

زن در فرهنگ و هنر (پژوهش زنان)، دوره ۲، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۹: ۱۱۱-۸۹

جایگاه زن در دوران پیش از تاریخ: مطالعه‌ی موردی پیکرک‌های محوطه‌ی حاجیلار

بهمن فیروزمندی*، سیده‌ماندان کزازی**

چکیده: در این جستار کوشیده‌ایم تا پیکرک‌های محوطه‌ی حاجیلار را در آناتولی مرکزی مورد بررسی و پژوهش قرار دهیم. زمینه‌ی بنیادین این جستار پیکرک‌های مؤنث به‌دست‌آمده از طبقه‌ی VI حاجیلار است که فرهنگ دوره‌ی نوسنگی جدید را دربر می‌گیرد. افزون بر آن، پاره‌ای از دیدگاه‌ها و فرضیات مطرح شده در زمینه‌ی کارکرد و چیستی پیکرک‌ها نیز در این جستار گردآوری و واکاوی شده است. در راستای شناخت هرچه بیشتر پیکرک‌های حاجیلار، کارکرد آن‌ها و در نهایت ارتباط این داده‌ها با جایگاه زنان در دوره‌ی پیش از تاریخ، به ناچار نگاهی گذرا و فراگیر به کلیت پیکرک‌ها افکنده‌ایم. امیدواریم که توانسته باشیم در این جستار، جمع‌بندی و ارزیابی مناسب و مطلوبی از این دیدگاه‌ها ارائه دهیم.

واژه‌های کلیدی: نوسنگی، پیکرک مؤنث، اندام‌های زنانه، مادرخدا.

مقدمه

پیکرک‌های گلی، سنگی، استخوانی و... از هر جنس و رنگی که باشند، از هر دوره و بافتی که به دست آمده باشند، همواره نگاه دقیق و موشکافانه‌ی کاشفان‌شان را می‌طلبد. پیکرک گذشته از داده‌ای مادی و فرهنگی، می‌تواند گوشه‌هایی پنهان از آیین، تفکر، آداب و رسوم و دغدغه‌های زیستی و اجتماعی مردمان‌شان را آشکار نماید. پیکرک‌های انسانی در بیشتر دوره‌های تاریخی تمدن بشری دیده شده‌اند. از شاخص‌ترین نمونه‌های به دست آمده می‌توان به پیکرک‌های انسانی متعلق به دوره‌های نوسنگی و پارینه‌سنگی به‌ویژه پارینه‌سنگی فوقانی اشاره نمود. پیکرک‌های انسانی این دو دوره مشابهت‌های انکارناپذیری دارند که از آن جمله می‌توان به نمایش اغراق‌آمیز اندام‌های مرتبط با باروری و زایش در پیکرک‌های مؤنث اشاره کرد. در نتیجه‌ی حفاری‌های صورت گرفته در ۷۵ محوطه‌ی متعلق به دوره‌ی پارینه‌سنگی فوقانی،

bfiroz@ut.ac.ir

mandankazzazi@gmail.com

* عضو هیئت علمی گروه باستان‌شناسی دانشگاه

** دانشجوی کارشناسی‌ارشد باستان‌شناسی دانشگاه تهران

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۴/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۰۹/۰۱

۹۰ زن در فرهنگ و هنر (پژوهش زنان)، دوره ۲، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۹

پیکرک‌هایی انسانی به دست آمده‌اند که ۶۰ درصد از آن‌ها به‌طور حتم مؤنث و برخی از آن‌ها نیز دو جنسی تعیین شده‌اند. قدمت این پیکرک‌ها به ۲۳۰۰۰-۳۲۰۰۰ سال قبل می‌رسد (راتمن، ۲۰۰۰: ۲۰۳-۲۰۲). ادامه‌ی سنت ساخت پیکرک‌های مؤنث را در دوره‌ی نوسنگی نیز مشاهده می‌کنیم. دوره‌ی نوسنگی تاریخی در حدود ۸۰۰۰-۵۵۰۰ ق.م را دربر می‌گیرد، دورانی که با کشاورزی و ایجاد استقرارهای انسانی آغاز می‌شود. دوره‌های نوسنگی، مس-سنگی و مفرغ که تا حدود ۳۰۰۰ ق.م را در بر می‌گیرند به واسطه‌ی وجود مادر خدایان بی‌شمار که ابتدا در آناتولی یافت شدند جالب توجه هستند (بلی و بوچارد، ۲۰۰۴: ۴). بزرگ‌نمایی اغراق‌آمیز در اندام‌های زنانه در پیکرک‌های این دوره‌ها نیز به خوبی به چشم می‌خورد. بسیاری از پژوهشگران این پیکرک‌ها را نماد و نشانه‌ای از مادرخدایان می‌دانند. شایسته‌ی ذکر است که تاکنون هیچ خدا یا شکلی اسطوره‌ای وجود نداشته است که مانند مادرخدایان از این همه اسامی متفاوت و گوناگون برخوردار شده باشد. در «کول تپه» او را Kubaba می‌خوانند، لیدی‌ها از او Kybebe، فریژی‌ها Kybele و هی‌تیت‌ها Hepat یاد کرده‌اند، در کاپادوکیه او را با نام آناتولی باستان Ma می‌شناختند. در سومر Narianna و Lat در مصر Isis و در یونان Rhea خوانده می‌شد، افسی‌ها نام آرتیمیس و رومی‌ها نام ونوس را برای او برگزیدند. نام Kybele هنوز در دوره‌ی مدرن به عنوان سیبل آنگولا-ساکسون و گونه‌های آن و سیبل ترکی به کار می‌رود. در چاتال هویوک او در نقش به دنیا آورنده‌ی کودک ظاهر می‌شود و در حاجیلار نگهدارنده‌ی یک بچه است. بسیاری از این پیکرک‌ها دارای مشابهت‌های ساختاری فراوان هستند. آن چه که بیش از همه توجه باستان‌شناسان و محققان را برمی‌انگیزد کارکرد و معنای حقیقی این پیکرک‌های مؤنث است. «میرچا الیاده» درباره‌ی علل ساخت پیکرک‌های مؤنث در دوران نوسنگی این گونه استدلال می‌کند که از آن‌جایی که این پیکرک‌ها از مناطق مختلف و از فرهنگ‌های گوناگون به دست آمده‌اند، پس احتمالاً در معنا و کارکرد آن‌ها گونه‌گونی‌هایی وجود دارد که باید بر اساس مبدا باستان‌شناسی خود مطالعه شوند. او معتقد است که این پیکرک‌ها با پدیده‌های گوناگونی چون باروری، جفت‌گیری، تولد و زایش، شیردهی و یا تدفین ارتباط داشته‌اند و بدون شک نقش بسیار مهمی در تفکرات آیینی مردمان آن زمان ایفا می‌کرده‌اند (الیاده، ۱۹۸۶: ۳۶). پاره‌ای از پژوهشگران نیز بر این باورند که این پیکرک‌ها نشان‌دهنده‌ی اجداد و مردگان مردمان جوامع اولیه بوده‌اند که (وایت، ۱۹۹۶: ۶۶) از این طریق به پرستش اجداد و ارواح درگذشتگان می‌پرداخته‌اند (اشمندت بسارد، ۱۹۹۸: ۱). کارکرد تعلیمی و اسباب‌بازی بودن برای پیکرک‌ها نیز از دیگر فرضیات مطرح شده است که در بخش‌های بعد به طور کامل‌تری توضیح داده خواهد شد.

جایگاه زن در دوران پیش از تاریخ ۹۱

پژوهشگران و محققان تا به امروز بیشتر بر جنبه‌ی مذهبی پیکرک‌ها تأکید داشته‌اند. پیکرک‌های انسانی از این رو آئینی محسوب می‌شوند که نوعی تداوم در ساخت آن‌ها در سرتاسر دوره‌ی تولید غذا به چشم می‌خورد و به وفور در محوطه‌های این دوره یافت شده‌اند و از طرف دیگر اکثر این پیکرک‌ها از بناها و اماکن مقدس به دست آمده‌اند. مطالعات انجام گرفته بر روی پیکرک‌های باستان در خاور نزدیک بر کارکرد سمبلیک آن‌ها اشاره دارد و این پیکرک‌ها را نماد و نشانه‌ای از الهه‌ی باروری و حاصل‌خیزی می‌داند که در واقع نمایی از خدایان مورد پرستش آن زمان نیز محسوب می‌شوند و همین دلیلی است بر این نکته که اندام‌های خاصی از پیکرک‌ها از دید ساختاری برجسته‌تر و شاخص‌تر به تصویر کشیده شده‌اند (ویت و میدو، ۱۹۸۳: ۱۸۸). به نظر می‌رسد که شکل فیزیکی پیکرک‌های مذکر، مؤنث و حتی نمونه‌های حیوانی، متأثر از نقش اجتماعی زنان، مردان و حیوانات در جوامع نوسنگی بوده است (کویجت و چسن، ۲۰۰۵: ۱۵۵). این نظریه وجود دارد که زنان در دوره‌ی پارینه‌سنگی، مسئول بارداری، تولد و بزرگ نمودن فرزندان بوده‌اند و نقش اصلی زنان در پیش از تاریخ، تقریباً بر مبنای توانایی ایشان در زایش و باروری تعیین می‌شده است و وظیفه‌ی آن‌ها تولیدنسل در قبال گونه‌ی انسانی بوده است (هاگر، ۱۹۹۹: ۴). این احتمال وجود دارد که همین تفکر رایج در دوره‌ی پارینه‌سنگی، به دوره‌ی نوسنگی نیز انتقال یافته باشد و با توجه به تحولات ایجاد شده در زمینه‌ی تولید غذا در این دوره، این باور، حول مفاهیم جدیدی شکل گرفته باشد. تمامی مادران و الهگان مقدس، در ارتباط با کشاورزی و اهلی کردن حیوانات، با مفهوم باروری و افزایش و وفور نعمت همراه بوده‌اند و از این دیدگاه مادران مقدس خود، نماد زندگی محسوب می‌شده‌اند (کارلس و بوکیدیز، ۲۰۰۲: ۲۳۳؛ کویجت، ۲۰۰۰: ۲۵۴؛ ویت و میدو، ۱۹۸۳: ۱۸۸؛ مرکال، ۱۹۹۹: ۱۰؛ تات، ۲۰۰۵: ۹۳؛ الیاده، ۱۹۸۶: ۴۱؛ وایت، ۱۹۹۶: ۶۵؛ راتمن، ۲۰۰۰: ۲۰۲؛ نلسون، ۲۰۰۴: ۱۲۶؛ پرلس، ۲۰۰۱: ۲۶۵؛ کلینگیگرلو، ۲۰۰۴: ۲۱؛ ملارت ۱۹۲۶: ۱۷۸-۲۰۲). بر مبنای نظریات فوق، مهم‌ترین کاربرد پیکرک‌ها، نمایش نقش زن در امر تولد بوده و دلیل اصلی حالت نشسته و نیمه‌نشسته‌ی آن‌ها نیز القای بارداری و نقش زن در تولد است (کرفینکل، ۲۰۰۳: ۹۶). حالت پیکرک‌ها عمدتاً به گونه‌ای است که زانوها خم شده و ساق پاها باز است (حالت زایمان) و حتی در برخی از موارد، آلت تناسلی متورم گردیده، که دقیقاً مشابه زمان به دنیا آمدن کودک است. علت این امر که بیشتر پیکرک‌ها در دوره‌های پارینه‌سنگی و نوسنگی، ماسک به صورت دارند و یا چهره بدون اجزا ترسیم شده است و یا در برخی از موارد تمام بدن آن‌ها با خطوط خاصی تزئین شده، بیان‌کننده‌ی ذات الهی عملی است که پیکرک‌ها انجام

