

تجلی رفتارهای آیینی در دوران نوسنگی بی‌سفال (مطالعه موردی: محوطه شیخی‌آباد کرمانشاه)

رحمت عباس‌نژاد سرستی^{۱*} و شاهین آریامنش^۲

چکیده

باستان‌شناسان در کاوش‌های باستان‌شناسی به اشیاء و یافته‌های منقول و غیرمنقولی دست می‌یابند که وجه نمادین بسیار روشنی دارند. شاید بتوان با خوانش این یافته‌های نمادین به اندیشه سازندگان آنها و چرایی ساخته شدنشان پی برد؛ افزون بر این می‌توان در زمینه علل انجام فعالیت‌های ویژه در آن مکان‌های خاص آگاهی پیدا کرد. اگرچه دین‌شناسان، انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان خیلی پیش‌تر در عرصه دین‌شناسی و باورهای مردمان باستان به بیان مباحث نظری پرداخته بودند، باستان‌شناسان نیز در عرصه نمادها و باورهای باستانی، پژوهش‌های بسیاری انجام داده‌اند. داده‌های باستان‌شناختی زیادی در دست داریم که در این زمینه قابل تحلیل هستند. بازه زمانی اصلی موضوع این مقاله، دوران آغاز نوسنگی است. یکی از محوطه‌های مهم که یافته‌های نمادین از آنجا به دست آمده است، محوطه شیخی‌آباد صحنه در استان کرمانشاه است که گاه‌نگاری آن به دوره نوسنگی بی‌سفال باز می‌گردد. در کاوش باستان‌شناسی یکی از سازه‌های ویژه، سر شاخ‌دار چهار بز کوهی و همچنین، سر شاخ‌دار یک گوسفند وحشی به دست آمده است. این‌ها، به‌صورت خاصی در کنار همدیگر قرار داده شده بودند؛ به‌طوری که وجه نمادین آنها آشکار می‌گردد. در این مقاله از یافته‌های قوم‌شناختی دنیا در چارچوب باستان‌شناسی و همچنین، از شواهد آغاز تاریخی و تاریخی آسیای جنوب غربی به‌عنوان مدارک پشتیبان در تحلیل شواهد مکشوف از محوطه مذکور، بهره‌برداری شده است. نگارندگان، با رویکرد تفسیرگرایانه، کارکرد و هدف احتمالی جاسازی سر بزهای کوهی و گوسفند را در این محوطه تبیین می‌کنند. داده‌ها به روش اسنادی گردآوری و سپس با روش استدلال استقرایی تحلیل شدند. در این پژوهش به این نتیجه رسیده‌ایم که شواهد موصوف، صرفاً یک اثر هنری و زیباشناختی نبوده بلکه، جنبه‌های کارکردی و معیشتی داشته و با موضوع توت‌م و توت‌م‌پرستی در دوران آغاز نوسنگی مرتبط بوده‌اند.

واژه‌های کلیدی: آیین، توت‌م، شیخی‌آباد، کرمانشاه، نماد، نوسنگی بی‌سفال.

ارجاع: عباس‌نژاد سرستی ر. و آریامنش ش. ۱۳۹۶. تجلی رفتارهای آیینی در دوران نوسنگی بی‌سفال (مطالعه موردی: محوطه شیخی‌آباد کرمانشاه). نشریه جستارهای باستان‌شناسی ایران پیش از اسلام. ۲(۲): ۱۷-۳۰.

۱- دانشیار گروه باستان‌شناسی، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه مازندران.

۲- دانشجوی دکتری باستان‌شناسی دانشگاه مازندران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

* نویسنده مسئول: r.abbasnejad@umz.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۲۷

مقدمه

دین در ساده‌ترین تا پیچیده‌ترین شکل خود ساختارهای گسترده و عمیقی دارد و از زمان آغاز زایش‌های فرهنگی تاکنون در زمره یکی از مؤلفه‌های اساسی جامعه انسانی بوده است. دین ساحت‌های گوناگونی دارد؛ اما در اینجا، جنبه اجتماعی آن مورد توجه است. 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، به این نظریه باورمندیم که تبارشناسی دین نیازمند فهم حیات بشری در معنایی وسیع‌تر است که در این میان، باستان‌شناسی یکی از کلیدی‌ترین الگوهای معرفتی را معرفی می‌کند. این الگو هنوز در بین اصحاب علوم اجتماعی به‌طور جدی بررسی و نقد نشده و اساساً ساحت زمانی پژوهش در حوزه دین و علوم اجتماعی محدود نگه داشته شده است.

یافته‌های منقول و غیرمنقول به اصطلاح تزیینی و نمادین در کاوش‌های باستان‌شناسی از دیرباز ذهن باستان‌شناسان را به خود مشغول داشته است. آنها تلاش نمودند تا به چرایی ساخت و کاربری آن‌ها پی ببرند. هنگامی که علتی برای این چرایی پیدا نمی‌کنند ترجیح می‌دهند آن یافته را بی‌هیچ تفسیر، تبیین و تطابقی به‌عنوان یک شی نمادین، آیینی و دینی قلمداد کنند. همین گزاره‌های به دور از تفسیر و تبیین بود که برخی را برانگیخت تا به مطالعه این اشیای نمادین و آیینی بپردازند و تلاش کنند تا بدانند که گذشتگان به چه می‌اندیشیدند؟ (رنفرو، ۱۳۸۱: ۲۶). آنها از این رهگذر به چارچوب‌بندی نمادها پرداختند و مطالعات ادراکی را پیش بردند به این امید که بتوانند باورها، اندیشه‌ها و آیین‌های مردم باستان را بشناسند و از طریق شناخت آیین‌های اولیه به بررسی نمادگرایی و ارتباط آن با تحولات معیشتی بشر بپردازند.

مواد و روش‌ها

محوطه باستانی شیخی‌آباد در روستای کرتویج^۱ شهرستان صحنه کرمانشاه قرار دارد (نقشه ۱). این محوطه که یک هکتار گسترده‌گی دارد در سال ۱۳۸۲ شناسایی و در سال‌های سپسین حفاری شد (شکل ۱). کاوش این

محوطه در برش سوم حفاری منجر به کشف بقایای 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 (شکل ۲). در ضلع جنوبی آن، سر شاخ‌دار ۴ بز و همچنین سر شاخ‌دار یک گوسفند وحشی به‌صورت بسیار دقیقی جاسازی شده و روی دندان‌های یکی از آن‌ها گل اخرا مالیده شده بود (شکل‌های ۳ و ۴). یافت سرهای این چهار بز و یک گوسفند وحشی و همچنین کلفت‌تر بودن دیوارهای ساختمان مذکور نسبت به ساختمان شماره یک موجب شد که کاوش‌گران شیخی‌آباد، این بنا را اتاق مقدس بنامند و تاریخ آن را بر اساس قطعه استخوان بز یا گوسفند که از کف این ساختمان پیدا شده است معادل ۷۵۹۰ ق.م قلمداد کنند. این تاریخ، مربوط به جدیدترین استقرار شیخی‌آباد است که شکارگران دوره‌گرد در آن ساکن بوده‌اند (محمدی‌فر و همکاران، ۱۳۹۰: ۲۳).

