

برای بهرام بیضایی

دوبارکه بغبانوی در پیکر عروسک؛ بازجست آیینی نمایشی در کتاب *نشوار المحاضرة تنوخی*

سمیه سادات طباطبایی^۱

(دریافت: ۱۳۹۷/۹/۱۳ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۹)

چکیده

دوبارکه نام عروسکی است که قاضی تنوخی، ادیب عربی‌نویس سده چهارم هجری، در کتاب *نشوار المحاضرة و اخبار المذاکره*، از آن یاد می‌کند. از گزارش خرد تنوخی برمی‌آید که ساختن این عروسک در بغداد و بر بام نهادنش در شب نوروز با آیین‌های کهن سال نو به‌ویژه با آیین ازدواج مقدس در پیوند است. این جستار می‌کوشد با تکیه بر نشانه‌های یافت‌شده در بازگفت تنوخی و نیز به یاری نشانه‌های برون‌متنی - جشن سال نو در بابل و آیین‌های عروسی باران‌کرداری در ایران - از چستی دوبارکه و پیوندش با بغبانوی باروری پرده بردارد و چگونگی برگزاری این آیین فراموش‌شده را بشناساند. مهم‌ترین یافته این کاوش آن است که باشندگان بغداد نمایشی آیینی را بر پا می‌دارند و دوبارکه ایزدبانوی باروری است که طی این آیین در پیکر عروسک نمایانده می‌شود. از این رو می‌توان دوبارکه و آیین او را همچون میرنوروزی در جرگه نمایش‌های آیینی نوروز جای داد.

واژه‌های کلیدی: عروسک دوبارکه، *نشوار المحاضرة*، آیین عروسکی، نوروز، آیین ازدواج مقدس، ایزدبانوی باروری، اناهی‌تا.

۱. هیئت علمی زبان و ادبیات عربی دانشگاه کوثر بجنورد (نویسنده مسئول)

۱. مقدمه

نشوار المحاضره و أخبار المذاكره کتابی است به زبان عربی و به قلم قاضی تنوخی (۳۲۷-۳۸۴ق) که در سده چهارم هجری به رشته تحریر درآمده است. قاضی تنوخی بیست سال از عمر گرانبهای خویش را در پای آفرینش این کتاب نهاده و در آن حکایت‌هایی را که در گذر سالیان شنیده، گرد آورده است. در مجموع ۱۲۹۷ حکایت در هشت جلد گرد هم آمده و هر حکایت بازگفت داستان کوتاهی است که قاضی تنوخی شنیده است. مهم‌ترین ویژگی این اثر آن است که بیشتر حکایت‌هایش در عصر عباسی، خاصه در سده سوم و چهارم هجری، رخ داده و با زندگی روزمره راویان در پیوند است. از این رو، هر حکایت می‌تواند بر دانش ناچیز ما از زندگی توده مردم در آن دوران بیفزاید و از این قبیل است حکایتی که در آن از «دوبارکه» یاد می‌شود. قاضی تنوخی در سیاق اشاره به ابیاتی در هجو وزیر ابوجعفر محمد کرخی از این بیت یاد می‌کند:

أهدِ له نَفْسَكَ حَتَّى إِذَا أَشْعَلَ نَاراً كُنْتَ دُوبَارَكَه

ترجمه: خودت را به او هدیه کن تا آن زمان که آتش برمی‌افروزد دوبارکه باشی. سپس در توضیح می‌گوید: «دوبارکه واژه‌ای است فارسی و آن نام عروسکی باشد که اهل بغداد در شب نوروز بر بام خانه نهند» (تنوخی، ۱۹۹۵: ۲۶۷/۵). از بازگفت تنوخی و اشاره روشن او به ساختن و پرداختن عروسک به نیکی برمی‌آید که دوبارکه آیینی نمایشی بوده که دست‌کم تا نیمه نخست سده چهارم پا برجا مانده است. اگرچه بازگفت تنوخی که بار دیگر بدان باز خواهیم گشت تا اندازه‌ای از چگونگی این آیین پرده برمی‌دارد؛ اما از چیستی آن سخن نمی‌گوید. از این رو چالش این نوشتار آن است که افزون بر تکمیل روایت تنوخی، با تکیه بر آیین‌های عروسکی موجود، به چیستی دوبارکه و آیین در پیوند با آن پردازد. بدین سان از رهگذر این پژوهش به سه پرسش پاسخ داده می‌شود:

۱. چرا سنت دوبارکه را باید آیینی به‌جا مانده از ایران پیش از اسلام و در پیوند با آیین‌های کهن نیایش ایزدان دانست؟

۲. دوبارکه تجلی کدام ایزدان و آیینش بازمانده کدامین آیین دیرین است؟

۳. چگونه می‌توان به یاری آیین‌های عروسکی موجود روایت تنوخی را کامل کرد؟

۲. روش پژوهش

نخستین گام در انجام این جستار یافتن نشانی از دوبارکه در میراث نوشتاری عربی و فارسی بود. در گام بعد پا را از دایره میراث نوشتاری فراتر نهادیم و در فرهنگ نانوشتۀ ایران‌زمین ردپایی از دوبارکه و آیین‌های عروسکی همسان با آن را جستیم. سپس با واکاوی جستارهای در پیوند با مراسم سال نو در بابل باستان، آیین نوروز در ایران را معرفی و پیوند دوبارکه را با آن بررسی‌ده و روشن کردیم که دوبارکه چگونه خدایانویی بوده است. در پایان با تکیه بر پژوهش‌های مرتبط با باران‌خواهی کوشیدیم تصویری کامل از آیین دوبارکه ترسیم کنیم. بنابراین می‌توان گفت که روش تحقیق در ابتدا توصیفی، پس از آن تحلیلی و در پایان ریخت‌شناسانه است؛ بدین معنا که با واکاوی ساختار نمایشی آیین‌های باران‌خواهی و رشته‌های پیوند آن با آیین دوبارکه پاره‌های گمشده این آیین را بازیافتیم.

۳. پیشینه پژوهش

پیشینه این جستار در دو حوزه آثار فارسی و عربی‌زبان کاوش شد؛ ولی دستاوردی در پی نداشت. تنها آذرتاش آذرنوش در مقاله‌ای به نام «وام‌واژه‌های فارسی در *نشوار* / *المحاضرة* تنوخی به قیاس وام‌واژه‌های کهن‌تر» در کنار دیگر واژگان فارسی *نشوار* / *المحاضرة* از دوبارکه یاد کرده و توضیح تنوخی درباره این واژه را به فارسی برگردان کرده است. بنابراین نوشتار پیش رو در دو زمینه پیشگام است: نخست شناساندن آیین عروسکی دوبارکه و دیگری بازجست ریشه‌های اسطوره‌ای - ایرانی و نمایاندن سویه‌های دینی آن.

۴. اهمیت پژوهش

اهمیت و کاربست این کاوش در سه زمینه آشکار می‌شود: نخست در حوزه شناخت تاریخ ایران باستان و به‌ویژه آیین‌های در پیوسته با نوروز. روشن است که میراث

نوشتاری اسلامی - عربی از سرچشمه‌هایی است که می‌توان با آن غبار فراموشی را از سویه‌های گوناگون زندگی ایرانیان در عهد اسلامی و پیشااسلامی زدود و از آن‌جا که روشنگری تنوخی دربارهٔ دوبارکه در هیچ منبع نوشتاری و نانوشتاری مانند ندارد، اهمیت آن دوچندان می‌شود. دومین حوزهٔ کاربردی این جستار با پیشینهٔ نمایش ایرانی مرتبط است. آن زمان که برای اثبات دیرسالی نمایش در ایران به آیین‌های دیرپایی همانند میرنوروزی، حاجی فیروز، کوسه گلین، بوکه بارانه، گلابارون و ... استناد می‌شود و آن‌ها را در جرگهٔ نمایش‌های آیینی می‌شمردند، پس می‌توان دوبارکه را سندی نویافته در اثبات دیرزیستی نمایش ایرانی دانست. سومین حوزه فرهنگ عامه است. می‌دانیم که دانش کنونی دربارهٔ فرهنگ تودهٔ مردم حتی در روزگار ما چندان نیست، چه رسد به هزار و صد سال پیش! نوشتهٔ تنوخی فرصت مغتنمی را در اختیار پژوهشگر می‌نهد تا با گوشه‌ای از آداب و رسوم ایرانیان در شب نوروز آشنا شود.

۵. پیکرهٔ پژوهش

۵-۱. دوبارکه و بغدادیان

تنوخی از بانویی ادیب و دبیر، عابده^۲ نام، ابیاتی را در هجای وزیر ابوجعفر محمد کرخی نقل می‌کند:

شاوَرَتی الْکَرخِی لَمَّا دَنَا	النَّیروزُ وَالسَّنُّ لَهُ ضَاحِکَةٌ
فَقَالَ مَا نُهَدِی لِسُلْطَانِنَا	مِنْ خَیْرِ مَا الْکَفُّ لَهُ مَالِکَةٌ
قُلْتُ لَهُ کُلُّ الْهَدَايَا سَوَی	مَشُورَتِی ضَائِعَةٌ هَالِکَةٌ
أَهْدِ لَهُ نَفْسَکَ حَتَّى إِذَا	أَشْعَلَ نَاراً کُنْتَ دُوبَارِکَةٌ

ترجمه: کرخی چون نوروز نزدیک شد، خندان با من مشورت کرد. گفت: از بهترین دارایی خود، چه چیز به سلطانمان هدیه دهیم؟ گفتم: تمام هدایا یکسانند و مشورت من هم تباه شده و بی‌ثمر خواهد ماند؛ خودت را به او هدیه کن تا آن زمان که آتش برمی‌افروزد دوبارکه باشی.

