است از وسیله‌ای برای مشخص ساختن تقسیمات فرعی قبیله و از نظر دینی و اعتقادی توتم دارای نوعی تقدس است و مصرف آن - اگر قابل مصرف باشد - برای اعضای گروه وابسته به آن توتم حرمت دارد و گاه مراسم و آیین‌هایی برای زیاد کردن آن برگزار می‌شود (بهار، ۱۳۷۶: ۳۴۹).

این روش توتمی اندیشه، در میان همه عوامل و عناصر دینی ابتدایی از همه به واقعیت‌های جهان مادی و به مصالح زندگی عملی روزانه انسان ابتدایی نزدیک‌تر است. بنابراین از آنجا که آیین‌ها و آداب دینی ابتدایی از جمله باور به توتم و آیین‌های وابسته به آن، عمیقاً با مسائل عملی زندگی و با نیازهای معنوی جامعه مربوط بوده است، می‌بایست پیوندی سخت نزدیک میان سازمان‌های اجتماعی و باورهای دینی وجود داشته باشد. به قول رابرتسن اسمیت، آن پیشاهنگ مردم‌شناسی دین، دین ابتدایی «عمدتاً امری مربوط به جامعه بود تا امری مربوط به افراد (بهار، ۱۳۷۶: ۳۴۹).

یکی دیگر از ویژگی‌های باور به یک توتم مشترک منع ازدواج با هم‌توتمی‌هاست چنان‌که افراد دارای توتم مشترک از ازدواج یا آمیزش با یکدیگر اکیداً منع می‌شوند (آزادگان، ۱۳۷۲: ۱۱۹ به نقل از توسل‌پناهی، ۱۳۹۱: ۵۹). برخی از پژوهشگران همچون مک‌لنن برون‌همسری را بازمانده آداب و عاداتی می‌داند که حاکی از رسم ربودن زنان است. به‌دست آوردن زنان از طریق ربودن از قبایل بیگانه رسمی عمومی بوده است که باعث شده ازدواج درون قبیله رفته رفته ممنوع شود (فروید، ۱۳۵۱: جلد ۲: ۱۶۶-۱۶۹ به نقل از توسل‌پناهی، ۱۳۹۱: ۶۲). همچنین

در این زمینه لوی استروس بر این باور است که برون‌همسری داد و ستدی است که پایه آن همزیستی کلان‌هاست. دختر دادن یک طایفه به طایفه دیگر به منزله تقدیم بهترین و ارزنده‌ترین کالاهاست که هم ضامن بقای نسل و هم پشتوانه بقای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی قبیله است. در بیشتر جوامع ابتدایی زنان در شمار اموال و گرانبهاترین آن‌ها می‌شمردند از این رو قواعد معامله متقابل بر آن‌ها اطلاق می‌شد (آزادگان، ۱۳۷۲: ۲۶ به نقل از توسل‌پناهی، ۱۳۹۱: ۶۲).

۵. بحث و برآیند

ساده‌ترین تحلیل یافته‌های محوطه‌های یادشده این است که آن‌ها را صرفاً اثری هنری بپنداریم که ساکنان محوطه‌های چاتال‌هویوک آناتولی و شیخی‌آباد کرمانشاه از سر تفنن سر گاو و گوسفند و بز را رنگ‌آمیزی کرده و بر دیوار نهاده‌اند. چنان‌که سال‌ها پیش جان هالورسون در تفسیر نقاشی‌های غارهای مربوط به دوره پارینه‌سنگی نظریه هنر برای هنر را به کار برد. او بر این باور بود که این آثار به عنوان مبانی هنر هستند که بدون واسطه به وسیله واکنش ادراکی بیان شده‌اند و محصول نخستین اندیشه انسان است که نشان‌دهنده هوشمندی انسان در حال رشد است (Halverson, 1987: 63).