کاوش‌گران محوطه شیخی‌آباد در باره کارکرد ساختمان شماره دوم (اتاق مقدس) به این گزاره بسنده کرده‌اند که در آنجا فعالیت‌های آیینی انجام می‌شده است (محمدی‌فر و همکاران، ۱۳۹۰: ۲۶). بی‌گمان کار بسیار دشواری است تا به علل جاسازی سر بزها و گوسفند در این ساختمان پی برد. با این حال، یافته‌ها تا اندازه‌ای محصول اندیشه‌ها و نیت‌های انسان (رنفرو، ۱۳۸۱: ۲۷) و هر کنش انسانی زاینده نیاز انسان است. گرچه باستان‌شناسی در زمینه‌هایی چون خوانش اندیشه‌ها و نیت‌های انسان در گذشته‌های بسیار دور بسیار ناتوان و درمانده است اما می‌توان با مطالعات باستان‌قوم‌شناسی و همچنین با روشمند و منضبط کردن باستان‌شناسی ادراکی، بر چنین وضعی تا حدودی چیره شد. در راستای تحلیل این یافته‌ها، این پرسش‌ها را مطرح کرده‌ایم:

(۱) اندیشه و هدف جاسازی سر بزها و گوسفند در این

اتاق چه بوده است؟

(۲) بین صور ابتدایی دین و آیین‌هایی نظیر توتمیسم

با بز و گوسفند چه ارتباطی وجود دارد؟

(۳) بین تغییر شیوه زندگی و معیشت از شکارگری-

گردآورندگی به کشاورزی- دامپروری یا گذار از

فراپارینه‌سنگی به نوسنگی و جاسازی سر بزها و

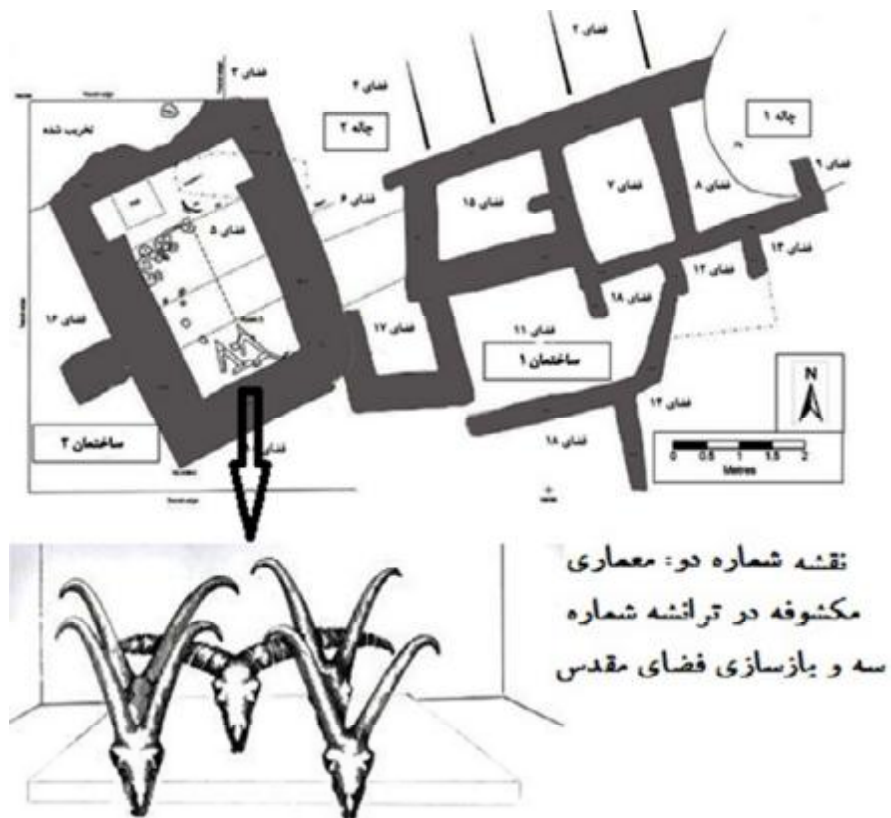
گوسفند در اتاق مذکور چه ارتباطی قابل تصور است؟



نقشه ۱- محوطه شیخی آباد صحنه کرمانشاه (Matthews et al, 2010: 1)



شکل ۱- محوطه شیخی آباد صحنه کرمانشاه، ترانشه‌های کاوش شده (Matthews et al., 2010: 2)



شکل ۲- شیخی آباد صحنه کرمانشاه، معماری ویژه و مجموعه‌های جانوری مکشوف از ساختمان شماره ۲ (محمدی‌فر و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۴)



شکل ۳- شیخی آباد صحنه کرمانشاه، مجموعه‌های جانوری مکشوف از ساختمان شماره ۲ (Matthews et al., 2010: 2)



شکل ۴- شیخی آباد صحنه کرمانشاه، مجموعه‌های جانوری مکشوف از ساختمان شماره ۲ (محمدی‌فر و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۵)

طبیعت‌پرستی یا توتمیسم، جان‌گرایی یا آنی‌میسم، بت‌پرستی و چندخدایی، و سرانجام، یک‌خدایی را برای دین برشمرد (فضایی، ۱۳۵۶: ۶۹). لویس هنری مورگان و هنری اسکول کرافت در سده هجدهم و ادوارد بارنت تایلور در سده نوزدهم که به میان بومیان امریکا و اقیانوسیه برای پژوهش رفته بودند، نیز با دیدی تک‌خطی به دین می‌نگریستند. مراحل تطور دین از دید تایلور به‌صورت آنی‌میسم، ارواح گناهان فردی، خدایان ارواح، چندخدایی و یکتاپرستی بوده است (اینسل، ۱۳۹۲: ۶۴). جیمز جورج فریزر نیز به بررسی اصول جادو و سحر پرداخت و در کتاب شاخه زرین^۲ رابطه بین جادو و علم را بررسی کرد. دو خط اساسی در دیدگاه فریزر عبارت بودند از: الف) جادو، دین و علم؛ ب) بت‌پرستی، جان‌گرایی، چندخدایپرستی و تک‌خدایپرستی (فکوهی، ۱۳۹۳: ۱۳۳). امیل دورکهایم در سده نوزدهم، زمانی که تک‌خطی و