سپس در ادامه می‌افزاید:

دوبارکه واژه‌ای است فارسی و آن نام عروسکی باشد در قد و قامت کودکان. بغدادیان شب‌های نوروز معتضدی آن را بر بام خانه نهند و با آن بازی کنند. آنان دوبارکه را با پوششی فاخر، از نیکوترین لباس‌ها و گران‌بهاترین زیورها، بیرون می‌آورند و آن را همچون عروسان می‌آریند. در برابرش طبل و نی می‌نوازند و آتش برمی‌افروزند (تنوخی، ۲۰۰۴: ۳۹۲/۱).

در تصحیح دیگری که از این اثر در دست است در توضیح دوبارکه فقط به این بسنده شده که «دوبارکه واژه‌ای است فارسی و آن نام عروسکی باشد در قد و قامت کودکان که بغدادیان شب‌های نوروز آن را بر بام خانه نهند» (تنوخی، ۱۹۹۵: ۲۶۷/۵). صفدی در سده هشتم و سیوطی در قرن دهم که هر دو ذیل زندگی‌نامه عابده سخنان تنوخی را بازگو کرده‌اند، روایت دوم را نقل کرده‌اند (صفدی، ۲۰۰۰: ۳۱۴/۱۶؛ سیوطی، ۱۹۸۶: ۶۴).

تنوخی بیش از این بر توضیحش نمی‌افزاید و غیر از او، دیگری نیز در این باره سخن نگفته است. پس سخنان تنوخی تنها منبعی است که ما را از وجود چنین آیینی آگاه می‌سازد. اما اگر پژوهشگر بخواهد دریابد که شالوده دوبارکه چه بوده و درباره چرایی برپایی آن بداند، باید به نشانه‌های درون‌متنی و نیز نشانه‌های برون‌متنی چشم بدوزد. مراد از نشانه‌های برون‌متنی واکاوی باورهای دینی ایران باستان و نیز بررسی آیین‌های نمایشی موجود است. گمان می‌رود دوبارکه، ایزدبانویی است که در پیکر عروسک نمود زمینی یافته و مراسمی که در شب نوروز بر پا می‌شده در واقع آیینی در پیوند با پرستش وی بوده است. در ادامه برای دریافتن چیستی و چرایی برپایی این آیین، جستار را در دو بخش پی می‌گیریم: نخست جست‌وجو در نشانه‌های درون‌متنی و دیگری کاوش در نشانه‌های برون‌متنی تا روشن شود که این گمان تا چه اندازه از درستی بهره دارد.

۲-۵. دوبارکه؛ بغبانو و آیین

از گفتار تنوخی در شناساندن دوبارکه چنین برمی‌آید که او در این آیین به چشم سرگرمی می‌نگریسته، ولی آیا دوبارکه کارایی دیگری جز سرگرمی مردم نداشته است؟ برای پاسخ به این پرسش باید خاستگاه آیین یادشده را دریافت. نشانه‌هایی در بازگفت

تنوخی هست که دوبارکه را به آیینی غیراسلامی بدل می‌سازد: ساختن عروسک یک زن، برافروختن آتش و نواختن نی و طبل. افزون بر این‌ها برپا داشتن آیین دوبارکه در شب نوروز از آن آیینی ایرانی می‌سازد و پژوهشگر را در جست‌وجوی ریشه‌های این آیین به‌سوی ایران پیش از اسلام رهنمون می‌شود. اکنون باید دید که برای ایرانیان آن روزگار، دوبارکه و آیین درپیوند با او چه معنایی داشته است. از یک سو چگونگی و زمان برگزاری مراسم در شب نوروز از آیینی بودن آن حکایت می‌کند و از دیگر سو می‌دانیم که آیین‌ها و مناسک دینی تجلی‌گاه اساطیرند (جعفری، ۱۳۸۷: ۶۹). بدین سان دوبارکه را باید بازتاب‌دهنده روایتی اسطوره‌ای دانست؛ اما کدامین اسطوره؟

دوبارکه با آیین‌های نوروز گره خورده؛ پس بایسته است در گام نخست هدف از برپایی جشن نوروز و آیین‌های در پیوند با آن را دریابیم. آنچه انسان امروز از نوروز درمی‌یابد، پایان سال کهنه و آغاز سال نو است؛ ولی نوروز در اندیشه انسان باستان با زمان مقدس گره خورده است؛ زیرا او با دو گونه زمان می‌زید: مقدس و نامقدس. زمان مقدس، زمان آفرینش آغازین است، زمان جاودانه و دوری؛ و زمان نامقدس، زمان تاریخی است، زمان کرانمند و بی‌بازگشت. نوروز «دوباره آغازیدن زمان [است] از ابتدایش که به مثابه تکراری از بندهش و تکوین عالم به‌شمار می‌آید» (الیاده، ۱۳۹۳: ۶۸). انسان دین‌ورز ایران باستان، مانند بسیاری از دیگر فرهنگ‌های باستانی، با گرامی‌داشت جشن مذهبی نوروز و برپایی آیین‌های آن در این باززایی سپند انباز می‌شد. حال باید دید در میان آیین‌های بازآفرینی جمعی، از گذر تکرار ماجرای خلقت، دوبارکه کدامین خویشکاری را عهده‌دار است. باید گفت که آیین‌های پیوسته با نوروز به دو دسته تقسیم می‌شوند: نخست آیین‌هایی که آشوب و نابسامانی دوران پیش از آفرینش را تداعی می‌کنند و دیگری آیین‌هایی که داستان خلقت را بازگو می‌کنند (الیاده، ۱۳۹۳: ۷۱-۷۲). دوبارکه را باید در دومین دسته جای داد. گمان می‌شود عروسک دوبارکه تجسمی است از ایزدبانویی که در گذار از آشوب به سامان نقشمند بوده و هم از این رو ایرانیان با برپایی آیین ویژه او در شب نوروز و برخوانی اسطوره مرتبط با او، وی را در انجام خویشکاری‌اش یاری می‌دادند. در ادامه جستار برای بررسی درستی این گمان نخست

باید دید که آیا مراسم دوبارکه، از بُن، آیینی برای بزرگداشت بغ بانویی بوده یا نه، تا در گام بعد به شناسایی خدایانو و نقش وی در آیین‌های جشن نوروز بپردازیم.

۵-۲-۱. دوبارکه، آیینی دینی

برای پی بردن به دینی و سپند بودن دوبارکه و آیینش کافی است بار دیگر به بازگفت تنوخی نگاهی بیفکنیم. همین روایت کوتاه، فشرده و شکسته نشانه‌هایی در خود دارد که از سپندینگی برگزاری آیین پیش‌گفته پرده برمی‌دارد. این نشانه‌ها چنین‌اند:

۱. برگزاری در شب نوروز: شب نوروز در یک روایت و شب‌های نوروز معتضدی در روایت دیگر زمان برپایی آیین دوبارکه بیان شده است. پس دوبارکه آیینی است در پیوند با نوروز؛ اگرچه نوروز در آن ایام به سبب نگاه نداشتن کیسه از جایگاه اصلی خود در زمان اعتدال بهاری جابه‌جا شده (آبادانی، ۱۳۵۷: ۱۳۹) و بنابر اصلاحی که در دوران و به فرمان معتضد عباسی انجام گرفت در آغاز خرداد ماه جا خوش کرده است. مهم آن است که بدانیم همراه با گشتن سال نو در برج‌های گوناگون، آیین‌های وابسته به آن نیز به تناسب، از جایگاه نخستین خود دور می‌شدند. بنابر آنچه پیش از این آمد نو شدن سال در ایران باستان به معنای باززایی کیهان و آفرینش نوین است و هم از این رو نوروز و آیین‌های وابسته بدان کاملاً دینی است و زدودن رنگ و بوی مذهبی از جشن نوروز در ایران پیش از اسلام نارواست.

۲. برافروختن آتش: بنا به گفته تنوخی اهل بغداد در برابر دوبارکه آتش برمی‌افروختند. افزون بر این می‌توان پیوند میان آتش و دوبارکه را از آخرین بیت عابده نیز دریافت: «... تا آن هنگام که آتش برمی‌افروزد دوبارکه باشی». پیوند ناگسستنی با آتش از ویژگی‌های جشن‌های ایرانی است؛ «حتی اگر جشن با آتش پیوند نداشته باشد عموماً اخگری کوچک به آن رسمیت و تقدس می‌بخشد» (مرادی، ۱۳۸۳: ۳۴). در مینوی خرد (ص ۷۰) در پاسخ به این پرسش که نماز و نیایش ایزدان چگونه باید برگزار شود، سفارش شده که روزانه خورشید، ماه و آتش را بامداد، نیمروز و عصر ستایش کنند. افزون بر آتش از میان ماه و خورشید، ماه در این آیین نقش می‌آفریند (برگزاری در شب) و سبب را باید در چیستی بانو خدا و ارتباطش با ماه جست که بعدتر روشن

خواهد شد. احوال سه‌گانه ماه (خاستن، کاستن و خفتن) در شکل‌دهی به افکار دوری جهان باستان نقش بسزایی داشت. این حالت‌ها می‌تواند یادآور زادن، پروردن و مرگ و رستاخیز دوباره ایزدی باشد که به گمان ما در نوروز بار دیگر از جهان مردگان به سرای زندگی باز می‌گشت.