می‌داده‌اند و تلاشی است که هنرمند از طریق آن می‌کوشد تا با خدایان خویش ارتباط برقرار نماید و این مسئله از دوره پارینه‌سنگی تا دوره نوسنگی هم‌چنان استمرار داشته است (جانسون، ۱۹۹۹: ۱۱). برای نمونه: «ماریا گیمبوتا» زبان‌شناس و باستان‌شناس لیتوانیایی-آمریکایی، معتقد است که وجود دو خط روی بدن پیکرک‌های مؤنث فرانسه و اکراین متعلق به ۶ تا ۷ هزار سال ق.م، نماد قدرت مادر و فرزند و تصویر لوزی با نقطه‌ای در میان آن بر روی شکم این پیکرک‌ها، نشانه‌ی وجود کودک در میان رحم است (فرشی، ۱۳۸۳: ۳۱) و یا در برخی از پیکرک‌های دوره نوسنگی اروپا، روی کفل، دو خط دیده می‌شود که شاید نشانه‌ی آن است که یک انسان، با بارداری به دو انسان تبدیل می‌شود. پس زن، نشانه موجودی فعال و مولد زندگی جدید است که متولد می‌کند، زندگی می‌بخشد و تنها آگاهی‌یابنده از رموز زندگی جدیدی است که خود ایجاد کرده است (جانسون، ۱۹۹۹: ۸) و یا بلعکس، الهه‌ی مادر نه تنها تولد اعضای جدید جامعه را بر عهده دارد، بلکه تولد مجدد مردگان در دنیای دیگر نیز از توانمندی‌های او محسوب می‌شده است. در ناحیه‌ی Joches در فرانسه، تصویر یک پیکرک نوسنگی، بر دیواره‌ی سردابه‌ای که محل دفن مردگان نیز بوده است، به چشم می‌خورد. پایین تنه‌ی زن، بسیار بزرگ و از اجزای چهره، تنها بخشی ترسیم شده که به نظر می‌رسد حکم بینی را داشته است، گردنبندی هم به گردن دارد. پیکرک برهنه است و شرمگاه نمایش داده نشده و از پستان‌ها شیر جاری است. این شیر، نمادی از جاودانگی‌ای است که افراد، پس از مرگ، با آن روبه‌رو خواهند شد و چون این تصویر از اتاق دفن مردگان به دست آمده است، می‌توان این‌گونه استدلال نمود که تفکر رایج در آن زمان بر این دیدگاه استوار بوده است که مردگان نه در خاک، بلکه در رحم مادر جهانی دفن می‌شوند، در آن‌جا دوباره رشد می‌کنند تا مجدداً از طریق رحم همین مادر در دنیای جاودانگی متولد گردند. بر این مبنا، اتاق دفن، حکم زهدان مادر و الهه‌ی مادر نیز حکم خالق انسان را داشته است (مرکل، ۱۹۹۹: ۶۴). همان‌طور که قبلاً گفته شد، زایش، در نظر مردمان پیش از تاریخ یکی از شگفت‌انگیزترین و ناباورانه‌ترین پدیده‌ها، بوده است. به گونه‌ای که در دوران نوسنگی، بناهای مخصوصی برای زایمان زنان ساخته می‌شد، که شاید بتوان آن‌ها را معابد مقدس زایمان نامید. نمونه‌ی بارز این پدیده را می‌توان در «چاتال هویوک» جستجو کرد. در طی کاوش‌ها در این منطقه، اتاقی یافت شد که ویژگی‌های منحصر به فردی داشت. این بنا را معبد قرمز نامیده‌اند چرا که تماماً با رنگ قرمز (نماد زندگی)، پوشیده شده بود. در بالاترین قسمت

جایگاه زن در دوران پیش از تاریخ ۹۳

دیوار اتاق، مجسمه‌ای از الهه‌ی مادر دیده می‌شد که پاهایش را باز کرده و به نظر می‌رسید، در حال زایمان سه گاو نری است که در زیرپایش قرارداشتند (تات، ۲۰۰۵: ۹۳). تصاویر دیگر نقش بسته شده بر دیوارها شامل زنان در حال زایمان و خطوط دایره‌ای شکل یا موجی می‌شد که آن‌ها را نمادی از آلت تناسلی زن، ناف و یا کیسه‌ی آب در شکم دانسته‌اند. سطحی نسبتاً کم ارتفاع نیز در اتاق ایجاد شده بود که ظاهراً جهت وضع حمل از آن استفاده می‌شد. نمونه‌ی مشابهی نیز در معبد Tarxien و Manajdra واقع در جزیره‌ی مالتا در مدیترانه به دست آمده است. این نمونه، وسیله‌ای کم ارتفاع و کالسکه مانند بود که برای زایمان به کار می‌رفت و در کنار آن نیز پیکرک زنی در حال زایمان به چشم می‌خورد (جانسون، ۱۹۹۹: ۱۱). یافته شدن برخی از پیکرک‌ها از اطراف اجاق‌ها مانند نمونه‌های به دست آمده از ترکیه (کلینگی‌گلو، ۲۰۰۴: ۴۸) و یونان (وایت، ۱۹۹۶: ۶۵) یا وجود برخی از آن‌ها در داخل ظروف غله مثل نمونه‌ی چاتال هویوک، می‌تواند بیانگر این مطلب باشد که الهه‌ی مادر قادر است مردمان خود را با دادن غلات و محصولات کشاورزی سیر کند و چون در محوطه‌ی «چای اونو» نیز تصاویر گیاهی همراه با الهه‌ی مادر یافت شده، می‌توان این‌گونه برداشت کرد که این الهه دارای تقدس گیاهی بوده و ارتباط آن با کشاورزی را به خوبی مشخص می‌نماید (تات، ۲۰۰۵: ۹۳).

باید به این نکته نیز توجه کرد که نیازم‌برم مرد به زن جهت فرزندآوری و تداوم نسل از دید مردمان پیش از تاریخ حائز اهمیت فراوان بوده است و این نکته، نمود بیشتری می‌یابد، زمانی که بدانیم به واسطه‌ی شرایط دشوار زندگی و بالا بودن میزان مرگ و میر، بقای نسل اهمیتی دو چندان داشته است. فعالیت جنسی برای تضمین بقای نسل بشر، امری حیاتی بوده است به طوری که در تورات هم آمده که «یهوه» به آدم و حوا می‌گوید: فرزند آورید حتی اگر به آلودگی شما منجر گردد (روسپی‌گری). در بابل قدیم هم خدایی تحت عنوان خدای روسپی‌گری وجود داشته و این نشان می‌دهد که، بدون تردید توالد نسل از دغدغه‌های بنیادین مردمان اولیه محسوب می‌شده است (مرکل، ۱۹۹۹: ۱۰). همین امر سبب می‌شود تا تفکر مبتنی بر دوگانه بودن کارکرد این پیکرک‌ها، هم به عنوان نمادی از باروری و حاصل‌خیزی الهه‌ی مادر و هم به عنوان ابزاری جهت تحریک جنسی مطرح گردد. «نلسون» و «کنکی» بر مبنای همین نظریه، عقیده دارند که این پیکرک‌ها توسط مردان و برای مردان ساخته می‌شده است (نلسون، ۲۰۰۴: ۱۲۹-۱۲۶) بر روی برخی از ظروف دوره نوسنگی، شرمگاه به صورت مجزا و اغراق شده به شکل بیضی، مثلث و یا دایره‌ای باز نقر گردیده که نماد زندگی بخشی بوده است. در اتریش هم پیکرک‌های فاقد سر، سینه، دست و پا

یافت شده که در آن‌ها آلت تناسلی به بهترین شکل ترسیم شده‌اند. (جانسون، ۱۹۹۹: ۸) جهت حفظ قداست زن باید بر جنبه‌های منحصر به فرد او تأکید می‌شد که عامل اصلی در ستایش الهه‌ی مادر به شمار می‌رفت. الهه‌ای که در واقع تصویری آرمان‌گرایانه از تمام زنان جهان بود. بنابراین، زن به خودی خود، مقدس محسوب می‌گردید و از آن‌جایی که مردان قداستی نداشتند و در عین حال نقش مؤثری در امر تولید فرزند ایفا می‌کردند، می‌کوشیدند تا با برقراری رابطه‌ی جنسی، روح غیرمقدس خود را با روح مقدس زنان که حکم خدای مادر و مولد را داشتند پیوند دهند. شاعری از دوره‌ی باروک (قرن ۱۶م) شعری سروده است با این مضمون: ای زن، روح مقدست با روح ناپاکم یکی می‌شود، تا مرا هم سطح دیگر خدایان سازد (مرکل، ۱۹۹۹: ۱۰-۱۲) در این نوشتار پیکرک‌های مؤنث به دست آمده از دهکده‌ی نوسنگی حاجیلار در آناتولی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