دیوید هیوم اولین کسی است که در کتاب تاریخ طبیعی دین^۱ مباحثی در باره دین و خاستگاه پیدایش و مراحل تطور آن بیان کرده و چندخدایی را نخستین شکل دین قلمداد کرده است (فضایی، ۱۳۵۶: ۶۵). به اعتقاد وی، نخستین عقاید دینی از نگرانی انسان‌های اولیه نسبت به رویدادهای زندگی، بیم‌ها و امیدهایی ناشی شده است که اندیشه آدمی را به خود مشغول ساخته بودند. فریدریش ماکس مولر، زبان‌شناس آلمانی، نیز فرد برجسته دیگری در عرصه دین‌شناسی است که به پایه‌گذار پژوهش‌های تطبیقی آیین‌ها لقب یافته است. برخی انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان حین پژوهش در میان قبایل سرخ‌پوست آمریکایی و بومیان استرالیا و افریقا به جنبه‌های دینی و باورهای آنان نیز پرداختند و سپس، طبقه‌بندی ادیان را انجام دادند؛ چنانکه، جان لویاک انسان‌شناس انگلیسی با دیدی تک‌خطی، پنج مرحله تطور شامل بی‌خدایی،

2- The Golden Bough

1- The Natural History of Religion

کردند. بدین ترتیب مقولاتی چون گیتی‌شناسی، مذهب، ایدئولوژی، نقش‌نگاری و دیگر شکل‌هایی را که از طریق هنجارهای دینی و نمادین انسان در مدارک باستان‌شناختی بر جای می‌مانند، در حیطه مطالعه باستان‌شناسی ادراکی قرار گرفتند (فلنری و مارکوس، ۱۳۷۹: ۹۸).

رنفرو نیز در انگلستان با منضبط کردن باستان‌شناسی ادراکی و پی افکندن راهبرد نوینی با عنوان اندیشه کهن در این زمینه گام برداشت. وی به بررسی و واکاوی نمادها پرداخت و بیان داشت که نمادها دست‌کم در شش مورد، استفاده می‌شوند: ۱) در تعیین محدوده مکانی با علامت‌گذاری و مشخص کردن قلمرو شخص و جامعه که به موجب آن یک محوطه معین و سرزمین یادبودها شکل می‌گیرد که عموماً بُعدی معنوی و همچنین دنیوی دارد؛ ۲) برای اندازه‌گیری زمان، طول و وزن که در تنظیم روابط افراد با جهان طبیعت مؤثر هستند؛ ۳) در نقشه‌کشی به منظور بیان هدف‌ها و در الگوسازی برای اموری که قصد انجام آنها را داریم؛ ۴) برای قاعده‌مند کردن و تنظیم روابط میان انسان‌ها؛ به‌عنوان مثال پول، نمادی برای سنجش ارزش نسبی کالاها و اشیاست و یا نشان‌های رتبه در ارتش، نمادی برای اعمال قدرت محسوب می‌گردند؛ ۵) برای بازنمود و تلاش در راستای قاعده‌مند ساختن روابط انسانی با عالم غیرمادی و ماورای طبیعی؛ و ۶) برای توصیف عالم از طریق ترسیم و طراحی؛ مانند ایجاد نقوش برجسته (رنفرو، ۱۳۸۱: ۲۷).

نتایج و بحث

پل ملارز^۲، نماد را چنین تعریف می‌کند: «نماد هر چیزی می‌تواند باشد، از شیء گرفته تا نشانه، حالت بدن یا بیان صوتی که به طریقی به چیزی ورای خود اشاره یا آن را بازنمایی کند» (اینسل، 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» (اینسل، ۱۳۹۲: ۴۶).

برخی پژوهشگران، پیشینه جلوه‌های آیینی و نمادگرایی را در زمان‌های بسیار دور می‌بینند. ژان فرانسوا دورتیه

تطوری نگریستن به دین، دیدمانی غالب در حوزه دین‌شناسی بود، از امر اجتماعی دین سخن گفت. وی کوشید ماهیت دین را بر عناصر اساسی دین استوار کند. دورکهایم، دین را امری کاملاً اجتماعی قلمداد کرد و توتمیسم را صورت ابتدایی آن پنداشت. او بر این باور بود که ریشه‌های دین را در جوامع به‌نسبت ساده ابتدایی، بهتر می‌توان شناخت تا در جوامع پیچیده نوین. دورکهایم، جامعه را سرچشمه دین دانست و تأکید کرد که این جامعه است که بعضی چیزها را شرعی و برخی دیگر را کفرآمیز می‌شناسد. او نوع ابتدایی دین؛ یعنی توتمیسم را که در آن، چیزهایی مانند گیاهان و جانوران تقدس می‌یابند، مورد توجه قرار داد و آن را به‌عنوان نوع ویژه‌ای از واقعیت اجتماعی غیرمادی یا صورتی از وجدان جمعی انگاشت. وی در پایان، به این نتیجه رسید که دین همان شیوه‌ای است که جامعه از طریق آن، خودش را به‌صورت یک واقعیت اجتماعی غیرمادی متجلی می‌سازد (ریتزر، ۱۳۹۴: ۲۳).

باستان‌شناسان نیز از آنجایی که معمولاً در اغلب کاوش‌های خود به یافته‌هایی دست می‌یابند که وجه نمادین آن‌ها بسیار مهم جلوه می‌کند، همواره تلاش می‌کنند تا معنی آن یافته‌های نمادین را دریابند و چرایی ساخت آن‌ها را بدانند. برخی از باستان‌شناسان این کار را با رهیافت‌های نظری فاقد انضباط علمی، انجام دادند؛ چنان‌که کالین رنفرو می‌گوید که نوعی تاریخ‌ساختگی^۱ به وجود می‌آوردند به این شکل که، آنچه را که مردمان باستان به آن می‌اندیشیدند و یا اعتقاد داشتند، تصویر آن را در ذهن خود ایجاد می‌کردند (رنفرو، ۱۳۸۳: ۳۶). این رویه موجب شد که باستان‌شناسی نو از رویکردهای ادراکی فاصله بگیرد و باستان‌شناسان روندگرا، کردار باستانیان را از اندیشه آنان مهم‌تر قلمداد کنند. این در حالی است که اندیشه‌ها و نیت‌های انسان در دست‌ساخته‌ها، تبلور نهانی دارد (رنفرو، ۱۳۸۳: ۳۸). با این حال، باستان‌شناسی ادراکی به گونه‌ای دیگر ادامه پیدا کرد و کنت فلنری و همسرش جویس مارکوس در آمریکا، رویکرد ادراکی را مطالعه آن بخش از جنبه‌های فرهنگ‌های باستانی که زاینده ذهن انسان هستند، قلمداد

همه، پژوهشگرانی چون کوون، انقلاب نوسنگی و گذار انسان از مرحله شکارگری - گردآوری به مرحله اهلی‌سازی را اوج نمادگرایی و آیین‌ها قلمداد می‌کنند و آن دوره را دوره انقلاب نمادها نیز می‌نامند. کوون، تغییرات و تحولات بنیادین این دوره را با تغییر در نظام اندیشه و باورهای انسان در ارتباط می‌داند. تغییرات فناورانه و اقتصادی در دوره نوسنگی در پی انقلاب نمادها به وجود آمده است که از دیدگاه وی در درازنای دوره خیامی^۴ روی داده و با تصویر گاو و زن مشخص می‌شود (Cauvin, 2001: 105-121).