۳. دوبارکه بر بام خانه: در هر دو بازگفت آمده که بغدادیان این عروسک را بر بام‌هایشان می‌نهادند. بی‌شک خانه باشندگان بغداد آن روزگار از نعمت حیاط بهره داشته است، پس هدف از بر بام کردن دوبارکه، تنها نشان دادن آن در زیر آسمان نبود که اگر چنین بود، حیاط نیز همان کار بام را می‌کرد. ویژگی بام آن است که بلندترین مکان خانه است؛ بلندترین مکانی که می‌تواند تنی چند را در خود جای دهد. اگر این گمان درست باشد که دوبارکه در بن یغ‌بانویی باستانی است شاید نشان‌دهش بر بام بازمانده رسم کهن‌تری بوده است که بنابر آن پیکره ایزدانو را در بلندترین مکان جشن‌گاه بی‌بام می‌نهادند.

۴. شهرت و رواج آیین دوبارکه: دو نشانه در روایت تنوخی از رواج آیین دوبارکه حکایت می‌کند: نخست آنکه تنوخی می‌گوید اهل بغداد آن را بر بام خانه نهند. او این رسم را به گروه خاصی از مردم بغداد منسوب و محصور نمی‌کند و همین نکته نشان از آن دارد که رسمی همه‌کس‌دان و همه‌کس‌خواه بوده است. نشانه دیگر در هجو عابده نهفته است. او در پاسخ به پرسش ابوجعفر می‌گوید خودش را به‌عنوان دوبارکه به خلیفه هدیه دهد. همین سخن نشان می‌دهد که دوبارکه و آیین آن حتی نزد خلیفه عباسی و در دربار او هم برپا می‌شده و پسندیده بوده است و هم بدین سبب عابده از نسبت دادنش به خلیفه نمی‌پرهیزد. عابده خود در زمره کسانی است که به دربار عباسی آمد و شد داشته و حتی در حضور عضدالدوله، در کنار شاعران مرد، سروده‌اش را به مناسبت شادباش عید فطر می‌خواند (تنوخی، ۱۹۹۵: ۲۶۷/۵). بنابراین دور نیست که از آداب دربار به گاه جشن‌ها آگاه باشد. قاعده‌ای بلاغی نیز از همه‌آشنایی دوبارکه حکایت می‌کند و آن قرار گرفتن دوبارکه در جایگاه مشبه‌به است که باید برای مخاطب شناخته‌شده باشد. اگر عابده قصد ریشخند کردن ابوجعفر را دارد باید او را به چیزی مانند کند که برای شنونده آشنا باشد و در این جا آشنایی کلی با شیوه برگزاری آیین نیز

بسند نیست، بلکه شنونده باید دوبار که را دیده و از قد و قامتش آگاه باشد؛ زیرا هدف به سخره گرفتن کوتاهقامتی ابوجعفر است. از رواج این رسم در زندگی عصر عباسی می‌توان به سپندینگی آن در دوران پیش از اسلام پی برد. تقدس و سویه دینی آیین، چنان آن را با زندگی مردم درمی‌آمیزد که حتی پس از نابودی نهادهای دینی و اسطوره‌های معنابخش بدان، باز هم در زندگی مردمان به حیات خود ادامه می‌دهد.

۵. نواختن نی و طبل: شاید گمان شود که نی و طبل‌نوازی برای شادی بخشیدن به مراسم بوده است و حتی ممکن است بغدادیان نیز با همین نیت نی می‌نواختند و بر طبل می‌کوبیدند؛ اما در ادوار کهن، موسیقی از عناصر جدانشدنی آیین‌های دینی بوده است و نیایش‌ها به آواز خوانده می‌شدند. مثلاً در *اوستا* بارها تکرار شده که گات‌ها را باید به آواز خواند (سعدی، ۱۳۸۱: ۵۱۳) و «در زمان ساسانیان خنیاگران در آتشکده جمع شده و روزی پنج بار گات‌ها و دیگر سرودهای مذهبی منتخب از *اوستا* را همراه با آهنگ می‌خواندند» (همان، ۵۱۵). آثار باستانی به‌دست آمده از دوران‌های بسی پیش‌تر از عصر ساسانی نیز پیوند میان موسیقی و آیین مذهبی را تأیید می‌کند. برای نمونه بر یک اثر گلی مکشوفه از شوش، مربوط به اوایل هزاره سوم پیش از میلاد، مجسمه یکی از خدایان بر تختی روان به طرف معبد حمل می‌شود. نوازنده‌ای جلو مجسمه نشسته است و سازی در دست دارد (رضائی‌نیا، ۱۳۸۲: ۱۹). نوع ساز، نی و طبل، نیز شایان توجه است؛ زیرا سازهایی نواخته می‌شود که در رسته نخستین سازهای ساخته‌شده به دست انسانند (موزه ملی ایران، ۱۳۸۱: ۱۴۳) و همین نکته می‌تواند دلیل دیگری باشد بر آیینی بودن نی و طبل‌نوازی. اگر قصد فقط شادی‌آفرینی بود، بی‌شک موسیقی شکوفا و پررونق عصر عباسی سازهای بسیاری را در اختیار خواهندگان می‌نهاد، ولی برپادارندگان آیین تنها طبل و نی - ابتدایی‌ترین سازها - را برمی‌گزینند. گفتنی است طبل و نی را دلالت‌هایی است که در بخش بازسازی آیین دوبار که بدان خواهم پرداخت.

۶. زن بودگی، زیبایی و آراستگی عروسک: مهم‌ترین دلیلی که از وابستگی دوبار که به آیین کهن پرستش ایزدبانو حکایت می‌کند، زن بودن عروسک است. می‌دانیم که اسلام به هنرهای تجسمی روی خوش نشان نداده است، پس تجسم‌بخشیدن به باشنده‌ای مادینه در پیکر عروسک کنشی است غیراسلامی و ریشه‌دار در دوران پیش از

اسلام. حال این پرسش پیش می‌آید که چرا ساخت عروسک یک زن از عهد پیشااسلامی به دوران اسلامی راه یافته و دست‌کم تا چهار سده زنده مانده است، آن هم با مردسالاری حاکم بر جامعه؟! پاسخ را باید در سپندینگی باشنده‌ای دانست که دوبارکه نمودارش است. تنها تقدس ایزدبودگی است که دوبارکه را چنان نیرومند می‌سازد که از سد اسلام و زن‌ستیزی بگذرد و افتان و خیزان به حیات خود ادامه دهد. باید توجه داشت که تنوخی از آیینی در عصر اسلامی سخن می‌گوید، پس بغدادیان مسلمان را یارای ساختن پیکرک‌های گلین و سنگی نیست؛ زیرا داغ بت‌پرستی بر پیشانی‌شان خواهد خورد. اما ساختن عروسک سرگرمی و خوشگذرانی و بازی را به یاد می‌آورد نه پرستش را و هم از این رو عروسک جایگزین پیکرک‌های پیشین می‌شود.

در کنار زنانگی، ظاهر عروسک هم اهمیت دارد. اول آنکه عروسک چندان کوچک نیست؛ در قد و قامت کودکان است. اگر بدانیم قد ابوجعفر وزیر چه اندازه بوده، شاید بلندای عروسک روشن شود. به روایت تاریخ ابوجعفر چنان بوده که «ناگزیر پایه‌های اریکه سلطنتی را به اندازه چهار انگشت بریدند تا وزیر بتواند با خلیفه [نشسته بر تخت] رودرو سخن گوید» (ابن طباطبا، ۱۹۹۷: ۲۷۳). نکته چشمگیرتر زیبایی و آراستگی عروسک است: «آنان دوبارکه را با پوششی فاخر، از نیکوترین لباس‌ها و گران‌بهارترین زیورها، بیرون می‌آوردند و آن را همچون عروسان می‌آریند» (تنوخی، ۲۰۰۴: ۳۹۲/۱). اگر قصد تنها بازی و سرگرمی است این اهتمام وسواس‌گونه در آراستن عروسک و هزینه‌گزارف برای پوشاندنش با فاخرترین لباس‌ها بی‌معنا خواهد بود. هدف آن است که شکوه ایزدی دوبارکه چشم‌ها را خیره سازد. همچنین زیبایی دوبارکه نشانی از خویشکاری دیرین این بغ‌بانو در عشق‌افروزی دارد و آراستنش چون عروس اشارتی است به چیستی آیین دوبارکه که بعدتر به این دو، باز خواهم گشت.

با کنار هم نهادن شش دلیل بیان‌شده، روشن می‌شود که بغدادیان در شب نوروز با ساختن و بر بام نهادن دوبارکه و برافروختن آتش و نواختن نی و طبل، آیینی را در بزرگداشت بغ‌بانو بر پا می‌داشتند. اکنون نوبت آن می‌رسد که دریابیم دوبارکه چگونه ایزدبانویی است و آیینش بازمانده کدامین آیین کهن.

