

حُنا
بِنا



پژوهش‌هایی درباره‌ی کرانه‌های دریای کاسپین

نویسندگان (به ترتیب الفبا):

دکترویکتوریا آراکلو، پروفسور گارنیک آساتوریان، محمد احمد پناهی سمنانی، دکتر ابوالقاسم اسماعیل پورمطلق، پروفسور ولادیمیر باریسوویچ ایوانف، احمد باوند سوادکوهی، دکتر کریم پوپل، مسعود پورهادی، سیده زینب تقوی، محمد علی جعفری دوآبسری، محسن حمیدی، دکتر لیلا دادیخودویوا، سجاد زلیکانی، دکتر زهره زرشناس، میر عبد الله سیار، بهمنیار شریفی، دکتر فاطمه شفیعی، ناصر صباغیان، دکتر سید حسین طباطبایی، سید حسن طباطبایی، محمد ابراهیم عالمی، دکتر علی علیزاده جوبنی، نیما فرید مجتهدی، دکتر احد قربانی، علی اکبر کریم تبار، دکتر ایران کلباسی، پروفسور النا کنستانتینوونا مالچا نووا، دکتر شریف افه گلجهان، کریم‌اوه گلزیره، پروفسور راستار گوپوا، دکتر سیف‌الدین میرزا یوف، میثم نوائیان، کنیگا یوانا پاراسکیویچ (ماچیوشاک)، طیار یزدان پناه لموکی

به سرپرستی:

طیار یزدان پناه لموکی





عنوان و نام پدیدآور	پژوهش‌هایی درباره‌ی کرانه‌های دریای کاسپین/ به کوشش ابوالقاسم اسماعیل‌پور... او دیگران؛ به سرپرستی طیار یزدان‌پناه‌لموکی؛ برگردان متون روسی به فارسی مهدی مهرآرا.
مشخصات نشر	تهران : میرماه، -۱۳۹۷
مشخصات ظاهری	ج: مصور، جدول.
شلیک	ج: ۱: ۷-۳۱۴-۳۳۳-۶۰۰-۹۷۸؛ ج: ۲: ۱-۳۶۱-۳۳۳-۶۰۰-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی	فایا
یادداشت	به کوشش ابوالقاسم اسماعیل‌پور، النا مالچانووا، کتابون مزداپور، ولادیمیر بارسوویچ‌ایوانف، لیلیا دادیخودویوا، زهره زرشناس...
یادداشت	پشت جلد به انگلیسی: Researches of the southern coast of the Caspian sea.
یادداشت	نویسندگان جلد دوم ویکتوریا آراکلووا، گارنیک آساتوریان، محمد احمدپناهی سمنانی، ابوالقاسم اسماعیل‌پورمطلق، ولادیمیر بارسوویچ‌ایوانف، احمد باوند سوادکوهی، کریم پوپل، مسعود پورهادی، سیده زینب تقوی، محمدعلی جعفری دوآبسری، محسن حمیدی ...
یادداشت	برگردان متون روسی و انگلیسی به فارسی در جلد دوم مهدی مهرآرا، امیر ضیغمی، مسعود حقانی پاشاکی، علی اکبر کریم‌تبار، محمدرضا گودرزی‌پروری، محمدکاظم شجاعی.
یادداشت	ج: ۲ (چاپ اول: ۱۳۹۸) (قیپا).
یادداشت	کتابنامه.
موضوع	گیلکی
موضوع	Gilaki language :
موضوع	مازندرانی
موضوع	Mazandarani dialect :
موضوع	ادبیات و فرهنگ عامه — ایران — مازندران
موضوع	Literature and folklore -- Iran -- Mazandarani :
موضوع	ادبیات و فرهنگ عامه — ایران — گیلان
موضوع	Literature and folklore -- Iran -- Gilan :
موضوع	مازندران
موضوع	Mazandarani (Iran: Province) :
موضوع	گیلان
موضوع	Gilan (Iran: Province) :
شناسه افزوده	اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، ۱۳۳۳ -
شناسه افزوده	Esmailpour, Abolghasem :
شناسه افزوده	یزدان‌پناه‌لموکی، طیار، ۱۳۳۱ -
شناسه افزوده	مهرآرا، مهدی، مترجم
رده بندی کنگره	۱۳۹۷ پ۴۹۲/گ/PIR۳۲۶۸
رده بندی دیویی	خ۹۶۴
شماره کتابشناسی ملی	۵۲۰۷۵۲۱ :



پژوهش‌هایی درباره‌ی کرانه‌های دریای کاسپین

اعضای شورای علمی (دفتر دوم):

حوزه شمالی: پروفسور النا کنستانتینوونا مالچانووا، پروفسور ولادیمیر بوریسویچ ایوانف، پروفسور گارنیک آساتوریان، دکتر لیلا دادیخودویوا، دکتر سیف‌الدین میرزایوف

حوزه جنوبی: دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق، دکتر کتایون مزداپور، دکتر زهره زرشناس، دکتر ایران کلباسی، دکتر کیومرث منشی‌زاده، استاد گیتی شکری، دکتر علی علیزاده‌جوینی، دکتر هاشم موسوی، دکتر عصمت اسماعیلی، دکتر مینا رضایی‌آقایی، مهندس علی ذبیحی، طیار یزدان‌پناه لموکی

پژوهش‌هایی درباره‌ی کرانه‌های دریای کاسپین

دفتر دوم

ناشر: میرماه

نویسندگان: دکتر ویکتوریا آراکلو، پروفسور گارنیک آساتوریان، محمد احمدپناهی سمنانی، دکتر ابوالقاسم اسماعیل پورمطلق، پروفسور ولادیمیر باریسوویچ ایوانف، احمد باوند سوادکوهی، دکتر کریم پوپل، مسعود پورهادی، سیده زینب تقوی، محمدعلی جعفری دوآبسری، محسن حمیدی، دکتر لیلا دادیخودویو، سجاد زلیکانی، دکتر زهره زرشناس، میرعبدالله سیار، بهمنیار شریفی، دکتر فاطمه شفیعی، ناصر صباغیان، دکتر سید حسین طباطبایی، سید حسن طباطبایی، محمد ابراهیم عالمی، دکتر علی علیزاده جوبنی، نیما فرید مجتهدی، دکتر احد قربانی، علی اکبر کریم تبار، دکتر ایران کلباسی، پروفسور الننا کنستانتینوونا مالچا نووا، دکتر شریف افه گلجهان، کریم‌اوه گلزیره، پروفسور راستار گوپوا، دکتر سیف‌الدین میرزابیوف، میثم نوائیان، کنیگا یوانا پاراسکیویچ (ماچیوشاک)، طیار یزدان پناه لموکی

به سرپرستی: طیار یزدان پناه لموکی

برگردان متون روسی و انگلیسی به فارسی: مهدی مهرآرا، امیر ضیغمی، مسعود حقانی پاشاکی،

علی اکبر کریم تبار، محمدرضا گودرزی پروری، محمدکاظم شجاعی

گرافیک جلد: مهدیه ناظم‌زاده گوکی

گرافیک متن: مزگان باقرزاده مردانی

لیتوگرافی و چاپ: نقش جوهر

صحافی: افشین

نوبت و سال انتشار: نخست / ۱۳۹۸

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۱۳۰۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۳۳۳-۳۶۱-۱

تمام حقوق قانونی اثر برای ناشر و گروه مؤلفین محفوظ است.

تهران، نیاوران (شهید باهنر)، خیابان مژده (شهید مقدسی)

پلاک ۶۴، طبقه ۵، واحد ۱۳

تلفن: ۰۲۲۷۵۹۲۰۳ - ۰۲۲۷۲۲۹۰۱ فاکس: ۰۲۲۷۲۲۹۰۲

www.mirmah.com

info@mirmah.com



فهرست

- یادداشت ۹
- سرسخن ۱۱
- اسطوره و اسطوره‌شناسی / دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق ۱۳
- سنت ازدواج در ایران باستان / پروفسور النا کنستانتینوونا مالچانووا ۲۷
- نگاهی به مسئله زبان و قومیت در ایران / پروفسور گارنیک آساتوریان ۳۹
- روابط نحوی ساخت واژه‌ها در زبان‌های شمال غربی ایران / پروفسور ولادیمیر بوریسویچ ایوانف،
دکتر لیلا دادیخودویوا ۶۵
- گوسانی، هنری روبه زوال / دکتر زهره زرنشاس ۱۰۱
- بررسی برخی واژه‌های مشترک در زبان یغناپی و آستینی / دکتر سیف‌الدین میرزابیوف ۱۱۷
- گوش شمالی ایران - الموتی - ویژگی‌های واژگانی آن / کینگایوانا پاراسکیویچ ۱۲۵
- زبان مازندرانی / پروفسور و. س. راستارگویوا ۱۳۷
- ساخت فعل در گوش گیلکی لنگرودی / دکتر ایران کلباسی ۱۵۷
- سیاگالش و ایزدحامی احشام در میان مردمان معاصر ایران / دکتر ویکتوریا آراکلوا ۱۷۷
- زبان‌های افغانستان / دکتر کریم پوپل ۱۸۵
- فرآیند شکل‌گیری جامعه انسانی و قومی در مازندران باستان و «کاسیان» / طیار یزدان پناه لموکی ۱۹۷
- گذشته نقلی در زبان گیلکی / مسعود پورهادی ۲۱۱
- پژوهش برخی از نام‌واژه‌های سغدی در گوش مستچاه و زبان یغناپی / شریف‌افه گلجهان ۲۱۷
- واژگان خویشاوند در سمنانی و چند گوش کهن ایرانی / محمد احمدپناهی سمنانی ۲۲۵
- سیاه‌گالش، رب‌النوع احشام در گیلان / پروفسور گارنیک آساتوریان ۲۳۷

- بررسی واژه‌ی pinānc̄ و معادل‌های آن در برخی از زبان‌های ایرانی و گویش‌های آن‌ها / دکتر سیف‌الدین میرزایوف ۲۴۹
- پسوندهای اسم‌ساز در گویش رودباری / دکتر علی علیزاده جوبنی ۲۵۷
- بررسی برخی اصطلاحات مرکب سه جزئه / کریم‌اوه گلزیره ۲۷۹
- ساختمان هجا در زبان سنگسری / ناصر صباغیان ۲۹۹
- اصطلاحات پزشکی عامیانه رودبار / محمدعلی جعفری دوآب‌سری ۳۰۵
- سکاها - سمبل پیوندهای عمیق بین فرهنگی، زبانی و تمدنی ایران و آسیای مرکزی / محسن حمیدی ۳۲۳
- نقش، جایگاه و کارکرد مقبرهٔ لاجیم / سجاد زلیکانی ۳۴۳
- دربارهٔ افسانهٔ مازندرانی «گوهر خرابه‌های هفت چراغ» / سیده زینب تقوی ۳۶۳
- افسانه‌های ترکمن / دکتر فاطمه شفیعی ۳۹۱
- آشنایی با فرهنگ شفاهی مردم سطوه / دکتر سید حسین طباطبایی، سید حسن طباطبایی ۳۹۷
- شش ترانه محلی مازندرانی با ترجمه فارسی، انگلیسی و آوانوشت لاتین / دکتر احد قربانی ۴۱۷
- آب و آبریزان در فرهنگ عوام (فولکلور مازندران) / میر عبدالله سیار ۴۲۵
- توصیف ویژگی‌های واژگانی گویش بابلی (زبان تبری) با محوریت گونه «پایین احمد چاله‌په» / علی اکبر کریم‌تبار ۴۳۹
- از خزانه تا خرمن (فرهنگ کشت و کار در مازندران) / احمد باوند سوادکوهی ۴۵۵
- «سگسار» غار دربند رشی / میثم نوائیان، نیما فرید مجتهدی ۴۶۹
- کاربرد حال، سری و مقوم / بهمنیار شریفی، محمد ابراهیم عالمی ۴۸۱
- تیرماسی‌زده شو در روستای گیلبرد طالقان / میثم نوائیان ۴۹۳
- بشقاب ضیافت، یک صحنه بزم و ضیافت پساساسانی، تبرستان، سده هفتم میلادی / محمدرضا گودرزی ۴۹۷

یادداشت ناشر

سرزمین‌های پیرامون دریای کاسپین بخش مهمی از تمدن بشری را شامل شده و پیشینه‌ای درازدامن دارند. سرزمین‌هایی سحرآمیز با ویژگی‌هایی درخور که با ساختار کهن جامعه‌ای انسانی پیوند خورده و گنجینه‌ای ارزشمند از تاریخ، فرهنگ و هنر فراهم آورده‌اند. بی‌تردید بهره‌مندی از آموزه‌های ارزندهٔ برخاسته از ژرفای این تمدن نیازمند بررسی‌هایی شایسته به منظور شناخت درست‌تر آن است.

دفتر پیش‌روی که همچون دفتر نخست این مجموعه از پژوهش‌های سترگ گروهی از بزرگان ایران‌شناس و کوشش ارزندهٔ استاد طیار یزدان‌پناه لموکی فراهم آمده است گامی دیگر در راه رسیدن به این هدف والاست. مهم‌ترین ویژگی این دفتر را می‌توان در بیان دیدگاه‌های مختلف اندیشمندان سرزمین‌های پیرامون دریای کاسپین که در دفتر نخست تنها به کرانه‌های جنوبی آن بسنده شده بود دانست.

مایهٔ خوشوقتی است که این اثر ارزشمند در مجموعه آثار انتشارات میرماه به چاپ می‌رسد. پشتیبانی‌های استاد ارجمندم دکتر بهروز برومند را پاس می‌دارم و برای همهٔ کوشندگان راه سربلندی و فرهنگ در سراسر جهان، آرزوی بهروزی و تندرستی روزافزون دارم.

دکتر علی یزدی‌نژاد

نیاوران - بهار ۱۳۹۸ خورشیدی

حوزه دریای کاسپین، گنجینه باارزشی است از فرهنگ، زبان، تاریخ و هنر... اقوام کهن و سده میانه... که طی هزاره به هم آمیختن و در این آمیزش چه به صورت «کوچی» و چه به شکل «باشندگی» بده بستان‌های پرتنوعی را صورت داده‌اند که بخش قابل توجهی از آن در باورها، ترانه‌ها، افسانه‌ها، سنت‌ها و عادات و رسوم آنها سینه به سینه به عنوان ارثیه‌ای گران‌بها در فرهنگ فولکلوریک منطقه به جا مانده و در زبان چه به صورت ساختاری و چه واژگانی، نشانه‌هایی از آن قوم‌ها و خاستگاه‌هایشان که گاه به اندازه تار مویی ست، قابل شناسایی‌ست که در مبحث قوم‌شناسی منطقه، به عنوان فاکتوری مهم مورد پژوهش جدی دانشمندان محقق این حوزه و دیگر اندیشکده‌های بین‌المللی قرار دارد. این مهم در یک سده‌ی اخیر به طور پیگیر در دست بررسی پر دامنه‌ای بوده و حاصل آن ده‌ها کتاب، با تعدادی پرشمار، مقاله و رساله است.

هر چند تمام کوشش‌های انجام شده به ظاهر نامتمرکز و پراکنده می‌نماید، منتها این پیام را دارد که در اندیشه برپایی فرهنگستانی فراگیر و ایجاد دانشگاه‌هایی بود تا بتوان با داشتن برنامه‌ای دقیق به مباحث گوناگون علمی - پژوهشی، به عنوان‌های آمده پرداخت. بهره‌مندی از تجربه هر یک از کشورهای این منطقه که بنا به ضرورت‌هایی پیش‌تر به آن پرداخته‌اند، ماخذ قابل توجهی‌ست که نباید از نظر دور داشت. بنابراین، گردآوری، نظریه‌پردازی و تثویزه کردن رئوس مطالب آمده، از امهات است. ایجاد کتابخانه مرکزی از زبان‌های مختلف و داشتن شعب گوناگون در کشورهای این حوزه، با بهره‌گیری از فضای مجازی زیر نظر دانشمندان و متخصصان خبره، که مورد استفاده تمامی مردم این منطقه باشد، نیازی‌ست بسیار ملموس؛ به نحوی که می‌توان به روشنی این نظر را مطرح کرد! بستر کار چه به لحاظ عینی و ذهنی آماده است، تا از پراکنده‌کاری، خطاپیشه‌گی و دوباره‌کاری پرهیز نمود و به جای آن ارتباط ارگانیک، ایجاد فضای گفت و گو، جهت داشتن مناسبات مسالمت‌آمیز تکیه کرد و به خلق آثار نو پرداخت و در

چارچوب برنامه‌ای مدون به رشته‌های تخصصی مختلف روی آورد. هر چند تا شکل‌گیری هسته مرکزی این اندیشه، به ظاهر، راه، دراز می‌نماید؛ منتها، بنا بر پتانسیل موجود (بالقوه و بالفعل) چندان دور از دسترس نیست. ضمن آن که کارآفرینی در رشته‌های مختلف علمی – پژوهشی، پرشمار خواهد شد، در چشم‌انداز، این طور به نگاه می‌آید، برای جوانان فرهیخته و دانشمند جوان می‌توان آستینی بالا زد و چراغ خانه‌شان را روشن دید.

شایسته است از کوشش‌های بی‌دریغ جناب دکتر علی یزدی‌نژاد، ناشر محترم انتشارات میرماه که به رغم سختی‌های اندوه‌بار نشر با همت عالی به انتشار دفتر دوم اقدام نمودند و همچنین از همکاری کارکنان گرامی انتشارات میرماه سپاسگزار باشیم. جا دارد از مساعدت‌های دوست خردمند جناب علیرضا مُبَرِّز تقدیر نمایم و تلاش‌های سرکار خانم کاظمی کارشناس ارشد فرهنگ و زبان‌های باستانی ایران در فرهنگستان هنر را ارج نهم.

طیار یزدان‌پناه لموکی^۱

مازندران - بهار ۱۳۹۸

اسطوره و اسطوره‌شناسی

به مناسبت نکوداشت استاد اسطوره‌شناسی ایران، دکتر جلال ستاری^۱
دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق / استاد دانشگاه شهید بهشتی

شأن نزول این نشست در واقع یاد و بزرگداشت استاد بزرگ اسطوره‌شناسی ایران، استاد دکتر جلال ستاری، است به میمنت انتشار کتابی با عنوان اسطوره و نماد در ادبیات و هنر. این اثر مجموعه گفت‌وگوهای بنده و خانم فروغ اولاد با استاد جلال ستاری در حوزه اسطوره‌شناسی و پیوند آن با هنر و ادبیات است. این البته بهانه‌ای است برای این‌که دیدگاه‌های استاد مطرح شود. بحث من فقط درباره‌ی این کتاب نخواهد بود، زیرا این کتاب در دسترس است و همه دوستان می‌توانند آن را مطالعه کنند؛ ولی موضوع کتاب را موضوع این نشست قرار دادیم؛ با عنوان اسطوره و نماد. به ویژه می‌پردازیم به این نکته که تاثیر اسطوره و نماد در ادبیات و در هنر چیست؟ به نظر من، استاد جلال ستاری در قرن حاضر جزو نادر اسطوره‌شناسان و اسطوره‌پژوهانی است که صاحب دیدگاه ویژه‌ای در زمینه اسطوره‌شناختی است. ما استادان زیادی داشتیم و داریم که در حوزه اسطوره کار می‌کنند، اما همیشه وقتی بحث نظریه‌های اسطوره‌شناسی مطرح می‌شود به اسطوره‌شناسان خارجی استناد می‌کنیم و مثلاً می‌گوییم: میرچا الیاده، ارنست کاسیرر، لوی استروس و دیگران؛ ولی واقعاً خیلی استوار می‌توان گفت که استاد جلال ستاری از اسطوره‌شناسان به نام ایران و دنیاست که دیدگاه

۱. متن سخنرانی دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق که در مراسم نکوداشت دکتر جلال ستاری، استاد اسطوره‌شناسی ایران و از جمله دانشمندان صاحب‌نام ایرانی، در دی ماه ۱۳۹۷ در نشست انجمن انسان‌شناسی و فرهنگ ایراد شده است. دکتر اسماعیل پور خود از اعضای شورای عالی آن انجمن با مدیریت دکتر ناصر فکوهی است.

تازه‌ای در حوزه اسطوره گشوده است. البته شادروان مهرداد بهار هم که بحث درباره‌ی دیدگاه او جایش در این جلسه نیست از نام‌آوران این حوزه است. و تنها گذرا اشاره می‌کنم که دیدگاه استاد مهرداد بهار هم دیدگاه تازه‌ای است که در ایران و در دنیا مطرح شده و در آن تاثیر اسطوره‌های بین‌النهرین و میان‌رودان در اسطوره‌های ایرانی آمده است که امیدوارم در جایی دیگر به آن بپردازیم و آن را بررسی کنیم.