اگرچه نمی‌توان زیبایی‌شناسی و زیباپسندی انسان را از ذهن دور کرد، پذیرش تفننی بودن چنین یافته‌هایی در این محوطه‌ها پذیرفتنی نیست. نقش‌ونگارها امروزه برای انسان جنبه تزئینی و زیبایی‌شناختی دارد، اما برای انسان پیش‌ازتاریخ، جنبه‌ای کارکردی و حیاتی در زندگی داشته است. چست و چالاکی جانورانی چون بز و گوسفند مانند جانورانی همچون آهو و گوزن نیست بنابراین شکار و به دام انداختن آن‌ها آسان‌تر از دیگر جانوران است و طعمه‌ای آسان برای شکارگران است. ازسویی بز و گوسفند و گاو به دلیل منابع تأمین پروتئین مورد نیاز انسان پیش‌ازتاریخ بسیار ارزشمند و پربها قلمداد می‌شدند بنابراین تلاش انسان، شکار و کنترل این جانوران باارزش بوده است. بز به صورت استیلیزه و با پیامی نمادین در فرهنگ‌های مختلف به کار می‌رود. اغلب اقوام استپ‌های آسیا، بز کوهی را راهنمای ارواح می‌دانند. نوع وحشی آن با خدای حاصلخیزی در شوش مرتبط بوده است (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: جلد ۲: ۹۳ و Chevalier and Gheerbrant, 1996: 435). این جانور به عنوان تجسم باروری انسان‌ها و گله‌های گاو پرستش می‌شد و با خدای حاصلخیزی سومری به نام تموز و نین‌گی‌رسو یکسان به شمار می‌آمد. در اساطیر هند به عنوان یک حیوان ویژه قربانی مرکب خدای آگنی، نماد آتش بود

(هال، ۱۳۸۷: ۳۵ و ۲۶: Hall, 1996). در دوران تاریخی، تصاویر بز کوهی در گونه‌های مختلف به عنوان نمادهایی مانند نیرو و قدرت جنسی نر، طول عمر، برکت و اصالت به کار رفته است. نصب سر قوچ یا بز یا شاخ‌های آن بر سر در خانه‌ها تا دوره‌های اخیر نیز متداول بوده است (کریمی ۱۳۸۶: ۳۱). در میان یونانیان ماده بز نماد آذرخش است. افزون بر آن در میان یهودیان نیز بسیار مهم جلوه می‌کند چنان‌که یهوه بر موسی در میان آذرخش پدیدار شد و به یادبود این پدیداری، پوشش خیمه اجتماع از پشم بز درست شد (شوالیه و گریبران ۱۳۷۹: جلد ۲: ۹۳ و Chevalier and Gheerbrant, 1996: 437).

گاو نر و ماده نیز جایگاه ارزشمندی در طول زندگی انسان داشته است و نماد حاصلخیزی و حیات و باروری، سرچشمه لقاح و آبستنی بود (وارنر، ۱۳۸۶: ۵۰۶ تا ۵۰۹). منابع پروتئینی بسیار غنی، نیروی زیاد و شماری ویژگی دیگر باعث شده است که این جانور از دیرباز در زندگی انسان نقش مهمی داشته باشد و هیچ‌گاه جایگاه خود را از دست ندهد و در سرزمین‌های گوناگون همچون ایران، هندوستان، مصر، میان‌رودان جایگاهی سپند و آیینی و در اسطوره‌های آنان مهم جلوه کنند.