۵-۲-۲. کدامین بغ بانو و کدام آیین؟

کشف کشاورزی سبب شد انسان در پی کشف راز حیات گیاهی برآید: زادن، پروردن، مرگ و باززایی. این مراحل در حیات گیاه با تولد، رشد و مرگ و رستاخیز انسان قیاس شد و از آنجا که زن بار می‌گیرد و می‌زاید پس حاصلخیزی زمین با باروری زنانه پیوند نزدیک یافت. زمین به زن تشبیه شد و قداست حیات جنسی و پیش از همه جنسیت زنانه با راز شگفت‌انگیز آفرینش درهم آمیخت. «بی‌گمان قداست زنانه و مادری در عصر نوسنگی ناشناخته نبود؛ اما کشف کشاورزی به‌طور چشمگیر قدرت آن را افزایش داد» (الیاده، ۱۳۹۵: ۷۰/۱). فرهنگ‌های کشاورزی افزون بر ارتقای زن و قداست زنانگی به مقام و مرتبه نخست، دین کیهانی را هم گسترش دادند؛ یعنی باور به باززایی ادواری جهان را (همان‌جا). این تجدید حیات به‌صورت آیینی در سال نو تکرار می‌شد. پیش از این بیان شد که آیین‌های جشن سال نو دو پاره‌اند؛ پاره‌ای ترسیم‌کننده آشفته‌گی ناشی از پایان آفرینش و دیگری بازگوکننده بازآفرینی. حال باید دید که آیین‌های ایرانی هر دسته کدام‌اند. برای پاسخ به این پرسش می‌توان از نمونه میان‌رودانی جشن سال نو و آیین‌های آن یاری گرفت. در بابل مراسم سال نو «آکیتو» نام داشت و طی دوازده روز نخست ماه نisan^۳ برگزار می‌شد. این جشن برآمده از پنج بخش بود: ۱. روز کفاره برای پادشاه که با اسارت مردوک مطابق است؛ ۲. آزادسازی مردوک: بیرون آوردن مجسمه مردوک و بردنش به «بیت آکیتو» (جشنگاه)؛ ۳. نبردهای آیینی و رژه پیروزی به رهبری پادشاه به‌سوی بیت آکیتو که در آن ضیافتی بر پا می‌شد؛ ۴. ازدواج مقدس پادشاه با خدمتگزار پرستشگاه که تجسم انسانی خدایانو بود؛ ۵. تعیین سرنوشت به دست خدایان (الیاده، ۱۳۹۵: ۱۰۷/۱).

برای انجام بخش یکم هنگام ورود پادشاه به بیت آکیتو، بزرگ‌کاهن پرستشگاه تمام نشان‌های پادشاهی (انگشتر، شمشیر، عصا و تاج) را از شاه می‌ستاند و بر صورت شاه سیلی می‌نواخت. سپس پادشاه در برابر مجسمه مردوک زانو می‌زد و درخواست بخشش می‌کرد (معصومی، ۱۳۸۴: ۱۳۸۷/۳). ستاندن و بخشیدن نشانه‌های پادشاهی از نو شدن پادشاهی حکایت می‌کند و این امر با نو شدن کیهان همسوست. باید دانست که هدف از انجام این تشریفات آن است که القا شود در سال نو، پادشاه نیز نو شده و دیگر آن فرد گذشته نیست. تجدید پیمان پادشاه با مردوک پس از جشن ساکایا انجام

می گرفت. طی این جشن بر زندانی محکوم به مرگ، رخت شاهی می پوشانند و دست او را به مدت پنج روز در انجام هر کاری باز می گذاشتند، همچون پادشاهی راستین؛ اما فرجامی جز مرگ در انتظار او نبود (حسینی، ۱۳۸۴: ۱۰۰). جشن ساکایا راه گریزی بود برای زنده نگاه داشتن پادشاه که باید طی مراسم قربانی می شد تا با زنده شدن دوباره اش بازایی کیهانی به سرانجام رسد. در ابتدا پادشاه که نماینده مردوک خدای بر زمین بود قربانی می شد و برای توجیه رستاخیز او، جانشینش را بر تخت می نشاندند. بعدتر فردی از دودمان شاهی را به جای شاه قربانی می کردند و در نهایت شاه نما را که بیشتر از میان محکومان به مرگ انتخاب می شد. پادشاه فردای مرگ شاه دروغین در پرستشگاه مردوک حاضر می شد و نشانه های پادشاهی را، به نشان مرگ، به بزرگ کاهن می داد و بار دیگر به عنوان شاه نو آن ها را می ستاند. پس از این رستاخیز دوباره است که پادشاه با سرپرستار پرستشگاه ایزدبانوی باروری پیمان ازدواج مقدس بسته و با او هم بستر می شود (الیاده، ۱۳۹۵: ۱۰۷/۱) تا از رهگذر جادوی تقلید، طبیعت را به باروری وا دارد (فریزر، ۱۳۹۵: ۱۸۱-۱۹۵). این ایزدبانو خداوند عشق و باروری است. به باور فریزر بسیاری از مردمان غرب آسیا یک الهه بزرگ مادر را که تجسم همه نیروهای زایای طبیعت بود با نام های مختلف، اما با اسطوره و آیین مشابه، می پرستیدند. در کنار او معشوق یا چندین معشوق بود که در عین خداوارگی میرنده بودند و الهه هر سال با آنان درمی آمیخت (همان، ۳۶۸).

مرگ و رستاخیز سرنوشت ایزد - پادشاهی است که به وصال ایزدبانوی بزرگ می رسد و از این رو «داستان عشق و مرگ دلباخته آسمانی این ایزدبانو به صورت گونه ای نمایشنامه مذهبی اجرا می شد» (همان، ۶۷۵). حال باید دید در مراسم سال نوی ایرانی نیز می توان مانندی یافت برای آنچه در نمونه میان رودانی بیان شد؛ زیرا به نظر می رسد «همان رسوم و پنداشته هایی که در بین النهرین موجب پیدایش آیین ازدواج مقدس شده در سرزمین ما نیز وجود داشته است» (مزدآپور، ۱۳۹۲: ۳۱۸).

۵-۲-۱. آیین های نوروز

روشن شد که جشن سال نو در بابل آمیغی بوده از نمایش واره های آیینی و برخوانی گزارش های مقدس، همراه با مناسک دینی ویژه. در ایران نیز جشن نوروز آمیزه ای از هر دو بوده است. با کندوکاو در آیین های به جا مانده می توان رد پای آیین های کهن سال

نو را یافت. از آنجا که موضوع این جستار دوبار که است و برپایی آیین آن در شب نوروز؛ پس باید در جستجوی آیین‌هایی بود که سرنخ را به آیین ازدواج مقدس می‌رسانند؛ زیرا نوروز در ایران جشن باززایی و خدای شهیدشونده است (بهار، ۱۳۹۵: ۳۳۹) و از آن رو که پادشاه به همسری ایزدانو درمی‌آمده است، بنابراین یک گام پس‌تر می‌رویم و مرگ و رستاخیز پادشاه را برمی‌رسیم؛ پادشاهی که تجسم زمینی ایزدی بود که فرزند و معشوق بغبانویی دیرینه‌سال گمان می‌شد و با کشتن و رستاخیزش باززایی رخ می‌داد.

الف) مرگ/کشتن ایزد گیاهی - پادشاه: به باور مهرداد بهار نوروز در نجد ایران جشن باززایی و مهرگان جشن آفرینش بوده است. دو جشن یادشده همراه با سومریان به میان‌رودان برده شد و از جشن نوروز، آیین ازدواج مقدس و از مهرگان، آکیتو پدید آمد که بعدها در میان‌رودان به صورت یک عید در آغاز سال نو درآمد (همان، ۴۹۵). همچنین وی معتقد است که نوروز همانند دیگر جشن‌های همسان در آسیای غربی با ایزدانوی مادر و فرزند - معشوق شهیدشونده‌اش پیوند یافته است (همان، ۴۴۷). در ایران نشان ایزد - انسان شهیدشونده را که فرزند - معشوق ایزدانوست، باید در داستان سیاوش و سودابه جست (خجسته و حسنی، ۱۳۸۹: ۷۷-۹۶). گزارش شاهنامه از رویدادهای میان سودابه و سیاوش بازگفت اسطوره‌ای پیش‌آریایی درباره الهه مادر و فرزند - معشوق شهیدشونده اوست (قائم، ۱۳۹۲: ۷۱). پادشاه در نوروز با ایفای نقش این ایزد، قربانی و دیگر بار زنده می‌شود. جشن ساکایا راه‌گریزی بود که در میان‌رودان برای نجات جان شاه اندیشیده شد (حسینی، ۱۳۸۴: ۱۰۰)، آیا در ایران نیز چنین چاره‌ای تدبیر شده بود؟

از میان آیین‌های پرشمار نوروزی، اندکی از گزند روزگار در امان مانده‌اند و از این زمره است آیین نمایشی میرنوروزی که در کردی «میرمیرین» نام دارد؛ یعنی شاه میرنده/کشته‌شونده. در این آیین فردی برای پادشاهی کوتاه‌مدت انتخاب می‌شود که به‌سان شاه راستین فرمان می‌راند؛ ولی پس از پایان دوره حکمرانی‌اش کشته می‌شود یا در نمایش‌واره‌های امروزی به‌شدت کتک می‌خورد، صورت تخفیف‌یافته حکم مرگ

(مختاریان، ۱۳۷۹: مقاله میرنوروزی). میرنوروزی در نقش پادشاه - ایزد باروری ظاهر می‌شود تا در روز سرنوشت‌ساز بر اساس گزارش مقدس قربانی شود.

ب) سوگواری بر ایزد باروری شهیدشونده: مردم به همراه یغبانوی دیرینه‌سال پس از آنکه میرنوروزی در آیینی مقدس قربانی می‌شود، به ماتم می‌نشینند. آنان در سوگ ایزد می‌گیرند و مرثیه‌هایی را که درواقع گزارش‌های مقدس از احوال ایزد باروری است می‌خوانند:

نایش از گردن آویزان بود. / با صدای بی‌رمقش فریاد زد: مویه کن، مویه کن در برهوت! / ای مرثیه کشتزاران، مویه کن! آه مویه کن! . . . / مادر، بلند فریاد برمی‌آورد؛ مرا می‌خواند. / سیرتو [مادر دموزی] خروش برمی‌کشد ... / روزهنگام من می‌میرم. / او داغ‌دیده است. / در کشتزاران سترون / چون مادرم، / چشمانم گریانند... (ساندر، ۱۳۷۳: ۲۵۳-۲۵۴).