اما دیدگاه جلال ستاری عمدتاً بر این نکته استوار است که ایشان معتقدند افزون بر توجه به اسطوره‌های باستانی، باید به اسطوره‌های جدید و معاصر نیز توجه کرد. این جمله گرچه ساده به نظر می‌رسد، ولی نگاه ستاری، نگرش اسطوره‌پژوهان و علاقه‌مندان اسطوره و اسطوره‌شناسی را از دهه ۱۳۶۰ شمسی به کلی دگرگون کرد. به گمان من، در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی که اسطوره‌شناسی ایرانی سابقه‌ی زیادی نداشت، همه نگاه‌ها معطوف به اساطیر باستانی ایران بود؛ لذا وقتی می‌گفتیم اساطیر، همه به یاد اسطوره‌های زرتشتی، اسطوره‌های کهن ایرانی، اسطوره‌های میتراپی و مانوی می‌افتادند. در آن دهه‌ها کسی نمی‌پرسید که مگر می‌شود اسطوره‌های جدید هم وجود داشته باشد یا در قرون متأخر هم آیا می‌توان دنبال اسطوره گشت؟ این نظرگاه جلال ستاری که به اسطوره‌های زنده و به گفته‌ی خودشان به اسطوره در جهان امروز نیز باید توجه کرد اهمیت زیادی دارد. مثلاً اسطوره‌ی گاوکشی کیش میتراپی یا دوقلو بودن هرمزد و اهریمن در شکم زروان جزو اساطیر باستانی ما هستند. در واقع این رویکرد جدید، نفی اسطوره‌های باستانی نیست، بلکه توجه و تداوم آن اسطوره‌های باستانی در دنیای معاصر است.

این نکته باعث شد که به موضوعی با عنوان اسطوره و نماد بپردازیم. اسطوره و نماد بی‌گمان دو روی یک سکه‌اند. یعنی اسطوره‌ها را به زبان عادی نمی‌توان بیان کرد، بلکه به زبان رمزی، سمبلیک یا به اصطلاح متجددان امروز به زبان نمادین می‌توان آنها را بیان نمود. اسطوره اگر به شکل عادی و واقع-گرایانه بیان شود، دیگر اسطوره نیست، می‌شود یک داستان عادی یا یک قصه. در روزگار باستان بیشتر تلاش بر این بوده یا نگرش این بوده که تاریخ را به اسطوره بدل می‌کردند. شاید به این دلیل که در اعصار گذشته تاریخ، تعریف علمی و آکادمیک مشخصی نداشت. تاریخ در هزاره‌های قبل یا در همین هزار سال پیش که طبری بزرگترین مورخ ایرانی در قرن سوم هجری،

به آن پرداخته است، فقط شامل روایات یا داستان‌های تاریخی بوده است؛ تاریخ از نظر او، یعنی این که «روایت کرده‌اند که...»، «گفته‌اند که...» و «آورده‌اند که...» کوهی است در سرانندیب و سیمرغ در آن جا منزل دارد؛ این از نظر طبری تاریخ است، اما امروز با پیشرفت دانش اسطوره‌شناسی ما می‌دانیم که این روایات صددرصد تاریخی نیستند و مورخ باید بسیار هوشمند باشد که تاریخ را از دل روایات و داستان‌های اساطیری بیرون بکشد. ما می‌دانیم که سیمرغ و کوه سرانندیب مضامین اساطیری هستند. در واقع، تاریخ به اسطوره بدل می‌شده یا تاریخ با زبان و بیان نمادین شکلش را عوض می‌کرده است. به این ترتیب شاید جذابیت بیشتری هم می‌یافته است؛ چون تاریخ در گذشته شامل داستان‌سرایی، قصه‌گویی و سرگرمی بوده است. به هر حال، با این که هدف اصلی از شاهنامه خوانی صورت می‌پذیرفته است؛ تداوم اسطوره‌های باستان و حماسه ملی و تاریخ باستان بوده، برای سرگرمی هم بوده است. کاری که امروز فضای مجازی و ماهواره‌ها انجام می‌دهند، در اعصار باستان و گذشته‌ها نه چندان دور، اسطوره‌ها و اسطوره‌خوانی، نقالی و روایت جذاب اساطیری و حماسی برعهده داشته است. مثلاً خوش‌تر داشتند که تخت‌جمشید را پادشاهی آرمانی به نام جمشید ساخته است. از این رو، تختگاه بزرگ هخامنشی به نام او نامبردار شده است؛ در حالی که ما از لحاظ تاریخی می‌دانیم که تخت‌جمشید را جمشید نساخته است. داریوش تاریخی یعنی یک شخصیت و یک کاراگر تاریخی دوره هخامنشی این کاخ را بنا کرده، اما این بنای سترگ به نام جمشید معروف شده است.

بنابراین، تاریخ وقتی که زبان و بیان نمادین به خود می‌گیرد، تبدیل به اسطوره می‌شود. اسطوره در واقع وظیفه تاریخ در وهله اول توجیه و تفسیر جهان پیرامونی بوده است؛ این که جهان چیست؟ از کجا آمده‌ام؟ پس خلق خدایان اساطیری و جهان‌شناخت اساطیری اهمیت پیدا می‌کند و آن وقت اگر بخواهیم به بخش اساطیر باستان بپردازیم، باید بگوییم اسطوره آفرینش چیست؟ اسطوره انسان نخستین یا نخستین انسان چیست؟ اسطوره پایان جهان چیست؟ پرسش‌هایی که انسان همیشه دغدغه‌اش بوده، ولی وقتی به اعصار جدید می‌رسیم، دیگر این دغدغه و پرسش انسان معاصر نیست. انسان معاصر که ادیان بزرگی را پشت سر گذاشته، هم در غرب و هم در شرق، شرقی و غربی پاسخگوی آن سوالاتی هستند که در اعصار گذشته، اسطوره‌ها به زبان نمادین و رمزی پاسخ می‌دادند. پس، انسان جدید نیازی به آن اسطوره‌ها ندارد. ما باید بین اساطیر باستان و اساطیر جدید تفکیک

قائل شویم. در اساطیر باستان تقدس هست. یعنی اعتقاد وجود داشته این که آفرینش در اساطیر به چه شکل بوده، حالا در آن سه هزاره‌ها که وصف شده، اعتقاد پشتش بوده است. اسطوره یعنی دین اولیه انسان به همان مفهوم کهنش. یعنی اعتقاد پشت اسطوره بوده، یعنی یک وجه تمایز اسطوره و افسانه همین است. از همان اعصار باستان، آدم‌های عادی فرهنگ عامه ما که به افسانه‌ها اعتقادی نداشتند، به اسطوره‌ها معتقد بودند. اسطوره‌ها به مبانی و مباحث بنیادی هستی پاسخ می‌داده‌اند. اسطوره‌ها می‌گفتند جهان چگونه خلق شده و به آن اعتقاد داشتند. ولی افسانه‌ها این را نمی‌گفتند. افسانه‌ها ممکن است جذابیت بیشتری داشتند، ولی راجع به قهرمانانی شگفت‌آور جادویی و به اصطلاح پریان و جادوگران و قهرمانان که عمدتاً از جنس انسان بودند. مثل داستان‌های شگفت‌آور و جذاب هزار و یک شب که پر از افسانه است. آیا واقعاً به این افسانه‌ها اعتقاد داشتند؟ خیر، در حالی که این داستان‌ها، فقط به عنوان داستان‌های جذاب همیشه در فرهنگ ما مطرح بودند، اما اعتقادی به آنها وجود نداشت. چون داستان‌های هزار و یک شب فقط خاص ایران نبوده، ریشه در فرهنگ ایران داشت، ولی فرهنگ اسلامی اعراب، هند و مصر، همه اینها مجموعه فرهنگ‌های چندگانه هزار و یک شب را رقم زده‌اند و شاهکاری جهانی از آن پدید آمده است، ولی اعتقادی پشتش نبوده و نیست. اما وقتی در اسطوره‌های باستانی مثلاً به اسطوره میترا می‌پرداختند، می‌گفتند میترا خدای پیمان است و این که می‌گویند میترا خدای خورشید است، تحولی ثانوی است. میترا در اساطیر هند و ایرانی در اصل خدای پیمان بوده و بنا به توصیف مهریشت اوستا، خورشید چشم میترا است. در واقع، تعریفی که مهریشت اوستا از میترا می‌کند، بعدها چنان با خورشید آمیخته می‌شود که عوام‌الناس فقط ظاهر را می‌دیدند که خدا کو؟ خورشید را می‌دیدند؛ بنابراین، فکر می‌کردند که میترا یعنی خورشید و میترا می‌شود مهر و مهر هم معنی لغوی‌اش پیمان بوده، در اوستا در متون دوره میانه و جدید، مهر همان خورشید معنی می‌دهد در حالی که اصل معنی‌اش خورشید نبوده است، بلکه مهر یعنی پیمان و هم در ودایی هند و سانسکریت و هم در اوستا به معنی پیمان است.

پیمانی که میترا با رونا خدای آسمان در دوره هند و ایرانی می‌بندد و ضامن آن خدای آسمان است. همیشه در متون کهن هندوایرانی یا آریایی که میترا و رونا در کنار یکدیگرند جدا از هم نیستند. یک ترکیب است نه این که دوتا باشد، در واقع یک اصطلاح سانسکریت است به نام دوندو (dvandva)

یعنی یک ترکیب دوتایی که دو واحد را می‌سازد. به میترا و رونا، ایرانیان به عنوان یک خدای بزرگ اعتقاد داشتند با این توصیفی که من کردم اینها هم قبل از زرتشت بوده، پیشازرتشتی بوده و اسطوره میتراایی. اگرچه در دوره ساسانیان برآمده و بالیده شده، اما اصلش پیشازرتشتی و مربوط به هزاره دوم قبل از میلاد بوده که در کتیبه‌ای آمده است. سندی که داریم آشوزرتشت متعلق به هزاره اول قبل از میلاد است. به هر حال می‌خواستم این یادآوری را درباره‌ی میترا کرده باشم و نیز اشاره کنم که هیچ‌وقت ایرانی‌ها را نمی‌توان به عنوان خورشیدپرست یا آتش‌پرست دانست. این حرف خیلی عامیانه است. ایرانی‌ها میترا را می‌پرستیدند، خدای نادیده‌ای که خدای پیمان است و پیش از طلوع خورشید وجود داشته است، عین این جمله در اوستا در مهریشت اوستا آمده است. اما مردم عامی مثل هندی‌ها که بت درست می‌کردند مانند ویشنو، شیوا و کریشنا و می‌گفتند خدا هستند، آنها هم میترا را خدا می‌دانستند. در واقع خورشید، تجلی میترا، خدای پیمان است؛ بنابراین اگر قرار است جمله درستی به کار ببریم، باید بگوییم که ایرانیان مهرپرست بودند. آنها خدای پیمان را می‌پرستیدند، همانطور که هندوها و رونا را به عنوان خدای آسمان می‌پرستیدند ایرانیان نیز مهرپرست بودند و آتش‌پرستی ایرانی‌ها تهمتی بیش نیست. آتش قداست دارد. خدای زرتشتی، اهورامزدا بود. از ۳۰۰۰ سال پیش در گاهان زرتشت آمده که «خدای اهورامزدا، خدای بزرگ، خدای یکتا، خدای مزدا و خدای دانش است.» این را تبدیل به چه کردیم؟ ساده انگارانه گفتیم که اینها آتش‌پرستند. چرا؟! چون در اسم‌ها فقط بالای آن تپه بزرگ که آتشکده هست، فقط آن آتش را می‌بینند. این آتش، سمبل و نماد از بین بردن بدی‌ها در فرهنگ ایرانی است، بنابراین مقدس شمرده شده است. اگر قرار باشد به قومی آتش‌پرست بگویند پس باید رومی‌ها هم آتش‌پرست باشند چون آن‌ها هم معبد وستا را به عنوان آتش مقدس دارند و هندی‌ها هم آگنی خدای آتش دارند، پس آیا آن‌ها هم آتش‌پرستند؟ تحلیل اسطوره‌شناختی ما را به جاهایی می‌کشاند که باید نگاه تازه‌ای بیفکنیم به آن نمادهای اساطیری که مفهوم و مضمون اسطوره را می‌سازند. بنابراین هر اسطوره‌ای متضمن یک نماد است؛ یعنی به شکل یک سمبل یا رمز بیان می‌شود، اما برعکسش صادق نیست؛ یعنی هر رمز و رازی نماد یک اسطوره نیست. نباید بر عکس هم نتیجه‌گیری کنیم. هر اسطوره‌ای نمادین است. یعنی به زبان ساده بیان نمی‌شود. به زبان رمز بیان می‌شود، بنابراین در اساطیر ایران می‌بینیم، در اساطیر یونان

و روم می‌بینیم و در اساطیر هند هم می‌بینیم. آن‌جا هم در واقع ویشنو که به شکل‌ها و نمودهای مختلف در می‌آید، بیش از ده تجلی دارد. آواتارهای ویشنو یعنی هر آواتار نمادی از ویشنو است. مثلاً به فرض، مار ششه، ماری دراز کشیده روی اقیانوس است. این مار نیست؛ نماد است، سمبل است، یعنی ویشنو. ویشنو به تجلیات مختلف و به شکل‌های مختلف ظاهر می‌شود. خدایی هست که در عین این‌که به شما نگاه می‌کند در نقاشی‌ها و نگاره‌های هندی به چهار جهت خیره شده، بودا هم همین حالت را دارد یعنی به شمال، جنوب، شرق و غرب نگاه می‌کند یا خدایی هست که سه چشم دارد؛ اینها هم نمادهای اساطیر هستند و شناخت اینها به اندازه‌ای اهمیت دارد که می‌تواند یک فرهنگ چند جلدی از نمادها را به نمایش بگذارد. فرهنگ سمبل‌ها در نمادشناسی نه یک جلد، بلکه چهار پنج جلد و حتی بیشتر هستند، بنابراین اینها اهمیت دارند.

به گمان من اسطوره خود وجهی از هنر و ادبیات است. یعنی اگر بخواهیم از زاویه نقد ادبی و هنری به آن نگاه بکنیم، اسطوره خودش یک ژانر است. ما ژانر حماسه داریم، ژانر تراژدی، ژانر دیدکتیک یا تعلیمی یا ژانرهای دیگر. فلسفه وجودی اسطوره یعنی در آن اعصاری که شکل گرفته هدفش هنر برای هنر است. به نظر من تمام بخش‌های یشت‌های اوستا و همین طور گاهان توسط هنرمندانی به شعرهای سروده شده‌اند، اینها منظومند؛ یعنی می‌شود به عنوان نخستین شعر ایرانی از آنان یاد کرد؛ ولی سرایندگان یشت‌ها را ما نمی‌شناسیم. هنرمندانی که آن هنر شگفت‌آور غار آلتامیرا و غار لاسکو را آفریدند شما می‌شناسید؟ اسم آن هنرمندان را می‌دانید؟ هنرمندانی که آن نغمه‌های باستانی و این همه الحان موسیقی کهن ایرانی که در بعضی کتب قدیم از جمله در دیوان شمس قیس رازی آمده را آیا می‌شناسید؟ نمی‌شناسید. برای این‌که این هنرمندان باستانی و کهن خودشان را نمی‌خواستند مطرح کنند، بلکه برعکس امروز هنرشان را می‌خواستند ارائه بدهند. امروز بر عکس است همه می‌خواهند آرتیست باشند؛ یعنی هنرمند جاودانه‌تر از هنر تلقی می‌شود، درحالی‌که خالق اسطوره‌های باستان را نمی‌شناسیم. این اسطوره‌های زیبایی که بی‌گمان سابقه‌ای ۵ هزارساله در این مملکت دارند؛ اگر نمادهای تصویری‌شان را حساب کنیم که هشت هزار ساله است. یعنی نمادهای اولیه تصویری که می‌شود آن‌ها را جزو اسطوره حساب کرد. بعد از اسلام هم اسطوره‌های ژرف و گسترده‌ای داریم که روی آنها کار نشده است. ما فقط فکر می‌کنیم اسطوره‌ها یعنی اساطیر زرتشتی

و مانوی؛ در حالی که اسطوره‌ها مربوط به قبل از اسلام است. یعنی بعد از اسلام اگر اسطوره به عنوان یک جریان فرهنگی و به عنوان یک محرک اجتماعی در جامعه به قول استاد ستاری زنده است و ماندگار است و در جهان امروز وجود دارد؛ پس بعد از اسلام هم باید دنبال اسطوره‌های زیبایی بگردیم. اسطوره شکل تصویری نیز دارد به همین دلیل هم گفتم، اگر تصویری حساب نکنیم، بیش از ۵ هزار سال قدمت دارد. ۵ هزار سال به این دلیل که ما الواح و نوشته‌هایی از ایران باستان داریم. در خوزستان بزرگ ما در فرهنگ عیلامی که فرهنگ پیش‌آریایی است آن‌جا هم اینشوشینک و خدای آسمان، خدای خورشید، خدای ماه که عصر خدایان پرستی است را داریم، اگر از آن‌جا حساب کنیم؛ اسطوره‌های مکتوب ما پنج هزار ساله است. بعد می‌آییم به اسطوره‌های زرتشتی که سه هزار ساله است. اسطوره‌های مانوی مربوط به قرن سوم میلادی یعنی ۱۷۰۰ ساله است. بعد می‌آییم می‌بینیم که بعد از اسلام این همه تجلی اسطوره را شما در آثار ادبی و هنری ایرانی می‌بینید، باید دنبال بکنید. سیمرغ اساطیری منطق الطیر همین طوری که از آسمان نازل نشده، اینها یک پشتوانه فرهنگی دو سه هزار ساله دارد که پشت این ادبیات غنی نهفته است. شاهنامه بزرگ ما بهره‌برداری درستی از اساطیر باستان کرده است، بعد حتی به آثار سهروردی هم که می‌رسیم. عقل سرخ سهروردی پر از مفاهیم نمادین و سمبل‌هایی است که بعضاً سورئالیستی است، و تنها یک قسمت‌هایی از آن واقعی است.

این تداوم یک فرهنگ است. اگر استاد جلال ستاری می‌گوید اسطوره به حیاتش ادامه داده و زنده است، این حقیقتی محض است که اسطوره در قالب ادبیات و هنر به حیاتش در عصر حاضر ادامه می‌دهد. دیگر لزومی ندارد ما اعتقاد به اسطوره آفرینش و اسطوره زروان و اسطوره تیشتر و اسطوره‌های بهرام و اسطوره‌های جذاب دیگر ایرانی داشته باشیم، اصلاً نیازی نیست؛ امروز عصر اسطوره نیست، عصر اسطوره‌باوری نیست؛ اما اسطوره زنده است به دلیل این‌که در ادبیات و هنر می‌تواند به حیاتش ادامه بدهد. در قالب نمادهای اساطیری در ادبیات و آثار هنری به حیاتش ادامه بدهد و من این نکته را اضافه می‌کنم که در آیین‌های سنتی هم (بخواهیم یا نخواهیم) به حیاتش ادامه می‌دهد. ما درون اسطوره‌ها غرقیم؛ زیرا آیین‌های سنتی ما تداوم آن اسطوره‌ها هستند. از پاییز اگر شروع بکنیم جشن مهرگان، آیین است اما هر آیینی تجلی یک اسطوره است. اسطوره جنبه‌ای نظری و تئوریک دارد. در پشت قرار می‌گیرد. مثل ایدئولوژی است. یک چیزهایی در جامعه حاکم

هست؛ ولی ایدئولوژی است که آنها را هدایت می‌کند. اسطوره هم، چنین نقشی دارد. اسطوره می‌تراست که شما جشن مهرگان دارید. مهرگان، جشن کشاورزی و جشن پاییزی است و در واقع تا دوره صفویه و حتی دوره قاجار جشن مهرگان به همان عظمت نوروز برگزار می‌شد. یعنی دو جشن بزرگ در سال داشتیم؛ جشن مهرگان، جشن پاییزه بود و نوروز جشن بهاره و هر دو، هم وزن هم بودند ولی مهرگان به دلیل میترائیسیم و باور به میترا که یک آیین خیلی باستانی است و به آن صورت در حیات فرهنگی ایران تداوم پیدا نکرد، فقط در اقلیت‌هایمان ماند؛ اما نوروز تداوم یافت؛ به دلیل این که نوروز دیگر اسطوره میترا نیست. نوروز، تاکید می‌کنم که نوروز یک آیین است؛ اشتباه نگیریم که می‌گوییم جای دیگر از من نقل کردند که نوروز هم اسطوره است و شب یلدا اسطوره است؛ خیر، بنده هم چنین حرفی نزد. نوروز، یلدا، مهرگان، سده و مانند اینها آیین‌اند.