پیکرک‌های حاجیلار

از جالب توجه‌ترین پیکرک‌هایی که تاکنون یافت شده است می‌توان به پیکرک‌های مؤنث به دست آمده از محوطه‌ی حاجیلار در آناتولی اشاره نمود. دهکده‌ی حاجیلار در ۲۵ کیلومتری غرب شهر بوردور در جنوب غرب آناتولی واقع شده است (گریمبلی ۲۰۰۰: ۸). در حدود ۱/۵ کیلومتری غرب دهکده، درست بعد از باغستان‌ها محوطه‌ای متعلق به دوره‌ی مس-سنگی قرار دارد. این محوطه به وسیله‌ی چشمه‌ای پرآب که در قسمت تحتانی دره‌ای آهکی و مشرف به دهکده جاری است، آبیاری می‌شود و دلیل اصلی بر تداوم استقراری کمتر یا بیشتر در منطقه محسوب می‌شود. در منطقه‌ی حاجیلار علاوه بر محوطه‌های دوره‌ی نوسنگی و آغازین مس-سنگی، می‌توان به تپه‌ای بزرگ، متعلق به دوره‌ی آغازین مفرغ در حواشی شمالی و یک محوطه‌ی دوره‌ی تاریخی در قسمت غربی دهکده نیز اشاره نمود. محوطه‌ی پیش از تاریخ حاجیلار شامل تپه‌ای نه چندان مشخص با ارتفاع ۱/۵۰ و قطر ۱۵۰ متر است. آب و هوای این منطقه با ارتفاع ۱۰۰۰ متر از سطح دریا، در مقایسه با فلات مرکزی آناتولی بسیار خشن‌تر است. محوطه‌ی حاجیلار در طی سال‌های ۱۹۵۷-۱۹۶۰ توسط «جیمز ملارت» مورد کاوش قرار گرفت. استقرارهای به دست آمده از حاجیلار دوره‌های نوسنگی (۷۰۰۰ ق.م)، اواخر نوسنگی و اوایل مس-سنگی را در بر می‌گیرند و ۹ لایه‌ی استقرار نیز محدوده‌ی زمانی بین ۵۰۰۰-۵۷۰۰ ق.م را به نمایش می‌گذارند (رلر، ۱۹۹۹: ۳۷) قدیمی‌ترین شواهد کشاورزی در آناتولی، در حدود ۷۰۰۰ ق.م و در حاجیلار شناسایی شده است و از لایه‌های مس-سنگی نیز مقادیر قابل توجهی سفال منقوش و پیکرک به دست آمده است (فرلی، ۲۰۰۴: ۳۷۳).

جایگاه زن در دوران پیش از تاریخ ۹۵

کمیت و کیفیت بقایای معماری، سفال‌های منقوش و سایر مصنوعات به دست آمده از محوطه‌ی دوران نوسنگی حاجیلار، توجه بسیاری از باستان‌شناسان را به خود جلب کرده است. از تاریخی‌ترین و هنرمندانه‌ترین آثار یافته شده در محوطه، می‌توان به تعداد بی‌شمار پیکرک‌های سفالی مؤنث اشاره کرد. (ماسکارلا، ۱۹۷۱: ۷۴-۷۹) شواهد مبتنی بر زندگی نمادین و مذهبی در جامعه‌ی حاجیلار، از طریق توالی غنی همین پیکرک‌ها در محوطه قابل شناسایی است. بیشتر پیکرک‌ها از جنس خاک رس هستند اگرچه مقادیر کمی قطعات سنگی هم در میان آن‌ها دیده می‌شود و بیشتر آن‌ها از بافت مسکونی و به ویژه از طبقه‌ی VI به دست آمده‌اند. این لایه یک لایه‌ی استقرار است که در حدود ۵۶۰۰ ق. م در اثر آتش‌سوزی نابود شده است و به همین دلیل می‌توان آن را معاصر با لایه‌های فوقانی چاتال هویوک دانست. حدود ۴۵ پیکرک از خانه‌های این لایه به دست آمد که همگی نمایش‌دهنده‌ی گونه‌های مؤنث بودند. این پیکرک‌ها محدوده‌ی گسترده‌ی سنی از جوان تا پیر را به نمایش می‌گذارند (تشخیص سن پیکرک‌ها بر مبنای لاغری و چاقی، نسبت باسن به دور کمر، اندازه‌ی سینه و اندازه‌ی شکم صورت می‌گیرد) و زنان مسن با سینه‌ها و شکم آویزان تصویر شده‌اند. پیکرک‌ها در حالت‌های متنوع شامل ایستاده، نشسته، لمبیده، باردار، در حال زایمان و یا دراز کشیده بر روی شکم‌شان دیده می‌شوند و گاهی اوقات برخی از آن‌ها در هم‌راهی با شکل‌های کوچک‌تر انسانی و در بسیاری از موارد، هم‌راه با حیوانات نشان داده شده‌اند. بسیاری از پیکرک‌ها دست‌های‌شان را در زیر سینه قرار داده و آن‌ها را به سمت بالا نگه‌داشته‌اند که احتمالاً برای جلب توجه هر چه بیشتر مخاطب به این اندام بوده است. برخی از پیکرک‌ها نیز دست‌ها را در لبه‌ی فوقانی سینه قرار داده و به سمت پایین فشار می‌دهند که شاید بیان‌کننده‌ی حالت شیر دادن باشد (رلر، ۱۹۹۹: ۳۷). در دیگر نمونه‌ها نیز پیکرک‌ها یا سینه‌ها را با دو دست نگه‌داشته‌اند و یا دست‌ها در دو طرف بدن قرار دارد (ماسکارلا، ۱۹۷۱: ۷۴-۷۹). بسیاری از پیکرک‌ها کاملاً برهنه هستند و شاخصه‌های زنانگی مانند سینه‌ها، کفل، شکم و اندام تناسلی به شکلی واضح و حتی اغراق‌آمیز به تصویر کشیده شده‌اند و این در حالی است که بخش‌های غیرجنسی بدن مانند صورت، بازوها و پاها در حالتی الگو وار قرار دارند. به نظر می‌رسد که اشکال باریک و قلمی نمایانگر دختران جوان باشند که معمولاً موهای بافته شده و پوشاکی شبیه به مایوی دو تکه (بیکی‌نی) از مشخصه‌های آنان است در حالی که زنان مسن‌تر موها را بالای سر بسته و در اغلب موارد، برهنه هستند یا الگویی از طرح‌های توری شکل یا نقطه‌چین روی پوست‌شان دارند که شاید نشان‌دهنده‌ی خال کوبی یا الگوهای پارچه‌ی لباس باشد (رلر،

۱۹۹۹: ۳۷) و در برخی موارد نیز در پوششی شبیه به پیش‌بند و یا یک لباس بلند راه راه به رنگ سفید به نمایش گذاشته شده‌اند (آگراوالا، ۱۹۸۴: ۱۲). نمایش پیکرک‌ها در سنین و حالات مختلف را می‌توان به گذر زمان از جوانی به ازدواج، تولد بچه و سنین پیری نسبت داد، به عبارت دیگر این پیکرک‌ها بیانگر گونه‌ای نمایش از مقاطع گوناگون زندگی انواع زنان جامعه هستند که مشابه آن را در هیچ استقرار انسانی دیگری نمی‌توان یافت. اگرچه اشکال دیگری هم وجود دارد که موضوعاتی را فراتر از مرزهای فعالیت‌های عادی انسانی به تصویر می‌کشند همانند زنان نشسته بر تخت که با گربه‌سانان محافظت می‌شوند و یا گربه‌سانان را به سینه‌های‌شان چسبانده‌اند مانند حالت انسانی که کودکش را در آغوش می‌گیرد (رلر، ۱۹۹۹: ۳۷) اندازه‌ی پیکرک‌ها متنوع است اما عمدتاً بین ۱۴ تا ۳۰ سانتی‌متر ارتفاع دارند. پیکرک‌ها معمولاً دارای تزیینات قرمز رنگ بر زمینه‌ی کرم هستند، (ماسکارالا، ۱۹۷۱: ۷۴-۷۹) چشم‌ها در پیکرک‌ها شکاف داده شده و در هیچ یک از نمونه‌ها دهان ترسیم نشده است (آگراوالا، ۱۹۸۴: ۱۲). چند نمونه از پیکرک‌هایی که سرشان جداگانه ساخته شده بود در بررسی‌های حاجیلار به دست آمد که مشابه این نمونه‌ها در پیکرک‌های اواخر نوسنگی «مالتا» (۳۲۰۰-۲۵۰۰ ق.م) هم دیده شده است (بنانو، ۱۹۸۵: ۱۳۲).

یکی از مشکلات عمده در رابطه با بررسی پیکرک‌های حاجیلار، تشخیص اصل یا تقلبی بودن آن‌هاست. اولین مقالات منتشر شده در زمینه‌ی پیکرک‌های حاجیلار در سال ۱۹۵۸، سبب آشکار شدن هر چه بیشتر ارزش داده‌های حاجیلار، به ویژه پیکرک‌ها گردید. مجموعه‌داران و موزه‌های بسیاری در سرتاسر جهان شروع به خریداری پیکرک‌های حاجیلار نمودند. اما با گذشت زمان و به تدریج بسیاری از پژوهشگران در اصل بودن این نمونه‌ها دچار تردید شدند. تا زمانی که موزه‌ی متروپولیتن شروع به آزمایش نمونه‌های خریداری شده کرد. آن‌چه در این زمینه به یاری پژوهشگران آمد نوشته‌های «دیوید بیرنف» بود که در حاجیلار کار کرده و تحقیقات زیادی بر روی پیکرک‌های اصل انجام داده بود و به ویژه اطلاعات خوبی در زمینه‌ی شیوه‌ی ساخت پیکرک‌ها در اختیار داشت. دومین عامل مورد استفاده آزمایش ترمولومینیسانس بود. پیکرک‌های موزه‌ی متروپولیتن در سال ۱۹۶۹ مورد آزمایش ترمولومینیسانس قرار گرفتند. از طریق این آزمایش، روش ساخت پیکرک‌ها بررسی گردید. نوشته‌های بیرنف، شیوه‌ی ساخت پیکرک‌های حاجیلار را بر مبنای ایجاد یک هسته‌ی مرکزی و سپس افزودن تدریجی توده‌های گل به اطراف هسته نشان می‌دهد. (پیکرک‌های زن یافته شده در Thespiai در یونان هم به شیوه‌ی مشابهی ساخته می‌شدند)، سپس بازوها، ران‌ها، کفل، سینه و سر به صورت