گذشت که سیاوش همان ایزد باروری شهیدشونده است که پادشاه دروغین به‌عنوان تجسم زمینی او - به جای پادشاه راستین - قربانی می‌شود. متأسفانه سوگ‌سرودی در رثای سیاوش، مانند آنچه برای دموزی بیان شد، در دست نداریم. اما روایت پرآوازه نرشخی از وجود سوگ‌سرودهای سیاوش پرده برمی‌دارد (نرشخی، ۱۳۵۱: ۱۹ و ۲۸). بر اساس روایت‌های پراکنده و آثار باستانی به‌جا مانده - نقش دیوارهایی که سوگ سیاوش را جان بخشیده‌اند - می‌توان پاره‌های این آیین را چنین برشمرد: «سوگواری و دسته‌روی گروهی، ساختن شبیه قهرمان، خواندن سرود و اعطای قربانی» (نعمت‌طاوسی، ۱۳۸۶: ۱۹۱).

پ) رستاخیز ایزد شهیدشونده: مرثیه‌خوانی در آیین‌های نمایشی همراه با قربانی، جادویی است که به ایزد باروری کمک می‌کند تا بر مرگ چیره شود و دیگر بار به دنیای زندگان باز گردد. در ادبیات حماسی ایران از خون‌خواهی سیاوش سخن رفته و میان مرگ سیاوش و خشک‌سالی از یک سو و کین‌خواهی او و نوبارانی از دیگر سو پیوندی است (فاضلی و کنعانی، ۱۳۸۹: ۱۰۱). رستاخیز سیاوش در ادبیات حماسی - رسمی ایران با فرهنگ عامیانه آن متفاوت است. می‌دانیم که کیخسرو، فرزند سیاوش، نمود زنده شدن دوباره در ادبیات رسمی است (مزدآپور، ۱۳۹۲: ۳۱۰)؛ ولی در فرهنگ عامیانه حاجی‌فیروز با چهره سیاه‌رنگ، لباس سرخ‌رنگ و دایره در دست، سیاوشی است که از

جهان مردگان بازگشته است. رنگ سیاه چهره‌اش خبر از زیستن در قلمرو تاریک مرگ می‌دهد و سرخی جامه‌اش یادآور قربانی شدن اوست (بهار، ۱۳۹۵: ۲۴۶). شاید بتوان روایت رسمی را بازمانده آیینی بس کهن دانست که در آن شاه - ایزد، قربانی و سپس فرزندش در نقش شاه نو ظاهر می‌شد و روایت عامیانه را بازمانده آیین‌هایی دانست که در آن مرگ و رستاخیز ساختگی شاه - ایزد نمایش داده می‌شد. با زنده شدن دوباره ایزد باروری مویه‌ها و سوگ‌ها پایان می‌پذیرفت و شادمانی از راه می‌رسید (ژیران و همکاران، ۱۳۷۵: ۱۷۲).

ت) ازدواج آیینی: روشن است که خدای گیاهی میرا پس از زنده شدن با ایزدبانوی باروری درخواهد آمیخت تا باروری طبیعت و انسان را در سال نو تضمین کند و برکت را به ارمغان آورد. پیش از این بیان شد که نوروز و آیین‌هایش، ازجمله ازدواج مقدس در میان‌رودان رایج بوده است. بهترین راهنما برای شناخت الگوی بابلی این آیین هفتمین ستایش از آیین‌های هفت‌گانه ایناناست. این سروده از آماده شدن ایزدبانوی دل‌باخته سخن می‌گوید: «شهبانو اندام خود را می‌شوید. / اینانا برای آمیزش مقدس خود را می‌شوید. / او پیکر خود را با صابون می‌شوید، / و روغن سدر را با عطر شیرینش بر زمین می‌افشاند» (لاهیجی و کار، ۱۳۹۲: ۱۸۳-۱۸۴).

در متنی دیگر آمده است که ایزدبانو اینانا جامه آراسته‌ای بر تن می‌کند و خود را می‌آراید. پیرایه‌هایی که ایزدبانو خود را به آن می‌آراسته، چنین است: دو انگشتری زرین، نوزده دانه میوه‌گون زرین، دو سینه‌ریز زرین، دو گوشواره سیمین، شش سینه‌ریز از عاج، شش نوار پشمین، یک انگشتری بزرگ عقیق، سه جامه رویین کتانی و ردایی زرین (ارفعی، ۱۳۸۷: ۱۹۵).

۵-۳. دوباره که: ایزدبانوی باروری در جشن نوروز

تا این بخش برای هر یک از مراحل پیشین، نمونه‌ای از آیین‌های ایرانی ارائه شد؛ آیین‌هایی نمایشی که تا هم اکنون پابرجا مانده‌اند. اکنون باید به این پرسش پاسخ داد که آیا برای آیین ازدواج مقدس نیز می‌توان بر نمونه‌ای ایرانی انگشت نهاد؟ بنا بر کاوشی که در آداب و رسوم وابسته به نوروز انجام گرفت، سنتی که یادآور ازدواج مقدس باشد یافت نشد؛ البته آیین‌های باران‌خواهی در پیوند با ایزدبانوی آب وجود

دارند، اما با ازدواج مقدس بی‌ارتباطاند. ازدواج مقدس در سال نو انجام می‌گرفت، حال آنکه آیین‌های باران‌کرداری به گاه خشک‌سالی برگزار می‌شوند. آیا نابودگی آیینی در این‌باره را می‌توان دالّ بر نبودن آن از بیخ و بُن پنداشت؟ بی‌گمان آیین‌های جشن نوروز در گذشته بسی بیشتر از امروز بوده، ولی گذر زمان در کنار دگرگونی سویه‌های گوناگون زندگیِ مردمان آن‌ها را نابود کرده است؛ به گونه‌ای که امروزه هیچ نشانی از آیین آمیزش مقدس که از ارکان جشن سال نو ایرانی بوده است، نمی‌یابیم. البته میان نوروز و جشن ازدواج در ایران چنان پیوند استواری بوده که حتی جاحظ (۱۹۱۴: ۱۵۹) نیز در سده دوم هجری می‌گوید ایرانیان پیش از اسلام، نوروز را برای برگزاری آیین ازدواج خود برمی‌گزیدند.

گزارش تنوخی بسی ارجمند است؛ زیرا آیینی را ترسیم می‌کند که بازمانده ازدواج مقدس است. از میان سه مرحله‌ای که برای مراسم نوروز بیان شد، دوبارکه با سومین مرحله و آمیزش سپندشاه و ایزدبانو گره خورده است. آنچه پیش از این درباره دلایل سپندینگی دوبارکه و آیینش آمد، در اثبات این سخن نیز به کار می‌آید: برگزاری در شب نوروز، ساختن پیکر عروسک، زیبایی خیرکننده آن، برافروختن آتش و نواختن نی و طبل. آنچه بر قوت این گمان می‌افزاید تأکید تنوخی است: «آن را همچون عروسان می‌آرایند». این گفته ردی کم‌رنگ از باور مردمان در خود دارد. گویا آنان باور داشتند که دوبارکه عروس است و البته کوشش فراوانشان در آراستن عروسک نیز گواهی است بر این مدعا. لازم به ذکر است که احمد تیمور (۱۳۴۱: ۲۴۶) در شرح واژگان غیرعربی *نشوار/المحاضره*، دوبارکه را همان «دوباروح»^۴ فارسی و به معنای عروس می‌داند. زیبایی عروسک آن چنان گیراست که تنوخی در بازگفت کوتاه خود دو جمله طولانی را به توصیف ظاهر آن اختصاص می‌دهد: «... آنان دوبارکه را با پوششی فاخر، از نیکوترین لباس‌ها و گران‌بهارترین زیورها، بیرون می‌آورند و آن را همچون عروسان می‌آرایند». پوشش فاخر و زیور بستن دوبارکه یادآور آماده شدن ایزدبانو اینانا برای آمیزش مقدس است. از آن‌جا که سرپرستار پرستشگاه اینانا «در اتاقی مقدس که اِگپیر نام داشت»، با پادشاه هم‌خواب می‌شد، او را آن گونه که گذشت می‌آراستند و پوشش و پیراستنی از این دست «می‌بایست برای پوشاندن تندیس ایزدبانو بوده باشد» (ارفعی،

۱۳۸۷: ۱۹۵). برگزاری در شب نیز نشانی دیگر از پیوند آیین با باروری و خدایانوی آن است. شب دوبار که را با ماه پیوند می‌دهد که نشانی است از نیروی مادینه و ایزدبانوی مادر (کوپر، ۱۳۷۹: ۳۴). ماه پدیدآورنده باران و نماد باروری است (شوالیه و گبران، ۱۳۸۷: ۱۲۳/۵).

پس دوبار که تجسم بغ بانوی دیرین است. روشن است که پس از اسلام آوردن ایرانیان و برجیده شدن بساط پرستشگاه‌های دیرسال دیگر پرستاری در کار نیست تا نقش ایزدبانوی خویش را ایفا کند و به بستر شاه رود. بدین سبب عروسک جایگزین پرستار می‌شود و نیز جانشین پیکرک‌های گلین و سنگی او. دوبار که نمایانگر خدایانویی است که به باور مهرداد بهار در فرهنگ‌های آسیای غربی «بازمانده الهه مادر قدیم است و مظهر باروری و عشق و جنگ» (بهار، ۱۳۸۶: ۳۲). این ایزدبانو در ایران باستان آناهیتاست، همتای اینانای آشوری و ایشтар بابلی. درست است که آناهیتا ایزدبانوی آب است؛ اما خویشکاری او در پیوند با آب خلاصه نمی‌شود. زیرا

اوست آشوتی که جان فزاید، گله و رمه و دارایی و کشور را فزونی بخشد ... اوست که تخمه همه مردان را پاک گرداند و زهدان همه زنان را برای زایش بپالاید. اوست که زایمان همه زنان را آسانی بخشد و زنان باردار را به هنگامی که بایسته است، شیر [در پستان] آورد (آبان‌یشت، بند ۲).