نمادگرایی و باورمندی در میان مردمان نوسنگی آسیای جنوب غربی همسو با دگرگونی‌های اقتصادی و نیاز به اهلی‌سازی گیاهان و جانوران که نیازمند همکاری و همیاری اعضای جوامع با همدیگر بود، شدت بیشتری گرفت؛ به طوری که از ساخت اشیای 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 محوطه گوبکلی تپه در آناتولی دید که اشمیت و هم‌قطارانش بنای آن را به گروه‌های کوچک در این منطقه نسبت می‌دهند. این گروه‌ها، برای ممانعت از تغذیه دانه‌های خودرو توسط حیوانات وحشی همچون غزال‌ها و گورخرها، نیازمند همیاری و اتحاد با یکدیگر شدند و به احتمال، به یک سازماندهی اولیه اجتماعی قبیله‌ای در این محوطه دست یافتند (شیخ‌بیکلو اسلام، ۱۳۹۲).

توتم^۵ و توتم‌پرستی از موضوع‌های بسیار مهم پژوهشی در میان بسیاری از انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان هستند. نخستین بار در پایان سده هجدهم فردی به نام لانگ، واژه توتم را که از دید او بر قرابت محارم در میان سرخ‌پوستان دلالت می‌کرد به صورت توتام در ادبیات قوم‌نگاشتی به کار برد که تا سال‌ها به‌عنوان آیینی صرفاً آمریکایی شناخته می‌شد (فروید، ۱۳۴۹: ۸؛ دورکهایم، ۱۳۸۲: ۱۱۸)؛ اما از نیمه قرن نوزدهم رواج کردارهایی مشابه در استرالیا نیز گزارش گردید و پس از آن، پژوهشگران دریافتند که با نظامی از یک کلیت معین روبرو هستند (دورکهایم،

خاستگاه 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 (دورتیه، ۱۳۸۸: ۴۰۳-۴۷۲). در دوره پارینه‌سنگی میانی از غار بلمبوس^۱ در آفریقای جنوبی قطعه‌ای از استخوان جانوری پستاندار یافت شده که روی آن نقش‌های انتزاعی کنده شده است که آن را بازنمایی معنی‌دار و نمادین تفسیر کرده‌اند (اینسل، ۱۳۹۲: ۴۹).

محوطه کلاسیس ریور موث^۲ در آفریقای جنوبی بقایای انسان‌های مدرن اولیه را به نمایش گذاشته است که آن را به تدفین‌های سنتی مربوط نمی‌دانند بلکه تَرَک‌های حاصل از ضربه و فشار و نشانه‌های بریدگی روی استخوان‌ها که به احتمال بیانگر هم‌نوع‌خواری است را ملهم از آیین می‌دانند نه گرسنگی (اینسل، ۱۳۹۲: ۴۸-۴۹). افزون بر آنها، خاکسپاری‌هایی که از انسان نئاندرتال در محوطه‌های گوناگونی همچون غارهای شانیدر (Solecki, 1971: 20)، کبارا (Bar-Yosef et al, 1992: 1-497; Pettitt, 2002: 393)، گواتاری (White and Toth, 1991: 118) و محوطه‌هایی از این دست یافت شده موجب گردیده است تا انسان‌شناسان و باستان‌شناسان دیدگاه‌های مختلفی در باره این اعمال بیان کنند. برخی، خاکسپاری نئاندرتال‌ها را آگاهانه قلمداد کرده و احتمال داده‌اند که با پیچیده‌تر شدن مغز و روابط اجتماعی آنها در ارتباط بوده است. برخی دیگر در خاکسپاری، اندیشه‌ای آیینی می‌بینند (Smirnov, 1989: 108-112).

در دوره پارینه‌سنگی جدید نیز مراسم خاکسپاری و شمنیسم و ساخت اشیای انتزاعی و هنری در غارها ادامه پیدا کرد (Bar-Yousef, 2007: 4-10). خاکسپاری کودکان در محوطه سونگیر^۳ روسیه بسیار مهم جلوه می‌کند؛ محوطه‌ای که در آن پسر و دختری را با هم خاک کرده و تن آنها را گل آخرا مالیده‌اند و در کنار آنها آرایه‌هایی چون آویز، نیزه‌ای از عاج ماموت و مهره‌های عاجی قرار داده‌اند (Formicola, 2007: 446-453). با این

4- Khiyami
5- Totem

1- Blombos Cave
2- Klasies River Mouth
3- Sungir

دلیل که اسم و رسم مشخصی دارد؛ بنابراین، همه کسانی که این اسم و رسم را دارند به‌عنوان اعضای آن طایفه با همان عنوان محسوب می‌شوند؛ به هر طریقی که آنها در قلمرو قبیله توزیع شوند، 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 اعضای یک طایفه، شاید همگی در یک محل اقامت نکنند؛ اما، نمایندگانی در محل‌های گوناگون داشته باشند. با این همه، فقدان یک پایه و اساس جغرافیایی موجب نمی‌شود که وحدتش کمتر احساس شود (دورکهایم، ۱۳۸۲: ۱۳۷-۱۳۸).

الگونکوبین‌ها از ساکنان مناطق بیشه‌ای شمال بودند که سه دسته مهم را تشکیل می‌دادند؛ واباناک^۲ (به معنی شرقی‌ها) در سواحل شمال شرقی، کری اُجیبوا^۳ 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 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 به‌عنوان توت‌م به کار می‌روند به قلمرو گیاهی و مخصوصاً به قلمرو حیوانی تعلق دارند؛ اما در مورد اشیای بی‌جان باید گفت که آن‌ها به ندرت استفاده می‌شوند. نام بیش از ۵۰۰ توت‌م را هویت^۴ از میان قبایل جنوب شرقی استرالیا گردآوری کرده که فقط ۴۰ مورد از آنها نام گیاهی دارند (دورکهایم، ۱۳۸۲: ۱۳۹).

دیدگاه‌های مربوط به توت‌م و توت‌میسیم بر اساس دو اصل تقسیم می‌شوند: اصل نام‌گذاری و اصل اجتماعی. ماکس مولر در اصل نام‌گذاری اعتقاد دارد که توت‌م شامل نشان، نام و نیای شی یا طایفه‌ای است که اعضای جامعه، آنها را مقدس می‌شمارند (توسل پناهی، ۱۳۹۱: ۳۵)؛ اما در اصل اجتماعی، اندیشمندی چون جیمز جورج فریزر سه دیدگاه

توت‌م می‌تواند یک حیوان، یک گیاه یا یک عنصر جغرافیایی باشد. هر یک از گروه‌ها در هر قبیله، توت‌م‌های خاصی دارند. اعضای هر گروه توت‌می معتقدند که بازماندگان توت‌م‌شان هستند. آنها معمولاً حیوان توت‌م‌شان را نه می‌کشند و نه می‌خورند؛ ولی سالی یک بار هنگامی که در مراسم خاص توت‌م‌شان شرکت می‌کنند، این ممنوعیت را از میان برمی‌دارند. به اعتقاد آنها، این مناسک سالانه، برای بقا و بازتولید توت‌م ضرورت دارد (کتاک، ۱۳۸۶: ۶۶۳).