جایگاه زن در دوران پیش از تاریخ ۹۷

واحدهای جداگانه به هسته‌ی مرکزی اضافه می‌گردید. در برش عرضی پیکرک‌های اصل، یک اثر مارپیچی شکل دیده می‌شد. بنابراین زمانی که در برش عرضی پیکرک‌های موزه این اثر دیده نشد، شنیدن خبر تقلبی بودن نمونه‌ها چندان دور از انتظار به نظر نمی‌رسید. در سال ۱۹۷۰ نتیجه‌ی آزمایش مشخص گردید و قدمت پیکرک‌ها حدود ۲۰۰ سال تعیین شد. فقط یک نمونه از پیکرک‌ها اصل بود. در قسمت بالا و پایین این پیکرک ۲ قطعه افزوده شده بود که قطعاً به دو پیکرک با رنگ‌های متفاوت تعلق داشت. هسته‌ی مرکزی هر دو پیکرک توسط یک هنرمند ساخته شده بود. به احتمال زیاد، هنرمند تصور می‌کرد که ممکن است یک قطعه‌ی بزرگ‌تر واحد از دو قطعه‌ی کوچک‌تر مجزا بهتر به نظر برسد، بنابراین دو قطعه را به هم متصل نمود تا شکم و ران‌ها بزرگ‌تر شوند و بیشتر در معرض توجه قرار گیرند (ماسکارلا، ۱۹۷۱: ۷۴-۷۹). با توجه به امکان تقلبی بودن برخی از نمونه‌های پیکرک‌های حاجیلار، محقق کوشیده است تا نمونه‌هایی را که اصل بودن آن‌ها به اثبات رسیده و در زمره‌ی مهم‌ترین و مشهورترین پیکرک‌های حاجیلار قرار گرفته‌اند برای مطالعه‌ی موردی برگزیند.

یکی از رایج‌ترین الگوهای پیکرکی در نمونه‌های حاجیلار پیکرکی است با تزئیناتی جالب توجه که در زیر به بررسی آن خواهیم پرداخت. «گودمن» و «نووالد» در کتاب‌شان با نام «حالات اندام‌های آیینی نو» به اصل بودن این پیکرک اشاره می‌کنند (گودمن و نووالد، ۲۰۰۳: ۸۸). ارتفاع این پیکرک حدود ۱۹.۵ سانتی‌متر و از جنس سنگ صابون است و قدمت آن به حدود ۵۴۰۰ ق.م بازمی‌گردد. این پیکرک دارای بدنی قدرتمند است و با خطوط V شکل و نقوشی شبیه به سر مار تزئین شده است. حالت پیکرک احساساتی از قبیل قدرت، اعتماد به نفس و سرخوشی را به ذهن القا می‌کند. در پژوهش‌های بعدی نیز پیکرک‌های مشابه دیگری یافت شد که همگی به گونه‌ای قدرت را به نمایش می‌گذاشتند. این حالت کمر در بسیاری از فرهنگ‌های دیگر موجود در خاورمیانه و مدیترانه نیز دیده شده است، درست به همان وضعی که در فرهنگ‌های آفریقا، هند و آمریکای مرکزی وجود دارد. شاید بتوان این الگوی پیکرکی را تداعی‌کننده‌ی حسی قوی از قدرت و اراده‌ای عظیم دانست که نقش مرکزی زن در اجتماع حاجیلار را به خوبی نشان می‌دهد. مفاهیمی چون قدرت، رهبری و هدایت، توانایی باروری، شکل‌دهندگی، جریان داشتن و پاکیزگی از طریق این پیکرک انتقال می‌یابد. اگرچه این حالت برای مردان نیز قابل تصور است، اما تاکنون نمونه‌ی مذکر این پیکرک‌ها به دست نیامده است و به نظر می‌رسد که این حالت فقط برای زنان کاربرد داشته است. می‌توان گفت الگوی این پیکرک، رایج‌ترین الگوی مورد استفاده توسط هنرمندان حاجیلار بوده است (همان).

تصویر ۲



تصویر ۳



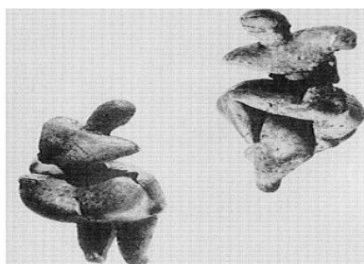
یکی دیگر از نمونه‌های جالب توجه و منحصر به فرد پیکرک‌های حاجیلار، پیکرک زنی است باردار با حالت نشسته. (این پیکرک نیز از جمله نمونه‌های اصل پیکرک‌های حاجیلار است.) (تصویر ۲) (موندکور، ۱۹۸۳: ۱۹۶-۱۹۷) این پیکرک با سینه‌های کوچک و الگوهای متنوع و گاه متفاوت در شکم، اندام تناسلی و کفل به نمایش درآمده است. قدمت این پیکرک احتمالاً به ۵۵۰۰ ق.م باز می‌گردد. نمادگرایی حیوانی این نمونه، از دیدگاه تفاوت‌های موجود میان هنر آناتولی پیش از تاریخ و جهان هلنی از یک سو و خاورمیانه و آناتولی از سوی دیگر بسیار مبهم و پیچیده است. این پیکرک با زیگزاگ‌ها و شرمگاه V شکل و علامتی شبیه به سر انسانی بر روی شکم (که شاید بتوان ناف را بیانگر سر این شکل دانست؟) شاخص و قابل توجه می‌گردد. به عبارت دیگر در روی کردی انتزاعی، نمی‌توان به آسانی این پیکرک را از آن یک زن دانست، بلکه شاید صورت حیوانی است که تشخیص آن بسیار مشکل است. ممکن است بتوان این پیکرک را از آن بزی با دهان باز و زبان آویزان دانست که سر در قسمت پیشین نقاشی شده است. این موجود شگفت‌انگیز، عاری از هرگونه توضیحی است و می‌توان تقریباً با اطمینان گفت که این نمادگرایی حیوانی، نشان‌دهنده‌ی گونه‌ای تأثیر آیینی است که به دوره‌ی پیش از هلنی، آشور و یا دیگر مذاهب سامی رایج در منطقه تعلق دارد. اگرچه صفات مارگونه‌ی موجود در پیکرک (در صورت وجود) به جز زیگزاگ‌ها و زبان آویخته، نامشخص و نامفهوم است. چرا که دست‌آوردهای باستان‌شناسی دوره‌ی آغازین آناتولی اطلاعات محدودی درباره‌ی تقدس و آیین مار در اختیار ما قرار می‌دهند (همان).

یکی از تصاویر جالب توجه در پیکرک‌های حاجیلار، صحنه‌ای است که در آن، زن در همراهی با یک موجود انسانی کوچک‌تر نمایش داده شده است. از آن جمله می‌توان به پیکرک به دست آمده از طبقه‌ی

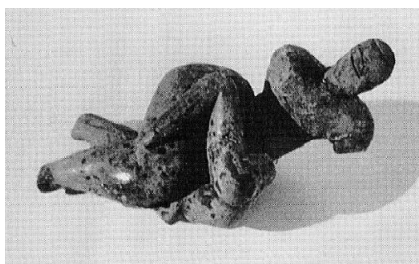
جایگاه زن در دوران پیش از تاریخ ۹۹

VI حاجیلار اشاره کرد. این پیکرک نیز در زمره‌ی نمونه‌های اصلی پیکرک‌های حاجیلار قرار دارد. (متز، ۱۹۹۷: ۲۳-۳۵) در این پیکرک شکل بزرگ یک زن لمیده ترسیم شده است که در بالای ران‌هایش، دو پای دیگر بسیار کوچک‌تر و لاغرتر دیده می‌شود در حالی که صاحب پاها با دست راستش کمر زن را در آغوش گرفته است. قسمت بالایی پیکرک افزوده شده، از کمر به بالا شکسته است و به نظر می‌رسد که پای راستش در میان ران‌های زن وارد شده است (تصویر ۴) (متز، ۱۹۹۷: تصویر ۱۱).

تصویر ۴



تصویر ۵



در برخی از تجسم‌پردازی‌های انجام شده، پیکرک را در حال در آغوش گرفتن کودکی ترسیم نموده‌اند (تصویر ۵). در این طرح، هنرمند، نمایش میان ران‌های زن و ران‌های پیکره‌ی نیم‌تنه و کفل‌ها را تغییر داده و حالت لمیده‌ی آن‌ها را نیز به صورت ایستاده ترسیم کرده است. در واقع طراح کوشیده است تا با نمایش موجودی کوچک‌تر و کمتر عضلانی و ترسیم پیکرک‌ها در حالت ایستاده و نه خمیده از جنبه‌ی شهوانی صحنه کاسته و حالتی مادرانه به آن ببخشد (همان). این طراحی از کتاب‌های ملارت گرفته شده است که آن را اشاره‌ای بر وجود یک مادر خدا در حاجیلار می‌داند. اما بررسی‌های جدید انجام گرفته، پیکرک نیم‌تنه را از آن یک مرد (همسر و معشوق زن) می‌دانند. (همان) اگرچه پیکرک‌های مرد در حاجیلار یافت نشده است، اما نمونه‌های متعدد پسر چسبیده به زن را می‌توان از آن عاشقان جوان و یا فرزندان زن دانست (ماسکارلا، ۱۹۷۱: ۷۴-۷۹). شاید بتوان این اتحاد الهه‌ی مادر با پیکره‌ای مردانه را در ارتباط با کشاورزی و حاصل‌خیزی مطرح نمود. بدین معنا که این پیوند و هم‌راهی در نهایت منجر به بارداری انسانی می‌گردد که هم‌راستا با آن می‌توان باروری، حاصل‌خیزی و بهره‌برداری از زمین را در نظر گرفت که با مفهوم Hiero Gamos (ازدواج مقدس) پیوند می‌یابد. نمونه‌های این آداب مرکزی علاوه بر حاجیلار در چاتال هویوک و در سسکلو در تسالی هم دیده می‌شود. در بیشتر موارد، مرد، گونه‌ای شکل کمکی و فرعی در جهت آمیزش با الهه محسوب می‌شد. در مراکز موجود در آناتولی این شکل مردانه صرفاً به عنوان یک

۱۰۰ زن در فرهنگ و هنر (پژوهش زنان)، دوره ۲، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۹