و دوشیزگان شایسته شوهر از او «سرور و خانه‌خدایی دلیر خواهند» (بند ۸۷). همچنین بسیاری از گردآوران برای پیروزی بر دشمن یا به شکرانه چیرگی در نبرد در آستان او قربانی‌ها می‌کردند که تفصیل آن در آبان‌یشت آمده است. آناهیتا از ایزدبانوان پیشازرتشتی است که به آموزه‌های زرتشتی نیز راه می‌یابد و پس از اسلام، اگرچه از اریکه بغ بانویی به زیر کشیده می‌شود، ولی بسیاری از باورهای در پیوند با او در فرهنگ عامیانه ایرانیان تا به امروز پابرجا مانده است و این از پایگاه بلند آناهیتا در نزد ایرانیان حکایت می‌کند. هر چند در ایران امروز دیگر از دوبار که و آیین او نشانی نیست؛ ولی در آیین‌های باران‌خواهی و باران‌کرداری می‌توان ردی از آیین نزدیک به دوبار که را یافت. وجود این آیین‌ها و پیوندشان با ایزدبانوی آب به ما کمک می‌کند تا آیین دوبار که را بازسازی کنیم و آنچه را در بازگفت کوتاه و شکسته تنوخی نیامده است،

دریابیم. در ادامه به یاری آیین‌های باران‌خواهی عروسی، پاره‌های آیین دوبارکه را معرفی و با گردآوردنشان در کنار یکدیگر، بازگفت کوتاه تنوخی را کامل می‌کنیم.

۴-۵. بازسازی آیین دوبارکه

نخست باید دانست که بیشتر پژوهشگران معتقدند عروسی که در آیین‌های باران‌خواهی ساخته و گردانده می‌شود، تجلی اناهیتاست (مشیری، ۱۳۹۲: ۱۲۳). این عروسک در مناطق مختلف ایران‌زمین به نام‌های گوناگون خوانده می‌شود؛ ولی نامی که در استان کرمان بر آن نهاده‌اند، جالب است: گل گشنیزو. این واژه در سانسکریت گاشیرشا، در اوستایی گئیری شچ، در پهلوی گشنیج و در فارسی دری گشنیز، به معنای آب سرازیرشده است (عاشورپور، ۱۳۸۹: ۲۲۸/۳). این نام به نیکی نشان می‌دهد که عروسک تجسم ایزدبانوی آب، اناهیتاست. هیچ دور نیست که معنای دوبارکه نیز با اناهیتا و خویشکاری‌های او ارتباط داشته باشد؛ هرچند که با این نوشتار معنایی برایش نیافتیم. از نام عروسک که بگذریم سازندگان آن نیز اهمیت دارند؛ زیرا از پیوند عروسک با ایزدبانو حکایت می‌کند. زنان و دختران عروسک باران را می‌سازند نه مردان و پسران. شاید انجام آیین‌های این چنین در هزاره‌های دور از خویشکاری‌های زن‌پرستانان پرستشگاه اناهیتا بوده است. در برخی نواحی زنی از تبار سادات عهده‌دار نگهداری از این عروسک است. عروسک سپند است و باید به دست زنی مقدس سپرده شود. وی عروسک را در صندوق‌خانه‌ای تاریک با سقف چوبی پنهان می‌کند و به گاه نیاز آن را بیرون می‌آورد، می‌پیراید، به زیر چادر پنهان می‌کند و بی‌آنکه چشم کسی بدان بیفتد برای انجام مناسک به‌سوی امامزاده می‌برد (همان، ۲۲۱/۳). در پاره‌ای دیگر از نواحی عروسک از پیش ساخته نیست؛ بلکه زنان و دختران گرد می‌آیند و آن را آماده می‌کنند. در این میان مراسمی که در کردستان برگزار می‌شود، با این جستار پیوندی نزدیک دارد؛ زیرا دختران بر بوکه بارانه (عروس باران) رختی زیبا می‌پوشانند و آن را با زیورها مانند گل سینه می‌آرایند (بهروزی‌نیا، ۱۳۹۴: ۲۲). همچنین بر گل گشنیزو لباس سفیدرنگ می‌پوشانند (فرهادی، ۱۳۶۴: ۲۷) که یادآور رنگ منسوب به ستاره زهره/ناهید است (حسینی، ۱۳۹۳: ۲۹). پس از آماده کردن عروسک دسته‌روی گروهی انجام

می‌شود. این دسته‌روی بر سه گونه است: نخست عروسک را به دست کودکان - پسران و دختران یا فقط پسران - می‌سپارند. دوم تنها دختران یا تنها پسران جوان عروسک را می‌گردانند و سوم تمام مردم - زن و مرد، پیر و جوان - در مراسم شرکت می‌کنند. در کردستان پس از آنکه دختران بوکه بارانه را آماده کردند، زیباترین و نیرومندترین دختر آن را برمی‌دارد و دیگران در پی او روان می‌شوند (ذوالفقاری، ۱۳۹۵: ۱۳۸). در آن مدت که عروسک خانه به خانه و چادر به چادر گردانده می‌شود، ترانه‌ای در تمنای باران خوانده و در پاره‌ای مناطق دو سنگ بر هم کوبیده می‌شود. باشندگان خانه/چادر بر عروسک آب می‌پاشند و آنچه را که برای پختن آش یا نان نیاز است به توبره‌دار می‌دهند تا در پایان آش یا نانی پخته و در میان مردم تقسیم شود. نکته مهم آن است که در برخی نواحی افزون بر «عروس باران»، «شاه باران» نیز نقش می‌آفریند. مثلاً در میان عشایر سیرجان رسم بر آن است که چوپان گله با آردهای گردآوری شده گُماجی می‌پزد و مهره‌ای در آن می‌نهد. کماج میان پسران تقسیم می‌شود و مهره در دهان هر کس پیدا شد به باد کتک گرفته می‌شود، مگر آنکه ریش سفیدی پا در میان بنهد و وعده دهد که تا چند روز دیگر باران خواهد بارید (فرهادی، ۱۳۶۴: ۲۸). این جوان «شاه بارون» خوانده می‌شود. در کردستان افزون بر بوکه بارانه که دختران آن را می‌سازند و می‌گردانند، هوله بارانه را پسران می‌سازند و می‌گردانند (آقاعباسی، ۱۳۸۶: ۱۳). در کازرون دختران و پسران جوان پس از دسته‌روی جداگانه در محلی به نام «قبله دعا» به یکدیگر می‌پیوندند. آتش برافروخته و همگی ترانه‌خوان و دست‌افشان گرداگرد آتش می‌چرخند. با آرد جمع شده خمیری تهیه می‌کنند و در زواله‌ای سنگریزه می‌نهند. گویند هر پسر که آن قرص نان را خورد، دختر شاه پریان بر او عاشق می‌شود و از این رو، هر دختر که بخواهد بختش گشوده شود به او نان و خرما می‌دهد و بر او نذر می‌کند (حاتمی، ۱۳۷۱: ۱۹۹).

اکنون به یاری آنچه بیان شد می‌توان آیین دوبار که را از نو ترسیم کرد؛ اما پیش از آن باید نکته‌ای را روشن ساخت. از روایت تنوخی چنین برمی‌آید که در شب نوروز بیش از یک دوبار که ساخته و بر بام می‌شده است؛ زیرا وی می‌گوید: «... و آن نام عروسکی باشد که اهل بغداد در شب نوروز بر بام خانه نهند» (۱۹۹۵: ۲۶۷/۵). گویا هر خانه‌ای دوبار که‌ای از آن خود داشته است. به نظر می‌رسد اهل هر سرا، آیین دوبار که را