دورکهایم بر این باور است که دوام حیات نظام اجتماعی و وحدت طایفه‌های گوناگون یک جامعه باید از طریق خواست درونی تک‌تک افراد تضمین شود. این خواست‌ها فقط زمانی که به‌صورت گروهی بیان شوند، موثر خواهند بود. در این بیان، باید به اشیای عینی، توسل‌جویی شود (شکل ۵). ثبات و تداوم طایفه فقط به یک رایت و نماد نیاز دارد تا مفهوم آن به آسانی قابل درک باشد (استروس، ۱۳۶۱: ۱۲۷-۱۲۸). دورکهایم اعتقاد دارد که توت‌م فقط یک نام نیست بلکه یک نماد است (شکل ۶)؛ یعنی یک علامت واقعی است که شباهت‌هایش با نشانه نجابت خانوادگی غالباً خاطر‌نشان شده است (دورکهایم، ۱۳۸۲: ۱۵۳). در واقع توت‌م، نمادی از همبستگی یک طایفه است و از این طریق پیوندهایی میان اعضای یک طایفه برقرار می‌شود. اعضای 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 در می‌آوردند که توت‌م آنان را تشکیل می‌داد؛ مثلاً، در میان قبیله آماها^۱ در شمال امریکا، دو دسته مو به تقلید از شاخ‌های بوفالو بر سر می‌گذارند و گروه دیگر، کلاله‌ای از مو به‌طور 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 مختص خود را دارد؛ دو طایفه متفاوت از یک قبیله نمی‌توانستند توت‌می مشترک داشته باشند (شکل ۷). یک فرد عضوی از یک طایفه است فقط به این

2- Wabanaki
3- Cree Ojibwa
4- Howitt

1- Omaha

نمی‌کشد. فریزر، بر این باور است که جانور از دید انسان ابتدایی، پناهگاه روح است و او را از خطرات احتمالی مصون می‌دارد؛ بنابراین هر عضو کلان، خود را موظف می‌داند تا صدمه‌ای بر جانور حامل روح کسان خود وارد نیاورد. با توجه به آن که وی نمی‌داند کدام یک از این جانوران، حامل روح آن‌هاست بنابراین، به همه آن‌ها احترام می‌گذارد و حمایتشان می‌کند.

در باره توتمیسم دارد. اول، دیدگاه سودمندی است که بنیاد آن بر پایه دین و اجتماع استوار است. بنیان دینی، حرمتی است که انسان ابتدایی شاید از روی ترس برای جانوران و گیاهان مفید قایل بوده است. به تدریج این حرمت، تقدس می‌یابد و مقدمه کارهای جادویی می‌شود. فریزر پیوند انسان و توتمش را سودمندی دوسویه قلمداد می‌کند. توتم، معیشت انسان را تأمین می‌کند. در مقابل، انسان نیز توتم را حفظ می‌کند، مقدس می‌شمارد و او را



شکل ۵- بومیان آمریکا در کنار ستون یا دکل توتمی شان (<http://donsmaps.com/potlatch.html>)



شکل ۶- آلاسکا، ستون توتمی در جلوی خانه‌های بومیان (https://howlingpixel.com/wiki/Totem_pole)

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، امری مقدس است و مصرف آن - اگر قابل مصرف باشد- برای اعضای گروه وابسته به آن توتم حرمت دارد و گاه مراسم و آیین‌هایی برای زیادکردن آن برگزار می‌شود (بهار، ۱۳۷۶: ۳۴۹).

آیین‌ها و آداب دینی ابتدایی، عمیقاً با مسایل عملی زندگی و با نیازهای معنوی جامعه مربوط بوده‌اند؛ بنابراین، پیوندی بسیار نزدیکی میان سازمان‌های اجتماعی و باورهای دینی وجود داشته است. به قول رابرتسن اسمیت، آن پیشاهنگ مردم‌شناسی دین، «دین ابتدایی، عمدتاً امری مربوط به جامعه بود تا امری مربوط به افراد» (بهار، ۱۳۷۶: ۳۴۹). در میان همه عوامل و عناصر دین‌های ابتدایی، عنصر توتمیسم به واقعیت‌های جهان مادی و به مصالح زندگی عملی روزانه انسان ابتدایی نزدیک‌تر است.

با توجه به آنچه که از نظر گذشت، ساده‌ترین تحلیل در باره یافته‌های محوطه شیخی‌آباد این است که آنها را صرفاً اثری هنری بپنداریم و یا این که ساکنان آنها از روی تفنن سرگوسفند و بز را رنگ‌آمیزی کرده و بر دیوار نهاده‌اند. چنان‌که سال‌ها پیش جان هالورسون در تفسیر نقاشی غارهای مربوط به دوره پارینه‌سنگی، نظریه هنر برای هنر را به کار برد. او بر این باور بود که این آثار به‌عنوان مبانی هنر بوده و بدون واسطه از طریق واکنش ادراکی بیان شده‌اند و محصول نخستین اندیشه بشر و نشان‌دهنده هوشمندی انسان در حال رشد هستند (Lewin, 1984: 183-184). ادوارد لاتت و ادوارد پیت، دو باستان‌شناس فرانسوی، معتقد بودند که دیواره‌های غارها در دوره پارینه‌سنگی برای لذت بردن از زیبایی‌شناسی به‌عنوان یک انگیزه شخصی و به دور از هرگونه مفهوم نمادین نقاشی شده‌اند (منصورزاده، ۱۳۹۲: ۹).

اگرچه نمی‌توان زیبایی‌شناسی و زیبایسندی انسان را از ذهن دور کرد، پذیرش تفننی بودن چنین یافته‌هایی در این گونه محوطه‌ها بسیار سخت است. نقش‌مایه‌ها، برای انسان امروزی ممکن است جنبه تزیینی و زیبایی‌شناختی داشته باشند؛ اما برای انسان پیش‌اتاریخ، جنبه‌های کارکردی و حیاتی داشته‌اند. بز، گوسفند و گاو در زمره منابع تأمین پروتئین مورد نیاز انسان پیش‌اتاریخ بودند؛



شکل ۷- ستون یا دکل توتمی به شکل سر عقاب (Scupin, 2011: 215)

دومین دیدگاه فریزر این است که هر گروه توتمی به قصد تأمین و بهبود تغذیه، گیاهان یا جانوران معینی را فقط برای مبادله با گروه‌های توتمی دیگر در اختیار می‌گیرند. بدین ترتیب هر گروه، آن دسته از گیاهان و جانورانی را که برای دیگران فراهم آوردند، بر خود حرام می‌کند و فقط گاه‌گاهی در مراسم جادویی از آنها استفاده می‌کند. سومین دیدگاه فریزر دیدگاه آبستنی است. بر اساس این دیدمان، مردم ابتدایی باور دارند که 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 سخن دیگر، بنیان این دیدگاه، ناآگاهی 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 بدان معنا 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 پناهی، ۱۳۹۱: ۳۸-۳۹).