بچه یا پسر جوان و یا به عنوان یک خدای ریشوی پیرتر ظاهر می‌شود و می‌تواند نقش فرزند و شوهر، هر دو را برای الهه ایفا نماید، در گونه‌ای از ارتباطی خاص که تأثیر خود را بر افسانه‌های دوره‌ی بعد نیز می‌گذارد. از جمله نمونه‌های خاورینه‌ی مشهور می‌توان به Magna Mater همراه با سیبل Attis، ایشتار و تموز، آفردیت و آدونیس در Phoenicia اشاره کرد (دیتریچ، ۱۹۷۴: ۱۱). در بیشتر موارد این پیکرک مذکر همراه با پیکرک مادر و در ابعاد و اندازه‌های کوچک‌تر ترسیم می‌شده است، به نظر می‌رسد هنرمند کوشیده است تا با تفاوت در اندازه بر ارزش و اهمیت بیشتر زن تأکید نماید (آنتس و دیگران ۲۰۰۴: ۴۴۵). همین مسئله در مورد پیکرک‌های مؤنث دوره‌های پیشتر هم دیده می‌شود. از آنجایی که زن منبع زندگی محسوب می‌شد، پس فعالیت جنسی زن و اندامی که در ایجاد زندگی و تولد فرزند نقش داشت نیز مورد تأکید قرار می‌گرفت و همین سبب تقدس زن و جنبه‌ی جنسی او می‌گردید و این مسئله برای مردمان جوامع اولیه آن‌چنان مسلم گشته بود که علاوه بر به نمایش گذاشتن این اندام‌ها به پرستش آن‌ها نیز می‌پرداختند (مرکل، ۱۹۹۹: ۱۰). حتی برخی از متخصصان پیشنهاد می‌کنند که پیکرک‌های ونوس پارینه‌سنگی، نمایش شهوانی بدن زنان است که جهت برانگیختن حس جنسی مردان بیننده به کار می‌رفته است البته مدرک موجود جهت اثبات این نظریه صرفاً برهنه بودن پیکرک‌ها عنوان شده است (اشمیدت و وس، ۲۰۰۰: ۵) و یا زمانی که پیکرک با دست، سینه‌ها را نگه داشته، جنبه‌ی جنسی پیکرک مطرح بوده است (کرفینکل ۲۰۰۳: ۹۶) که این شکل از نمایش در بسیاری از پیکرک‌های مؤنث حاجیلار دیده می‌شود. از دیگر آثار جالب توجه منطقه‌ی حاجیلار، می‌توان به یک ظرف سفالی منقوش اشاره نمود که به شکل دو زن تاجدار ترسیم شده است و قدمت آن به هزاره‌ی ۶ ق.م بازمی‌گردد. این نمونه را می‌توان الگوی اولیه‌ی ظروف مشابه تولید شده در آناتولی در طی هزاره‌ی سوم ق.م دانست و یا حتی نمونه‌ای نخستین برای ظرفی دوگانه که از کول تپه پایتخت آشوری در اوایل هزاره‌ی دوم ق.م به دست آمده است و در آن دو الهه به شکل پلنگ تصویر شده‌اند. شاید دو مرکز تمدنی چاتال هویوک و حاجیلار میراث قدرتمند الهه‌ی دوگانه‌ی صلح‌جو را به دوره‌های تمدنی بعدی منتقل کرده باشند، الهه‌ای که سلطه‌ی زنان -زنان تقسیم‌کننده‌ی قدرت- را به نمایش می‌گذارد. شاید تمدن آناتولی وسیله‌ای در جهت بازبینی و به روز کردن تجربه‌ی سهمگینی باشد که پرستش‌کنندگان الهه‌ی مادر در گذر بدقابالانه‌ی خویش به دوره‌ی مفرغ (۳۰۰۰-۱۵۰۰ ق.م) با آن روبه‌رو شده‌اند. اگرچه این الهه در حاجیلار الهه‌ای اهلی است اما در دوره‌ی مفرغ ملکه‌ای نظامی پدیدار می‌گردد و مفهوم زن جنگنده‌ی آمازون تظاهر می‌-

جایگاه زن در دوران پیش از تاریخ ۱۰۱

یابد که شاید بتوان ریشه‌های این مفهوم نوین را در تمدن‌های نوسنگی آناتولی جستجو کرد. به نظر می‌رسد توضیح مختصری در باب الهه‌ی آمازون خالی از لطف نباشد. واضح‌ترین نمونه‌ی بصری اولین جفت از ملکه‌های آمازون در پیوند با پیکرک‌های ناپدیدشده‌ای مطرح می‌گردد که از مکانی موسوم به Dorak در شمال غرب تروا به دست آمده است و به فرهنگ ناشناخته‌ی Yortan نسبت داده می‌شود. پیکرک‌های یافته‌شده در سال ۱۹۵۸ توسط زنی از «ازمیر»- Smyrna باستان، شهری که توسط آمازونی‌ها پایه‌ریزی گردید- به «جیمز ملارت» ارایه شدند. در کنار این پیکرک‌ها اشیای دیگری از قبیل خنجرها، بازوبند و یک فنجان طلا قرار داده شده بود. (تمامی این اقالام در قبور زنان «میسنی» در دوره‌های بعد هم دیده شده است). به ملارت اجازه‌ی طراحی از پیکرک‌ها داده شد که این طراحی‌ها در سال ۱۹۶۷ در مجله‌ی Horizon به چاپ رسید. اما ملارت نتوانست در آینده مجدداً طراحی‌ها را به نمایش بگذارد به همین دلیل بسیاری او را منقلب خواندند تا این که سرانجام نویسندگان و سردبیر مجله‌ی مذکور بی‌گناهی ملارت را به اثبات رساندند. پیکرک‌ها هرگز دوباره دیده نشدند اما طراحی‌های انجام شده توسط ملارت در بررسی‌های مربوط به ملکه‌ی آمازون از ارزش بسیاری برخوردار هستند (تصویر ۶) (نیل، ۲۰۰۳: تصویر ۴-۲۲).

در مورد سایر مصنوعات هم‌راه با پیکرک، تنها دو عکس به او نشان داده شد. به او گفته شده بود که این اشیاء از کنار دو اسکلت انسانی در دو مقبره‌ی اشرافی زیرزمینی از منطقه‌ای در نزدیکی «تروا» به دست آمده‌اند. «ملارت» قدمت پیکرک‌های گم شده‌اش را حدود ۲۵۰۰ ق.م تعیین کرد، یعنی درست، دوره‌ای که هیچ محوطه‌ی استقرار از منطقه‌ی Yortan به دست نیامده است تا بتوان نوع اشیای مورد استفاده در خاکسپاری‌ها را تعیین نمود. «ملارت» معتقد است در کشفیات این منطقه مدارکی دیده می‌شود که بیانگر وجود ملتی دریانورد و بزرگ است که فرمان‌روایی آن را شاهزاده‌ای قدرتمند بر عهده داشته است. این منطقه در شرق «تروا» واقع شده بود که شاید بتوان دو پیکرک طراحی شده را متعلق به زنان بلندپایه‌ی این مردمان دانست. به نظر می‌رسد ساکنان این منطقه با قبایل آناتولی در ارتباط بوده و در صنعت طلاکاری و پرورش اسب تخصص داشته‌اند. نکته‌ی جالب توجه این است که از قبرستان‌های Yortan ابزار جنگی فلزی به دست نیامده و تنها گونه‌ای تیغ با نوکی مارپیچ یافته شده است که کاربرد دقیق آن مشخص نیست اما شاید بتوان آن را مرتبط با هنر «تاتو» دانست که توسط کاهنان زن معابد دوره‌ی برنز مورد استفاده قرار می‌گرفت و ایشان را با زنان کاهن عصر برنز معابد جزایر «cycladid»، «Maenad»، «اتروسک‌ها»، قبایل آمازون در اواخر عصر آهن و «پازیریک‌های» چادرنشین کوه‌های «آلتای» پیوند می‌دهد. «ملارت» بیان می‌دارد که پیکرک سمت

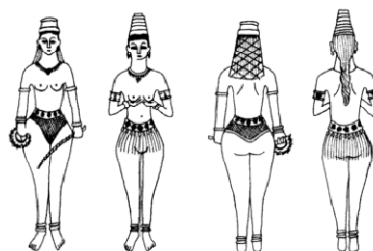
۱۰۲ زن در فرهنگ و هنر (پژوهش زنان)، دوره ۲، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۹

راست از جنس طلا (در واقع الکتروم) است که کلاه بلندی روی سر گذاشته - نشانه‌ی قدرت سیاسی و مذهبی - موی بلند او تا پایین کمر ادامه داشته و در انتها با نواری بسته شده است، سینه‌ها را با دو دست گرفته است که شکلی کلی و عمومی در تمامی پیکرک‌های دنیا به شمار می‌رود و مشابه آن در پیکرک‌های «اِشتار» و «اینانا» هم دیده می‌شود. پیکرک سمت چپ از جنس نقره، با موهای بلند و کلاه قوطی شکل ترسیم شده است که احتمالاً نمایشگر یکی از ندیمان پیکرک سمت راست است. (یا خواهر یا معشوقه؟) نکته جالب دیگر آن است که در دست چپ پیکرک ندیمه، شلاق‌ی قرار دارد که سطح آن با طلا پوشیده شده است. این شلاق با نمونه‌ی Scythian که در قبور زنان قدرتمند «سکا» و «Scythian» مربوط به هزاره‌ی سوم ق.م در اکراین و قزاقستان به دست آمده است، مشابهت دارد (تصویر ۷) (همان).