گرامی می‌داشتند؛ خلاف آیین باران‌خواهی عروسی که گروهی است. می‌دانیم که طی آیین ساکایا افزون بر به تخت نشاندن پادشاه دروغین، بندگان جای سروران می‌نشستند (مختاریان، ۱۳۷۹: ۱۱۲) و در هر خانه‌ای نیز برده‌ای، خداوندگار خانه می‌شد. به قرینه آنچه برای شاه دروغین و میرمیرین رخ می‌داد، می‌توان پنداشت که برده خواجه‌شده نیز پس از پایان ایام خداوندگاری به سختی کتک می‌خورده، اما بعد چه رخ می‌داده است؟ اگر پادشاه به تاج و تخت دست می‌یافت و به بستر ایزدبانو می‌رفت، شاید صاحب‌خانه نیز با بازپسگیری حکومت قلمرو کوچک خود، آداب هم‌بستری مقدس را به جا می‌آورد. نمی‌توان به یقین گفت که در ایران نیز چنین چیزی روی می‌داده است؛ اما برپایی آیین دوبارکه به صورت خانگی می‌تواند گویای چنین سنتی باشد. به هر روی بغدادیان با فرا رسیدن شب نوروز، عروسک دوبارکه را بر بام می‌نهادند. زنان و دختران هر خانه پیش از این، دست به کار آماده کردن عروسک می‌شدند. شاید آنان پیکر عروسک را در خانه نهان داشتند و با نزدیک شدن نوروز تنها آن را بار دیگر می‌آراستند و پیرایه‌ها بر آن می‌آویختند. پس از بر بام نهادن عروسک، در برابرش آتش می‌افروختند و گیاهان خوشبو می‌سوزاندند. می‌توان چنین پنداشت که اهل خانه بر گرد دوبارکه و آتش برافروخته حلقه می‌زدند و در نی می‌دمیدند، بر طبل می‌کوبیدند و دست می‌افشانند. اگرچه تنوخی به رقصیدن اشاره نمی‌کند؛ اما می‌گوید «یلعبون بها»/ با آن بازی می‌کنند. مراد از بازی چیست؟ آیا تنوخی فعل «یلعبون» را بر پایه نامی به کار برده است که گزارندگان آیین بر کنش خویش نهاده‌اند؟ اگر چنین بپنداریم باید گفت که آنان کنش خود را «بازی» می‌خواندند. واژه بازی، واژی، وازیک، واژیک، بازیک و باژیک بر رقص و پای‌کوبی دلالت می‌کند (محفوظ، ۱۳۸۸: ۱۸۰). نمی‌توان آیین کهنی را که با ازدواج مقدس و باروری مرتبط است بدون رقص گمان کرد. البته مقصود از رقص، پای‌کوبی آیینی است؛ همان «تنوک‌بازی» و «تنگوبازی»^۵ که در آن به یاری حرکات بدن گزارشی مقدس بازگو می‌شود. اگرچه با اطمینان نمی‌توان گفت که در سده چهارم هجری همچنان دلالت‌های آیینی پای‌کوبی درک می‌شده است، ولی از وجود آن می‌توان دم زد؛ زیرا تا به امروز نمونه‌هایی از پای‌کوبی آیینی را در کردستان و خراسان می‌یابیم، خاصه رقص قره پیره‌ژن در کردستان و رقص آفر در خراسان. گفتنی

است که ستاره ناهید/ زهره با ساز و نوا ارتباط تنگاتنگ دارد تا آنجا که در عربی مزهر را ساز زهره و در فارسی نی را ساز ناهید می‌دانند (باستانی، ۱۳۹۲: ۶۲۹) و نی همان سازی است که در برابر دوبار که نواخته می‌شد. در رازگشایی از سماع درویشان که خود رقصی است آیینی، آمده که کوفتن بر قُدم - طبل کوچک - نمادی است از آیه «کن فیکون» (گوزلیوز و پرتوی‌راد، ۱۳۹۱: ۴۴). این آیه از خواست قدسی برای آفرینش حکایت می‌کند. همچنین در شناساندن رقص‌های کردی و کوباندن پا بر زمین گفته شده که قصد، بیدار کردن زمین مادینه است (صادقی، ۱۳۹۱: ۸۱). با کنار هم نهادن این دو، می‌توان چنین انگاشت که کوفتن بر طبل و هم‌زمان پا بر زمین کوفتن در شب نوروز برای آن بوده است که زمین را برای باروری آماده سازند، خاصه آنکه ایزد باروری شهیدشونده نیز به آغوش بغ بانوی باروری بازگشته و موسم بار گرفتن فرا رسیده است. پاره دیگری که باید به آیین دوبار که افزود، نوا و نغمه است. ترانه‌هایی که امروزه در تمنای باران خوانده می‌شود در سروده‌های سپندی ریشه دارد که انسان باستان با تکرار آن‌ها و از رهگذر جادوی واژگان می‌کوشد مضمون آن را محقق سازد. روشن است که آواهای مراسم دوبار که با موضوع این جشن همساز و با باروری همسو بوده است. پس از پایان مراسم، نان یا آش پخته‌شده خورده می‌شد. نباید از یاد برد که غذا برای انسان باستان مقدس است (مالینوفسکی، ۱۳۹۵: ۴۸) و از این رو تا به امروز تقریباً در تمام آیین‌های گروهی خوراکی در میان شرکت‌کنندگان تقسیم می‌شود. نان که از گندم و آش که از بنشن به دست می‌آیند افزون بر برکت، از باروری و حاصلخیزی زمین نیز حکایت می‌کنند. گویا با پایان یافتن آیین، خواسته برگزارندگان که همان حاصلخیزی و باروری زمین و در نتیجه برداشت فراوان و تأمین غذاست، برآورده شده است.

پیش از به پایان رساندن جستار، بایسته است به این پرسش پاسخ دهیم که همتای نرینه دوبار که در آیین ازدواج مقدس کجاست؟ بنا به آنچه درباره هوله بارانه و شاه بارون گفته شد این انگاره در ذهن نقش می‌بندد که شاید افزون بر دوبار که، عروسک دیگری نیز زینت‌بخش آیین شب نوروز بوده، ولی تنوخی از اشاره بدان سر باز زده است؛ زیرا فقط قصد شناساندن دوبار که را دارد و یا شاید مردی از اهل خانه این نقش را ایفا می‌کرده است.

۶. نتیجه

با کاوش در میراث نوشتاری اسلامی - عربی می‌توان به داده‌های تازه‌ای در زمینه ایران‌شناسی دست یافت و بازگفتِ تنوخی دربارهٔ عروسک دوبارکه از این دست داده- هاست. گزارش کوتاه او ظاهر عروسک، زمان و مکان و تا اندازه‌ای چگونگی برگزاری آیین را شرح می‌دهد. اگرچه در نگاه نخست بازشناسی این مراسم ناشدنی می‌نماید؛ ولی با کندوکاو در روایت تنوخی از یک سو و نیز یاری گرفتن از نمونهٔ بابلی آیین سال نو می‌توان به چستی دوبارکه و آیین آن پی برد. شش نشانهٔ درون‌متنی - زمان و مکان برگزاری آیین، برافروختن آتش، نام‌آشنایی دوبارکه، نواختن نی و طبل، و زن- بودگی و زیبایی عروسک - آشکار می‌سازند که مراسم دوبارکه با آیین پرستش ایزدبانویی کهن در پیوند است. از این میان برپایی آیین در شب نوروز آن را با آیین‌های سال نو گره می‌زند و پژوهشگر را راه می‌نماید تا خاستگاه دوبارکه را در آیین‌های یادشده بجوید. از میان مراحل سه‌گانهٔ آیین سال نو، دوبارکه با مرحلهٔ فرجامین یعنی آیین ازدواج مقدس در پیوند است. درواقع دوبارکه را می‌توان نمایش‌واره‌ای به‌جا مانده از آیین نام برده دانست و بدین‌سان با افزودن این حلقهٔ گمشده زنجیرهٔ آیین‌های نمایشی نوروز کامل می‌شود؛ زیرا برای مرحلهٔ آغازین - مرگ ایزد شهیدشونده - و پس از آن رستاخیز دوبارکه آیین‌های نمایشی میرنوروزی، سوگ سیاوش و حاجی فیروز را می‌شناسیم؛ اما برای آیین پایان‌بخش مراسم که نقش کلیدی در تضمین باروری و زاینده‌گی دارد، نمایش‌واره‌ای نمی‌یابیم. بدین‌گونه دوبارکه رختابی از بغ‌بانوی باروری و زاینده‌گی است که در ایران همان بغدخت، اناهیتاست. زن‌عروسکان آیین باران‌خواهی که به گاه خشک‌سالی برمی‌خیزند تا خشک‌کامی را فروشانند، خواهران دوبارکه و همگی نموداری از اناهیتا هستند. به کمک آنچه در مراسم باران‌کرداری رخ می‌دهد، می‌توان پاره‌های آیین دوبارکه را که تنوخی از اشاره بدان سر باز زده است، گرد هم آورد و تصویر کاملی از آن ترسیم کرد: زنان و دختران عروسک را آماده می‌کنند و آن را در شب نوروز بر بام می‌نهند. اهل خانه در برابرش آتش می‌افروزند، بوی خوش بر آن می‌نهند و دست‌افشان و پای‌کوبان بر گردش حلقه می‌زنند. نی و طبل نواخته و

دوبار که بغ بانویی در پیکر عروسک؟... _____ سمیه سادات طباطبایی

ترانه‌ای در تمنای باروری و زاینده‌گی می‌خوانند و در پایان همگی از خوراک متبرک می‌خورند.

پی‌نوشت‌ها

1 dūbāraka

۲. در یک روایت عابده و در روایت دیگر عائده نقل شده است؛ ولی از آن‌جا که صفدی و سیوطی نیز این بانو را عابده خوانده‌اند، این نام را برگزیدم.
۳. نخستین ماه از تقویم آشوری/ فروردین - اردیبهشت.
۴. این واژه را در میان واژگان فارسی نیافتم.
۵. تنوک‌بازی: تن+وک(واژه)+بازی/ تنگوبازی: تن+گو+بازی. این دو ترکیب ساخته بهرام بیضایی است و برگرفته از کتاب *هنر/افسان کجاست؟*.
۶. گونه‌ای ساز زهی.

منابع

- آبادانی، فرهاد (۱۳۵۷). «تقویم در ایران پیش از اسلام». *بررسی‌های تاریخی*. ش ۷۸. صص ۱۲۵-۱۴۰.
- آقاعباسی، یداله (۱۳۸۶). «باران‌خواهی». *مطالعات ایرانی*. ش ۱۲. س ۶. صص ۱-۱۹.
- ابن طباطبای، ابن الطقطقی (۱۹۹۷). *الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیه*. بیروت: دارالقلم العربی.
- ارفعی، عبدالمجید (۱۳۸۷). «اکیتو آیین آغاز سال نو در بابل». *فرهنگ مردم*. ش ۲۷ و ۲۸. صص ۱۹۱-۲۰۳.
- البیاده، میرچا (۱۳۹۵). *تاریخ اندیشه‌های دینی (از عصر حجر تا اسرار التوسیس)*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: پارسه.
- _____ (۱۳۹۳). *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: طهوری.
- باستانی‌پاریزی، ابراهیم (۱۳۹۲). *خاتون هفت‌قلعه*. تهران: نشر علم.
- بهار، مهرداد (۱۳۹۵). *از اسطوره تا تاریخ*. تهران: چشمه.
- _____ (۱۳۸۶). *ادیان آسیایی*. تهران: چشمه.
- بهروزی‌نیا، زهره (۱۳۹۴). «بررسی ردپای جان‌بخشی آناهیتا بر عروسک‌های باران‌خواهی». *تئاتر*. ش ۶۱. صص ۱۱-۲۶.