تعریف فریزر از توتمیسم عبارت است از رابطه‌ای نزدیک که به احتمال، میان گروهی از مردم نزدیک به هم از یک سو و انواعی از موجودات طبیعی یا مصنوعی از سوی دیگر، به وجود می‌آید. این موجودات، توتم آن گروه انسانی خوانده می‌شوند. بدین ترتیب، توتمیسم دو جنبه دارد:

در آسیای جنوب غربی را در راستای توت‌پرستی تحلیل کردد و چنین پنداشت که بز، گوسفند و گاو، توت‌ساکنان این محوطه‌ها بوده‌اند. از همین روی، ساکنان این محوطه‌ها، سرهای این حیوانات را به‌عنوان رایت توتمی‌شان درون اتاقی ویژه جاسازی کرده بودند. در واقع سرهای بز و گوسفند در محوطه شیخی‌آباد نقش یک نشان توتمی را داشته که معرف قبیله بوده و در محل آیینی نصب شده بوده‌اند. پیرو نظریه سودمندی فریزر، اعضای قبیله منابع غذایی خود را از جانوران و گیاهان تأمین می‌کردند. در جوامع پیش‌ازتاریخ آسیای جنوب غربی بز، گوسفند و گاو مهم‌ترین منابع تأمین پروتئین مورد نیاز انسان بودند؛ اساساً، شکار، کنترل و دستیابی به این جانوران ارزشمند یکی از دغدغه‌های انسان بوده است. وابستگی معیشت انسان به این جانوران و نیز سودمندی فراوان آنها در اقلیم و محیط زیست آسیای جنوب غربی موجب شده بود که انسان در اندیشه کنترل و شکار آنها باشد و آرام‌آرام وجهی پاک و مقدس به آنها ببخشد و دوره‌های بعد، برای تضمین منابع غذایی‌اش به تکثیر و زادآوری آنها بپردازد. انسان به احتمال، در قداست بخشیدن به این جانوران و باور به نیا و توت‌بودن آنها، هدفی جز جلوگیری از شکار بی‌رویه آنها نداشته است؛ بنابراین نکشتن و نخوردن آنها در اغلب اوقات سال و برداشتن این ممنوعیت در برخی از مواقع از راه برگزاری مراسمی آیینی، بخشی از این اعتقاد توتمی بوده است. دگربار، بزرگان قبیله، نسل جوان‌تر را با رسم تهیه خوراک و نیز پرورش و زادآوری توسط توت‌شان آشنا می‌کردند. قربانی کردن جانور در این مراسم‌ها به نوعی در ارتباط با مفهوم هم‌ذات‌پنداری آن قربانی است؛ چنان‌که سرخپوستان پانچو^۱ در کلمبیا بر این باور بودند که روح انسان پس از مرگ به کالبد بزهای کوهی می‌رود (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۹۱). در واقع، در این مراسم هر فرد با قربانی کردن، به گونه‌ای با توت‌خود که نمادی از جامعه و افراد آن جامعه بود، وحدت و هماهنگی پیدا می‌کرد.

بر اساس دیدگاه ماتریالیسم فرهنگی ماروین هریس مبنی بر عقلانیت اقتصادی و بوم‌شناختی افراد جامعه (Harris, 1966: 51-66) می‌توان اینگونه تحلیل نمود که بز و

بنابراین، وی همواره سعی در شکار و کنترل این جانوران با ارزش داشته است. این جانوران از لحاظ چستی و چالاکي، همسان حیواناتی نظیر آهو و گوزن نیستند؛ بنابراین، شکار و به دام انداختن آنها آسان‌تر بوده است. نقش بز به‌صورت مسبک و با پیامی نمادین در فرهنگ‌های مختلف به کار رفته است. اقوام استپ‌های آسیا، بز کوهی را راهنمای ارواح می‌دانند. نوع وحشی آن با خدای حاصلخیزی در شوش مرتبط بوده است (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۹۳). این جانور به‌عنوان تجسم باروری انسان‌ها و گله‌های گاو پرستش می‌شد و با خدای حاصلخیزی سومری به نام تموز و نین‌گیرسو یکسان به شمار می‌آمد. بز نر در اساطیر هند به‌عنوان یک حیوان ویژه قربانی و همچنین مرکب خدای آگنی (نماد آتش)، بوده است (هال، ۱۳۸۷: ۳۵؛ شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۹۹). در دوران تاریخی، نقش بز کوهی در شکل‌های متنوع به‌عنوان نمادهایی مانند قدرت جنسی نر، طول عمر، برکت و اصالت به کار رفته است. نصب سر قوچ یا بز یا شاخ‌های آنها بر سردر خانه‌ها تا دوره‌های اخیر نیز متداول بوده است (کریمی، ۱۳۸۶: ۳۱). ماده بز در میان یونانیان، نماد آذرخش است. بنا به اعتقاد یهودیان، یهوه در میان آذرخش بر موسی پدیدار شد و به یادبود این پدیداری، پوشش خیمه اجتماع از پشم بز درست شد (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۹۳).

گاو نر و ماده نیز جایگاه ارزشمندی در طول زندگی انسان داشته‌اند و نماد حاصلخیزی، حیات، باروری، و سرچشمه لقاح و آبستنی بود (وارنر، ۱۳۸۶: ۵۰۶-۵۰۹). دارابودن منابع پروتئین‌دار غنی، نیروی زیاد و شماری از ویژگی دیگر موجب 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 و میان‌رودان دارای جایگاهی مقدس و آیینی باشد و در اسطوره‌های آنان مهم جلوه کند. میرچا الیاده در تلاش بود تا از مقایسه یافته‌های باستانی با مواد مشابه 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 (برگرفته از اینسل، ۱۳۹۲: ۷۲).

با توجه به آنچه که از نظر گذشت، می‌توان شواهد محوطه‌ی شیخی‌آباد کرمانشاه و دیگر محوطه‌های همانند

زمان پیش از تاریخ، 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. شاید در این محوطه‌ها نیز باور به توتم موجب اتحاد ساکنان آنها در دفاع از قلمرو خودشان در برابر شکارگران - گردآورندگان دیگری می‌گردید که برای شکار جانوران و گردآوری منابع غذایی، وارد محدوده زیستی آنها می‌شده‌اند. افزون بر آن، موجب ایستادگی مقابل جانوران درنده‌ای می‌شد که نه تنها جانوران توتمی را بلکه خودشان را نیز تهدید و شکار می‌کردند. از سوی دیگر، در اثر تغییر معیشت از شکارگری - گردآوری به کشاورزی - دامپروری در دوره نوسنگی، نگرش و ساخت اجتماعی نیز تحول یافت. باستان‌شناسان با تحلیل شواهد پارینه‌سنگی و داده‌های قوم‌نگاری حاصل از جوامع معاصر شکارگر - گردآورنده، نظام دسته‌ای^۴ را شکل متداول سازماندهی سیاسی در میان جوامع شکارگر - گردآورنده اولیه معرفی کردند؛ یعنی انسان‌ها در دوره پارینه‌سنگی به شکل دسته‌های کوچکی با روابط خویشاوندی زندگی می‌کردند. در گذار از فراپارینه‌سنگی به نوسنگی، ساخت اجتماعی از جامعه دسته‌ای به جامعه قبیله‌ای تغییر یافت. تغییر باورهای انسان در آسیای جنوب غربی در دوره نوسنگی همسو با دگرگونی‌های اقتصادی و نیاز به اهلی‌سازی گیاهان و جانوران، نیازمند همکاری و همیاری انسان‌ها با هم بود؛ از همین‌رو، باور به توتم به هم‌بستگی اجتماعی انجامید و پیرو آن ساخت سازه‌ای یادمانی برای اجتماع توجیه پیدا کرد. بنابراین، ساکنان محوطه شیخی‌آباد سازه‌ای با معماری ویژه و متفاوت به شکل T ساختند تا این همبستگی و سازماندهی اجتماعی را از راه گردهمایی ساکنان با باور به توتم بز، گوسفند و گاو افزون‌تر کنند. خودبه‌خود گردهمایی افراد این اجتماعات به برگزاری آیینی ویژه با تشریفات و رسومی خاص می‌انجامید؛ چنانکه، نقاشی‌های رقص و پایکوبی در چاتال هویوک بیانگر چنین اجتماعی است.