آیین در انسان‌شناسی ritual خوانده می‌شود. آیین از یک اسطوره پدید آمده است. یعنی جنبه‌ای نظری و تئوریک که فراموش شده است. آن جنبه مهم هم نیست. مردم دوست دارند آیین را اجرا کنند. مردم دوست دارند جشن نوروز بگیرند. نیازی نیست که حتماً بدانند که نوروز در واقع بازتاب و تجلی اسطوره آفرینش در اساطیر ایرانی است. یعنی در هر نوروزی به باور ایرانیان باستان، انسان متولد می‌شود و اصلاً آفریده می‌شود. این اسطوره‌اش این است. در آن لحظه مقدسی که خورشید وارد برج حمل می‌شود، در آن لحظه است که انسان آفریده می‌شود. یعنی می‌رود در شکم مادر و در بطن مادر و آفریده می‌شود. ولی نوروز با مهرگان تفاوتش چیست؟ که در اسلام به راحتی پذیرفته شده مهرگان به میترا مربوط می‌شد و خدای کمتر شناخته‌شده‌ای که بعد از اسلام فراموش شد. خدای خورشید و بت پرستی در حاشیه قرار گرفت؛ ولی نوروز را مردم ادامه دادند و هر سالی که شما جشن نوروز می‌گیرید، در واقع آن اسطوره آفرینش در اساطیر ایران را تکرار می‌کنید. اسطوره باززایی هم است، یعنی فقط آفرینش ما نیست. آفرینش طبیعت هم هست. جشن باززایی است. طبیعت آفریده می‌شود. در واقع آن تخم‌مرغ که رنگ می‌کنیم هم سمبل آفرینش است، نشانگر آن است که آفرینش جدیدی در راه است. بنابراین ما در اسطوره غرقیم. از مهر تا شب یلدا هم در اسطوره غرقیم. دوباره شب یلدا هم تکرار همان مهرگان است ولی این‌جا با یک ترفند و با یک اصطلاح و در اصطلاح می‌گوییم، اسیمیلاسیون (assimilation) یعنی جذب فرهنگی به منظور همسان‌سازی

فرهنگی. شب یلدا یا جشن شب، همان جشن میتراست. یعنی اسطوره‌اش این را می‌گوید. بی‌گمان شک نداشته باشید؛ ولی یک دفعه می‌شود شب تولد حضرت مسیح و این خوب است یا شاید تولد خورشید است؛ چه اشکالی دارد؟ یعنی تولد خورشید حالا دیگر به یک بهانه‌ای میترا را فراموش کردند؛ میترا حذف می‌شود و شب یلدا می‌ماند. اسطوره تداوم پیدا می‌کند، در قالب آیین‌هایی که هنوز هم زنده است، زنده یعنی حی و حاضر. بنابراین ما همچنان چهل روز بعد دوباره چله و چهل بعد از شب یلدا دوباره آیین جشن سده را داریم. سده به خلاف این که فکر کردند صد یعنی صد روز به عید، دیدند پنجاه روز است؛ توجیهش کردند که پنجاه روز و پنجاه شب است. سده اصلاً ربطی به عدد صد ندارد و با سین نوشتنش هم یک دلیل دارد. سده یک کلمه اوستایی است، کلمه فارسی نیست. یعنی از ریشه سند یا سد اوستا به معنی ظاهر شدن و پدیدار شدن است؛ در واقع چهل روز بعد از شب یلدا خورشید ظاهر می‌شود. یعنی برنایی خورشید، جوانی خورشید و در این جشن آتش به پا می‌کنند که هوا گرم‌تر شود.

تمام این مراسم از مهرماه تا شب عید حتی چهارشنبه سوری هم همین‌طور برای این که هوا گرم شود. این آیین‌ها در واقع بهانه‌ای است برای کشاورزی، برای همان باززایی طبیعت. توجه کردید. اینها برای قشنگی و برای حالا به هر حال آیین‌ها، جشن‌ها و سرودها برای نشاط مردم هم بوده؛ ولی اصل و فلسفه‌ای که در پشت این آیین‌ها نهفته است، اسطوره‌هایی است که برای زنده شدن طبیعت است و باززایی طبیعت است، چون زمستان مرگ طبیعت است و باید تلاش شود که گرما زودتر بیاید و خورشید واقعاً پرستیده می‌شده در این حد که گرما بیاورد در آن عصر آریایی که پر از برف و یخبندان است تا شب عید که دیگر شروع گرما و بهار و زندگی تازه و نشاطی که بعد از عید به وجود می‌آید در فصل کشاورزی و رویش و نباتات و همه چیز. همه چیز به کشاورزی ربط دارد. تمام آیین‌های دینی و اسطوره‌ای و سنتی کهنه ما همه به یک شکلی با این اسطوره باززایی و زنده‌شدن طبیعت رقم می‌خورد. این مجملی بود درباره اساطیر ایران باستان که به هر حال می‌شود ادامه داد؛ ولی بپردازیم به اسطوره‌های جدید و بینیم که چگونه هنوز در عصر حاضر در کشورهای مثل ایران و هند اسطوره خیلی قوی است، هنوز خیلی زنده است. برای این که ما در یک جامعه بین سنت و مدرنیته زندگی می‌کنیم، ادعای پست مدرن نکنیم زیرا ما سر تا پیمان ریشه در سنت داریم؛ یعنی

اینها حکایت از سنت‌های ما می‌کند و تمام این اسطوره‌های باستانی ما به شکل‌های جدیدتر هم یعنی مثلاً در این‌که استاد در کتاب اسطوره و نماد تاکید زیادی دارند یعنی به دو اسطوره شهادت و اسطوره انتظار در فرهنگ ما که دیگر این زنده زنده است و سده‌ها و قرن‌هاست که برگزار می‌شود و در سطح خیلی گسترده. باز هم همان قضیه که تاریخ را به اسطوره بدل می‌کنیم.

اسطوره شهادت در فرهنگ ایرانی - اسلامی یعنی تداوم همان اسطوره خدای شهیدشونده در بین‌النهرین و سیاوش، بعد از آن. اسطوره سیاوش که عزاداری‌های مربوط به پیش از اسلام است؛ عزاداری‌های گسترده‌ای که در شرق ایران به خصوص در بخارا و برای سیاوش برگزار می‌شود؛ همه آن اسطوره را بعد از اسلام برای شهادت امام حسین (ع) تداوم بخشیدیم؛ یک تاریخ واقعه‌ای را به یک اسطوره بدل کردیم تا بماند. قرن‌ها و هزاره‌ها؛ کما این‌که اسطوره جمشید مانده است. اسطوره یلدا مانده است و موارد دیگری از این دست. اما اشاره استاد به اسطوره‌های ادبی و هنری؛ این خیلی فکر کنم برای دانشجویان ما مهم باشد؛ بسیار پراهمیت. به این دلیل که اگر که ما در اعصار جدید دیگر اعتقادی به اسطوره‌ها نداریم و نیازی هم نیست که به اسطوره‌ها اعتقاد داشته باشیم ولی پس چرا باید اسطوره‌ها را مطالعه کنیم؟ فایده‌ای دارد؟ در اعصار باستان فایده داشت برای این‌که تمامی فلسفه و تفکر و نهادهای اجتماعی همه متکی به اسطوره بود، ولی الان ما برای چه اسطوره را مطالعه می‌کنیم؟ برای همین که ما می‌توانیم در آثار ادبی و هنری اسطوره‌های باستانی مان را زنده کنیم؛ به این منظور که اسطوره‌سازی‌های جدید داشته باشیم. به نظر من برای این کار دو راه وجود دارد: یک راه پردازش اسطوره‌های باستانی است. یعنی چه؟ یعنی جوان‌های ما به دلیل تکنولوژی جدید کمتر آشنا هستند با سنت‌ها و فرهنگ گذشته، ما می‌توانیم اسطوره‌های قدیمی را به زبان ساده‌تر پردازش کنیم؛ به زبان نو. پس این را می‌گوییم اسطوره‌پردازی. این خیلی کار سختی نیست. کسی که علاقمند باشد متون باستانی ما را مطالعه کند، متون اساطیری اصیل ایرانی را مطالعه کند؛ می‌تواند به زبان شیرین نویسنده باشد، قلم خوبی داشته باشد، به زبان خوبی می‌تواند داستان و کتاب و رمان بنویسد. شما به زبان فارسی مثلاً رمانی در مورد فریدون دارید؟ من که ندیدم. شاید باشد. آیا رمانی درباره‌ی منوچهر، شخصیت بسیار شگفت‌آوری که انتقام قتل پدرش ایرج را می‌گیرد داریم؟ شما درباره‌ی تیشتر، ایزد باران آور در اساطیر ایران اصلاً یک کتاب دارید؟ کتاب تخصصی اوستایی‌اش را داریم ولی آیا به زبان

جدید منظوم هست یعنی این بازپردازی که ما باید از اسطوره‌های باستانی بکنیم بسیار اندک است. اخیراً کارهای خوبی شده برای نوجوانان مثلاً در مورد شاهنامه خیلی کارهای خوبی شده به زبان ساده برای کودکان، نوجوانان و بزرگسالان. اینها را ما تحت عنوان اسطوره‌پردازی طبقه‌بندی می‌کنیم که خیلی هم خوب است. اگر که می‌بینید در غرب این همه اسطوره‌های یونانی و رومی زبازد هستند در همه جای دنیا؛ نه فقط ایران، اگر از یک بچه بپرسید هر کول کیست؛ بی‌درنگ می‌گوید؛ ولی اگر به او بگویید مثلاً ایزدی به نام ربیدوین اسطوره ایرانی یا تیشتر کیست یا حتی آرش کمانگیر ممکن است نتواند پاسخ بدهد. برای این که آنقدر فیلم و انیمیشن و داستان و رمان در سطوح مختلف در غرب نوشته شده که موجب شناسانده شدن جهانی اسطوره‌های غربی شده است؛ اما در مورد اساطیر ما کار زیادی نشده است. اساطیر ایرانی از نظر تاریخی بسیار قدیمی‌تر از اساطیر یونان‌اند. اساطیر یونان قدیمی‌ترینش مربوط به سه هزار سال پیش است. ایلید و اودیسه تقریباً ۹۰۰ قبل از میلاد است یا حداکثر ۱۰۰۰ سال قبل از میلاد، ولی ما اسطوره‌های ۵۰۰۰ هزار ساله در سرزمین‌مان داریم. اما نوع دوم یعنی اسطوره‌سازی که بر پایه نظریه استاد جلال ستاری که من نیز بر آن تاکید دارم، باید به حیات فرهنگی خود ادامه بدهد و آنچه ما در عرصه فرهنگ‌مان کم داریم این بخش دوم است. اسطوره‌سازی که از آن تحت عنوان میس‌میکینگ یاد می‌شود، در غرب فیلم‌های فراوان و شگرفی در عرصه اسطوره در دنیا ساخته‌اند از قرن بیستم به بعد. در قرن نوزدهم تئوری‌هایش آمده، ولی از قرن بیستم این همه فیلم‌های اسطوره‌ای در جهان ساخته شده و ما تازه داریم شروع می‌کنیم و این که اسطوره‌های باستانی خودمان را اگر عین همان را پردازش بکنیم به زبان جدید که این نمی‌شود اسطوره‌سازی. اسطوره‌سازی یعنی این که شما بر بستر یک اسطوره قدیمی، اسطوره قرن خودت را بسازی. اسطوره هزاره سوم را بسازی. این خلاقیت می‌خواهد و کار هر کسی نیست. این خلاقیت و نبوغ می‌طلبد که به هر حال هنرمندان و نویسندگان ما باید بیشتر به آن توجه کنند. در ادبیات معاصر یکی از نمونه‌های فاخر که می‌توانیم اشاره کنیم بوف کور صادق هدایت است. این نمونه موفق اسطوره‌سازی جدید است نه اسطوره‌پردازی. هدایت البته اسطوره‌شناس نبود، ولی آشنایی‌اش با فولکلور و فرهنگ عامه زیاد بود و فکر کنم جزو اولین کسانی است که کلمه فولکلور را در ایران باب کرده است. هدایت به هر حال جزو اولین کسانی است که به فرهنگ عامه پرداخت و نشان داد که

این بخش از فرهنگ تا چه اندازه اهمیت دارد و اسطوره حالا به هر حال بخشی از فرهنگ عامه تلقی می‌شود و هدایت با ایران باستان با زبان و خط پهلوی ساسانی و با آن متون کهن اوستایی آشنایی خیلی دقیق و نزدیکی داشته و همهٔ اینها باعث شده که بوف کور یک استثنا در ادبیات صد سال اخیر ایران به حساب آید. چکیده اسطوره‌های هند و ایرانی با نمادهای ساخته و تراویده ذهن خلاق هدایت. توجه می‌فرمایید. در قالب داستانی که سراسر نمادین است. هر تکه‌اش مانند زن اثیری یا پیرمرد خنزر پنزی همهٔ اینها نمادهای ژرفی هستند که برخواسته از دل فرهنگ این سرزمین‌اند. نیلوفری که روی آن گلدان و قلمدان است. نیلوفری که دارد به آن دختر اثیری هدیه می‌دهد. اصلاً دختر اثیری خودش نماد خیلی زیبایی است. به فرهنگ فرّوهر در ایران باستان اشاره دارد؛ حالا هر جسمی، هر شخصی و هر آفریده‌ای دارای یک فرّوهر است. فرّوهر یک اثیر است که به لاتین etheric گفته می‌شود. این دختر اثیری در واقع منتج از آن فرّوهر است. نیلوفر، سمبل خورشید است؛ سمبل حیات است. دختر اثیری، دختر آرمانی راوی بوف کور است. خود بوف کور اصلاً خودش یک نماد آفریده ذهن هدایت است. خودش خلق کرده است. خود بوف کور. بنابراین آن دختر اثیری یعنی آن دختر آرمانی و فرشته‌ای است که در اساطیر ایرانی هر انسانی؛ چه مرد و چه زن دارای فرّوهری است که آن فرّوهر همان اثیری است که مینوی است یعنی شکل مادی ندارد. راوی بوف کور چون همسرش را یک روسپی و یک لکانه می‌بیند به قلم خودش و به لفظ خودش آرزوی یک زن اثیری و آرمانی را دارد و همیشه از آن پنجره نگاه می‌کند و دنبال رویای خودش است و این در واقع هم یک تنند؛ دختر اثیری، همسر و آن پیرمرد همه یک تنند که این را تکه تکه می‌کند و داخل چمدانی می‌شود. بوف کور اسطورهٔ معاصر ماست. اگر با این تعریف جلو برویم، لزومی ندارد که اعتقاد داشته باشد. مگر قرار است در اسطوره جدید اعتقاد باشد؟ نه. اسطوره‌های جدید به هنرهای کلامی و هنرهای بصری به فیلم، نقاشی و تئاتر می‌توانند تبدیل شوند. کاری که هدایت کرده کمتر نویسنده‌ای به آن [پرداخته]؛ البته هستند، ما نمونه‌های فاخری داریم ولی واقعاً هدایت یک استثناست؛ برای این که در عمق فرهنگ ایران باستان و اساطیر باستان بوده، زیسته و سه چهار کتاب اصلاً از کتاب پهلوی ساسانی رفته هند و زبان پهلوی ساسانی را خوانده است. می‌دانسته که در اسطوره یا اثر اسطوره‌ای زمان و مکان، تاریخی نیستند. در بوف کور زمان را نمی‌توانیم تشخیص دهیم، مکانش هم معلوم نیست؛

شهر ری باستان است، هند است، در چه زمانی است؟ مربوط به الان است؟ مربوط به سه هزار سال قبل است؟ مادر در بوگام داسی رفاصه‌ای بوده است؛ یک چیز شگفت‌آوری است. توجه می‌فرمایید. بنابراین، این که می‌فرمایند اسطوره می‌تواند زنده باشد در فرهنگی به این معنی است که اسطوره می‌تواند به حیات خود در عصر جدید ادامه دهد؛ منتهی در قالب ادبیات و هنر؛ چون قالب ادبیات رمان، نماد یک فرهنگ مدرن و پیشرفته است. رمان‌های جدید به گمان میرچا الیاده همان اسطوره‌های جدید یعنی اسطوره‌های عصر ما هستند. کوری اثر ژوزه ساراماگو اسطوره قرن بیستم است، رمان اولیس نوشته جیمز جویس شاهکار قرن بیستم و اسطوره قرن بیستم هست. به گمان الیاده اینطوری که نگاه می‌کند می‌گوید سه هزار سال پیش، آن اسطوره‌سازان، آن‌ها هم نابغه بوده‌اند؛ فکر نکنید نویسندگان یشت‌ها که اسمشان را نمی‌دانیم انسان‌های عادی بوده‌اند. هر بخشی از این یشت‌ها را به نظر من مغ‌ها نگاشته‌اند. مغان در واقع جادوگر معرفی شده‌اند، ولی اینها حکما، منجمان و هنرمندان و نویسندگان زمان خودشان بودند. فکر نکنید اسطوره‌ها را آدم‌های سر کوجه نوشته‌اند. آن‌ها یعنی مغان در اعصار باستان به قدری قدرت داشتند که در کنار امپراتوری‌ها بودند؛ در واقع تئوری‌های امپراتوری، مربوط به مغان است. سیستم حکومتی، اندیشه، دین و فلسفه همه چیز در نزد مغان بوده؛ بنابراین اگر در آن زمان هم اسطوره تراویده و مدون شده؛ لیکن اسطوره، در جامعه شکل می‌گیرد. مغان نمونه‌های افرادی هستند که اینها را مدون کردند. اسطوره‌ها اول شفاهی بودند و بعد مکتوب می‌شد بنابراین اگر آن را ملاک قرار دهیم، اسطوره‌ها می‌توانند شاهکارهای ادبی و هنری ما باشند. در ادبیات و نقاشی و سینما و تئاتر خیلی حالا خیلی خوب است که آدم با نظریه‌های ادبی و هنری جدید آشنا باشد؛ خیلی عالی است ولی اگر که با آن ریشه‌های اساطیری، ریشه‌های باستانی و سنتی خودش آشنا نباشد یک چیزی کم می‌آورد؛ اینقدر متخصص مانند ژاک لاکان و دریدا در دنیا هستند که ما اگر خیلی هنر بکنیم بخوانیم از اصل نوشته‌هایشان بخوانیم نه از راه ترجمه.

اما اسطوره‌های عظیمی که چند هزار سال مثل نفت خام در سرزمین ما خوابیده و کار نشده گنجینه‌های ما هستند. مهم این است که ما فکر کردیم که این اسطوره‌ها قشنگ هستند، هر تکه‌شان را نشان بدهیم، اما هنر والای هزاره سوم این است که بر مبنای همان به اصطلاح مکاتب جدید، نقد اسطوره‌ای باشد. نقد اسطوره‌شناختی باشد؛ این خودش یک جریان دیگر است. شما غیر از این که باید

در حوزه اسطوره‌شناسی و اساطیر باستانی مملکت خودت کار بکنی، باید با نقدهای اسطوره‌شناسی دنیا آشنا شوید. ژیلبر دوران در فرانسه روش اسطوره‌سنجی، اسطوره‌کاوی را ابداع نمود که بتوانیم این آثار را نقد کنیم. آن‌ها هم لازم است یعنی به هر حال ما هم در بعد اسطوره‌پردازی و اسطوره‌سازی باید کار بکنیم و هم در شناخت نقد و بررسی این آثار فاخر فرهنگی که امیدوارم که با این دانشجویان مشتاقی که در کلاس‌های دانشگاه و کلاس‌های دیگر می‌بینم، علاقه و شور وافر برای این کار هست و راه باز شده است. امروز با سال ۱۳۵۰ که اولین کتاب اساطیر ایران و اسطوره‌شناسی چاپ شده خیلی متفاوت است. ما در سی‌چهار سال اخیر شاید بتوان گفت بهترین آثار مکاتب و مهم‌ترین مکاتب اسطوره‌شناسی را ترجمه و تالیف کردیم و منابع فراوانی راجع به اساطیر ایران و فرهنگ باستانی ایران داریم و تاکید دارم که روی اسطوره‌های اسلامی باید کار شود. گنجینه‌ای این‌جا نهفته است و ما دست‌نخورده مثل چیزهایی که داخل ویتترین می‌گذاریم و تقدیس می‌کنیم، فقط به آنها نگاه می‌کنیم. این فرهنگ واقعاً عیب است برای ما؛ باید به جای این‌که فقط پزش را بدهیم که مثلاً لوح منشور آزادی مربوط به ۲۵۰۰ سال پیش را داریم، باید به این آثار فرهنگی و مفاخر فرهنگی بپردازیم تا این‌که بتوانیم آن را به یک جریان فرهنگی تبدیل کنیم. این‌که در ادبیات ما و در دانشگاه‌های ما فقط دو واحد اسطوره‌شناسی داریم؛ برای مملکتی که ۵ هزار سال سابقه اسطوره‌شناسی دارد عیب این فرهنگ است. ما باید رشته اسطوره‌شناسی یا میتولوژی را به عنوان یک شاخه از علم انسان‌شناسی فرهنگی در دانشگاه‌هایمان راه بیندازیم و خلاء آن را پر کنیم. درحالی‌که کار آکادمیک دانشگاهی و وظیفه دانشگاه‌هاست که از دویست سال پیش در دانشگاه‌های آلمان رشته میتولوژی کتاب چاپ کرده است یعنی حدود دویست سال پیش، حوالی سال ۱۸۱۲ میلادی. کتاب میتولوژی اوند سیمبول توسط فردریش کروتسر در آلمان چاپ شده است که اتفاقاً با بحث امروز ما هم می‌تواند مرتبط باشد. این کتاب دویست سال سابقه مطالعاتی در دانشگاه‌های جهان دارد. ما باید بیشتر و بیشتر به این حوزه از دانش بشری اهمیت بدهیم. خیلی متشکرم از توجه‌تان.

سنت ازدواج در ایران باستان

پروفسور النا کنستانتینوونا مالچانووا/ رئیس بخش زبان‌های ایرانی فرهنگستان علوم روسیه

ترجمه: مهدی مهرآرا

مشخصه‌های اصلی سنت ازدواج در ایران به روزگار کهن این سرزمین برمی‌گردد. در تاریخ آمده است، ازدواج درون خویشاوندی (درون همسری) در میان هخامنشیان مرسوم بوده است. این امر مبین آنست که ازدواج درون خویشاوندی در میان تمدن‌های باستانی (به‌ویژه در سرزمین ایران) رواج داشته است.