- تنوخی، أبوعلی المحسن (۲۰۰۴). *نشوار المحاضره و أخبار المذاکره*. تصحیح مصطفی حسین عبدالهادی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ (۱۹۹۵). *نشوار المحاضره و أخبار المذاکره*. بیروت: دار صادر.
- تیمور، أحمد (۱۳۴۱ق). «تفسیر الألفاظ العباسیه فی نشوار المحاضره». *مجمع اللغة العربیه*. د ۳. ش ۱. صص ۹-۱۲.
- الجاحظ، أبوعثمان (۱۹۱۴). *التاج فی أخلاق الملوک*. تصحیح أحمد زکی پاشا. قاهره: أمیریه.
- جعفری، حسن (۱۳۸۷). «دین و اسطوره: بررسی فلسفی نظریه میرچا الیاده پیرامون - اسطوره». *پژوهشنامه ادیان*. ش ۴. صص ۴۷-۷۴.
- حاتمی، حسن (۱۳۷۱). «گلابارون دعای باران در کازرون». *کلک*. ش ۲۹. صص ۱۹۷-۲۰۲.
- حسینی، مریم (۱۳۹۳). «ازدواج جادویی در هفت پیکر نظامی؛ مقایسه تطبیقی قهرمانان - اسطوره‌ای ایران و یونان و کارکرد مشترک نجوم کیمیاگری در روایت هفت پیکر». *جستارهای ادبی*. ش ۱۸۷. صص ۲۱-۳۸.
- حسینی، سیدحسن. (۱۳۸۴). «نوروز بابلی اکیئو». *اخبار ادیان*. ش ۱۳. صص ۹۹-۱۰۱.
- خجسته، فرامرز و محمدرضا حسنی جلیلیان (۱۳۸۹). «تحلیل داستان سیاوش بر بنیاد ژرف ساخت الهه باروری و ایزد گیاهی». *تاریخ ادبیات*. ش ۶۴. صص ۷۷-۹۶.
- ذوالفقاری، حسن با همکاری علی اکبر شیری (۱۳۹۵). *باورهای عامیانه مردم ایران*. تهران: چشمه.
- رضائی‌نیا، عباس (۱۳۸۲). «جایگاه موسیقی مذهبی در ایران باستان». *هنرهای زیبا*. ش ۱۲. صص ۱۰۶-۱۱۷.
- ژیران، ف. و همکاران (۱۳۷۵). *اساطیر آشور و بابل*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: فکر روز.
- ساندر، ن. ک. (۱۳۷۳). *بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: فکر روز.
- سعدی شاهرودی، محمدجواد (۱۳۸۱). «نقش آهنگ در قرائت کتاب‌های مذهبی ادیان». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. ش ۱۶۴. صص ۵۰۷-۵۲۵.
- السیوطی، جلال‌الدین (۱۹۸۶). *نزهه الجلساء فی أشعار النساء*. تصحیح عبداللطیف عاشور. قاهره: مکتبه القرآن.
- شوالیه، ژان و آلن گربران (۱۳۸۷). *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضائلی. تهران: جیحون.

دوباره که بغبانویی در پیکر عروسک؟... _____ سمیه سادات طباطبایی

- صادقی، قطب‌الدین (۱۳۹۱). «عملکرد و جنبه‌های نمادین هل‌په‌رکی یا رقص‌های آیینی - باستانی کردی». نمایش. ش ۱۶۱. صص ۷۹-۸۲.
- الصفدی، صلاح‌الدین (۲۰۰۰). *الوافی بالوفیات*. تصحیح أحمد الأرناؤوط و ترکی مصطفی. بیروت: دار إحياء التراث.
- عاشورپور، صادق (۱۳۸۹). *نمایش‌های ایرانی (نمایش‌های آیین مزدیسنا)*. تهران: سوره مهر.
- فاضلی، فیروز و ابراهیم کنعانی (۱۳۸۹). «سیاوش شخصیتی آیینی و رازناک در شاهنامه». *پژوهشنامه زبان و ادب فارسی*. س ۴. ش ۱۳. صص ۹۳-۱۰۸.
- فرهادی، مرتضی (۱۳۶۴). «باران‌خواهی در میان عشایر سیرجان و بافت». *آینده*. س ۱۱. ش ۱ و ۲. صص ۲۵-۳۲.
- فریزر، جیمز جرج (۱۳۹۵). *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
- قائمی، فرزاد (۱۳۹۲). «ریپه‌وین تا سیاوش (تحلیل اسطوره‌شناختی ساختار آیینی داستان سیاوش بر مبنای الگوی هبوط ایزد ریپه‌وین و آیین‌های سالانه مرگ و تولد دوباره در فرهنگ ایران)». *جستارهای ادبی*. ش ۱۸۲. صص ۶۲-۸۶.
- موزه ملی ایران (۱۳۸۱). «موسیقی آیینی به روایت آثار پیش از اسلام». *کتاب ماه هنر*. ش ۴۳ و ۴۴. صص ۱۴۲-۱۴۷.
- کوپر، جی. سی. (۱۳۷۹). *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*. ترجمه ملیحه کرباسیان. تهران: فرشاد.
- گوزلیوز، علی و طیبه پرتوی‌راد (۱۳۹۱). «بررسی و تحلیل نشانه‌شناسی سماع فرقه مولویه». *عرفانیات در ادب فارسی*. ش ۲۰. صص ۳۷-۵۶.
- لاهیجی، شهلا و مهرانگیز کار (۱۳۹۲). *شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش‌تاریخ و تاریخ*. تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- مالینوفسکی، برانیسلاو (۱۳۹۵). *جادو، علم و دین*. ترجمه بهنام خلیلیان و مصطفی آقایی. تهران: جامی.
- محفوظ، فروزنده (۱۳۸۸). «پژوهشی در رقص‌های ایرانی از روزگاران باستان تا امروز». *فرهنگ مردم*. س ۸. ش ۲۹ و ۳۰. صص ۱۷۹-۲۰۴.
- مختاریان، بهار (۱۳۷۹). «میر نوروزی». *ایران‌شناسی*. س ۱۲. ش ۴۵. صص ۱۱۱-۱۱۷.
- مرادی‌غیاث‌آبادی، رضا (۱۳۸۳). *راهنمای زمان جشن‌ها و گردهمایی‌های ملی ایران باستان*. تهران: پژوهش‌های ایرانی.

دوماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه _____ سال ۷، شماره ۲۷، مرداد و شهریور ۱۳۹۸

- مزدآپور، کتایون (۱۳۹۲). «افسانه پری در هزار و یک شب». شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش‌تاریخ و تاریخ. شهلا لاهیجی و مهرانگیز کار. تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- مشیری، ژیلا (۱۳۹۲). «مراسم طلب باران در حوزه کویری ایران». انسان‌شناسی. ش ۱۹. صص ۱۱۸-۱۳۸.
- معصومی، غلامرضا (۱۳۸۴). *دائرة المعارف اساطیر و آیین‌های باستانی جهان*. تهران: سوره مهر.
- مینوی خرد (۱۳۵۴). ترجمه احمد تفضلی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- نرشخی، ابوبکر (۱۳۵۱). *تاریخ بخارا*. ترجمه ابونصر احمد القبای. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- نعمت‌طاووسی، مریم (۱۳۸۶). «بازجست اجزای آیین‌های سیاوشی». *مطالعات ایرانی*. ش ۶. صص ۱۸۱-۱۹۵.

**Dobārkeh”; a Goddess in the Body of Puppet: A
Theatrical-Ritual Investigation into *Nashvar al
Mohazirah* by Tanoukhi**

Somayeh Sādat Tabātabāei *¹

1. Faculty Member – Department of Arabic Language and Literature-Kosar University –Bojnord.

Received: 04/12/2018

Accepted: 30/06/2019

Abstract

In his book; *Nashvār al Mohāzirah and Akhbār al Mozākerah*, Tanoukhi – the judge and Arabic literary writer speaks about a puppet called “Dobārkeh”. This short report shows well how this puppet is made in Baghdad and is placed on the housetop at Nowrouz night-*the ritual* which is closely tied to the ancient ceremony of new year especially saint marriage. By relying on the evidence gathered from Tanoukhi’s re-interpretation and extra textual signs of New Year in Babylon and puppet rituals of Iran, this paper tries to unveil the nature of “Dobārkeh” and its link to the goddess of fertility. The most important result of this research is that Baghdad’s inhabitants hold this ceremony and “Dobārkeh” is the goddess of fertility represented in the body of this puppet. Therefore, it is possible to take into account “Dobārkeh” and its rituals in the same vein as Nowrouz theatrical rituals.

Keywords: “Dobārkeh”, *Nashvār al Mohāzirah*, Nowrouz, Saint Marriage ceremony, Fertility goddess, Anāhita.

*Corresponding Author's E-mail: sst1363@yahoo.com