تصویر ۷



تصویر ۶



در دست راست او هم شی‌ای دیده می‌شود که احتمالاً نوعی وسیله‌ی موسیقی است. شاید بتوان ریشه‌های اصلی این ملکه‌های دوگانه‌ی آمزون را در ظرف سفالی دوگانه‌ی حاجیلار جستجو کرد (نیل، ۲۰۰۳: ۱۵۳-۱۵۵) در باب کارکرد و معنای حقیقی پیکرک‌های حاجیلار، نظریات و فرضیات گوناگونی مطرح شده است و پژوهشگران زیادی در این زمینه به فعالیت پرداخته‌اند. پیکرک‌های به دست آمده از حاجیلار به ویژه پیکرک‌های لایه‌ی VI از اهمیت بسیاری برخوردارند به این معنا که نمونه‌های پراکنده‌ی پیکرک‌ها، تنها در لایه‌های تحتانی‌تر یافت شده‌اند و مهارت کمی در ساخت آن‌ها دیده می‌شود. شاید بتوان دوره‌ی به‌کارگیری پیکرک‌ها را محدود به لایه‌ی ۶ حاجیلار دانست (رلر، ۱۹۹۹: ۳۵). با به‌کارگیری روش‌های باستان‌شناسی مقایسه‌ای و داده‌های کربن ۱۴ نیز به نظر می‌رسد که بیشتر پیکرک‌های حاجیلار در محدوده‌ی زمانی هزاره‌ی ۶ ق.م ساخته می‌شده‌اند (ماسکارلا، ۱۹۷۱: ۷۴-۷۹). با توجه به نابودی این لایه توسط آتش، می‌توان پیکرک‌ها را در همان موقعیت و حالتی که مورد استفاده بوده‌اند بررسی کرد. همین حالات بر جای مانده اهداف و یا کاربردهای ویژه‌ای را برای پیکرک‌ها پیشنهاد می‌دهند. تمامی

جایگاه زن در دوران پیش از تاریخ ۱۰۳

این پیکرک‌ها از کف خانه‌های مسکونی و به ویژه از کنار تنور به دست آمده‌اند و بیشتر آن‌ها در شرایط بسیار مطلوبی هستند و شکستگی یا صدمات تعمدی در آن‌ها دیده نمی‌شود. این‌ها نکاتی هستند که در بررسی کارکرد و معنای حقیقی پیکرک‌ها باید به آن‌ها توجه نمود. برخی از پژوهشگران بر این باورند که پیکرک‌های حاجیلار هم مانند دیگر پیکرک‌های جهان جهت پرستش اجداد، به عنوان ابزار تعلیمی جنسی برای جوانان در سن بلوغ و یا اسباب بازی کودکان مورد استفاده بوده‌اند (رلر، ۱۹۹۹: ۳۶). کاربرد پیکرک‌ها به عنوان اسباب بازی کودکان در مورد تمامی پیکرک‌ها در دوره‌های مختلف مطرح شده است. ادوارد اچسنسچلسگر معتقد است که روش ساخت تمامی گونه‌های مختلف پیکرک‌های گلی خشک شده در آفتاب که از دهکده‌های دوره‌ی نوسنگی، واقع در Al-hibu در بین‌النهرین به دست آمده‌اند نشان می‌دهند که کودکان دختر و پسر، این پیکرک‌ها را به عنوان عروسک و با استفاده از تجربیات شخصی و یا تصورات ذهنی خود از مردان، زنان، حیوانات و عناصر طبیعی زمان خود ساخته‌اند و از این طریق جامعه‌ی پیرامون خود را به تصویر کشیده‌اند (اشمندت بسارت، ۱۹۹۷: ۴۸). یکی دیگر از دلایل اثبات این نظریه را وجود شکستگی‌های تعمدی در برخی قسمت‌های پیکرک به ویژه در ناحیه‌ی سر آن دانسته‌اند که تفسیر ارایه شده مبتنی بر این امر است که این شکستگی‌ها به واسطه‌ی استفاده‌ی متناوب کودکان از این پیکرک‌ها در طی بازی‌های روزانه ایجاد شده‌اند و چون اکثر آن‌ها از زباله‌دانی به دست آمده و از ماده‌ی کم‌ارزشی چون سفال ساخته شده‌اند پس این نظریه به اثبات می‌رسد. اما «ویت» معتقد است که اکثر این پیکرک‌ها در محوطه‌های مسکونی یافت شده‌اند و همین مسأله دلیلی بر تخریب آن‌ها است (ویت و میدو، ۱۹۸۳: ۱۹۵). البته کاربری اسباب بازی برای پیکرک‌های حاجیلار پذیرفتنی نیست. چرا که این پیکرک‌ها آثاری یک‌سره هنری با تکنیک ساخت بالایی هستند که نشان‌دهنده‌ی سطح عالی هوشیاری هنرمندان دوره‌ی نوسنگی است با این وجود منطقی به نظر می‌رسد که پیکرک‌ها را نمایش انتزاعی برخی از خصوصیات زنانه، توانمندی، قدرت عشق بسیار، باروری و تولد بدنیم (ماسکارلا، ۱۹۷۱: ۷۴-۷۹). منظور از کارکرد تعلیمی پیکرک‌ها آن است که در حقیقت این پیکرک‌ها جهت آموزش عادات و آداب و رسوم جنسی در سن بلوغ، بیان ارزش‌های جنسی و یا آموزش دانش ابتدایی زیست‌شناسانه در ارتباط با امر ازدواج استفاده می‌شده‌اند (وایت، ۱۹۹۶: ۶۶). نمونه‌ی قوم‌شناسانه‌ی کاربرد تعلیمی این پیکرک‌ها را می‌توان در آفریقا مشاهده کرد، جایی که مردمان برای بلوغ دختران و پسران، ازدواج و به

۱۰۴ زن در فرهنگ و هنر (پژوهش زنان)، دوره ۲، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۹

دنیا آمدن فرزند اول مراسم خاصی اجرا می‌کنند و در طول اجرای مراسم از پیکرک‌ها به عنوان نمادی از دانشی که به افراد منتقل می‌شود بهره می‌برند (ویت و میدو، ۱۹۸۳: ۱۸۷).

نظریه‌ی دیگر آن است که این پیکرک‌ها توسط زنان و به دلایل گوناگون مانند جادوگری در جهت فرزندآوری، دعا برای فرزند بیشتر و حفاظت اعضای خانواده از شر حوادث و اتفاقات ناگهانی ساخته می‌شده‌اند (رلر، ۱۹۹۹: ۳۷). این نظریه نیز یکی دیگر از فرضیات کلی در باب پیکرک‌هاست به این معنا که کارکرد اصلی پیکرک‌های دوران نوسنگی در جنبه‌ی جادویی آن‌ها نهفته است و در اصل ابزارهایی بوده‌اند که در مراسم جادوگری کاربرد داشته‌اند (ویلیامز و بوکیدیز، ۲۰۰۲: ۲۳۳؛ اشمندت بسارت، ۱۹۹۷: ۴۸؛ ویت و میدو، ۱۹۸۳: ۱۸۷؛ کرنفینکلی، ۲۰۰۳: ۹۶) در بسیاری از محوطه‌ها پیکرک‌هایی به دست آمده‌اند که ظاهراً به عمد در قسمت‌های مشخصی از بدن به ویژه سر شکسته شده‌اند و یا به نظر می‌رسد در برخی موارد سر تماماً از بدن جدا شده و در جای دیگری دفن شده است (میت و میدو، ۱۹۸۳: ۱۴۳). گورینگ باور دارد که خسارت‌های وارده به سر پیکرک‌ها بخشی از اعمالی بوده که در حین اجرای چنین مراسمی انجام می‌شده است (کویجت، ۲۰۰۰: ۱۵۰) این مراسم یا توسط «شمن» و ساحره‌ی قبیله اجرا می‌شده (اشمندت بسارت، ۱۹۹۷: ۴۵-۴۸) و یا دانش آن متعلق به همه‌ی افراد جامعه بوده که نمونه‌هایی از آن در سوریه مشاهده شده است (آکرمنز و استوارتز، ۲۰۰۳: ۱۴۳).

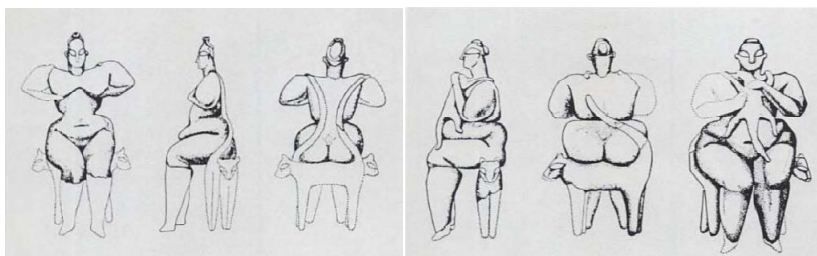
پیکرک‌های مؤنث حاجیلار و چاتال هویوک را می‌توان نمایش‌دهنده‌ی نقش‌های متفاوت زنان مانند بارداری و یا مشارکت در جهان حیوانات دانست (آنتس، ۲۰۰۴: ۴۴۵). این پیکرک‌ها نمایانگر زنان در حالات عادی، فعالیت‌ها و مراحل زندگی در نمونه‌ای بارز از یک جامعه‌ی انسانی هستند که می‌توانند بر نمونه‌ی اولیه و باستانی از شخصیت و فعالیت‌های مرتبط با زنان دلالت کنند (رلر، ۱۹۹۹: ۳۶). تأکید بر اندام‌های مرتبط با زایش، بارداری و حالات تحریک‌کننده‌ی جنسی و نمایش بچه بر این امر صحنه می‌گذارد. به عنوان مثال در یک مورد، پیکرکی دوگانه، نمایش‌دهنده‌ی فرایند فعالیت جنسی است و سپس در سمت دیگر، یک مادر و بچه نمایش داده شده‌اند که نتیجه‌ای برآمده از فعالیت جنسی است. بسیاری از پیکرک‌های حاجیلار، در زمینه‌ی نمایش شخصیت جنسی انسانی آشکار به عنوان یک زن نقش مؤثری ایفا می‌کنند (آنتس، ۲۰۰۴: ۴۴۵). کمبود اشکال مردانه همراه با تأکید بر اندام‌های زنانه در پیکرک‌های مؤنث، بر این نکته دلالت دارند که هدف هنرمند صرفاً نمایش زنانگی بوده است و ما می‌توانیم از این نتیجه‌ی مقدماتی به این نظریه برسیم که پیکرک‌ها نمایش‌دهنده‌ی یک خدا یا خدایان متعدد، به عنوان مادران انسانی هستند. «ملارت» معتقد