درون همسری یا ازدواج خویشاوندی گونه‌ای از رابطه زناشویی است که در میان گروهی از افراد یک نژاد یا طبقه اجتماعی برقرار می‌شود. در علم قوم‌نگاری (به نقل از م. ب. میتارچیان اقتباس از و. ای. کازلوف) اصطلاح درون همسری (Endogamy) ایجاد پیوند زناشویی میان افرادی از یک گروه به‌ویژه افرادی از یک قوم است. درون خویشاوندی اغلب در میان قبایل عصر نخستین دیده می‌شود چرا که در میان مردم آن زمان، ازدواج با افرادی از نژاد و یا قبایل دیگر ممنوع بوده و در عین حال استثنائاتی نیز در این زمینه وجود داشته است؛ به عنوان مثال ازدواج با زنانی که از قبایل دیگر به اسارت گرفته می‌شدند منعی نداشت. در جوامع نخستین، در بحث قومیت، درون همسری با محوریت نژاد به‌طور کلی کمرنگ شده بود و از سویی دیگر درون همسری با محوریت مذهبی قوت یافت. پدیده‌ای که تا امروز نیز در بسیاری از کشورهای جهان (به‌ویژه در آسیا) حفظ شده

است. موارد مبرم رعایت اصول ازدواج درون خویشاوندی با محوریت نژادی هنگامی رخ می‌دهد که اشتراکات نژادی و مذهبی به هم گره خورده باشد. به عنوان مثال این پدیده در ازدواج میان افراد از نژاد یهود و پیروان مذهب یهودیت و نیز در میان کاست‌ها^۱ در آیین هندویسم دیده می‌شود. پیوند زناشویی افراد با خویشاوندی نسبی، در میان ملل امروزی را می‌توان تئمه‌ی سنت درون خویشاوندی دانست.

در تمامی تمدن‌های باستانی، پیمان زناشویی و مسایل مالی مربوط به آن پدیده عادی محسوب می‌شدند. در مصر باستان و نیز در شهر باستانی بابل، ازدواج بر مبنای ملاحظات سیاسی و اقتصادی صورت می‌گرفت. اغلب طرفین پیوند زناشویی، برادر و خواهر بودند چرا که در آن دوران تلاش بر آن بود تا میراث خانوادگی و یا پست‌های دولتی به دست افرادی غیر از افراد یک خانواده نیافتند. بسیاری از فراعنه مصر، با خواهر و یا حتی با دختران خود ازدواج می‌کردند چرا که این امر به حفظ تاج و تخت، پادشاهی و میراث خانوادگی کمک می‌نمود. بدین ترتیب، کلئوپاترا ابتدا با برادر بزرگتر خود ازدواج نمود و پس از مرگ وی، همسر برادر کوچکش شد. چنین ازدواجی حق حاکمیت بر کل مصر را برای او به ارمغان آورد. سنت ازدواج خویشاوندی در دودمان یونانی-مقدونی بطلمیوسی^۲ (از بطلمیوس یکم تا بطلمیوس دوازدهم) در مصر بدون استثنا اجرا می‌شده است.

به حوزه ایران و (در مفهوم وسیع‌تر) به گستره هندوایرانی بازمی‌گردیم. و. ای. آبایف محقق شهیر حماسه نرت اقوام آسی، از درآمیختگی و پیچیدگی متنوع و بسیار عجیب افسانه‌ها و تاریخ در حماسه نرت، سخن می‌گوید. در افسانه مربوط به اولین زوج انسانی در بخش اوروزماگ^۳ و شاتانا^۴ از موضوع ازدواج این دو - که از سنخ ازدواج با محارم است - سخن به میان آمده است. در ریگ‌وداه^۵ که قدیمی‌ترین کتاب حاوی افسانه‌ها و آثار مذهبی اقوام هندوایرانی است خاطر نشان شده است که جد تمامی انسان‌ها، یاما و یامی^۶ هستند که این دو برادر و خواهر بوده‌اند.

۱. نوعی نظام اجتماعی است. در این نظام مزایای اجتماعی بر اساس نقش‌های انتسابی توزیع می‌شود.

۲. نام دودمانی یونانی بود که از ۳۰ تا ۳۰۵ پیش از میلاد نزدیک به سیصد سال بر مصر باستان فرمان راندند.

۳. اوروزماگ - قهرمان حماسه نرت، پسر آخسار تاگ و دزراسا و برادر دوقولوی خامیتس است.

۴. شاتانا - قهرمان حماسه نرت. خواهر اوروزماگ (از پدر دیگر) و همسر وی است.

5. Rigveda

6. Yama· Yami

در مورد سرزمین ایران می‌توان گفت که در دودمان هخامنشی (۵۵۰-۳۳۰ پیش از میلاد) اولین فردی که خویدوده (زبان اوستایی xvaēta-vadaθa-, xvaētvaθa) یا همان سنت ازدواج با نزدیک‌ترین خویشاوند را اجرا نمود، کمبوجیه بود.

م. بویس خاطر نشان می‌کند که نام این نوع از پیوند زناشویی (ازدواج با محارم) در یکی از نیایش‌های آیین زرتشتی تحت عنوان فراوارانه (Fravarane) آمده است. (به معنای تحت‌اللفظی: من می‌پذیرم، انتخاب می‌کنم، اعلام می‌دارم... می‌توان گفت که این اعترافی در مورد اعتقادات فرد است که به زبان اوستایی کهن تدوین شده است.) اما جالب آنجاست که نام این نوع پیوند زناشویی در انتهای این بند آمده است همانجایی که فرد اوج اعتقاد خویش به آیین زرتشتی را اعلام می‌دارد. در این قطعه (یسنه، ۱۲، ۹) آمده است: «من خود را پیرو اعتقادی می‌دانم که به اهورامزدا باور داشته، اهورامزدایی که دشمنان را وادار می‌سازد تا سلاح بر زمین گذارند، اهورامزدایی که حامی خویدوده است، اهورامزدایی که پاک و پرهیزگار است.»

اولین گواهی مؤید این سنت آنست که گشتاسب (یکی از اولین پیروان زرتشت) و همسر وی هوتس از یک خانواده بوده‌اند و در نتیجه می‌توان گفت که ازدواج آنها همان خویدوده بوده است، اما در اوستا هیچ اشاره‌ای به این موضوع که این دو از یک خانواده بوده‌اند نشده است. موضوعی که در مورد ازدواج کوروش پادشاه هخامنشی و کاساندان دختر فرناسپ هخامنشی نیز صدق می‌کند (هرودوت). اولین مورد مستند از خویدوده، ازدواج کمبوجیه فرزند کوروش و کاساندان با دو خواهر تنی خود است. به نوشته هرودوت، کمبوجیه عاشق یکی از دو خواهرش می‌شود و در حالیکه آرزوی ازدواج با خواهرش را داشت «قضات درباری را فراخواند، از آنجایی که آنچه او در سر می‌پروراند مخالف سنت جاری بود، کمبوجیه از قضات پرسید که آیا قانونی وجود دارد که به او اجازه دهد با خواهری که آرزوی ازدواج با او را دارد پیوند زناشویی برقرار کند. قضات به او پاسخی دادند که در عین منطقی بودن، عادلانه نیز جلوه می‌نمود. آنان به پادشاه گفتند که گرچه قانونی نیافتند که به پادشاه اجازه دهد تا با خواهر خود وصلت نماید اما از سویی دیگر قانونی یافتند که به پادشاه پارسایان این اجازه را می‌دهد تا هر آنچه که تمایل دارد انجام دهد.» بدین ترتیب کمبوجیه ابتدا با یکی از خواهران خود ازدواج نمود و سپس خواهر دیگر یعنی آتوسا را به عقد خویش درآورد.

اگر به سخن هرودوت با تمام جزئیات آن اعتماد کنیم، در آن صورت می‌توان گفت که تا پیش از کمبوجیه، خویدوده برای ایرانیان ساکن غرب این سرزمین ناشناخته بوده است. نکته جالب اینجاست؛ سنتی که بر اساس امیال یک پادشاه شکل گرفت بعدها مورد پذیرش تمامی افراد مقید به اصول دینی شد و به یک وظیفه دینی مبدل گشته است. خانتوس لیدیایی تاریخ نگار هم عصر هرودوت می‌نویسد: «مغان با مادران خویش هم‌بستر می‌شوند. آنان ممکن است چنین رابطه‌ای هم با دختران و خواهران خود داشته باشند». این امکان وجود دارد که در مراحل اولیه گسترش اجتماع زرتشتیان، آن زمانی که این اجتماع برای بقا مجبور به مبارزه بود، پیوند زناشویی میان افراد این آیین روز به روز گسترش می‌یافت و از آنجایی که تعداد پیروان آیین چندان زیاد نبود پس افرادی از یک خانواده نیز به عقد یکدیگر در می‌آمدند. در نتیجه، روحانیون زرتشتی که به عقاید گذشتگان خود احترام می‌گذاشتند، به این باور یقین یافتند که درون خویشاوندی عملاً به تقویت آیین‌شان منجر می‌شود و بدین ترتیب این سنت را محترم شمردند. بنابراین، کمبوجیه اولین پادشاه فارسی بود که این سنت را اجرا نمود و از این واقعه در آثار ادبی، اسناد و نوشته‌های تاریخی سخن به میان آمده است. همچنین اطلاعاتی وجود دارد که داریوش دوم اُخس، پسر اردشیر یکم و یک بانوی بابلی به نام داماسپیا به شدت تحت تاثیر همسر خود پروشات یا «پریزاتس» یا «پریزاد» (که خواهرش بود) قرار داشت. او زنی توانمند، سخت‌دل و نسبت به دشمنانش خشن بود (ریچارد فرای، ۱۹۷۲، ص. ۱۷۱).^۷ درون همسری از قرن ششم تا دهم در میان روحانیون و افراد عادی اجتماع رواج داشته است (بعدها ازدواج میان خویشاوندان نزدیک در ایران ترجیح داده می‌شده است).

بدین ترتیب، خویدوده جای خود را به ازدواج فرد با دختردایی یا دخترعمه داده است.

موضوع زمان وجود ازدواج درون خویشاوندی تا قرن دهم در اثر ایران‌شناس اهل سنت پترزبورگ روسیه آ.آی. کالسنیکوف تکرار می‌شود: «سنت ازدواج خویدوده به مراحل اولیه گسترش اجتماع زرتشتیان برمی‌گردد. این سنت تا قرن دهم رواج داشته است. البته بعدها جای خود را به ازدواج میان عموزاده‌ها داده است. در گذشته این باور وجود داشته که ازدواج‌هایی از این دست توافق و تفاهم

۷. شرق‌شناس و ایران‌شناس برجسته آمریکایی و استاد دانشگاه هاروارد بود. وی نقش مؤثری در پایه‌گذاری «مرکز مطالعات خاورمیانه» دانشگاه هاروارد داشت

میان خانواده را بهتر حفظ می‌نماید و مطابق با اراده خداوندگار نیز هست.» (کالسنیکوف، ۱۹۹۴، ص. ۶۸، یادداشت شماره ۱۵).

در تالیف ایران‌شناس مشهور زرتشتی فریدون وهمن، ارداویراف‌نامه (Arda Wiraz Namag) که با نقدهای ارزشمندی نیز همراه بوده است، شرح کوتاهی از موضوع درون همسری در ایران را می‌یابیم. او خاطر نشان می‌کند که در مورد وجود ازدواج‌های درون خویشاوندی در میان ایرانیان باستان پیش از ساسانیان، تاریخ‌نگاران یونانی، رومی و سوری غیر زرتشتی قلم نگاشته‌اند. گای والری کاتول (۵۴ تا ۸۴ پیش از میلاد)، کوینت کورس (قرن اول میلادی)، مارکوس فلیکس (قرن دوم میلادی)؛ در مورد درون همسری در آیین زرتشت، در منابع سده‌های اول اسلامی سخن به میان آورده‌اند؛ اولین نگاشته‌ها در مورد ازدواج درون خویشاوندی در منابع زرتشتی عهد ساسانیان در کتیبه کرتیر - روحانی مشهور پرنفوذ زرتشتی - (در نقش رستم) دیده می‌شود. او از این جهت بر خود می‌بالد که آتش وهرام^۸ بسیاری به پا داشته است و نیز خویدوده بسیاری به انجام رسانده است. به گفته فریدون وهمن (وهمن، ۱۹۸۶، ص. ۲۴۶) رویه چنین ازدواج‌هایی در اوایل دوران ساسانیان چندان گسترش نیافته بود: در غیر این صورت کرتیر نمی‌توانسته برپا داشتن این آیین را از افتخارات خود قلمداد کند.

در آثار پارسی میانه یا همان پهلوی واژه خویدوده *xwēdōdah*، *xwēdōdas*، *xwētōdat* به عنوان عمل درخور ارزشمندی آورده شده است.

در دینکرت^۹ (اعمال دینی) از این موضوع سخن به میان می‌آید: «... انتقال نیروی شخص به اشخاصی همانند خود فرد که در نتیجه چنین انتقال نیرویی، به پیوند زناشویی ایجاد شده با فرد صاحب کمال و سعادت کمک کرده و از آنها محافظت می‌کند (*ābādīh*)، که این خویدوده نامیده می‌شود. خویدوده پیوندی است زناشویی میان افرادی که خویشاوند نزدیک هستند. هدف آن ایجاد آمادگی برای دستیابی به فراشکارت^{۱۰} است برای پیوند میان مردان و زنان.

۸. از والاترین آتش در مراسم آیینی دین زرتشت است. برای تهیه این آتش شانزده آتش از شانزده منبع مختلف مانند آتش‌های خانگی و صنعتی گردآوری می‌شود و طی مراسمی آیینی و طولانی ۱۱۲۸ بار تطهیر و پاکیزه می‌شود.
 ۹. بِن کرد یا دینکرت کتاب سترگی است به زبان پارسی میانه (پهلوی)، که آن را به‌درستی «دانشنامهٔ مَزَدَیْسَنی» یا «درسنامهٔ دین مزدایی (زرتشتی)» خوانده‌اند.

۱۰. احیا جهان به شکل اولیه و کامل آن که در آخرالزمان اتفاق می‌افتد

برای اینکه این پیوند به شکل صحیح خود ادامه یابد (و یا اینکه برای سلامتی مفید واقع گردد) مردان می‌بایست با نزدیکان خود پیوند زناشویی برقرار کنند؛ سه نوع پیوند زناشویی بیش از همه نزدیک می‌نماید: پدر با دختر، پسر با مادر و یا برادر با خواهر.

ازدواج درون خویشاوندی نزد پارت‌ها در زمان سلطنت اشک‌ها (۲۴۷ پ.م. ۲۲۴ م) برقرار بود. م. بویس به‌عنوان گواهی بر این ادعا به اسناد یونانی به‌دست‌آمده از منطقه اورامان که نام پادشاه پارتی اشک و همسران اصلی وی در آن آمده است اشاره می‌کند (م.بویس. ۲۰۰۳، ص. ۱۴۵-۱۴۶). «در زمان حکومت شاه شاهان ارشک... و ملکه‌ها - سیاکه خواهر و همسر ارشک، آریازاته، با نام دوم اوتومه دختر تیگران شاه بزرگ و همسر وی، آزاته خواهر تنی و همسر او...» این سند نشان می‌دهد که اشکانیان همچون هخامنشیان به خویدوده اعتقاد داشته و آن را اجرا می‌نمودند و پادشاه ذکرشده همانند کمبوجیه با دو خواهر خود ازدواج نمود. ازدواج درون خویشاوندی در میان زرتشتیان همسایه تحت فرمانروایی اشکانیان نیز وجود داشت. به عنوان مثال یلنا و مونوباز در آدیابن^{۱۱} (منطقه‌ای در آشور در ساحل چپ دجله)، اراتو و تیگران چهارم از خاندان آرتاشسی^{۱۲} در ارمنستان و تیرداد یکم پادشاه ارمنستان پادشاهی بسیار معتقد به آیین خداوندگار، در کتیبه به‌دست‌آمده در معبد گارنی^{۱۳} خود را برادر همسرش معرفی می‌کند. طبق اظهارات بردیسان^{۱۴} ازدواج درون خویشاوندی نه تنها در میان حاکمان، بلکه همچنین در میان مردم عادی نیز رواج داشته است. بردیسان سنت ازدواج با خویشاوندان نزدیک در میان پارسیان ساکن در آسیای صغیر را نمونه‌ای از تعصب به‌جای مانده از سنت اجداد این اقوام می‌داند.

شرایطی مشابه در میان ساسانیان نیز در اثر ادبی با عنوان «ارداویراف‌نامه» انعکاس یافته است. قهرمان داستان موبدی زرتشتی از دودمان ساسانی است که دارای هفت خواهر است و همه آنها همسران وی محسوب می‌شدند. نمونه‌هایی از «Ardā-Virāz nāmag»: ud har و haft xv āh ōy brād zanīh hēm ud و ما همگی هفت خواهر همسران همان برادر هستیم؛

۱۱. نام دولتی باستانی بوده در منطقه - آشور به پایتختی آریلا (اربیل کنونی)

۱۲. دودمان آرتاشسی یا «آرتاشسیان» دودمانی ارمنی است که توسط آرتاشس یکم در ۱۹۰ پیش از میلاد در شهر آرتاشات بنیانگذاری کرد

۱۳. قلعه گارنی که در ۲۷ کیلومتری شرق ایروان، در بین کوه‌های گگاما، در کنار روستای گارنی، قرار دارد معبدی واقع در

۱۴. ابن دیصان یا بردیسان (۱۵۴-۲۲۲ میلادی) عارف مسیحی و بنیادگذار دیصانیه از شاخه‌های مسیحیت بود.

xv āhān Virāz čiyōn zan būd hand ʷ avēšān har و همه آن هفت خواهر به عنوان همسر ویراز بوده‌اند.

در اینجا می‌توان به قوانین ازدواج زرتشتیان اشاره کرد که در فرهنگ لغت زرتشتیان گردآوری شده توسط جمشید سروش سروشیان^{۱۵} آمده است. (سروشیان، ۱۹۵۶، ص. ۲۱۵-۲۱۸). در واقع در این کتاب از مکانیسم و قوانین حقوقی سنتی که در اوستا و دیگر کتب زرتشتی ثبت شده است سخن به میان آمده است. نمونه‌هایی از اصطلاحات حقوقی فارسی میانه آورده شده است؛ čakar zan یا čakarīhā (تشریح یکی از پنج حقوق زن) و... اصطلاح آخر به نوع خاصی از ازدواج اشاره دارد که بر مبنای آن ازدواج با خویشاوندی که فرزند ندارد یا شوهرش فوت نموده است مجاز می‌باشد و نیز اصطلاحی برای فرزندان حاصل از این ازدواج آورده شده است: frazand/pus/duxt-ī čakar (پریخانیان، ۱۹۸۳، ص. ۹۴) «فرزندان/پسر/دختر-چاکار»

در ذیل، مضمون متمم فوق‌الذکر (متمم مربوط به فرهنگ لغت زرتشتی) سروشیان «آداب عقد و نکاح نزد زرتشتیان» آورده شده است.

اگر به نوشته‌های مذهبی باقی مانده و نیز به اوستا دقت کنیم در آنها پنج نوع عقد و نکاح که مطابق با سنن و آداب مذهبی ازدواج در میان زرتشتیان است را می‌بینیم:

۱. pādeša zan

۲. čakar zan

۳. ayuk zan

۴. satar zan

۵. xodsar zan

۱. pādeša zan - دختری است که طبق خواسته خود و والدینش ازدواج کرده است. شوهر حق ندارد

بدون رضایت همسر، زن دیگری اختیار کند، مگر مواردی که در ذیل آمده است:

۲. čakar zan - این نوع عقد و نکاح در دو مورد انجام می‌گرفت: الف) در صورتی که pādeša zan

قادر به باروری نبوده و یا اگر به دلیل بیماری قادر به انجام امور منزل نباشد و در برابر همسر خود به طغیان و نافرمانی دست زند. در این صورت مرد می‌تواند زن دیگری اختیار کند البته با موافقت

۱۵. نویسنده، تاریخدان، زبان‌شناس، کتابشناس و اوستاپژوه برجسته - زرتشتی است که مدت‌ها موبدی زرتشتیان کرمان را برعهده داشت

pādeša zan که زن اصلی و بانوی خانه (کدبانو) محسوب می‌شود. همسر دوم تابع همسر اول بوده و اصطلاحاً čaker او می‌باشد. ب) اگر مرد فوت کند و زن به عقد مرد دیگری درآید آن گاه زن به عنوان čakar شوهر اول به خانه شوهر جدیدش می‌رود.

۳. ayuk zan – اگر پدری فرزند پسر نداشته باشد (اما فرزند دختر داشته باشد) و بیم آن رود که نام پدر فراموش گردد، در آن صورت پدر، دختر خود را به عقد مردی در می‌آورد با این شرط که داماد نام پدر زن خود را اختیار کند، یعنی داماد نام پدر همسر بر خود می‌گذارد و هنگامی که فرزند پسر از این ازدواج حاصل شود نام فرزند، همان نام پدر دختر خواهد بود. این موضوع از آن دست مواردی است که افرادی ناآشنا به قواعد مذهبی دین زرتشت گمان می‌کردند که پدر با دختر خود وصلت نموده است. به گفته سروشیان، او در خصوص این موضوع با موبدان (کشیشان زرتشتی) کرمان گفتگو نموده و آنان صحت این ماجرا را تایید نمودند. همچنین او به نوشته‌های مرتبط با این موضوع در بُنْدَهَشْن یا بُنْدَهَشْ^{۱۶} نیز استناد می‌کند.