بنابراین با توجه به اهمیت بز و گوسفند و گاو، نمی‌توان یافته‌های این محوطه‌ها را صرفاً اثری هنری قلمداد کرد. براساس آنچه که از توتم و توتم‌پرستی گفته شد همچون الیاده که در تلاش بود تا با مقایسه یافته‌های باستانی با جوامع ابتدایی به فهمی از انسان دینی پی ببرد چرا که از دید او مطالعه جوامع حاشیه‌ای اروپا شالوده‌ای را برای فهم جهان دینی کشاورزان نوسنگی فراهم می‌کند (Eliade, 1959: 164-165; Insoll, 2004: 55) می‌توان توتم و توتم‌پرستی را به محوطه‌های شیخی‌آباد، چاتال‌هویوک و دیگر محوطه‌های همانند در خاور نزدیک تعمیم داد و چنین پنداشت که بز و گوسفند و گاو، توتم ساکنان این محوطه‌ها بوده است از همین روی ساکنان این محوطه سرهای بز و گوسفند و گاو را به‌عنوان رایت توتمی‌شان درون اتاقی ویژه جاسازی کرده بودند. درواقع در محوطه شیخی‌آباد سر بز و گوسفند و در چاتال‌هویوک سر گاو حکم دکل توتمی را داشته که معرف قبیله بوده و در محل آیینی نصب شده بوده است. پرو نظریه سودمندی فریزر، اعضای قبیله منابع غذایی خود را از جانوران و گیاهان تأمین می‌کردند. در جوامع پیش‌ازتاریخ خاورمیانه بز و گوسفند و گاو مهم‌ترین منابع تأمین پروتئین مورد نیاز انسان بودند و یکی از دغدغه‌های انسان، شکار، کنترل و دستیابی به این جانوران ارزشمند بوده است. وابستگی معیشت انسان به این جانوران و نیز سودمندی فراوان آن‌ها در اقلیم و محیط زیست خاورمیانه باعث شده بود که انسان برای دستیابی همیشگی و مداوم به

این جانوران در اندیشه کنترل آن‌ها باشد و پسانتر به حفاظت و تکثیر آن‌ها بپردازد. جانورانی چون بز و گوسفند و گاو نسبت به جانورانی همچون آهو و گوزن و جانورانی از این دست، چندان چست و چالاک نیستند و شکار و به دام انداختن آن‌ها آسان‌تر از دیگر جانوران است بنابراین طعمه‌ای آسان برای شکارگران است. وابستگی شدید انسان به این جانوران ارزشمند و پربها باعث شد که انسان آرام آرام وجهی سپند به آن‌ها ببخشد و از سویی برای تضمین منابع غذایی‌اش در اندیشه کنترل شکار آن‌ها باشد و نیز در درازمدت و احساس نیاز به تکثیر و زادآوری آن‌ها بپردازد. در این میان قداست بخشیدن به این جانوران و باور به این‌که این جانوران نیایشان هستند و توتم آن‌ها محسوب می‌شود، هدفی جز جلوگیری از شکار بی‌رویه آن‌ها نداشته است. بنابراین اعضای هر گروه توتمی معمولاً حیوان توتمشان را نه می‌کشند و نه می‌خورند ولی هر از گاهی این ممنوعیت برداشته می‌شد و با برگزاری مراسمی آیینی که در ارتباط با توتم است با قربانی آن جانور به تامین نیاز پروتئینی خود می‌پرداختند و دگربار بزرگان قبیله، نسل جوان‌تر را با راه و رسم تهیه خوراک و نیز پرورش و تکثیر و زادآوری توتمشان آشنا می‌کردند. قربانی کردن جانور در این مراسم به نوعی در ارتباط با مفهوم همذات‌پنداری آن قربانی است (شوالیه و گربان، ۱۳۷۹: جلد ۲: ۹۵) چنان‌که سرخپوستان پانچو در کلمبیا بر این باور بودند که روح انسان پس از مرگ به کالبد بزهای کوهی می‌رود (بنگرید به شوالیه و گربان، ۱۳۷۹: جلد ۲: ۹۱). درواقع در این مراسم هر فرد با قربانی کردن، به گونه‌ای با توتم خود که نمادی از جامعه و افراد آن جامعه است وحدت و هماهنگی پیدا می‌کرد.