جایگاه زن در دوران پیش از تاریخ ۱۰۵

است که تمامی این پیکرها به الهگان اشاره دارند و همراهی برخی از آنها با بچه، بر وجود الهگان مادر دلالت می‌کند اگرچه عناصر غیرعادی که نشان‌دهنده‌ی الوهیت باشند در ظاهر یا حالت پیکرها دیده نمی‌شود (رلر، ۱۹۹۹: ۳۶) «الیاده» نیز معتقد است که در چاتال هویوک و حاجیلار، مقام خدایی از آن یک الهه است (جوچکا، ۲۰۰۱: ۵۸۱). ملارت بیان می‌کند که فرهنگ نوسنگی چاتال هویوک و حاجیلار به وسیله‌ی زنان پدید آمده است، او همچنین شواهدی مبتنی بر مدرسالاری، مادرتباری و میراث بر جای مانده از مادران را در بررسی تدفین زنان و کودکان (و نه مردان) در زیرسکوه‌های خواب در منازل به دست آورده است. در مطالعات فمینیستی، برای زنان نقشی محوری و مرکزی در چاتال هویوک و حاجیلار در نظر گرفته شده است (کرل، ۱۹۹۸: ۵۶). بسیاری از پژوهش‌های انجام گرفته پیکرها را تصویر باروری مادرخدایان دانسته‌اند. ماسکارالا نیز هیچ دلیلی برای رد این نظریه نمی‌بیند اما هیچ یک از محققان مشخص نمی‌دارند که پیکرها نمایش‌دهنده‌ی یک خدای مشخص و یا خدایان متفاوت بسیار هستند (ماسکارالا، ۱۹۷۱: ۷۴-۷۹). از جمله ویژگی‌های شاخص و قابل توجه پیکرهای حاجیلار، می‌توان به همراهی آنها با حیوانات اشاره کرد که از این جهت با پیکرهای چاتال هویوک مشابهت دارند. به طور کلی دو خصیصه این گروه از پیکرها را غیرعادی و مشابه با نمایش زنان در چاتال هویوک می‌کند: (۱) پیوند زنان با حیوانات شکارگر: نقش مایه‌ی زن نشسته بر تخت که توسط گربه‌سانان حفاظت می‌شود، در هر دو محوطه به دست آمده است (رلر، ۱۹۹۹: ۳۷).

اگر چه خصوصیات صورت و مدل موها کاملاً متفاوت هستند اما این همراهی با حیوانات در هر دو محوطه آشکار است (آگراوالا، ۱۹۸۴: ۱۲). تصاویر حاجیلار، بچه پلنگ‌های وحشی را در آغوش پیکرها نمایش می‌دهند که بیانگر نوعی ارتباط نزدیک میان بارداری انسان و حیوانات شکارگر است (رلر، ۱۹۹۹: ۳۷). در یافته‌های آغازین آناتولی نیز، مجدداً با این شکل نمادین از زن روبه‌رو می‌شویم. در این نمونه‌ها مانند نمونه‌های حاجیلار، زن معمولاً به حالت نشسته و در ارتباط نزدیک با حیوانات وحشی به ویژه از نوع گربه‌سانان تصویر شده است. زن ممکن است بر تخت و در میان پلنگ‌ها نشسته باشد، پلنگی را نوازش کند و یا یک بچه شیر یا گربه‌ی وحشی را در آغوش گرفته باشد (متز، ۱۹۹۷: ۱۰۳). به عنوان مثال، در یک مورد، زن، یک توله‌ی وحشی گربه سان را نوازش می‌کند، در حالی که او بر پشت یکی از والدین حیوان نشسته است (بارنال، ۱۹۹۴: تصویر ۹) و یا در نمونه‌ی دیگر او بر پشت دو حیوان نشسته به شکلی که دم‌های این حیوانات بر پشت و شانه‌های او حلقه شده است (همان: ۳۹).

تصویر ۸



تصویر ۹

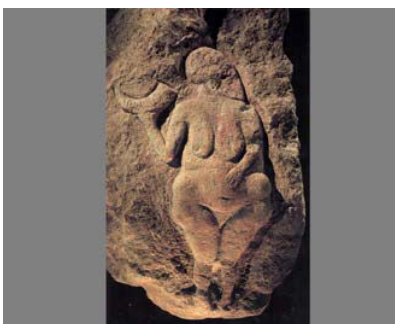
در حاجیلار، زنان باردار در حالات و با تزیینات مشابه با پلنگ وحشی نمایش داده می‌شده‌اند. پیکرک‌های کوچک زنان در حال زایمان در درون تختی با پایه‌هایی به شکل گربه‌سانان، تولد انسانی را با تولد حیوانات وحشی متصل می‌کند (رلر، ۱۹۹۹: ۳۷). ملارت معتقد است که گربه‌ی وحشی وحشتناک‌ترین و خطرناک‌ترین حیوان در دشت‌های آناتولی جنوب مرکزی محسوب می‌شد و مهم‌ترین رقیب مردم در شکار چهارپایان و آهوی وحشی بوده است. مردمان نوسنگی با استفاده از خدایان باروری‌شان می‌کوشیدند تا این حیوانات وحشی را مطیع و رام نمایند و به نظر می‌رسد که این خدایان بر مرگ نیز برتری داشته‌اند (یارنل، ۱۹۹۴: ۳۹). یا شاید این همراهی با حیوانات وحشی را بتوان بیانگر گروهی از زنان دانست که نمادشان پلنگ وحشی بوده است یا به شکلی کلی‌تر در جهت هویت بخشی به مهم‌ترین زنان جامعه از طریق نمادگرایی یک حیوان قدرتمند به کار می‌رفته‌اند (رلر، ۱۹۹۹: ۳۷). این گربه‌های وحشی به طبیعت خطرناک و مستبدانه‌ی الهه‌ها اشاره می‌کنند. مادر خدایانی که می‌توانستند بر مبنای میل‌شان رفتار نمایند و قادر به انجام هر عملی بوده‌اند (یارنل، ۱۹۹۴: ۳۶). اما واضح است که زنان در همراهی با گونه‌های حیوانی، محافظت‌کننده، بانو و سرور حیوانات وحشی به شمار می‌روند (متز، ۱۹۹۷: ۱۰۳) نمونه‌ی دیگر به‌کارگیری عناصر حیوانی را می‌توان در حدود ۶۰۰۰-۷۲۰۰ ق.م در چاتال‌هویوک و حاجیلار مشاهده کرد.

در این دو محوطه، نماد گاونر در شاخ حیوانات که در دیوارهای معابد و در سکوه‌های کوتاه تعبیه می‌گردید، آشکار می‌شود. هم‌چنین پیکرک‌های انسانی مؤنث را به عنوان بخشایش‌گر زندگی به سر گاو می‌شناختند. پیوند میان شاخ حیوانات و پیکرک‌ها خیلی پیشتر، در دوره‌ی پارینه‌سنگی فوقانی نیز دیده می‌شود. این مسئله به خوبی در ونوس لائوسن، متعلق به دوره‌ی پارینه‌سنگی فوقانی نمود می‌یابد. ونوس لائوسن، نماد یکی شدن جهان انسانی با جهان طبیعت است. این پیکرک، شی‌ای را در دست نگه‌داشته که در نگاه اول یک شاخ به نظر می‌رسد. از آن‌جا که این عضو، در برخی از حیوانات شاخ‌دار تجدید می‌شود، پس شاید بتوان شاخ را نمادی

جایگاه زن در دوران پیش از تاریخ ۱۰۷

از تولد دوباره به حساب آورد. اگر این مسئله درست باشد، می‌توان گفت که شاخ و اندام مربوط به زایمان هر دو نماد باروری هستند، پس قرارگیری شاخ و اندام برجسته‌ی ونوس (پستان، شکم، ران و کفل) در کنار هم می‌تواند نماد باروری و زایش به شمار رود (البته این اندیشه هم وجود دارد که شاخ نماینده‌ی ماه است، چرا که روی شاخ خطوطی دیده شده است که بیانگر تعداد روزها در یک گردش ماه هستند). ونوس در عین حال، شکم خود را نیز با دست نگه‌داشته است و این نشان می‌دهد که چرخه‌ی زندگی انسان در هماهنگی با نظام جهانی طبیعت قرار دارد. علاوه بر این، الهه‌ی مادر زمین، بیانگر وابستگی انسان اولیه به زمین است و تشابه باروری زن به باروری زمین، قداست زن را در پی داشته و از آن‌جا که بسیاری از تمدن‌های کهن، الهه‌ی باروری مهمی داشته‌اند، پس مادر زمین دارای قداست جهانی و همگانی بوده است (وس، ۲۰۰۶: ۸).

تصویر ۱۰



هم‌چنین تندیس‌های به دست آمده از اواخر دوره‌ی ناتوفیان در لوانت که تداومی بر کرت مینوی و حتی احتمالاً یونان کلاسیک شمرده می‌شوند، می‌توانند بیان‌کننده‌ی خدایان مادر باشند. تظاهر گاو نر به منزله‌ی پسر یا همسر الهه، ممکن است ترکیبی از دو سامانه‌ی بینشی جداگانه در خاورمیانه محسوب شود: یکی بارداری و حاصل‌خیزی و دیگری تسلط بر طبیعت. در حفاری‌های اخیر صورت گرفته در چاتال هویوک نیز شاخ هر دو گونه‌ی اهلی و وحشی حیوانات یافت شده است که بدون تردید حقایق شگرفی در پس این نمادگرایی حیوانی وجود خواهد داشت (اسمیت، ۲۰۰۵: ۱۹۶)؛ (۲) پیوند با کشاورزی: در هر دو محوطه‌ی حاجیلار و چاتال هویوک، بسیاری از پیکرک‌ها در ظروف غلات یافت شده‌اند که پیکرک‌های همراه با حیوانات وحشی بخش عمده‌ای از آن‌ها را تشکیل می‌دهند. قرارگیری پیکرک‌ها در ظروف غلات را می‌توان شاهدی بر پیوند میان آن‌ها با کشاورزی و افزایش محصول دانست. این نمایش پیکرک‌ها می‌تواند بیان‌کننده‌ی انگیزه‌های تمام جامعه باشد، میل به سلطه و غلبه‌ی بر طبیعت که به وسیله‌ی اهلی کردن حیوانات درنده

۱۰۸ زن در فرهنگ و هنر (پژوهش زنان)، دوره ۲، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۹

نمادپردازی می‌شده و این غلبه در شکوفایی کشاورزی و حاصل‌خیزی نمود می‌یافته است. این نکته با حالات برخی از پیکرها به ویژه پیکرک‌های به دست آمده از داخل ظروف غله تأیید می‌گردد، جایی که پیکرک‌ها به شکل بهتری می‌توانند نمایانگر آرزوی مردمان در جهت توسعه قدرت به وسیله حیوانات وحشی مانند گربه‌سانان و در ادامه، شکوفایی کشاورزی و حاصل‌خیزی باشند (رلر، ۱۹۹۹: ۳۶). از سوی دیگر ملارت بیان می‌دارد که پیوندی غیرقابل اشتباه میان لایه‌های نوسنگی بدون سفال حاجیلار و فاز B دوره‌ی بدون سفال «جریکو» وجود دارد. در لایه‌های بدون سفال حاجیلار، در کف خانه‌های مسکونی و یا در گوشه‌ی اجاق‌ها، مجسمه‌های انسانی به شکل عمود قرار داشتند که نمونه‌ی مشابهش در فاز B بدون سفال «جریکو» نیز دیده شده است. در جریکو نه تنها مجسمه‌ها در وضعیت مشابه به سر می‌برند بلکه برخی از آن‌ها نیز اندود شده هستند و چشم‌ها با صدف پوشیده شده‌اند. ملارت معتقد است که ساکنان حاجیلار نوعی پرستش اجداد را با حفاظت از مجسمه‌ها در جهت مراقبت از منازل دنبال می‌کرده‌اند (کمپل، ۲۰۰۲: ۱۰۵).