۴. stōr zan – اگر مرد بالغ بمیرد در حالی که ازدواج نکرده باشد بر والدین و بستگان او واجب است که برای آرامش روح او دختری را به عقد مردی با اسم فرد متوفی درآورند. در اینجا دو حالت وجود دارد: اول آنکه اگر فرد متوفی خواهر داشته باشد در آن صورت یکی از خواهرانش را به عقد مردی با اسم متوفی در می‌آورند و اولین فرزند پسر به دنیا آمده از این ازدواج نام متوفی را بر خود برمی‌گزیند (یعنی نام برادر مادرش) و بخشی از میراث فرد متوفی به کودک می‌رسد. در این خصوص مطالبی در بُنْدَهَشْن و در روایات آمده است. این شیوه ازدواج در میان زرتشتیان، برای افرادی که آگاه به جزئیات قواعد مذهبی زرتشت نبودند، ازدواج برادر و خواهر جلوه می‌نمود. مورد دوم: اگر فرد متوفی جوان بوده و خواهری نداشته باشد، در آن صورت زن دیگری را به عنوان همسر وی و تحت نام متوفی به عقد مرد دیگری در می‌آورند. و اولین فرزند پسر حاصل از این ازدواج نام متوفی را می‌گیرد و از نقطه نظر میراث همانند شرایط بالا در مورد وی نیز صدق می‌کند.

۵. xodsar zan – اگر دختری بدون کسب اجازه از والدین خود ازدواج نماید در آن صورت موبدان محق هستند که آداب ازدواج را در مورد زوجین اجرا نمایند. در این مورد، از آنجایی

۱۶. نام کتابی است به پهلوی که نویسنده (تدوین‌کننده نهایی) آن «فَرُئِنَغ»، اساس کار خود را بر تفسیر اوستا گذاشته است

که والدین مخالف این ازدواج هستند پس بنابراین هیچ میراثی از آنان به دختر نخواهید رسید. اما اگر دختر بتواند رضایت آنان را کسب کند و شرایط *pādeša zan* را به دست آورد، میراث والدین به او خواهد رسید.

در برخی دیگر موارد، با اجازه موبدان می‌توان با زن نازا و یا بیمار غیر قابل علاج پیوند زناشویی برقرار کرد و یا در صورت مرگ زن و یا شوهر و یا هنگامی که رابطه زناشویی غیرشرعی توسط زن یا مرد برقرار شود، البته در این مورد نیاز به گواهان صاحب اخلاق است.

دیگر موردی که موجب گمراهی تاریخ‌شناسان خارجی در ارتباط با سنن زرتشتیان می‌گردد موضوع فرزندخواندگی (= *stōr*) یا هدایت‌کننده از پل) است. در نگاه زرتشتیان بی‌فرزندى مجازاتی آسمانی محسوب می‌شود. اگر فرد بالغ زرتشتی بمیرد در حالیکه فرزندی از خود نداشته باشد، در آن صورت روح او قادر نخواهد بود با عبور از پل چینود^{۱۷} از دوزخ بگذرد. گفته می‌شود که روح فرد تا زمانی که برای وی فرزند خوانده‌ای (*stōr*) یا همان (هدایت‌کننده از پل) اختیار نکنند و سرپرستی برای بازماندگان و اموال باقی‌مانده متوفی انتخاب نشود، در آنجا سرگردان خواهد بود. تا هنگامی که این امر اتفاق نیفتد روح متوفی آزاد نبوده و مسیر عبور از پل چینود برای او گشایش نخواهد یافت. بدین ترتیب، از موارد مطرح شده فوق‌الذکر می‌توان دریافت که زرتشتیان در آرامش یافتن ارواح افرادی که بدون فرزند از دنیا رفته‌اند و نیز به حقوق مادی زنان بیوه و کودکان توجه ویژه‌ای داشته‌اند. موضوع وجود یا عدم وجود ازدواج درون خویشاوندی در میان زرتشتیان در روزگار ما به‌ویژه در قرن بیستم و آغاز قرن بیست و یکم مورد بحث بسیاری از محافل قرار گرفته است. در تهران کتابی تحت عنوان «داغ گل سرخ و چهارده گفتار دیگر درباره اسطوره» به قلم دکتر کتایون مزداپور به چاپ رسیده است. (مزداپور، ۱۳۸۳) نویسنده کتاب که خود نیز از یک خانواده زرتشتی است، به موقعیت زنان زرتشتی از منظر تاریخی نگاه ویژه‌ای داشته است. در بخش پنجم «درباره جایگاه زن و زبان پهلوی» (ص. ۸۵-۱۰۴) و اشکال سنتی ازدواج (ص. ۹۴ و ...) (که در بالا بدان‌ها اشاره شد) و تغییرات موقعیت زن را بررسی می‌نماید. مزداپور همچنین به مقاله خود تحت عنوان «زن در سنت زرتشتی» و دیگر مقاله‌های خود استناد می‌کند.

۱۷. پل چینود یا چینوت پل داوری درگذشتگان در عقاید زرتشتی است. آن را برابر با پل صراط در دین اسلام دانسته‌اند

زرتشتیان ایران موضوع ازدواج درون خویشاوندی را با زرتشتیان هند (پارس‌ها^{۱۸}) در نوشته‌هایی مکتوب به بحث گذاشتند. در بخش «پارسیان قرن ۱۲-۱۵» م. بویس می‌نویسد: «موضوع خویدوده برای پارسیان بسی سخت آمد چرا که هندوها حتی از دواج خویشاوندان نزدیک را نیز نمی‌پسندیدند.» نریمان به ایرانیان پیام می‌دهد که «پارسیان از ازدواج درون خویشاوندی پرهیز می‌کنند، اما در خصوص این موضوع سوالات بسیاری برای آنان مطرح است». زرتشتیان ایران پاسخ می‌دهند که «از دواج زرتشتی..... میان خویشاوندان - امری پسندیده است، و آشکار خواهد گشت که این سنت مورد تمجید اهورامزدا است». در متنی به زبان پهلوی به‌جای مانده از قرن یازدهم نقل شده است که میان برادر و خواهری پیوند زناشویی خلاف قانون صورت پذیرفته است، اما در قرن چهاردهم روحانیون مذهبی توصیه نمودند که «پسر یک برادر را به عقد دختر برادر دیگری در آورند». درک این پدیده آسان‌تر می‌نماید چرا که پارسیان تحت سلطه مسلمانان قرار گرفتند و چنین ازدواج‌هایی در میان اعراب پسندیده است. به واقع، از آن زمان که اطلاعاتی از ازدواج‌های میان پارسیان به‌دست آمده است (از ابتدای قرن ۱۸)، پیوند زناشویی میان عمو زادگان در میان پارسیان نیز گسترش یافته است.

۱۸. پارسیان هند گروهی از زرتشتیان ایرانی‌تبار هستند که اغلب آنان در شبه‌قاره هند زندگی می‌کنند

منابع

۱- منابع روسی

1. Абаев В.И. Нартовский эпос осетин. Миф и история в сказаниях о нартах. Вступительная статья// Нарты. Осетинский героический эпос в трех книгах. Составители: Т.А. Хамицаева, А.Х. Бязыров. Книга 1.М., Изд-во Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990 (Эпос народов СССР), стр. 7-77.
2. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. Пер. с англ. и прим. И.М. Стеблин-Каменского. 4-е изд., испр. и доп. СПб., 2003.
3. Бутромеев В. Всемирная история в лицах. Древний мир. М., Изд-во: «Олма-Пресс» 1998 г.
4. Козлов В.И.Эндогамия // Свод этнографических понятий и терминов.Этнические и этно-социальные категории. Выпуск 6.Москва 1995.С.145-146. Там же литература: Ю.В.Бромлей, З.П.Соколова.
5. Колесников А.И. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг). Перевод со среднеперсидского (пехлеви), введение и примечания А.И.Колесникова // Альманах-дайджест сообщений средств массовой информации, отдельных изданий, выпуск 5, май 1994 г.
6. ,Периханян А.Г. Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды.М.,1983.
7. Фрай Р. Наследие Ирана. Перевод с англ. В.А.Лившица и Е.В.Зеймаля под ред. и с предисловием М.А.Дандамаева. М., 1972.

۲- منابع انگلیسی

8. Vahman F. Arda Wiraz Namag. The Iranian 'Divina Commedia'. Scandinavian Institute of Asian studies monograph series no 53. Curzon Press, 1986.
9. Vahman F., Asatrian G. Notes on the Language and Ethnography of the Zoroastrians of Yazd. Copenhagen, 2002.

۳- منابع فارسی

10. Anvari H. Farhang-e kuchek-e Soxan. Tehrān, 1383/2004.
11. Keshavarz K. Farhange zartoshtiyāne ostāne Yazd. Eskilstuna, Sweden, 1993.
12. Mazdāpour K. Vāzhe-nāme-ye guyesh-e behdinān-e shahr-e Yazd. Jeld-e avval. Tehrān, 1995; Jeld-e dovvom. Tehrān, 2006.
13. Mazdāpour K. Tadāvom-e ādāb-e kohān dar rasmhā-ye mo'āser-e zartoshtiyān dar Irān // В журн. «Farhang» (Quarterly Journal of Humanities and Cultural Studies). Issue Topic Linguistics, vol. 17, No. 49-50, Spring & Summer 2004, p. 147–179.
14. Mazdāpour K. Женщина в зороастрийской традиции (на перс.яз.) // В кн. «Общественная жизнь женщин в истории Ирана» (Тетрадь 1-я «До ислама»). Тегеран, Амир Кабир, 1369/1990, стр. 43-111.

15. Mazdāroug K. О структуре семьи в Сасанидский период (на перс.яз.) // В журнале «Farhang» (кн. 9, раздел общественных наук). Институт исследования культуры, 1370/1991, лето, стр. 227-242.
16. Mazdāroug K. Семья в древнем Иране (на перс.яз.) // В «Женском журнале», год второй, месяцы Фарвардин и Ордибехшт, № 10, 1372/1993, стр.7-11.
17. Soroushiyān J. S. Farhang-e Behdīnān. Tehrān, 1956.

نگاهی به مسئله زبان و قومیت در ایران

گفت و گو با پروفسور گارنیک آساتوریان / رئیس هیأت علمی ایران‌شناسی دانشگاه دولتی ایروان

مترجم: امیر ضیغمی

کشور ایران از لحاظ گوناگونی زبانی و فرهنگی، پدیده کم‌نظیری است. البته این تنوع فرهنگی، به سبب برخی سوءبرداشت‌ها به اختلافات و مشکلاتی نیز دامن زده است. به عنوان مثال، مسئله «آموزش زبان مادری» یا حتی «آموزش به زبان مادری» در سال‌های اخیر، محل بحث و مناقشه بسیار بوده است. در سال ۱۳۹۲ عده‌ای از اعضای «فرهنگستان زبان و ادب فارسی» دیدگاه خود را درباره مسائل مزبور بیان کردند که بعضاً با واکنش تند برخی از فعالان سیاسی و فرهنگی و اصحاب رسانه روبه‌رو شد. نظراتی مانند «آنچه اهمیت دارد پژوهش و کار علمی روی این زبان‌هاست» یا «اگر بخواهیم زبان‌های مادری مان را به عنوان زبان علمی و آموزشی به کار ببندیم به‌طور حتم به گذشته برخواییم گشت»، که از سوی اعضای فرهنگستان اظهار شده، قطعاً قابل تأمل است و نباید سرسری از آنها گذشت، چه این سخنان، دیدگاه کسانی است که در این زمینه صاحب‌نظرند و فارغ از هرگونه غرض‌ورزی به مسائل می‌نگرند.

به‌راستی اگر فرهنگستان زبان و ادب فارسی صلاحیت اظهارنظر درباره این موضوع را نداشته

باشد کدام مرجع دیگری صاحب صلاحیت است؟

نظرات برخی از منتقدان، درباره دیدگاه‌های مزبور نشان‌دهنده این بود که از فعالیت‌های علمی-

پژوهشی فرهنگستان زبان و ادب فارسی اطلاع کافی ندارند و گویا نمی‌دانند در بطن این نهاد،

گروهی به نام «زبان‌ها و گویش‌های ایرانی» وجود دارد که به طور روشمند به جمع‌آوری مواد زبان‌ها و گویش‌های ایرانی و پژوهش درباره‌ی آنها می‌پردازد. گویا عده‌ای گمان می‌کنند تنها کاری که در این نهاد انجام می‌شود، «واژه‌گزینی و معادل‌یابی» است. بگذریم از اینکه برخی نیز، بسیاری از واژه‌هایی را که از باب طنز در بین مردم رواج دارد به فرهنگستان نسبت می‌دهند و حتی بر این باورند که فرهنگستان، بودجه‌ی مملکتی را با ساختن چنین واژه‌هایی به هدر می‌دهد.

در این میان، برخی دیگر از صاحب‌نظران و استادان به‌نام نیز دیدگاه خویش را در موافقت یا مخالفت با آموزش زبان مادری بیان کرده‌اند که هر یک در جای خود ارزشمند است و اصولاً نیل به حقیقت، از رهگذر همین اصطکاک افکار دست‌یافتنی است. ولی نقیص‌های که در اینجا به چشم می‌خورد این است که افراد مزبور که فیلسوف، جامعه‌شناس، روان‌شناس، انسان‌شناس یا استاد علوم سیاسی هستند، هر یک از منظر تخصصی خود به موضوع نگریسته‌اند که کاملاً طبیعی و اتفاقاً به‌جاست، ولی نگاه زبان‌شناختی و قوم‌شناختی به این مسئله نیز نه تنها لازم، بلکه واجب است. به همین جهت نگارنده‌ی این سطور صلاح دید که این موضوع را با یک زبان‌شناس و قوم‌شناس نیز در میان بگذارد و نظر وی را در این باره جویا شود.

گفت‌وگویی که در ادامه می‌آید، دیدگاه پروفیسور گارنیک آساطوریان، ایران‌شناس ارمنستانی و سردبیر مجله‌ی بین‌المللی *Iran and the Caucasus* (Brill: Leiden-Boston)، درباره‌ی «زبان، قومیت و حق آموزش به زبان مادری» است. ایشان چند سال پیش کتابی نیز در این زمینه با عنوان ترکیب قومی ایران: از پهنه‌ی آریایی تا اسطوره‌ی آذربایجان به زبان روسی تألیف کرده‌اند که متأسفانه هنوز به فارسی ترجمه نشده است. البته چکیده‌ی این کتاب، در مقاله‌ای با عنوان «بافت نژادی مردم ایران: گوناگونی قومی یا گوناگونی زبانی؟» در مجله‌ی فرهنگ مردم (سال دهم، شماره ۳۷ و ۳۸، بهار و تابستان ۹۰) به چاپ رسیده است.

- ابتدا می‌خواهم بپرسم، تلقی، تعریف و برداشت شما از قومیت چیست؟ زیرا همانطور که می‌دانید قومیت از آن دست مفاهیمی است که در تعریف آن بین صاحب‌نظران اجماع وجود ندارد. ببینید قومیت یک مفهوم چند وجهی (multifaceted) است، یعنی جنبه‌های مختلف دارد.

نمی‌توان قومیت را در یک جمله یا در چند سطر تعریف کرد و این پدیده در هر حیطة جغرافیایی و در هر برهه از زمان، تعریف خاص خود را دارد و نمی‌توان یک تعریف را به زمان‌ها و مکان‌های مختلف تعمیم داد. بنابراین ما در حال حاضر، فقط درباره مفهوم قومیت در ایران معاصر صحبت خواهیم کرد.

در رابطه با ایران معاصر، قومیت یک اصطلاح شرطی است، چون به نظر بنده، در این کشور قومیت به مفهوم عام وجود ندارد. هر چند میدانم بسیاری از صاحب‌نظران، ایران را کشوری کثیرالاقوام (multiethnic) می‌پندارند و این گفته بنده ممکن است با انتقاد برخی محافل روبه‌رو شود. من اصولاً معتقدم که در ایران تنوع قومی نداریم، بلکه با گوناگونی زبانی (در بیشتر موارد گویشی) و خرده‌فرهنگ‌های بومی مواجه هستیم.

قومیت بر چند اصل بنیادین استوار است؛ نخست، خاستگاه نژادی مشترک؛ یعنی این که یک قوم از کجا به وجود آمده است. دوم، زبان؛ سوم، مسئله فرهنگ و تمدن؛ و چهارمین فاکتور که از همه مهم‌تر است، خودآگاهی و هویت قومی است که پدیده‌ای بسیار نوسان‌پذیر است و بسته به یکی از عوامل فوق‌الذکر ممکن است شدت و ضعف پیدا کند و حتی اشکال کاذب به خود بگیرد. هر چند مؤلفه اخیر نوسان‌پذیر است و حتی در برهه‌ای ممکن است جنبه مجازی به خود بگیرد، ولی به هر حال اعلان موجودیت یک قومیت وابسته به مؤلفه خودآگاهی قومی است و به طور مستقیم تحت تأثیر همین فاکتور قرار دارد. قومیت در ایران پیش از اسلام به شکل کنونی آن وجود نداشته است؛ یعنی در آن برهه از تاریخ، کرد، بلوچ و هر قومی دیگری که اکنون وجود دارد، نداشته‌ایم. ما دو قوم شرطی داشته‌ایم: یکی «فارس» در جنوب ایران؛ یعنی مردمی که به گویش‌های جنوب غربی صحبت می‌کرده‌اند و دیگری «ماد»؛ یعنی کسانی که از متکلمان گویش‌های شمال غربی بوده‌اند. در شرق ایران، وضعیت به گونه دیگری بوده است و ما در اینجا فعلاً با آن کاری نداریم. در واقع ما دو قوم بزرگ داشته‌ایم: قوم بزرگ «فارس» و قوم بزرگ «ماد». قوم «فارس» بعداً تمام اقوام و خرده‌فرهنگ‌هایی را به وجود آورد که اکنون به گویش‌های جنوب‌غربی صحبت می‌کنند و قوم «ماد»، نخست مادهای میانه، پارت‌ها، آذری‌ها و سپس خرده‌فرهنگ‌هایی را تشکیل داد که به زبان‌ها و گویش‌های شمال‌غربی صحبت می‌کنند؛ مثلاً بلوچ‌ها، کردها، سیوندی‌ها، کاشی‌ها،

سمنانی‌ها، گیلک‌ها، مازندرانی‌ها، تالش‌ها، مردم اطراف اصفهان و... در ایران پیش از اسلام فقط این دو قوم وجود داشته‌اند و این دو نیز در بیشتر موارد با یکدیگر همگون شده و از نظر زبانی نیز قادر به درک یکدیگر بوده‌اند. قوم‌نام‌های (ethnonym) دیگری که امروز در ایران می‌بینید همه در دوران پس از اسلام به وجود آمده‌اند. بنابراین هیچیک از - به اصطلاح - اقوام یا خرده فرهنگ‌ها یا ساکنان یکی از مناطق ایران نمی‌توانند ادعا کنند که این سرزمین از بدو تاریخ متعلق به ماست. مثلاً قوم‌نام‌هایی که در متون تاریخی در رابطه با سرزمین «ایران امروزی» می‌بینیم - مانند akaufachiya که برخی قوم بلوچ را به آن نسبت می‌دهند - ارتباطی با اقوام امروزی ایران ندارند. در ضمن باید خاطر نشان سازم قوم‌نام‌هایی هم که در متون یونانی و لاتین وجود دارد مانند کاسپی‌ها، تیورها، امردها، کادوسان و ... مربوط به بومیان فلات ایران بوده‌اند و آنها نیز در همین دو قومی که نام بردم ادغام شده‌اند و در این مقطع از تاریخ که ما درباره‌ی آنها صحبت می‌کنیم دیگر وجود نداشته‌اند. عیلامی‌ها هم که تاریخ چند هزار ساله داشته‌اند در این برهه‌ی زمانی دیگر همگون شده بودند و به زبان ایرانی صحبت می‌کردند.

ایران به شکل امروزی آن یک ساخت طبیعی است که در سه هزار سال قبل شکل گرفته است. هیچ بخشی از ایران در طول تاریخ با جنگ و لشگر کشی تسخیر نشده است که سپس به ایران الحاق شود. بنابراین وقتی ما ایران را با اتحاد جماهیر شوروی یا کشور هندوستان مقایسه می‌کنیم، مرتکب یک اشتباه متدولوژیک فاحش می‌شویم.

● اگر ممکن است درباره‌ی ساخت‌های طبیعی و مصنوعی در کشورهای کثیرالاقوام کمی بیشتر توضیح دهید.

ببینید اصولاً کشورهای کثیرالاقوام را - یعنی کشورهایی که تنوع قومیتی در آنها بسیار برجسته است - از نظر ساخت به سه دسته تقسیم می‌کنند: ۱ - کشورهایی با ساخت طبیعی، مانند هندوستان و پاکستان؛ ۲ - کشورهایی با ساخت مصنوعی یا سیاسی، مانند اتحاد جماهیر شوروی سابق، که ساختی بسیار ناپایدار دارند و دیر یا زود دچار فروپاشی می‌شوند، همان طور که در مورد شوروی سابق این اتفاق افتاد. در اینجا لازم است اشاره کنم که بیشتر امپراطوری‌های دنیای باستان بر

پایه همین ساخت شکل گرفته‌اند؛ ۳- کشورهای دارای ساخت نیمه مصنوعی یا نیمه سیاسی، مانند فدراسیون روسیه یا بلژیک که در نتیجه روندهای طبیعی و تا حدودی با بهره‌گیری از قدرت سیاسی، اقوام مختلفی را با یکدیگر متحد نموده‌اند. دوام چنین ساخت‌هایی تا حد زیادی بستگی به سیاستگذاری‌های دولت مرکزی و تلاش برای همگونی اقوام مختلف و ادغام آنها در قوم اصلی (nation-title) دارد.