پیرو دیدگاه ماتریالیسم فرهنگی ماروین هریس عقلانیت اقتصادی و بوم‌شناختی افراد (Harris, 1966, 1968, 1978) باعث شد بز و گوسفند در محوطه شیخی‌آباد، جایگاه والایی پیدا کند چنان‌که ۵۳/۴ درصد از مجموع استخوان‌های یافت‌شده در محوطه شیخی‌آباد مربوط به بز و گوسفند و نسبت بز به گوسفند ۶ به ۱ است (محمدی‌فر و دیگران، ۱۳۹۰). همچنین در محوطه چاتال‌هویوک گاو جایگاه ارزنده‌ای پیدا کند. دورکهایم می‌نویسد مراسمی به نام تالو یا ایتنی‌چیوما در استرالیای مرکزی در قبیله آرونتا با حضور بزرگان قبیله تشکیل می‌شود که کار آن آموزش جوان‌ها برای تولید و تکثیر توتم‌ها با اعمال جادویی است (آزادگان، ۱۳۹۲: ۱۰۹). یافت‌شدن نقاشی‌های دیواری در چاتال‌هویوک که حاکی از رقص و پایکوبی است به‌نوعی تأییدکننده این است که در این محوطه مراسمی آیینی برگزار می‌شده است. بنابراین بی‌راه نیست بگوییم که ساکنان این محوطه‌ها با باور به توتم، جانور سودمند و پربهای معیشت خودشان و پیرو آن بقایشان را تضمین می‌کردند و البته به باور فریزر پیوند انسان و توتمش

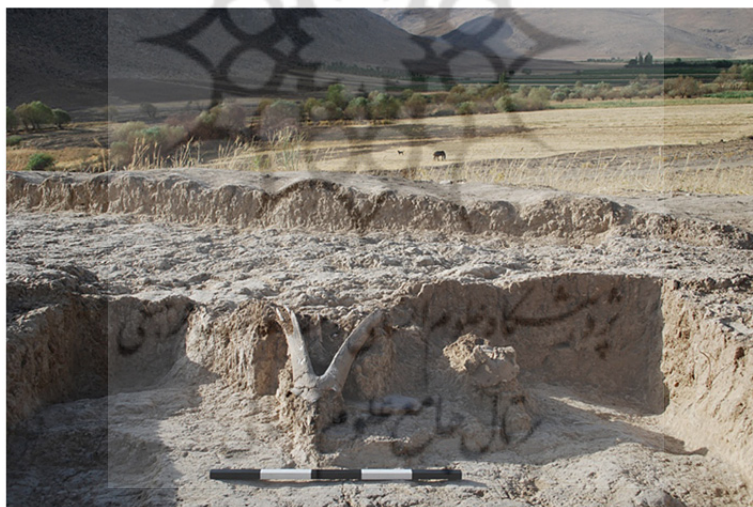
سودمندی دوسویه است چنان‌که توتم معیشت انسان را تامین می‌کند و انسان نیز توتم را حفظ می‌کند و مقدس می‌شمارد و او را بی‌رویه نمی‌کشد. در این محوطه پایین بودن نمونه‌ها، اهلی‌سازی جانوران را در هاله‌ای از ابهام قرار داده است و نمونه‌های بز و گوسفند وحشی قلمداد شده‌اند (محمدی‌فر و دیگران، ۱۳۹۲) بنابراین اگرچه به تکثیر آن‌ها نمی‌پرداختند اما می‌توان انگاشت که پیرو باور توتمی، کنترل و جلوگیری از شکار بی‌رویه آن‌ها مد نظر بوده است.