گوسفند در محوطه شیخی‌آباد دارای جایگاه ارزشمندی بودند؛ چنان‌که، ۵۳/۴ درصد از مجموع استخوان‌های یافت‌شده در این محوطه مربوط به این دو حیوان بود. نسبت بز به گوسفند نیز، ۶ به ۱ گزارش شده است (محمدی‌فر و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۷-۱۸). دورکهایم می‌نویسد مراسمی به نام تالو^۱ یا اینتی‌چیوما^۲ در استرالیای مرکزی در قبیله آروناتا^۳ با حضور بزرگان قبیله تشکیل می‌شود که هدف از اجرای آن آموزش جوان‌ها برای تولید و تکثیر توتم‌ها با اعمال جادویی است (آزادگان، ۱۳۹۲: ۱۰۹). یافت‌شدن نقاشی‌های دیواری در چاتال هویوک که حاکی از رقص و پایکوبی است به‌نوعی مؤید این است که در این محوطه مراسمی آیینی برگزار می‌شده است؛ بنابراین، بی‌راه نیست بگوییم که ساکنان این محوطه‌ها از طریق اندیشه توتمی موجب تضمین معیشت و بقای خودشان می‌شدند؛ البته همان‌طور که پیش از این گفته شد، به باور فریزر، پیوند انسان و توتمش یک سودمندی دوسویه است. در محوطه شیخی‌آباد، پایین‌بودن تعداد نمونه‌ها، رویداد اهلی‌سازی جانوران را در هاله‌ای از ابهام قرار داده است و شواهد بز و گوسفند، از نوع وحشی قلمداد شده‌اند (محمدی‌فر و دیگران، ۱۳۹۰)؛ بنابراین اگرچه به تکثیر آنها نمی‌پرداختند اما می‌توان انگاشت که پیرو باور توتمی، کنترل و جلوگیری از شکار بی‌رویه آنها مد نظر بوده است.

از سویی دیگر، باور به توتم در یک اجتماع، همبستگی اعضای جامعه و پیرو آن، بقای جامعه را تضمین می‌کرده است. مطابق دیدگاه دورکهایم که از نظریه روح جمعی توتمیسم سخن می‌گوید، هر کس هر چه دارد از گروه اجتماعی خود دارد. شناخت رفتار و گفتار و پندار هر کس از راه شناخت گروهی که او را در بر گرفته و در خود پرورده، میسر است. دورکهایم، قبیله را محور اجتماعات ابتدایی و نظام توتمی را ناظر بر روابط و مناسبات و ناظم حرکات اجتماعی آن می‌شناسد. با توجه به آن که قبیله، نام و نشان از توتم خود دارد، بنابراین از دید اعضا، به اندازه توتم مربوط و حتی بیش از آن محترم است (آزادگان، ۱۳۹۲: ۱۵۸-۱۵۹)؛ پس این جامعه است که در

1- Talu
2- Intichuma
3- Arunta

۴- دسته به گروه به نسبت کوچکی از اعضای خویشاوند اطلاق می‌گردد.

نتیجه‌گیری

بشوند. اساساً، رویکرد ادراکی و تفسیر یافته‌های آیینی جایگاه مطلوبی در پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران ندارد. مقاله حاضر از طریق داده‌های پشتیبان نظیر پژوهش‌های قوم‌شناختی و شواهد آغاز تاریخی و تاریخی به تحلیل یافته‌های مربوطه در یکی از محوطه‌های مهم آغاز نوسنگی در کرمانشاه؛ یعنی سامانه شیخی‌آباد پرداخته است. این یافته‌ها که شامل جاسازی سر چهار بز و یک گوسفند وحشی در بخش جانبی یکی از دیوارهای یک بنای ویژه مکشوفه هستند، به اعتقاد نگارندگان مفهوم نمادین و کارکرد معیشتی دارند و در راستای رواج توتمیسم در این بخش از ایران در دوران نوسنگی بی‌سفال قابل تحلیلند. نگارندگان امید دارند که یافته‌های باستان‌شناختی در سامانه‌های باستانی ایران از طریق این روش‌ها و همچنین، رویکردهای تفسیرگرایانه مورد مطالعه قرار گیرند و موجب ارتقا و بهبود درک ما از حوزه ادراکی دوران نوسنگی‌شدن، گردند.

وجه دینی و آیینی باستانیانی یکی از وجوه مهم، پیچیده و مبهم است که بحث در باره آن همواره با مشکلات و تناقض‌هایی همراه بوده است. به‌طور کلی در برخورد با برخی از یافته‌های باستان‌شناختی پی می‌بریم که جنبه‌های نمادین و ادراکی آنها آشکار است؛ اما سخن گفتن در باره آنها کار دشواری است. از راه تفسیر و تحلیل این مواد در چارچوب روش‌های باستان‌شناسی ادراکی می‌توان به نتایجی رسید. یافته‌های زیادی از این دست از محوطه‌های پیش از تاریخی منطقه آسیای جنوب غربی کشف شده است که در راستای شناخت آیین و رفتارهای دینی بهره‌برداری شده‌اند.