نتیجه‌گیری

بر پایه‌ی آنچه تا بدین جا بدان اشاره شد می‌توان گفت که وجود پیکرک‌های مؤنث منطقه‌ی حاجیلار در آناتولی مرکزی بر موارد زیر دلالت می‌کند:

وجود نظام مادرسالاری در دوره‌ی نوسنگی؛ پرستش مادر خدایان در این دوره؛ ارتباط نزدیک پیکرک‌های مؤنث به عنوان مادرخدایان با رونق کشاورزی و حاصل‌خیزی زمین؛ اتحاد و پیوستگی مادرخدایان با حیوانات وحشی؛ تأکید بر جنبه‌ی جنسی پیکرک‌ها به عنوان یک محرک جنسی؛ کاربرد پیکرک‌ها به عنوان ابزار جهت پرستش اجداد و ارواح مردگان؛ ابزاری برای تعلیم امور جنسی به جوانان در دوره‌ی آغازین بلوغ؛ ابزاری برای نمایش انتزاعی ویژگی‌های متمایز زنانه هم‌چون باروری و تولد؛ کاربرد پیکرک‌ها به عنوان اسباب بازی کودکان. اما در این میان، برخی از کارکردهای ذکرشده در بالا مورد تردید قرار می‌گیرند. برای نمونه به سبب تکنیک و ظرافت هنری بالای این پیکرک‌ها، نمی‌توان آن‌ها را تنها ابزاری برای بازی کودکان و یا آموزش بلوغ جنسی نوجوانان در نظر گرفت. هم‌چنین نمی‌توان با اطمینان کامل در رابطه با پیوند پیکرک‌های مؤنث با برخی مفاهیم انتزاعی چون پرستش مادر خدایان، سخن گفت، اگرچه امکان در کامل این مسئله نیز وجود ندارد. به دلیل همین

جایگاه زن در دوران پیش از تاریخ ۱۰۹

چندگانگی کارکرد پیکرک‌های مؤنث حاجیلار امکان تأیید یا رد کامل هر یک از موارد فوق ناممکن به نظر می‌رسد. اما به طور کلی، شاید بتوان کارکرد انتزاعی پیکرک‌ها را این‌گونه بیان کرد که مردمان جوامع نوسنگی چاتال هویوک و حاجیلار نیاز به بیان توجهات‌شان در زمینه‌ی اقتصاد و سلامت اجتماعی جامعه را از طریق سامانه‌های پیچیده‌ی نمادگرایانه بیان می‌داشتند که در آن قدرت‌های انتزاعی متفاوت به وسیله‌ی حیوانات گوناگون نمایش داده می‌شده است یا نوعی سیستم اجتماعی در جامعه برقرار بوده است که با استفاده از توت‌های حیوانی به نمایش درمی‌آمده‌اند و هر کدام از طبقات در راستای دستیابی به اعتبار بیشتر با یک‌دیگر به رقابت می‌پرداختند. در این بافت اجتماعی، تصاویر زنان انسانی و تولد بخشی به کودکان پاره‌ای از یک مفهوم بسیار بزرگ‌تر به شمار می‌رفته‌اند. این گروه زنان پیکرکی شکل می‌توانند اشاره بر جامعه‌ای داشته باشند که در آن نقش‌های جنسیتی به خوبی تعریف و مجزا شده‌اند به گونه‌ای که مردان و زنان، هر کدام مسئولیت‌ها و وظایف متفاوتی را بر عهده می‌گرفته‌اند. شاید بتوان پیکرک‌ها را دلیلی بر پرستش خدای مادر دانست اما وجود چارچوب‌های انتزاعی فعالیت‌های مذهبی که بر باروری انسانی و توت‌های حیوانی کنترل داشته باشند و شکوفایی را برای مردم به ارمغان بیاورند بسیار ممکن به نظر می‌رسد.

منابع

فرشی همایون روز، پریچهر (۱۳۸۳) «بررسی و مطالعه‌ی تحلیلی پیکرک‌های زنان در فلات مرکزی ایران در عهد نوسنگی»، پایان‌نامه‌ی چاپ نشده‌ی کارشناسی‌ارشد، دانشگاه تربیت مدرس، گروه باستان‌شناسی.

- Agrawala, P.** (۱۹۸۴) "Goddesses[sic] in Ancient India", Atlantic Highlands, N.J.: Humanitie Press.
- Antes, P, Geetz, A & Warne, R,** (2004) "New Approaches to the Study of Religion: Textual, Comparative, Sociological & Cognitive Approaches", Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Akkerman, P & Schwartz, G,** (2003) " the Archaeology of Syria: from Complex Hunter-Gatherers to Early Urban Societies(c. 16,000-300 BC)", New York: Cambridge University Press.
- Bonanno, A,** (1985) " Archaeology & Fertility Cult in the Ancient Mediterranean", Amsterdam: B.R. Gruner Pub. Co.
- Bray, G & Bouchard, C,** (2004) " Handbook of Obesity: Etiology & Pathophysiology", New York: Informa Health Care.
- Campbell, J,**(2002) " Flight of the Wild of the Wild Gander: Explorations in the Mythological Dimension", Novato, Calif: New World Library.

- Christ, C,** (1998) "Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality", New York: Routledge.
- Cilingiroglu, A,** (2004) " Ulucak Hoyuk: Excavation Conducted between 1995 & 2002", Louvian [u.a] peters.
- Dietrich, B, (1974) " the Origins of Greek Religion", Berlin: the Gruyter.
- Eliade, M & Adams, C,** (1987) " the Encyclopedia of Religion, Paleolithic religion", Vol. 6, New York: Macmilian.
- Freely, J,** (2004) " the Western Shores of Turkey Discovering the Aegean & Mediterranean Casts", London; New York: Tauris Parke Paperbacks.
- Garfinkelly, Y,**(2003) " Dancing at the Down of Agriculture", Austin: University of Texas Press.
- Goodman, F & Nauwald, N,** (2003) " Estatic Trances: New Ritual Body Postures: A WorkBook", Diever: Binkey Kok; Enfield: Airlift.
- Grimbly, S,** (2000) " Encyclopedia of the Ancient World", Taylor & Francis.
- Hager, L,** (1997) " Women in Human Evolution", London: Routledge.
- Johnson, L,** (1999) " the Living Goddess: Reclaiming the Tradition of the Mother of the Universe", Yes International Publisher.
- Juschka, D,** (2001) " Feminism in the Study of Religion: A Reader", London: Continuum.
- Kuijt, L,** (2000) " Life in Neolithic Farming Communities social Organization, Identity & Differentiation", Springer.
- Kuijt, L & Chesson, M,** (2005) " Lumps of Clay Pieces of Stone" in " Archaeology of the Middle East: Critical Perspectives", Pollack, Susan & Bernbeck, Reinhard, Malden, M.A: Blackwell Publishing.
- Liu, L,** (2004) " the Chinese Neolithic: Trajectories to Early States", Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.
- Markala, J,** (1999) " the Great Goddess: Reverence of the Divine Feminine from the Paleolithic to the Present", Rochester, Vt.: Inner Traditions.
- Mellaart, J,** (1958) " Excavation at Hacilar: First Preliminary Report" in Anatolian Studies, Vol.8, p.p 127-156.
- Motz, L,** (1997) " the Faces of the Coddess", New York: Oxford University Press.
- Mundkur, B,** (1983) " the Cult of the Serpent", Albany: State University of New York Press.
- Muscarella, O.W,** (1971) " Hacilar Ladies: Old & New" in Metropolitan Museum of Art Bulletin, New Series, Vol.30, No.2. p.p 74-79.
- Nelson, S,** (2004) " the Archaeology of North East China: Beyond the Great Wall", London: Routledge.
- Noble, V,** (2003) " the Double Goddess: Women Sharing Power", Rochester, Vt: Bear & Co.
- Perle, C,** (2001) " the Early Neolithic in Greece: the First Farming Communities in Europe", Cambridge: Cambridge University Press.

جایگاه زن در دوران پیش از تاریخ ۱۱۱

- Rautman, A,** (2000)" Reading the Body: Representation & Remains in the Archaeology", Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Roller, L,** (1999) "in the Search of God the Mother", University of California.
- Schmandt-Besserat, D,** 1997," Animal Symbols at Ain Ghazal" in Expedition, Vol.39, No 1, p.p 48-58.
-,(1998) " A Stone Metaphor of Creation", in Near Eastern Archaeology, Vol.61, No 2, pp 109-117.
- Schmidt, R & Voss, B,** (2000) " Archaeology of Sexuality", Routledge.
- Smith, A,**2005," African Herders: Emergence of Pastoral Tradition", Walnut Creek: Altamira Press.
- Tate, K,** (2005) " Sacred Places of Goddess: 108 Destination", San Francisco, CA, USA: Consortium of Collective Consciousness.
- Voigt, M & Meadow, R,**(1983) " Haji Firuz Tepe: Iran the Neolithic Settlement", Philadelphia: Univ. Museum, Univ.
- Whittle, A,** (1996) " Europe in the Neolithic: the Creation of New Worlds", Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Williams, C & Bookidis, N,**(2002) " Corinth: the Centenary: 1896-1996", American School of Classical Studies at Athens; Oxford: Oxbow.
- Yernall, J,** (1994) " Transformation of Circe", University of Illinois Press.