ازسویی باور به توتم در یک اجتماع، هم‌بستگی و به‌هم‌پیوستگی جامعه و پیرو آن بقای جامعه را تضمین می‌کرده است. پیرو دیدگاه امیل دورکهایم که از نظریه روح جمعی توتیمسم سخن می‌گوید، هر کس هر چه دارد از گروه اجتماعی خود دارد. شناخت رفتار و گفتار و پندار هر کس با شناخت گروهی اجتماعی که او را دربر گرفته و در خود پرورده میسر است (آزادگان، ۱۳۹۲: ۱۵۸). دورکهایم محور اجتماعات ابتدایی را همان قبیله می‌داند که نظام توتمی را ناظر بر روابط و مناسبات قبیله و ناظم حرکات اجتماعی آن می‌شناسد و چون نام و نشان قبیله از توتم آن برگرفته شده است، قبیله برای عضو قبیله به اندازه توتم آن و حتی بیش از آن محترم است (دورکهایم، ۱۹۶۵: ۱۳۴، ۱۹۴، ۲۳۶ به نقل از آزادگان، ۱۳۹۲: ۱۵۹). بنابراین دست‌کم در جوامع پیش‌ازتاریخ، جامعه است که به فرد اعتبار و منزلت می‌بخشد و فرد در کلیتی به نام جامعه و قبیله معنی پیدا می‌کند. از همین روی باور به توتم، هم‌بستگی اجتماعی را موجب می‌شده است و در این محوطه‌ها باور به توتم به اتحاد ساکنان این محوطه می‌انجامیده و عاملی می‌شده است برای حفاظت از قلمرو خودشان و نیز ایستادگی در برابر نخست انسان‌های شکارگر-گردآورنده دیگری که برای شکار جانورانی چون بز و گوسفند و گاو و نیز گردآوری منابع غذایی، وارد قلمرو زیستی آنان می‌شده‌اند و دوم ایستادگی در برابر جانوران درنده‌ای که نه تنها جانوران توتمی‌شان را بلکه خودشان را نیز تهدید و شکار می‌کردند.

از طرفی دیگر از دوره فراپارینه‌سنگی به دوره نوسنگی و تغییر شیوه زندگی و معیشت از شکارگر-گردآورندگی به کشاورز-دامپروری به تغییر نگرش و پیرو آن ساخت اجتماعی انجامید. باستان‌شناسان همراه با مطالعه اشیاء منتسب به دوره پارینه‌سنگی به مطالعات قوم‌نگاری جوامع معاصر شکارگر-گردآورنده نیز می‌پردازند. بر اساس مستندات قوم‌نگاری، شکل متداول سازماندهی سیاسی در میان جوامع شکارگر-گردآورنده نظام دسته‌ای است. هر دسته عبارت است از گروه به نسبت کوچکی که اعضای آن از طریق روابط نزدیک خویشاوندی به یکدیگر پیوند خورده‌اند (Scupin, 2011: 141) با کمک مطالعات قوم‌نگاری در جوامع معاصر می‌توان

چنین انگاشت که انسان‌ها در دورهٔ پارینه‌سنگی به شکل دسته‌های کوچکی با روابط خویشاوندی زندگی می‌کردند. در گذار از فراپارینه‌سنگی به نوسنگی، ساخت اجتماعی از جامعهٔ دسته‌ای به جامعهٔ قبیله‌ای تغییر می‌یابد. تغییر باورهای انسان در خاور نزدیک در دورهٔ نوسنگی همسو با دگرگونی‌های اقتصادی و نیاز به اهلی‌سازی گیاهان و جانوران نیازمند همکاری و همیاری انسان‌ها با هم بود از همین روی باور به توتم به هم‌بستگی اجتماعی انجامید و پیرو آن ساخت سازه‌ای یادمانی برای اجتماع توجیه پیدا کرد بنابراین ساکنان در محوطهٔ شیخی‌آباد سازه‌ای با معماری ویژه و متفاوتی به شکل T و نیز در چاتال‌هویوک نیایشگاه‌های چندی ساختند تا این هم‌بستگی و سازماندهی اجتماعی را با گردهمایی ساکنان با باور به توتم بز و گوسفند و گاو افزون‌تر کنند و خودبه‌خود گردهمایی افراد این اجتماع به برگزاری آیینی ویژه با تشریفات و رسومی ویژه می‌انجامید چنانکه نقاشی‌های رقص و پایکوبی در چاتال‌هویوک بیانگر چنین اجتماعی است.