من در ایران دیده‌ام که برخی روشنفکران، اتحاد جماهیر شوروی سابق را با ایران مقایسه می‌کنند که کار بسیار نادرستی است. یک ساخت طبیعی، یعنی ایران را نمی‌توان با یک ساخت مصنوعی، یعنی اتحاد جماهیر شوروی مقایسه کرد. بسیار مضحک است که کسی بگوید تمام خرده‌فرهنگ‌های ایرانی باید با زبان خودشان در مدرسه تحصیل کنند. در مورد هندوستان شاید چنین چیزی صادق باشد، ولی درباره ایران خیر. به عنوان مثال، در هندوستان، تا میل‌ها ۲۰۰-۳۰۰ میلیون نفرند و ادبیات خود را دارند که قدمتی سه هزار ساله دارد و بسیار غنی است.

- پس طبیعی بودن ساخت قومی در ایران بدین معنی است که قومیت اقوام ایرانی زبان عهد باستان - که اخلاف ساکنان اولیه فلات ایران بوده‌اند- به طور طبیعی دگرگون شده و این همگونی قومی حاصل دخالت‌های سیاسی نبوده است. بنابراین می‌توانیم بگوییم که آنچه در ایران از آن به گروه‌های قومی تعبیر می‌شود در واقع گروه‌های زبانی - مذهبی‌ای هستند، که سده‌ها در کنار یکدیگر زندگی مسالمت‌آمیز داشته‌اند و دارای حافظه تاریخی مشترک‌اند و به همین دلیل مقایسه ایران با کشورهایی مانند هندوستان، امریکای شمالی یا اتحاد جماهیر شوروی قیاسی مع الفارق است.

آری! حتی می‌توان گفت که در ایران تنها، گروه‌های زبانی داریم، نه مذهبی. حتی عرب‌های ایران را نمی‌توانیم عرب به معنی واقعی آن به شمار آوریم، چون اکثر عرب‌ها بازماندگان عیلامی‌هایی هستند که ابتدا ایرانی‌زبان و سپس در دوران استیلای عرب، عرب‌زبان شده‌اند. در ایران، فقط دو نژاد وجود دارد؛ یکی نژاد ایرانی و دیگری نژاد ترک، که همان ترکمن‌ها هستند و جمعیت آنها هم بیش از نیم میلیون نفر نیست. این وضعیت در ایران از سه هزار سال پیش شروع شده است. البته در

دوران قبل از هجوم آریایی‌ها، از حاشیه‌ی دریای خزر تا خلیج فارس و از غرب تا قندهار، اقوام مختلفی وجود داشته‌اند ولی همگی آنها به تدریج از لحاظ قومی با مهاجران آریایی همگون شدند، البته گویا از نظر فاکتورهای آنتروپولوژی و فرهنگی با مهاجران تفاوتی نداشته‌اند، ظاهراً تنها قوم متفاوت همان عیلامی‌ها بوده‌اند که می‌توان آنها را از لحاظ فاکتورهای آنتروپولوژی یک قوم جداگانه به حساب آورد. حتی من فکر می‌کنم، خود هندوایرانی‌هایی هم که وارد فلات ایران شدند، از نظر آنتروپولوژی تفاوت فاحشی با بومیان ایران نداشته‌اند، بنابراین گوشه‌گوشه‌ی ایران متعلق به همه ایرانیان است. ترک زبان شدن هم در ایران جنبه‌ی ثانوی داشته و مربوط به سده‌های اخیر است و درباره‌ی آن تحقیقات بسیاری انجام شده است.

مسئله‌ی بسیار مهم دیگر از لحاظ متدولوژیک این است که در ایران، پنداره‌های «اکثریت» و «اقلیت» به آن صورتی که در کشورهای دیگر مطرح است، وجود ندارد. مثلاً یک فرد ابیانه که به زبان بومی خود صحبت می‌کند - که هیچ فرقی با کردی و بلوچی و ... ندارد و یک زبان تمام عیار است - تا زمانی که در روستای خودش زندگی می‌کند «اقلیت» است، ولی همین شخص وقتی به کاشان می‌آید «اکثریت» می‌شود. یا شخصی که در مراغه در خانه‌ی خود به زبان ترکی صحبت می‌کند یک اقلیت است، ولی زمانی که به دانشگاه یا اداره می‌رود دیگر جزء «اکثریت» به شمار می‌آید. رویکرد به این مسئله در ایران باید اینگونه باشد. وقتی الگوهای خارجی را به طور مکانیکی در ایران پیاده می‌کنیم مشکلات بسیاری به وجود می‌آید و متأسفانه بسیاری از کژفهمی‌ها و هویت‌های کاذب که در این کشور در حال شکل‌گیری است حاصل همین سوءبرداشت‌هاست. بعضی از دوستان منابع غربی را مطالعه می‌کنند و می‌خواهند همان قالب‌ها را به طور مکانیکی در ایران اعمال کنند که اشتباه بزرگی است و در آینده خطرهای بسیاری در پی خواهد داشت.

در خارج از ایران برخی می‌گویند که ۵۱ درصد مردم ایران، فارس یا همان اکثریت هستند و ۴۹ درصد اقلیت و متأسفانه، در ایران نیز برخی این سخنان را طوطی‌وار تکرار می‌کنند. ولی حقیقت این است که در ایران اصلاً «فارس» وجود ندارد، فارس کیست؟! آیا گیلک‌ها فارس هستند یا نه؟ سیوندی‌ها چطور؟ کاشی فارس است یا نه؟ چطور می‌توان اهالی گز، ابیانه، سیوند و یا حتی گیلک‌ها و مازندرانی‌ها و ... را که به زبان مادری خودشان صحبت می‌کنند و زبانشان دست کمی از کردی و

بلوچی ندارد، «فارس» پنداشت ولی کرد و بلوچ را نه؟! بله، در تهران فارسی صحبت می‌کنند. فارس یک چیز بسیار شرطی و یک پنداره مجازی است که در دو دهه اخیر به وجود آمده و به وسیله جوامع ایرانیان خارج از کشور رواج پیدا کرده است. البته در دوران رضاشاه، وی با الهام از تبلیغات فاشیستی، هویت قومی کاذبی به نام فارس به وجود آورد که مجال تثبیت آن را نیافت، ولی در سال‌های اخیر مجدداً نیروهای خارج سعی می‌کنند این هویت کاذب را احیا و تقویت کنند.

زبان فارسی نیز، زبان هیچ یک از اقوام و خرده‌فرهنگ‌های ایرانی نیست. در واقع باید گفت «فارس» کسی است که زبان یا گویش محلی خود را فراموش کرده است و به زبان معیار سخن می‌گوید. حتی مردم ورامین و ونک نیز که نزدیک تهران‌اند، در گذشته‌ای نه چندان دور زبان‌های خود را داشته‌اند که ظاهراً نزدیک به طبری بوده است و یا مردم قم، جاسب، نراق و ... به زبان راجی صحبت می‌کرده‌اند. زبان مردم تهران نیز در ۱۵۰ یا ۲۰۰ سال پیش، زبان مازنی یا راجی بوده است. فارسی یک زبان koine است، یک زبان فراقومی یا میانجی است که ۱۳۰۰-۱۴۰۰ سال عمر دارد. اینکه می‌گویند ادبیات فارسی متعلق به فارس‌هاست، کاملاً اشتباه است، فردوسی هم گویش خودش را داشته است. وقتی زبان فارسی از ماوراءالنهر برگشت، در خود فارس، دیگر زبان فارسی آن فارسی پیشین نبود. درست مثل این که مادر را جایی بفرستند و به دلیلی جوان بماند و وقتی برمی‌گردد بچه‌ها یا نوه‌ها و نبیره‌های خود را در حالی ببیند که پیر شده‌اند. زبان فارسی هم وقتی به عنوان مادر به خانه خویش در فارس بازگشت نبیره‌هایش را دید، دیگر حتی فرزندان هم نبودند و در خود فارس به گویش‌های دیگری صحبت می‌کردند؛ چون در آنجا زبان فارسی به عنوان یک زبان نرماتیو (normative) دیگر رشد نکرده بود. ۱۳۰۰ سال پیش وقتی گروهی از ایرانیان به ماوراءالنهر فرار کردند و به دنبال آن هنگامی که ایرانیان مسلمان به همراه اعراب به آن منطقه رفتند، بنابر دلایل سیاسی و فرهنگی، زبان فارسی به دومین زبان اسلام در آن منطقه و به زبان نرماتیو یعنی زبان معیار دیوانی، ادبیات و علم تبدیل شد و سیر تکاملی آن در همین زمان، یعنی ۱۳۰۰ سال پیش متوقف گشت.

بازمانده واقعی زبان فارسی بعد از حمله اعراب، همان گویش‌های قشم، کیش، میناب، بندرعباس و ... است. زبان فارسی امروز در قرن هفتم - هشتم میلادی متوقف شده است. بعضی از عزیزان

می‌گویند زبان فارسی پدیده جالبی است و در طول ۱۳۰۰ سال هیچ رشدی نکرده است. این عزیزان برای اثبات نظر خود از زبان‌های غربی شاهد می‌آورند و مثلاً می‌گویند یک فرد یونانی معاصر، حتی اگر متون یونانی دوران بیزانس را بخواند نمی‌فهمد، حال چه برسد به آثار هومر، یا یک آلمانی، از خواندن و درک متون چند صد سال قبل این زبان عاجز است، یا یک روس متون روسی ۷۰۰-۸۰۰ سال پیش را به طور جسته‌گریخته درمی‌یابد، ولی زبان فارسی در طول ۱۳۰۰ سال هیچ تغییری نکرده است و امروز یک ایرانی تحصیلکرده به‌آسانی می‌تواند شاهنامه‌ی فردوسی، اشعار منجیک یا ترجمه‌های قرن ۹ و ۱۰ میلادی قرآن را - به‌جز بعضی واژه‌های نادر - به‌آسانی بخواند و بفهمد.

● بر اثر چه عواملی پیشرفت یک زبان در یک برهه‌ی زمانی خاص متوقف می‌شود؟

وقتی یک زبان، به زبان یک فرهنگ و تمدن تبدیل می‌شود، یعنی وضعیت هنجاری یا نرماتیو به خود می‌گیرد، در زمان متوقف می‌شود، ولی گونه‌ی اصلی که در زبان گفتاری مردم منعکس است، سیر تکاملی خود را طی می‌نماید. مثلاً وقتی زبان لاتین به زبان کاتولیسسیم تبدیل شد، دیگر رشدی نکرد و هم‌اکنون تنها در مدارس علوم دینی (seminary) کاتولیک به زبان لاتینی صحبت می‌کنند و می‌نویسند. لیکن گونه‌های گفتاری زبان لاتین که «وولگار لاتین» نامیده می‌شوند، سیر تکاملی خود را طی نموده و به زبان‌های فرانسوی، اسپانیولی، رومانیایی، مولداویایی و... تبدیل شده‌اند.

هم‌اکنون لاتین، به عنوان یک زبان مادر، با نبیره‌های خودش، یعنی فرانسوی، اسپانیولی و ... در یک برهه‌ی زمانی قرار گرفته است، هرچند گستره‌ی آن بسیار محدود است. مثال‌های بسیاری در این رابطه می‌توان آورد، مثلاً نمی‌توانیم بگوییم آن زبان عربی که زبان قرآن است و امروز در مدارس کشورهای عرب‌زبان تدریس می‌شود یک زبان طبیعی است. گونه‌ی طبیعی زبان عربی، زبان عربی مصر، عراق، یمن و... است. سیر تکاملی زبان عربی در همان زمان که به زبان قرآن و کتابت، یا به عبارت دیگر زبان دین تبدیل شد، متوقف گشت و دیگر تغییری نکرد. برای روشن شدن این موضوع مثال دیگری می‌آورم؛ ما امروز در فارسی معاصر هنوز واژه «بیابان» را داریم، در صورتی که به نظر بنده اگر زبان فارسی سیر طبیعی خودش را طی کرده بود واژه «بیابان امروز باید «باوان» یا «واوان» تلفظ می‌شد که این نام هم‌اکنون، در جای‌نامی بین قم و تهران وجود دارد و به همین شکل مانده

است. چون جای نام‌ها گونه‌های مختلف زبانی را در طول زمان حفظ می‌کنند. در تالشی که از زبان‌های شمال غربی است این واژه به «وی‌وون» تبدیل شده و البته تحول معنایی یافته است و به معنی «بدبختی و فلاکت» به کار می‌رود. تالشان برای مفهوم بیابان از همان واژه بیابان استفاده می‌کنند که از فارسی معیار به وام گرفته‌اند.

خلاصه سخن آنکه وقتی یک زبان، به زبان دینی یا پرستشی یا تمدنی تبدیل می‌شود، جنبهٔ نرماتیو معیاری به خود می‌گیرد و دیگر رشد نمی‌کند و هیچ کس هم نباید آن را تغییر دهد، مثلاً نمی‌توان آیات قرآن را با لهجهٔ عربی یمن یا عراق قرائت کرد. مثلاً زبان ارمنی باستان نرماتیو شد و تا قرن دهم که دیگر کسی به این زبان صحبت نمی‌کرد به همان شکل باقی ماند، درست مانند لاتین و اکنون نیز زبان رسمی کلیسای ارمنی همان زبان ارمنی باستان است و هیچ کس اجازه ندارد متون مذهبی کلیسای ارمنی را موقع اجرای مراسم مذهبی حتی در حد یک کلمه تغییر دهد و اصلاً این کار گناه بزرگی محسوب می‌شود. اصولاً تمام متون مذهبی ماهیت غیرقابل تغییر دارند و نمی‌توان در آنها دخل و تصرف کرد.

البته فارسی زبان دینی نیست و جنبهٔ پرستشی ندارد، ولی بار تمدنی و فرهنگی بسیار غنی دارد و در واقع زبان ادب و کتابت است. زبان فارسی زبان‌های بومی را تحت تأثیر قرار داده و از امکانات این زبان‌ها برای غنای هرچه بیشتر بهره برده است. آری! فارسی هم مانند لاتین، عربی یا ارمنی باستان متوقف شده است. هیچ جای ایران نیست که بتوانید نشان بدهید و بگویید که در ۲۰۰ سال پیش زبان خود را نداشته است. هیچ کس به فارسی معیار صحبت نمی‌کرده حتی در خراسان. زبان فارسی در نقش یک *franca lingua* بوده و مردم را به هم پیوند می‌داده است. بنابراین وقتی شما می‌گویید من شاهنامه را می‌فهمم این بدین معنی نیست که زبان فارسی رشد نکرده است، خیر. زبان‌های ایرانی هم به سرعت رشد می‌کنند و متحول می‌شوند. اگر می‌خواهید بازماندهٔ اصلی زبان فارسی را ببینید بروید قشم و با مردم آنجا صحبت کنید.

ببینید حتی وقتی زبان فارسی به عنوان *koine* یا زبان ادبیات و علم به خود فارس برگشت، مردم دیگر این زبان را نمی‌فهمیدند، چون در خود شیراز یا فارس، مردم به صورت‌های پیشرفته‌تر زبان فارسی صحبت می‌کردند که در فهلوایات منعکس است؛ مانند فهلوایات فارس، همدان و ... در

ضمن باید در اینجا یک موضوع را خاطر نشان سازم، و آن اینکه زبان فهلویات فارس و همدان بنا بر شاخص‌های زبان‌شناسی به گروه مادی تعلق دارند نه فارسی و در واقع شاخص‌های شمال‌غربی را منعکس می‌کنند. حتی زبان زرتشتیان فارس و کرمان که گبری نامیده می‌شود متعلق به گروه شمال‌غربی است نه جنوب‌غربی. این مسئله گویای این است که مردم قبل از حملهٔ اعراب در خود فارس یک زبان آمیغی داشته‌اند هرچند که زبان متون پهلوی یک زبان تمام‌عیار جنوب‌غربی (پارسی) و ظاهراً برای حفظ سنت نوشتاری بوده است. من زمانی فکر می‌کردم که چرا حافظ می‌گوید: ز شعر دلکش حافظ کسی بود آگاه/ که لطف طبع و سخن گفتن دری داند؛ یعنی چه؟ چرا حافظ که در شیراز نشسته چنین چیزی می‌گوید؟ مگر مردم عصر حافظ در شیراز، سخن او را نمی‌فهمیده‌اند؟ من برای پاسخ به این سؤال به نسخه‌بدل‌های دیوان حافظ مراجعه کردم و با بررسی آنها متوجه شدم که گویا این سؤال به ذهن کاتبان دیوان حافظ نیز خطور کرده است، زیرا هر یک سعی کرده‌اند به زعم خویش این بیت را اصلاح کنند، به همین سبب این بیت در نسخه‌های مختلف دیوان حافظ ضبط‌های گوناگونی دارد، مثلاً در برخی نسخه‌ها، به جای «سخن گفتن دری»، «سَر سخنوری» آمده است. پس واقعاً مردم شیراز شعر حافظ را نمی‌فهمیده‌اند، زیرا زبان دری، یک زبان مدرسی بوده و فقط اهل علم و کتابت با آن سروکار داشته‌اند.

خلاصهٔ سخن آنکه که زبان فارسی، متعلق به قومی به نام «فارس» یا اکثریت (۵۱ درصد) مردم ایران نیست و در واقع زبان مشترک و میراث فرهنگی و تمدنی همهٔ مردم ایران به شمار می‌آید و آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهد. در خلق میراث علمی-ادبی زبان فارسی تمامی مردم ایران مشارکت داشته‌اند و این میراث فرهنگی متعلق به یک قوم شرطی به نام فارس نیست. زبان فراقومی فارسی متعلق به همه خرده‌فرهنگ‌های ایران است. هیچ قومی در ایران نمی‌تواند ادعا کند که من فارسم، حتی خود فارس‌ها در فارس. مثلاً اگر ما از شاعران، نویسندگان و دانشمندان ایرانی که در زمینهٔ ادبیات، تاریخ یا فلسفه و ... اثری از خود به جای گذاشته‌اند لیستی تهیه کنیم، متوجه خواهیم شد که تمام مردمی ایران از گروه‌های زبانی مختلف در خلق این آثار شرکت داشته‌اند؛ از کرد و بلوچ گرفته تا مازندرانی و شیرازی و اصفهانی و کاشی و ... در اینجا نکتهٔ دیگری را هم باید خاطر نشان سازم؛ گویش‌های لری مانند بختیاری، ممسنی، بویراحمدی یا گویش‌های سواحل شمالی خلیج

فارس مانند گویش قشم، کیش، و ... همه از گویش‌های جنوب‌غربی هستند و در واقع گویش‌های «پارسی» به شمار می‌آیند. ولی خود زبان «فارسی» نیز لهجه‌ها و گویش‌های خاص خود را دارد مانند لهجه اصفهانی یا کرمانی که با کشیدن برخی آواها و نحوه تلفظ ... شناخته می‌شوند. اگر شما به گویش‌های زبان فارسی در داخل ایران توجه کنید خواهید دید که همه آنها - مانند لهجه تهرانی که امروز اساس زبان معیار فارسی را تشکیل می‌دهد - به گونه معیار زبان فارسی نزدیک‌اند که این مسئله نشان می‌دهد که زبان فارسی به عنوان یک زبان نرماتیو، در اثر ارتباطات انسانی، آموزش در مدارس و گسترش رسانه‌ها بر روی زبان این مناطق تأثیر گذاشته و این مردم به تدریج گویش‌های اصیل خود را فراموش کرده‌اند. برخی از این گویش‌ها هم اصلاً از زمره گویش‌های پارسی نبوده‌اند بلکه به گویش‌های مادی یعنی گویش‌های شمال غربی تعلق داشته‌اند. حتی گویش‌های خود فارس نیز آنگونه که از فلهویات برمی‌آید بیشتر به گویش‌های مادی شبیه‌اند تا گویش‌های پارسی. زبان معیار در طول زمان به تدریج بر روی گویش‌های بومی «پارسی» تأثیر گذاشته و آنها را به گویش‌های «فارسی» تبدیل کرده است که نمونه آن را امروز در کرمان و اصفهان می‌بینیم.

وقتی به دلایلی زبان مردم یک خطه عوض می‌شود، زبان غالب هم از لحاظ فونتیکی و هم از لحاظ عناصر لغوی و حتی دستوری تحت تأثیر زبان قدیمی قرار می‌گیرد و عناصری از آن وارد زبان غالب می‌شود به‌ویژه اگر این زبان جدید با زبان پیشین مردم آن منطقه خویشاوند باشد مانند زبان فارسی بخارا. البته در فارسی بخارا عناصر سغدی بسیاری وجود دارد و ما می‌دانیم که تا قرن ۱۰-۱۱ میلادی نیز در بخارا به زبان سغدی صحبت می‌کرده‌اند. بنابراین وجود گویش‌های فارسی در یک منطقه دلیلی بر آن نیست که مردم آن منطقه را فارس بپنداریم زیرا می‌دانیم که آنها زبان فارسی را بعداً پذیرفته‌اند.