از کاوش محوطه‌های باستانی کشورمان ایران نیز مواد مشابهی کشف شده است که در همین راستا قابل تحلیل هستند. دوران فراپارینه‌سنگی و آغاز نوسنگی از بازه‌های زمانی مهم در مطالعه تکوین رفتارهای آیینی و نمادین

منابع

۱. آزادگان، جمشید، ۱۳۹۲، تاریخ ادیان ابتدایی و قدیم، انتشارات سمت، تهران.
۲. استروس، کلود لوی، ۱۳۶۱، توتمیسم، ترجمه مسعود راد، انتشارات توس، تهران.
۳. اینسل، تیموتی، ۱۳۹۲، باستان‌شناسی دین و آیین، ترجمه وحید عسکری‌پور، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، تهران.
۴. بهار، مهرداد، ۱۳۷۶، پژوهشی در اساطیر ایران، چاپ دوم، انتشارات آگاه، تهران.
۵. توسل پناهی، فاطمه، ۱۳۹۱، توتم و تابو در شاهنامه با نگاهی به یادگار زیربان و کارنامه اردشیر بابکان، نشر ثالث، تهران.
۶. رنفرو، کالین، ۱۳۸۱، گذشتگان به چه می‌اندیشیدند؟ باستان‌شناسی شناختی، هنر و دین (بخش نخست)، ترجمه سپیده مازیار، باستان‌پژوهی، شماره ۱۰: ۲۶-۳۰.
۷. رنفرو، کالین، ۱۳۸۳، گذشتگان به چه می‌اندیشیدند؟ باستان‌شناسی شناختی، هنر و دین (بخش دوم)، ترجمه سپیده مازیار، باستان‌پژوهی، شماره ۱۲: ۲۶-۴۲.
۸. ریتزر، جورج، ۱۳۹۴، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، نشر علمی، تهران.
۹. دورکهایم، امیل، ۱۳۸۲، صور ابتدایی حیات مذهبی، ترجمه نادر سالارزاده امیری، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، تهران.
۱۰. دورتیه، ژان فرانسوا، ۱۳۸۹، انسان‌شناسی، ترجمه جلال‌الدین رفیع‌فر، انتشارات خجسته، تهران.
۱۱. شیخ‌بیکلو اسلام، بابک، ۱۳۹۲، نمادگرایی آیینی در دوره نوسنگی اولیه: نگاهی به گوبکلی تپه در جنوب شرقی ترکیه، مجله انسان‌شناسی، شماره ۱۸: ۶۹-۱۰۰.
۱۲. شوالیه ژان، آلن گربران، ۱۳۷۹، فرهنگ نمادها، ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، انتشارات جیحون، تهران.
۱۳. شنکایی، مرضیه (لوئیز)، ۱۳۸۶، اعتقادات و باورهای بومیان امریکای شمالی، انتشارات سمت، تهران.
۱۴. فروید، زیگموند، ۱۳۴۹، توتم و تابو، ترجمه محمدعلی خنجی، انتشارات طهوری، تهران.
۱۵. فضایی، یوسف، ۱۳۵۶، بنیان‌های اجتماعی دین، انتشارات چاپار، تهران.
۱۶. فکوهی، ناصر، ۱۳۹۳، تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی، چاپ نهم، نشر نی، تهران.

۱۷. فلنری، کنت و جویس مارکوس، ۱۳۷۹، باستان‌شناسی ادراکی، ترجمه کامیار عبدی در باستان‌شناسی نظری، به کوشش شهرام زارع، ناشر گردآورنده، تهران.
۱۸. محمدی‌فر، یعقوب، روجر متیوس، وندی متیوس، عباس مترجم، ۱۳۹۰، پروژه باستان‌شناسی زاگرس مرکزی (CZAP): گزارش مقدماتی کاوش و بررسی در تپه شیخی‌آباد صحنه و تپه جانی اسلام‌آباد غرب، نامه باستان‌شناسی، شماره ۱: ۹-۳۰.
۱۹. کتاک، کنارد فیلیپ، ۱۳۸۶، انسان‌شناسی، کشف تفاوت‌های انسانی، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۲۰. کریمی، فریبا، ۱۳۸۶، نگرشی نو به کنده نگاره‌های صخره‌ای ایران بر مبنای مطالعات میدانی، مجله باستان‌پژوهی، شماره ۳: ۷۱-۸۰.
۲۱. منصورزاده، یوسف، ۱۳۹۲، تحلیلی بر ماهیت نقاشی‌های غاری پیش از تاریخ اروپا، نشریه هنرهای زیبا- هنرهای تجسمی، شماره ۲: ۵-۱۶.
۲۲. وارنر، رکس، ۱۳۸۶، دانشنامه اساطیر جهان، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، نشر اسطوره، تهران.
۲۳. هال، جیمز، ۱۳۸۷، فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمه رقیه بهزادی، چاپ سوم، نشر فرهنگ معاصر، تهران.
24. Bar-Yosef, Ofer, 2007, The Archaeological Framework of the Upper Paleolithic Revolution, *Diogenes* 214: 3-18.
25. Bar-Yosef, Ofer, Bernard Vandermeersch, Baruch Arensburg, Anna Belfer-Cohen, Paul Goldberg, Ho Laville, Liliane Meignen, Yoel Rak, John D. Speth, Eitan Tchernov, Anne-Marie Tillier and Steve Weiner, 1992, The Excavations in Kebara Cave, Mount Carmel, *Current Anthropology*, Vol. 33, No. 5: 497-546.
26. Cauvin, Jacques, Ian Hodder, Gary O. Rollefson, Ofer Bar-Yosef and Trevor Watkins, 2001, The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture by Jacques Cauvin, translated by Trevor Watkins (New Studies in Archaeology.) Cambridge: Cambridge University Press, *Cambridge Archaeological Journal*, Vol. 11, No. 1: 105-121.
27. Formicola, Vincenzo, 2007, From the Sunghir Children to the Romito Dwarf: Aspects of the Upper Paleolithic Funerary Landscape, *Current Anthropology*, Vol. 48, No. 3: 446-453.
28. Harris, Marvin, 1966, The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle, *Current Anthropology*, Vol. 7, No. 1: 51-66.
29. Lewin, Roger, 1984, *Human Evolution*, Blackwell Scientific Publications, Cambridge.
30. Matthews, Roger, Yaghoub Mohammadifar, Wendy Matthews and Abbas Motarjem, 2010, Investigating the Early Neolithic of Western Iran: the Central Zagros Archaeological Project (CZAP), Project Gallery Article, Issue 323.
31. Minugh-Purvis, Nancy, Jacov Radovic & Fred H. Smith, 2000, Krapina 1: a Juvenile Neandertal from the Early Late Pleistocene of Croatia, *American Journal of Physical Anthropology*, Vol. 111, No. 3: 393-424.
32. Pettitt, Paul, 2002: The Neanderthal Dead: Exploring Mortuary Variability in Middle Paleolithic Eurasia, Department of Archaeology, University of Bristol, 43 Woodland Road, Bristol BS8 1UU, and Keble College, Oxford.
33. Scupin, Raymond, 2011, *Cultural Anthropology a Global Perspective*, (8th Edition), Pearson.
34. Smirnov, Yuri, 1989, Intentional Human Burial: Middle Paleolithic (Last Glaciation) Beginnings, *Journal of World Prehistory*, Vol. 3, No. 2: 199-233.
35. Solecki, Rolf, 1971, *Shanidar: The First Flower People*, New York: Knopf.
36. White Tim, D. and Toth Nicholas, 1991, The Question of Ritual Cannibalism at Grotta Guattari, *Current Anthropology*, Vol. 32: 118-138.
37. <http://donsmaps.com/potlatch.html>.
38. https://howlingpixel.com/wiki/Totem_pole.