پیوست‌ها



تصویر ۱. مجموعه‌های جانوری به دست آمده از ساختمان شماره ۲

(محمدی‌فر و دیگران ۱۳۹۰)



تصویر ۲. شاخ گاو در محوطه چاتال هویوک

(<http://www.catalhoyuk.com>)

کتابنامه

- آزادگان، جمشید. (۱۳۹۲). *تاریخ ادیان ابتدایی و قدیم*، تهران، سمت.
- استروس، کلود لوی. (۱۳۶۱). *توتمیسم*، ترجمه مسعود راد، تهران، انتشارات توس
- اینسل، تیموتی. (۱۳۹۲). *باستان‌شناسی دین و آیین*، ترجمه وحید عسکری‌پور، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۶). *پژوهشی در اساطیر ایران*، چاپ دوم، تهران: انتشارات آگاه
- توسل پناهی، فاطمه. (۱۳۹۱). *توتم و تابو در شاهنامه با نگاهی به یادگار زیریران و کارنامه اردشیر بابکان*، تهران، نشر ثالث.
- دورته، ژان فرانسوا. (۱۳۸۹). *انسان‌شناسی*، ترجمه جلال‌الدین رفیع‌فر، تهران، انتشارات خجسته
- دورکهایم، امیل. (۱۳۸۲). *صور ابتدایی حیات مذهب*، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی
- ریتزر، جورج. (۱۳۹۴). *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر علمی.
- شنکایی، مرضیه (لوئیز). (۱۳۸۶). *اعتقادات و باورهای بومیان آمریکای شمالی*، تهران، سمت.
- شوالیه ژان، آلن گریبان. (۱۳۷۹). *فرهنگ نمادها*، ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، تهران، انتشارات جیحون.
- شیخ بیکلو اسلام، بابک. (۱۳۹۲). *نمادگرایی آیینی در دوره نوسنگی اولیه: نگاهی به گوبکلی تپه در جنوب شرقی ترکیه*، *مجله انسان‌شناسی*، شماره ۱۸: ۶۹-۱۰۰.

دین در پیش از تاریخ آسیای غربی (شاهین آریامنش) ۲۳

عباس نژاد سرستی، رحمت؛ آریامنش، شاهین. (۱۳۹۶). تجلی رفتارهای آیینی در دوران نوسنگی بی سفال (مطالعه موردی: محوطه‌ی شیخی آباد کرمانشاه). *جستارهای باستان‌شناسی ایران پیش از اسلام*، ۲(۲): ۱۷-۳۰.

فضایی، یوسف. (۲۵۳۶). *بنیان‌های اجتماعی دین*، انتشارات چاپار.

فکوهی، ناصر. (۱۳۹۳). *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*، چاپ نهم، تهران. نشر نی

فیروزمندی، بهمن. (۱۳۸۵). *باستان‌شناسی و هنر آسیای صغیر*، چاپ چهارم، تهران: سمت.

کناک، کنارد فیلیپ. (۱۳۸۶). *انسان‌شناسی، کشف تفاوت‌های انسانی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی.

کریمی، فریبا. (۱۳۸۶). نگرشی نو به کنده نگاره‌های صخره‌ای ایران بر مبنای مطالعات میدانی، مجله *باستان‌پژوهی*، شماره ۳ بهار و تابستان ۱۳۸۶: ۷۱-۸۰.

محمدی‌فر، یعقوب؛ روجر متیوس؛ وندی متیوس؛ عباس مترجم. (۱۳۹۰). پروژه باستان‌شناسی زاگرس مرکزی (CZAP): گزارش مقدماتی کاوش و بررسی در تپه شیخی آباد صحنه و تپه جانی اسلام‌آباد غرب، *نامه باستان‌شناسی*، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۰: ۹-۳۰.

وارنر، رکس. (۱۳۸۶). *دانشنامه اساطیر جهان*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.

هال، جیمز. (۱۳۸۷). *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه رقیه بهزادی، چاپ سوم، تهران، فرهنگ معاصر.

Bar-Yosef, O. & Vandermeersch B. et al ii. (1992). The Excavations in Kebara Cave, Mount Carmel, *Current Anthropology* 33.5 pp.497-546.

Bar-Yosef, O. (2007). The Archaeological Framework of the Upper Paleolithic Revolution. *Diogenes* 214, 3-18.

Cauvin, . (2000). *The birth of the Gods and the origins of agriculture*. Translated by Trevor Watkins, Cambridge University Press.

Cauvin, J. (2000), *The birth of the Gods and the origins of agriculture*. Translated by Trevor Watkins, Cambridge University Press.