گویش‌های فارسی در خارج از حیطه جغرافیایی ایران نیز وضعیت خاص خود را دارند. مثلاً اگر شما به هرات بروید بعید است از گویش فارسی هروی چیز زیادی متوجه شوید. یک تهرانی گویش کردی کرمانشاه را که کردی به شمار می‌آید بهتر درک می‌کند تا گویش فارسی هرات را. شما باید به گویش فارسی هرات خیلی با دقت گوش کنید که چیزی بفهمید ولی گویش کردی کرمانشاه را تا ۷۰ درصد متوجه خواهید شد. عناصر قدیمی بسیاری از زبان کهن هرات در گویش فارسی هروی

وجود دارد به عنوان مثال در آثار خواجه عبدالله انصاری مانند طبقات الصوفیه واژگان نادری وجود دارد که از زبان قدیمی خود هرات - که البته از زبان‌های ایرانی بوده - اقتباس شده است. بنابراین رواج گویش‌های مختلف زبان فارسی در یک منطقه، دالّ بر این نیست که مردم آن منطقه را فارس بنامیم. مثلاً نمی‌توانیم بگوییم مردم هرات یا بخارا فارس هستند چون به گویش‌های فارسی صحبت می‌کنند. گویش‌های فارسی افغانستان یا تاجیکستان از لحاظ سیستم فونتیکی و دستوری کهن‌تر از زبان فارسی معیار ایران هستند. مثلاً سیستم مصوّت‌های فارسی آسیای میانه تا حد زیادی حالت آرکائیک خود را حفظ کرده‌اند. زیرا فارسی رایج در آسیای میانه از لحاظ زمان شکل‌گیری و پایه تاریخی، کهن‌تر از زبان فارسی کشور ایران است. بنابراین نباید تصور کرد زبان کسانی که در حال حاضر به گویش‌ها و لهجه‌های مختلف فارسی صحبت می‌کنند از قدیم‌الایام فارسی بوده و به تبع آن می‌توان همگی آنها را فارس نامید.

- مردم ایران از نظر پارامترهای آنترپولوژی فیزیکی در چه گروه نژادی‌ای قرار می‌گیرند؟
- اکثریت قریب به اتفاق مردم ایران از نظر پارامترهای آنترپولوژی فیزیکی، یعنی گروه خونی، موی بدن، شکل جمجمه و مدل برش چشم، به نژادی قفقازی تعلق دارند که خود به سه گروه شمالی، آلیپی و مدیترانه‌ای تقسیم می‌شود. بیشتر مردم ایران جزو گروه آلیپی یا کله‌گرد قرار می‌گیرند. گروه آلیپی نیز خود از دو زیرگروه آرمنوئید (Armenoid) و ایرانوئید (Iranoid) تشکیل می‌شود. ویژگی‌های نژادی آرمنوئید، بین مردم جنوب قفقاز به ویژه در میان ارمنیان دیده می‌شود و اصلاً به همین دلیل است که این گروه نژادی را آرمنوئید می‌نامند. مازندرانی‌ها، آذری‌ها، گیلک‌ها و بخشی از اهلی خراسان، بیشتر آرمنوئید و ساکنان مناطق مرکزی، شمال غربی، شرق و جنوب ایران بیشتر خصوصیات نژادی ایرانوئید را نشان می‌دهند. بخش کوچکی از جمعیت ایران نیز مغولوئید (Mongoloid) و سیاهپوست (Negritos) هستند. ویژگی‌های نژادی مغولوئید تنها در بین هزاره‌ها و ترکمن‌ها دیده می‌شود. براهویی‌ها و ساکنان خلیج فارس نیز به گروه سیاهپوستان تعلق دارند. بافت نژادی کشور ایران در طول این سه هزار سال، یعنی پیش از ورود آریایی‌ها به فلات ایران تغییر چندانی نکرده است. فقط مغولوئیدها هستند که در دوره بعد از اسلام به ایران وارد شده‌اند.

● چشم‌انداز قومیت در ایران پیش از اسلام را چگونه ترسیم می‌کنید؟ به عنوان مثال، خاورشناس شهیر روس، ولادیمیر مینورسکی کردها را یک گروه قبیله‌ای ایرانی از اعقاب مادها دانسته که همراه فارس‌ها و پارت‌ها به داخل فلات ایران مهاجرت کرده‌اند و نظریه منشأ مادی کردها مدت‌هاست از سوی پژوهشگران ایرانی پذیرفته شده است. نظر شما به عنوان یک قوم‌شناس در این باره چیست؟

کردها همانقدر با مادها ارتباط و پیوستگی دارند که تالش‌ها، گیلک‌ها، مازندرانی، سیوندی‌ها، ایبانه‌ای‌ها و ساکنین جاسب و کلاً تمامی اقوامی که امروز به زبان‌های شمال غربی صحبت می‌کنند، نه کمتر و نه بیشتر. کما اینکه کلمه «کرد» به عنوان یک قوم‌نام (ethnonym) از قرن ۱۲ یا ۱۳ میلادی به وجود آمده و قبل از آن «کرد» به معنی «دامدار و چوپان» بوده است.

● یعنی واژه «کرد» در متون حقوقی زبان پهلوی نیز بار قومیتی نداشته است؟

خیر! در متون حقوقی و در کارنامه ادشیر بابکان، «کرد» به معنی «دامدار، کوچ‌رو و چوپان» است که در شاهنامه هم اتفاقاً به همین معنی آمده است. این واژه هنوز هم در گویش‌های جنوب دریای خزر به معنی «شبان گوسفند» به کار می‌رود. نسبت کردان با کردوخ‌ها نیز پایه و اساس علمی ندارد. در ضمن بگویم که خود مینورسکی هم که در ابتدا چنین نظری ابراز داشته، در نوشته‌های بعدی خود از این نظریه عدول کرده است. باز هم تأکید می‌کنم که ما در ایران پیش از اسلام دو قوم بزرگ داشته‌ایم؛ ماد و فارس، هر قومی که امروز در ایران داریم، از این دو قوم به وجود آمده‌اند. در ایران هیچگاه annexation یا الحاق اتفاق نیفتاده است، یعنی هیچ قومی نبوده که حکومت مرکزی ایران سرزمین آنها را تسخیر کند و به ایران الحاق گرداند. ایران یک ساخت طبیعی است که قدمت سه هزار ساله دارد، چنانکه گفتم ما در ایران دو قومیت؟ داریم؛ یکی قومیت ایرانی و دیگری قومیت ترک، که تنها نماینده آنها در ایران ترکمن‌ها هستند. حتی قشقایی‌ها را هم که تا حدی ریشه ترکی دارند، نمی‌توان ترک به شمار آورد، زیرا در بسیاری از موارد هم از نظر آنترپولوژی و هم از لحاظ فرهنگی، شاخص‌های ایرانی به دست آورده‌اند و در میهن‌پرستی و پایبندی به مصالح کشور ایران نیز همواره پیشتاز بوده‌اند. در خراسان هم حدود شصت هزار عرب داشته‌ایم که اکنون همگون

شده‌اند و فارسی صحبت می‌کنند. تمام مردم آذربایجان هم هرچند به ترکی تکلم می‌کنند اما از نژاد اصیل ایرانی و از اخلاف آذری‌های باستان هستند، البته در کنفدراسیون شاهسون گروه‌های کوچکی از اقوام ترک نژاد وجود دارند. اصلاً گفتمان قومیت در ایران محصول القانات خارجی است و از خارج تقویت می‌شود.

- پس قومی به نام «کرد» از چه زمانی شکل گرفته و خاستگاه این قوم به کجا باز می‌گردد؟
اصولاً خاستگاه گویش‌وران کردی و منطقه‌ای که این زبان در آنجا شکل گرفته، بنابر داده‌های زبانی، مناطق مرکزی ایران است. بعدها و مخصوصاً در سده‌های نخستین هزارهٔ دوم بعد از میلاد، کوچ این قوم به شمال شروع شده است. دربارهٔ خاستگاه نژادی کردها من در مقاله‌ای با عنوان *the Prolegomena Kurds to study of the Caucasus the and Iran* چاپ شده است به تفصیل صحبت کرده‌ام و خوانندگان را برای آگاهی بیشتر در این باره به مقالهٔ مزبور ارجاع می‌دهم.

- بنابراین بهتر نیست که در تحقیقات علمی، ایران را به گروه‌های زبانی - مذهبی تقسیم کنیم نه گروه‌های قومی؟

به نظر بنده اصطلاح خرده‌فرهنگ گویاتر و مناسب‌تر است، مثلاً خرده فرهنگ آذربایجان، خرده فرهنگ فارس یا خوزستان و ...، هر چند بعضی از فعالان فرهنگی ایران این اصطلاح را توهین‌آمیز تلقی می‌کنند. صفت «خرده» در این اصطلاح اصلاً جنبهٔ تحقیرآمیز ندارد بلکه مبین محلی و منطقه‌ای بودن این فرهنگ است. بنابراین ما می‌توانیم این اصطلاح را به فرهنگ بومی یا محلی اصلاح نماییم. من فکر می‌کنم این جنبهٔ توهین‌آمیز ممکن است در ذهن کسانی شکل بگیرد که از بیرون به مسئله نگاه می‌کنند نه از درون و فرهنگ بومی خود را در تقابل با فرهنگ ملی می‌بینند، یعنی خود را عضو خانواده نمی‌پندارند. نکتهٔ مهم دیگر اینکه دو اصطلاح «اقلیت» و «اکثریت» در ایران اصلاً معنا ندارد. اقلیت و اکثریت در ایران فقط مرتبط با مسایل دینی است که مثلاً مسیحیان اقلیت‌اند و مسلمانان اکثریت و در واقع فقط غیرمسلمانان را می‌توان اقلیت به معنای مذهبی آن به شمار آورد. حتی در رابطه با سنی و شیعه این اصطلاحات مصداق ندارد؛ فقط می‌توانیم بگوییم اقلیت

مسیحی، یهودی، مندایی و زرتشتی. لبّ مطلب آنکه ما در ایران گروه‌های قومی نداریم تنها گروه‌های زبانی یا به عبارت بهتر خرده فرهنگ‌ها یا فرهنگ‌های بومی مختلف داریم و با گوناگونی زبان‌ها و گویش‌ها مواجه هستیم.

● به نظر شما چطور می‌توان از به وجود آمدن هویت‌های قومی کاذب جلوگیری کرد؟

ببینید با یک اصطلاح یا با یک نام می‌توان روی روندهای سیاسی تأثیر گذاشت. اصولاً اصطلاحات یا ترمین‌ها از جمله قوم‌نام‌ها خود یک مقولهٔ سیاسی هستند و از طرف سیاستگذاران با هدف خاصی استفاده می‌شوند و اهرم مهمی در سیاستگذاری به شمار می‌آیند. با استفاده از یک ترمین می‌توان هویت کاذب به وجود آورد، می‌توان تشنج‌زدایی کرد یا برعکس تشنج به وجود آورد و ... مثلاً وقتی ساکنان آذربایجان را - که در اصالت ایرانی آنها هیچ شک و تردیدی وجود ندارد - ترک بنامیم، رفته‌رفته در آنها هویت ترکی به وجود می‌آید. البته من می‌دانم واژهٔ ترک در ایران بار نژادی ندارد و تنها برای اشاره به زبان به کار می‌رود، ولی به هر حال اگر در استفاده از واژهٔ ترک حساسیت لازم را به خرج ندهیم، خواه ناخواه مردم آذربایجان را با هویت ترکی و به تبع آن با ترکیه، جمهوری باکو یا با جمهوری‌های ترک‌زبان آسیای مرکزی پیوند می‌دهیم و از ایران جدا می‌کنیم که این وضع، در نهایت موجب به وجود آمدن قومی علیحده در ایران خواهد شد. بنابراین این مسئله به هیچ وجه گناه مردم نیست، چطور می‌شود آنها را ترک نامید و بعد انتظار داشت گرایش‌های ترکی نداشته باشند و از تأثیرات مخرب پانترکیسم مصون بمانند؟!

مردم خطّهٔ شریف آذربایجان را فقط باید آذری یا آذربایجانی نامید، همانند کاشی یا کاشانی، تهرانی، خراسانی، یزدی و ... در عین حال باید توجه داشت که برای نامیدن مردم ترک زبان شمال ارس، یعنی ساکنان جمهوری آذربایجان به هیچ وجه نباید از واژه‌های آذری یا آذربایجانی استفاده کرد؛ زیرا آن منطقه آذربایجان نبوده، بلکه اران نام داشته است و مردم این منطقه نیز هرچند ترک‌زبان‌اند ولی با مردم آذربایجان ایران علایق تکوینی ندارند و از نظر فرهنگی کاملاً علیحده هستند. اصلاً به وجود آوردن جمهوری‌ای به نام آذربایجان به این نیت بوده است که در آینده، آذربایجان ایران را به جمهوری آذربایجان ملحق نمایند. در این رابطه، دانشمندانی که خود

برخاسته از خطهٔ شریف آذربایجان هستند تحقیقات ارزشمندی انجام داده‌اند، از جمله: احمد کسروی تبریزی، سید حسن تقی‌زاده، محمد امین ریاحی، یحیی ذکاء، عبدالعلی کارنگ، عباس زریاب خوبی و استاد مرحوم عنایت‌الله رضا هم در این زمینه تحقیقات مبسوطی کرده و کتاب‌ها و مقالات متعددی به چاپ رسانده است.

یا وقتی از جنگ آذری‌ها و ارامنه صحبت می‌شود، خلط مبحث می‌شود و مردم ناخودآگاه تصور می‌کنند منظور آذربایجان ایران است، در صورتی که ارامنه از ساکنان بومی آذربایجان بوده‌اند و همواره زندگی مسالمت‌آمیزی در کنار مسلمانان این دیار داشته‌اند. بنابراین باید روند نامگذاری را تحت کنترل درآورد و به رسانه‌های گروهی ابلاغ کرد که از به کار بردن اصطلاحات کاذب و نام‌هایی که پشتوانهٔ تاریخی ندارند و موجب به وجود آوردن هویت کاذب می‌شوند، پرهیز کنند. من معتقدم که دولت باید نامگذاری‌های جغرافیایی و تاریخی را تحت کنترل شدید درآورد. اصولاً نام‌های تاریخی، قومی و نژادی به منزلهٔ کوره‌راهی است که دشمنان سعی می‌کنند به وسیلهٔ آن در هر دژ مستحکمی نفوذ نمایند.

● البته بعضی از سیاستمداران ایرانی هم سال‌ها پیش دربارهٔ دخالت‌های خارجی و هویت‌سازی‌های کاذب هشدار داده‌اند. از جمله محمد علی فروغی در جایی گفته است: « تخم لق کردستان مستقل را هم انگلیس‌ها در دهن اکراد شکسته‌اند و خاطر دولت ترکیه را از این جهت متزلزل ساخته‌اند و البته ما هم باید مثل آنها متزلزل باشیم ...».

بله! اصولاً تجزیهٔ کشورها یکی از تخصص‌های امپریالیسم جهانی است، مخصوصاً بریتانیایی‌ها در این زمینه تبحر خاصی دارند! و می‌توانند یک منطقهٔ کاملاً یکپارچه را در عرض چند سال تجزیه کنند، نمونهٔ بارز آن هم کشور یوگسلاوی است. تمام مردم یوگسلاوی یک قوم هستند؛ قوم اسلاو. زبان و فرهنگ و فولکلور و همه فاکتورهای قومی آنها یکی است. در دورهٔ کمونیستی و در زمان حکومت تیتو، وی سعی می‌کرد تفاوت‌هایی را که خرده‌فرهنگ‌ها از نظر فاکتور دین به دست آورده‌اند و مثلاً به عنوان ارتدوکس، کاتولیک و مسلمان شناخته می‌شوند - که این مسلمانان هم پیرو فرقهٔ بکتاشیه هستند - کمرنگ کند و می‌گفت مردم یوگسلاوی یک قوم هستند، همه به یک زبان

صحبت می‌کنند و از نظر آنتروپولوژی تفاوتی ندارند. ولی غرب آمد و این اختلافات را پررنگ کرد و هویت‌های مختلفی به وجود آورد. مثلاً می‌گویند بوسنیایی‌ها، مگر بوسنیایی‌ها قوم‌اند؟! یا می‌گویند زبان بوسنیایی، در حالی که زبانی به نام بوسنیایی وجود ندارد و این زبان، همان زبان «صربی» یا «صربوکرواتی» است. حالا همین مدل را می‌خواهند در ایران پیاده کنند. بنابراین دولت‌مردان و سیاستگذاران ایرانی باید به این موضوع توجه خاصی داشته باشند. متأسفانه چنانکه من به عنوان یک ناظر خارجی می‌بینم، در رقابت‌های انتخاباتی برخی نامزدها سعی می‌کنند با مطرح کردن مسائل قومی آرای بیشتری به دست آورند، ولی این مقوله، بسیار حساس است و نباید آن را مستمسکی برای کسب آرای مردم قلمداد کرد.

اجازه دهید در این رابطه خاطره‌ای نقل کنم: من حدوداً ۱۰-۱۲ سال پیش، در سفری به اردبیل، روزی به بقعه شیخ صفی‌الدین اردبیلی - که در آن زمان هنوز مرمت نشده بود- رفته بودم. در آنجا دیدم گروهی از دانش‌آموزان یک دبستان که گویا کلاس دوم یا سوم ابتدایی بودند به همراه خانمی که معلمشان بود به بقعه شیخ صفی آمده‌اند. من با یکی از بچه‌ها شروع به صحبت کردم و فهمیدم زبان فارسی را بسیار خوب می‌داند. معلم که متوجه این موضوع شده بود، جلو آمد و پرسید چرا با بچه صحبت می‌کنید؟ من گفتم که می‌خواستم ببینم زبان فارسی را می‌داند یا نه؟ آن خانم برافروخته شد و پاسخ داد: زبان فارسی، زبان مادریش است، چطور ممکن است نداند؟! و این برای من بسیار خوشحال‌کننده بود. بله! ۱۰-۱۲ سال پیش، از دید من به عنوان یک ناظر خارجی، وضع اینگونه بود ولی امروز متأسفانه، گفتمان‌های تفرقه‌افکنی در سطح جامعه ایران به چشم می‌خورد و دشمنان سعی می‌کنند از این موضوع بهره‌برداری می‌کنند.

- سؤالی که تا اینجای بحث برای من پیش آمده این است که دلیل نگرانی و دغدغه خاطر شما به عنوان یک دانشمند و پژوهشگر خارجی، در باب مسائل ایران چیست؟ آیا این نگرانی‌ها ناشی از این نیست که تمامیت ارضی ایران برای منافع ملی جمهوری ارمنستان نیز مهم است؟ سؤال جالبی است! بله، تمامیت ارضی ایران برای منافع جمهوری ارمنستان مهم است، کسی نمی‌تواند منکر اهمیت این موضوع شود. ولی بنده از منظر دیگری به مسئله نگاه می‌کنم؛ من ارمنیان

و فرهنگ ارمنی را جزئی از فرهنگ بزرگ هندوایرانی می‌دانم. بنابراین همانقدر که یکپارچگی ارمنستان برای من مهم است تمامیت ارضی ایران نیز برای من اهمیت دارد. به عبارت دیگر، ایران دوستی جنبهٔ بنیادین و فلسفی دارد. ما می‌دانیم حتی در دورهٔ هخامنشی نیز سواره نظام ارمنی برای حفظ کشور ایران کوشیده‌اند. در زمان انقلاب مشروطه و غائلهٔ پیشه‌وری نیز ارمنیانی مانند اردشیر آوانسیان که عضو حزب توده بودند بر خلاف پیشه‌وری بینش دیگری داشتند و همواره بر تمامیت ارضی ایران تأکید می‌کردند.

نکتهٔ دیگر آنکه، هر ملتی عناصر «پاتریوتیسم» خاص خود را دارد. مثلاً در میان وطن‌پرستان روس، ایجاد امپراطوری و یگانگی قوم اسلاو و کلیسای ارتودکس روس از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، این‌ها از عناصر مهم جهان‌بینی وطن‌پرستان روس است. ولی در میان ارمنه، یکی از عناصر مهم میهن‌پرستی، ایران‌گرایی است. شما نمی‌توانید یک وطن‌پرست ارمنی را پیدا کنید که مثلاً بگوید ما نباید با ایران رابطه داشته باشیم. حتی ممکن است این فرد با روس‌ها رابطهٔ حسنه‌ای نداشته باشد، ولی مطمئناً تمامیت ارضی ایران برایش مهم است. باور کنید این مسئلهٔ اصلاً ربطی به مسائل ژئواستراتژیک ندارد و باید ریشهٔ آن را در تاریخ جست.

ثانیاً، ایران یک پدیدهٔ فراملی، فرامنطقه‌ای و جهانی است. فرهنگ ایرانی بخشی از میراث بشری است و همانقدر که برای خود ملت ایران اهمیت دارد، برای مردم جهان نیز مهم است. خدشه‌دار شدن تمدن ایرانی، خدشه‌دار شدن بخشی از میراث بشری است. کمتر کشوری پیدا می‌شود که چنین جایگاهی در جهان داشته باشد. باز هم تأکید می‌کنم که بنده به جنبهٔ ژئواستراتژیک قضیه کاری ندارم. اگر ایران، شکل کنونی خود را از دست بدهد، بشریت بخشی از میراث خود را گم می‌کند. حفظ فرهنگ ایران، حفظ میراث بشری است، ایرانی‌گری، مترادف با مرام و معرفت و بزرگمنشی است.