Chevalier, Jean; Alain Gheerbrant (1996). *The Penguin Dictionary of Symbols*, Translated by John Buchanan-Brown, Penguin

D'Errico, F., Henshilwood, C. and Nilssen, P. (2001). An Engraved Bone Fragment from c.70,000-year-old MSA Levels at Blombos Cave, South Africa: Implications for the Origin of Symbolism and Language. *Antiquity* 75:309-18.

Deacon, H.J. and Deacon, J. (1999). *Human Beginnings in South Africa*. Walnut Creek, Calif.: Altamira.

Durkheim, David Emile (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*, Translated and with an Introduction by Karen E. Fields, The Free Press.

- Eliade, M. (1959). *The Sacred and the Profane*. San Diego, Calif.: Harcourt.
- Flannery, Kent. V and Joyce Marcus (1993). Cognitive Archaeology, *Cambridge Archaeological Journal*, 3, 2: 260-270.
- Formicola, V. (2007). From the Sunghir Children to the Romito Dwarf: Aspects of the Upper Paleolithic Funerary Landscape. *Current Anthropology* 48(3), 446-453.
- Hall, James (1996). *Illustrated Dictionary of Symbols in Eastern and Western Art*, Westview Press.
- Halverson, John (1987). Art for Arts Sake in the Paleolithic, *Current Anthropology*, Vol. 28, No. 1 (Feb., 1987), pp. 63-89.
- Harris, M. (1968), *The Rise of Anthropological Theory*, Thomas Y. Crowell Company.
- Harris, M. (1974), *Cows, Pigs, Wars, and Witches: The Riddles of Culture*, Random House.
- Harris, M. (1978), "India's Sacred Cow, *Human Nature*, 1 (2): 28-36.
- Harris, M. (1978), *Cannibals and Kings: Origins of Cultures*, Vintage.
- Harris, Marvin. (1966), The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle, *Current Anthropology*, Vol. 7, No. 1 (Feb., 1966), pp. 51-54+55-66
- Harris, Marvin. (1966). The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle, *Current Anthropology*, Vol. 7, No. 1 (Feb., 1966), pp. 51-54+55-66
- Insoll, Timothy (2004). *Archaeology, Ritual, Religion*, Routledge.
- Lewin, R. (1984). *Human Evolution*, Blackwell Scientific Publications, Cambridge.
- Matthews, R. Mohammadifar, Y. Matthews, Wendy. & Motarjem, A. (2010). Investigating the Early Neolithic of western Iran: the Central Zagros Archaeological Project (CZAP), *Project Gallery article* - Issue 323, March 2010
- Minugh-Purvis, Radovic J, Smith FH. (2000). Krapina 1: a juvenile Neandertal from the early late Pleistocene of Croatia, *Am J Phys Anthropol.* 2000 Mar;111(3): 393-424.
- Miri, Seyed Javad; Aryamanesh Shahin. (2022). Ritual as a Social Phenomenon in Ancient Near Eastern Societies. *The International Journal of Humanities*, 29 (4) :60-74
- Pettitt, P. (2002). *The Neanderthal dead: exploring mortuary variability in Middle Palaeolithic Eurasia*. Department of Archaeology, University of Bristol, 43 Woodland Road, Bristol BS8 1UU, and Keble College, Oxford
- Renfrew, Colin and Bahn, Paul (2015). *Archaeology: Theories, Methods and Practice*, Thames & Hudson.
- Scupin R. (2011). *Cultural Anthropology a Global Perspective*, (8th Edition), Pearson.
- Smirnov, Y. (1989). Intentional human burial: Middle Paleolithic (last glaciation) beginnings, *Journal of World Prehistory*, 3(2), 199-233.
- Solecki, R. (1971). *Shanidar: The first flower people*. New York: Knopf
- White Tim D., Toth N. (1991). The Question of Ritual Cannibalism at Grotta Guattari, *Current Anthropology* Vol. 32, No. 2 (Apr., 1991), pp. 118-138.