کشورهایی مانند ایران و روم که چنین جایگاهی در تمدن بشری داشته‌اند در طول تاریخ کم بوده‌اند. البته در سده‌های اخیر روسیه نیز سعی کرده است جایگاه خود را از نظر فرهنگی به همین درجه در جهان ارتقا دهد. من خود دیده‌ام افرادی که تاتار یا ازبک هستند، ارتدوکس شده‌اند و خود را روس معرفی می‌کنند، نه اینکه طرفدار قوم روس باشند بلکه خواهان فرهنگ و تمدنی

هستند که نقش پررنگتری در میراث بشری دارد. روسیه این جنبه را در دویست، سیصد سال اخیر به خود گرفته است، ولی ایران سه هزار سال است که چنین جایگاهی دارد. در جهان امروز اگر آمریکا به شکل فعلی، وجود داشته باشد یا نه، چیزی از میراث بشری از دست نمی‌رود. فرض کنید آمریکا به چند قسمت تقسیم شود مثلاً جمهوری کالیفرنیا و ... داشته باشیم، این پدیده هیچ تأثیری بر روی میراث بشری نمی‌گذارد. یا مثلاً اروپا در کلیت خود یک پدیده فرهنگی و تمدنی است نه در سطح کشورهای مختلف آن. بنابراین فرقی ندارد که اتریش به آلمان بپیوندد یا یا پرتغال در اسپانیا ادغام شود.

• یعنی از نظر فرهنگی کشور ایران را باید با کل اتحادیه اروپا مقایسه کرد نه با تک تک کشورهای اروپایی؟

بله، دقیقاً. اروپا نیز یک پدیده فرهنگی و تمدنی است. اگر اروپا نیز در کلیت آن دچار معضل شود ضربه‌ای به میراث بشری و فاجعه بزرگی برای تمدن انسانی خواهد بود که متأسفانه، این اتفاق در حال روی دادن است و من از این بابت بسیار نگرانم. اگر راستش را بخواهید من در جهان کنونی دو قطب بزرگ تمدنی می‌بینم: یکی ایران و دیگری اروپا، خدشه دار شدن هریک از اینها ضربه بزرگی بر پیکره بشریت وارد می‌آورد. تمام دستاوردهای بشری از علم گرفته تا فلسفه محصول اروپا است و فرهنگ انسانی، امروز بر پایه میراث فرهنگی اروپا استوار است. روی این مسئله باید بسیار تأکید شود.

• آموزش زبان مادری در ایران با چه موانع و مشکلاتی روبروست و آیا به نظر جنابعالی در حال حاضر این امر امکان‌پذیر است؟

درباره آموزش زبان مادری در کنار زبان معیار، باید تمام جوانب را در نظر بگیریم. چطور باید این زبان‌ها را در مدرسه تدریس کرد؟ بر اساس کدام گونه باید برای این زبان‌ها کتاب درسی تدوین شود؟ و از کجا باید معلمانی برای تدریس این زبان‌ها پیدا کرد؟ برخی گمان می‌کنند سنگسری، سمنانی، سیوندی، حتی گیلکی و مازنی لهجه‌اند در حالی که کردی و بلوچی زبانند. در صورتی که

زبان سیوندی یا مازنی تفاوت بیشتری با زبان فارسی دارند تا کردی. کردی مهاباد و کرمانشاه سنخیت بیشتری با فارسی دارند تا سمنانی یا سیوندی. بنابراین با همان معیارهایی که ما کردی را زبان به شمار می‌آوریم گزی یا ابیان‌های هم زبانند، نه گویش. کردی را در مدارس به کدام گویش باید تدریس کرد؟ گویش مهابادی، کرمانشاهی، بیجاری یا خراسانی؟ آموزش زبان مادری در کنار زبان فارسی یک فانتزی است. ترکی آذربایجانی هم چنین وضعیتی دارد، مگر از کتاب‌های درسی باکو استفاده کنید که اصلاً در منطق نمی‌گنجد.

● بنابراین شما با آموزش این زبان‌ها مخالف نیستید، ولی معتقدید چنین چیزی عملی نیست و فقط یک رؤیای پردازی است.

بله، روی پردازی است. البته برخی از گفتن این حرف‌ها نیت بدی در سر ندارند، ولی از موانع و مشکلاتی که در سر راه وجود دارد بی‌خبرند.

خدمت شما باید عرض کنم که تعریف مقوله‌ای به نام «زبان مادری» بسیار دشوار است. در حال حاضر شاید بیش از ۱۰-۱۵ تعریف از زبان مادری وجود داشته باشد. بنابراین ابتدا باید ببینیم مقصود ما از زبان مادری چیست؟ من احساس می‌کنم چیزی که به پنداره «زبان مادری» جنبه احساسی داده است وجود لفظ «مادر» در این اصطلاح است. ابداع اصطلاح زبان مادری یا به آلمانی *muttersprache*، به اوایل قرن نوزدهم میلادی بازمی‌گردد؛ یعنی زمانی که مکتب فیلولوژی تطبیقی-تاریخی هندواروپایی در حال شکل‌گیری بود و مفهومی که بنیانگذاران این مکتب از اصطلاح زبان مادری اراده می‌کردند بیشتر جنبه رمانتیک داشت. البته بعضی نیز می‌گویند این اصطلاح را روحانیون کلیسای کاتولیک به وجود آورده‌اند، زیرا با وجود اینکه مراسم مذهبی کلیسای کاتولیک به زبان لاتین بود ولی وقتی روحانیون، مردم را موعظه می‌کردند به زبان‌های بومی سخن می‌گفتند تا راحت‌تر بتوانند آنها را به کاتولیسیسم دعوت کنند، که البته بعید به نظر می‌رسد ابداع این اصطلاح ارتباطی با روحانیون کلیسای کاتولیک داشته باشد.

زبان مادری را زبان اصلی، زبان اول یا زبان بومی نیز می‌نامند. همه اینها نام‌هایی است که به مفهومی به نام زبان مادری اطلاق می‌شود. بنابراین ابتدا باید ببینیم منظور ما از زبان مادری چیست؟

به عنوان مثال وقتی یک زن ایرانی در آلمان با یک آلمانی ازدواج می‌کند، درست است که فرزند آنها زبان فارسی را خواهد آموخت ولی به دلیل آنکه در آلمان زندگی می‌کنند، زبان آلمانی به زبان اول آن کودک تبدیل خواهد شد، بنابراین ما دیگر نمی‌توانیم بگوییم زبان فارسی، زبان مادری این کودک است، اگرچه در معنای عام، زبان مادری او فارسی است. نویسنده معروف آمریکایی، جی. ر. تالکین برای مفهومی به نام زبان مادری اصطلاح جالبی ابداع کرده، وی زبانی را که مادر با کودک صحبت می‌کند «زبان گهواره» نامیده است. در حال حاضر من حس می‌کنم برداشت برخی مردم ایران از زبان مادری همین زبان گهواره است. در اینجا باید به صراحت بگویم که زبان اول همه ایرانیان فارسی است و آن زبانی که آنها با آن در خانه سخن می‌گویند در واقع زبان گهواره است و با زبان گهواره نمی‌توان در مدرسه تحصیل کرد.

ببینید اصولاً از هر اصطلاحی یک تعریف عینی وجود دارد و یک تعریف ذهنی یا حتی عامیانه (vulgar). برخی زبان مادری را زبانی می‌دانند که در خانه به آن صحبت می‌کنند. اگر تعریف ما از زبان مادری اینگونه باشد باید بگوییم در ایران هر دهکده‌ای، زبان مادری خودش را دارد. مثلاً در مناطق کردنشین ایران، قومی وجود دارد به نام گوران که بین مریوان تا گورانکرد ساکنند، یعنی از استان کردستان تا کرمانشاه و گروهی از آنها هم در عراق زندگی می‌کنند. همانطور که می‌دانید گوران‌ها کرد نیستند و به گروه‌های مختلف مانند اورامان‌ها، باجلان‌ها و ساکنان دهکده کندولا و ... تقسیم می‌شوند و هر کدام گویش خاص خود را دارند و جمعیت آنها نیز چیزی حدود یک میلیون نفر است. حال شما بفرمایید اینها باید کدام گویش را در مدرسه بیاموزند؟

از طرفی بر طبق همان معیارهایی که کردی زبان محسوب می‌شود گویش خور یا گز را هم باید زبان تلقی کنیم، پس این بچه‌ها نیز باید زبان مادری خود را در مدرسه بیاموزند؛ اگر قانونی اجرا می‌شود باید در مورد همه به طور یکسان اجرا شود. اما آیا چنین چیزی را می‌توان در ایران تصور کرد؟! وزارت آموزش و پرورش چطور می‌تواند برای همه این زبان‌ها کتاب درسی تهیه کند؟ ابتدا باید یک شکل نرماتیو از یک زبان به وجود آورد، سپس آن زبان را تدریس کرد. اکثر زبان‌های ایرانی از کردی گرفته تا ترکی و بلوچی نرماتیو نیستند. منظور از نرماتیو بودن یک زبان این است که باید گونه‌های معیار از آن وجود داشته باشد تا بتوان دستور و قواعد آن را به طور واضح و روشن و همه فهم

پیاده کرد و آموزش داد. توصیف و نوشتن دستور یک زبان بحث دیگری است و در مورد هر زبان و گویشی می‌توان این کار را انجام داد، اینجا بحث از گونه‌ی معیار و آموزش آن مطرح است. مثلاً برای زبان کردی کدام گویش را باید به عنوان گونه‌ی معیار پذیرفت؟

زبان مادری مردمی که در ایران زندگی می‌کنند، فارسی است و این را صراحتاً باید گفت. زبان‌ها و گویش‌هایی که مردم در خانه صحبت می‌کنند گونه‌های فرهنگی و زبان‌های محلی (local) هستند. زبانی که مادر به وسیله‌ی آن با کودک خود سخن می‌گوید تعریفی عامیانه یا وولگار از زبان مادری است. کودکی که در اورامان متولد می‌شود و مادرش با او به این زبان سخن می‌گوید، طبیعی است که زبان فارسی را نداند، ولی این مسئله دالّ بر این نیست که دولت باید برای او یک کتاب درسی اورامانی چاپ کند. ببینید اینها حقایقی است که باید پذیرفت. بالاخره دولت برای وجود یک ملت واحد مجبور است برخی محدودیت‌ها را اعمال کند. این گونه گرایش‌های کاذب، مردم ایران را از فرهنگ غنی ایرانی محروم می‌کند. همانطور که سرزمین ایران متعلق به همه ایرانیان است، زبان فارسی نیز میراث مشترک همه آنهاست.

- برخی در ایران خواستار تأسیس فرهنگستان زبان و ادبیات ترکی و کردی هستند. به نظر شما تأسیس چنین نهادهایی تا چه حد ضروری و یا حتی امکان‌پذیر است؟ البته فکر نمی‌کنم کسی منکر لزوم تحقیق و پژوهش درباره‌ی این زبان‌ها باشد. همان‌طور که هم‌اکنون نیز در فرهنگستان زبان و ادب فارسی گروهی به نام گروه زبان‌ها و گویش‌های ایرانی وجود دارد و این هدف را دنبال می‌کند. اما آیا تأسیس فرهنگستان مستقل برای این زبان‌ها منطقی است؟

بسیار مضحک است. برخی گمان می‌کنند به صرف اینکه زبانی به نام کردی وجود دارد، می‌توان فرهنگستانی برای آن به وجود آورد. موقعیت زبان فارسی با کردی متفاوت است. زبان فارسی یک زبان فراملی و فراقومی است و پشتوانه‌ای غنی از فرهنگ و تمدن دارد، این زبان در سطح جهانی مطرح است و آثاری که به این زبان خلق شده از ادبیات گرفته تا فلسفه، مرزهای جغرافیایی ایران را درنوردیده و در سطح جهانی جلوه‌گر شده است. گفتن سخنانی از این دست سفسطه‌گری است و متأسفانه از بیرون تزیق می‌شود.

همانطور که گفتید در فرهنگستان زبان و ادب فارسی، گروهی به نام زبان‌ها و گویش‌های ایرانی وجود دارد. برای زبان ترکی آذری نیز می‌توان گروهی در فرهنگستان درست کرد یا می‌توان برای پژوهش بیشتر درباره زبان کردی یا زبان‌های دیگر، گروه زبان‌ها و گویش‌های ایرانی را توسعه داد. ولی حالا فرض کنیم که فرهنگستان زبان و ادبیات ترکی هم تأسیس شد و «دده قورقود» و «کوراوغلی» را هم چاپ کردند، بعد چه؟

متأسفانه چنانکه گفتم این گفتمان از خارج تزریق و تشویق می‌شود و جنبه سیاسی پیدا کرده است. به همین دلیل هم حساسیت‌های بسیاری درباره آن به وجود آمده و نمی‌توان درباره این موضوع به صراحت سخن گفت. وگرنه مردم آذربایجان، از اصیل‌ترین ایرانیانی هستند که در خطه پهناور ایران می‌توان یافت. تعلق به فرهنگ و تمدن کهن ایرانی، افتخاری بزرگی برای این عزیزان است. از طرفی در ایران هر سال ده‌ها کتاب و نشریه درباره زبان‌های رایج در ایران منتشر می‌شود و محدودیتی از این نظر وجود ندارد. مسئله مهم دیگر این است که فرهنگ بومی را نباید با فرهنگ به معنای عام آن اشتباه کرد. فرهنگی که به جنبه فلسفی نرسیده است فرهنگ بومی است. هر دهکده‌ای فرهنگ بومی خود را دارد و باید مطالعه شود.

● اینکه یک فرهنگ به مرحله فلسفی نرسیده است یعنی چه؟

یعنی یک فرهنگ باید ارتقا یابد و جایگاه جهانی پیدا کند. مثلاً وقتی می‌گوییم فرهنگ مردم گیلان، آیا عیناً منظور ما همان است که از فرهنگ مردم انگلستان یا ایران اراده می‌کنیم؟ آیا فرهنگ در این دو مورد به یک معناست؟ فرهنگ مؤلفه‌های مختلفی دارد؛ مثلاً می‌گوییم ادبیات فارسی، فلسفه ایرانی، هنر ایرانی، اینها فرهنگ است.

● ایران در زمینه زبان‌های بومی موقعیت خاصی دارد، به همین دلیل نمی‌دانم که مقایسه ایران با کشورهای اروپایی از نظر موقعیت زبان‌های محلی تا چه حد درست است؟ آیا اینکه مثلاً در فرانسه زبان‌هایی با گویشوران اندک را دوباره زنده کرده و حتی برنامه‌هایی به گویش‌های محلی پخش می‌کنند در ایران هم قابل اجراست؟ البته در ایران هم همان‌طور که می‌دانید

شبکه‌های محلی بسیاری وجود دارد که برنامه‌هایی با گویش‌های محلی پخش می‌کنند. امکان ندارد که این زبان‌ها روزی احیا شوند و ما نباید به این پدیده به چشم یک الگو نگاه کنیم. زبان‌ها سیر طبیعی خود را طی می‌کنند و در جامعه بزرگ ادغام می‌شوند. نباید فکر کنید که آنها دارند زبان‌های مرده خود را احیا می‌کنند درحالی که شما دارید آنها را نابود می‌کنید. البته این کار زیبایی است. ببینید در سیستم گلوبالیسم یک نوع نوستالژی نسبت به گذشته به وجود آمده و این‌ها می‌خواهند جنبه انسانی به جامعه گلوبالیست غرب بدهند و این یکی از کوشش‌هایی است که در این راستا می‌کنند و از طرفی عده‌ای از این طریق امرار معاش می‌کنند و گرنه این پروژه‌ها جدی نیست و باید آنها را کاملاً فانتزی به حساب آورد؛ مردم پروژه می‌نویسند، به شهرداری یا وزارت فرهنگ می‌دهند، پولی می‌گیرند و امرار معاش می‌کنند. به این مسئله باید به این شکل نگاه کرد. احیای زبان‌های بومی در فرانسه یک خیال‌پردازی است.

● بنابراین معتقدید که این کارها بیشتر جنبه احساسی دارد و نمی‌توان این گویش‌ها را زنده کرد؟

بله، کاملاً درست است. البته کوشش‌هایی از این دست بد نیست و نشان می‌دهد که برخی از مردم می‌خواهند به ریشه‌هایشان برگردند. ببینید وقتی که ما می‌گوییم که زبان‌ها و گویش‌های ایرانی - به جز فارسی البته - غنای لازم برای آموزش را ندارند به این معناست نیست که حاملان این زبان‌ها سطح فرهنگی نازلی دارند، به هیچ وجه این طور نیست. چون زندگی آنها اینطور اقتضا می‌کرده است. مثلاً ممکن است در یک گویش خاص برای آغل، ده‌ها واژه وجود داشته باشد، ولی ممکن است برای مفاهیم بسیار پیش پافتاده نتوان واژه‌ای یافت و این کلمات را باید از فارسی وام گرفت. بنابراین وقتی کسی می‌خواهد متنی ادبی بنویسد بیشتر واژه‌هایی که به کار می‌برد، ناگزیر فارسی است.

- در پایان اگر مطلبی به ذهن‌تان می‌رسد که گمان کنید طرح آن در این گفت‌وگو ضروری است، بفرمایید.

بنده چندی پیش در جایی می‌خواندم که معاون رئیس‌جمهوری ایران در امور اقوام، برای گوناگونی قومی و زبانی در ایران ایماژ جالبی به کار برده‌اند و در واقع ایماژهای قبلی را که در این‌باره رواج داشت و ایران را به گلستانی با گل‌های گوناگون تشبیه می‌کرد اصلاح کرده‌اند. ایشان کشور ایران را به باغی زیبا با گل‌های رنگارنگ تشبیه کرده‌اند که با وجود تنوع گلها یک رنگ در میان آنها مشترک است و آن رنگ، رنگ سبز یا همان زبان فارسی است. بنده باز هم تأکید می‌کنم زبان فارسی متعلق به یک قوم یا گروه خاص نیست، زبان فارسی یک زبان فراقومی، فرانژادی و حتی فراملی است. بنابراین تشبیهی که ایشان به کار برده‌اند، بسیار به‌جاست.

نکته دیگری که باید به آن بپردازم این است که در ایران یک فرهنگ ملی وجود دارد و صدها فرهنگ بومی. فرهنگ‌های بومی باید در فرهنگ ملی تأثیر بگذارند و باعث غنای هرچه بیشتر آن شوند نه اینکه به مقابله با آن برخیزند. «آموزش به زبان مادری» در ایران، مانند بمبی است که فتیله آن از روزی که قرار شود این قانون در مدارس به اجرا درآید روشن خواهد شد، هر چند زمان انفجار آن مشخص نیست، ولی این بمب دیر یا زود منفجر می‌شود و پیامد آن تجزیه و تکه تکه شدن ایران است. مسئله دیگر اینکه از چنین گفتمان‌هایی باید پرهیز شود چرا که نتیجه خوبی به بار نخواهند آورد. این گفتمان‌ها در خارج ساخته می‌شوند و بر خلاف شکل دلفریبی که دارند بسیار سست و بی‌مایه هستند و دشمنان به وسیله این گفتمان‌هاست که سعی دارند اندیشه‌های خود را پیاده کنند. البته نمی‌توان جلوی آزادی اندیشه را گرفت و بنده که خود، دوران شوروی را تجربه کرده‌ام با پدیده‌ای به نام سانسور مخالفم. ولی باید به کسانی که این سخنان را بر زبان می‌رانند هشدار داد که اندیشه‌هایی از این دست حاصلی جز ویرانی کشورشان در بر نخواهد داشت. اصولاً تأثیرگذاری خارجی بر روی کشورهایمانند ایران با حمله نظامی امکانپذیر نیست بلکه با به وجود آوردن چنین گفتمان‌ها و قالب‌های فکری است که سعی می‌کنند در کشورهای سنتگرایی مانند ایران تأثیرگذار شوند. این گفتمان‌ها مانند مواد نشئه‌زا هستند که در ابتدا باعث ایجاد لذت کاذب در انسان می‌شوند ولی به تدریج جسم او را از درون متلاشی می‌کنند.

دیروز بعد از اینکه شما در دانشگاه با من خداحافظی کردید و به خانه رفتید یکی از دانشجویان دکتری من که اهل تبریز است، به دفترم آمد و دیوان شهریار را برای من هدیه آورد. با وجود آنکه به نشانه‌ها اعتقادی ندارم با بازکردن دیوان شهریار به قصیده‌ای برخوردی که شهریار در باب آذربایجان سروده است و به نحوی می‌توان گفت لبّ لباب تمام سخنانی است که در این مصاحبه گفته‌ام. دو بیت از آن قصیده در خاطر من مانده که در اینجا برای شما نقل می‌کنم:

اختلاف لهجه ملیّت نژاید بهر کس ملتی با یک زبان کمتر به یاد آرد زمان
گر بدین منطق تو را گفتند ایرانی نه‌ای صبح را خوانند شام و آسمان را ریسمان
شهریار لبّ لباب گفته‌های بنده را در این مصاحبه کاملاً زیبا و شاعرانه در این دو بیت گنجانده است.

- از اینکه وقت خود را در اختیار بنده گذاشتید، بسیار سپاسگزارم. خواهش می‌کنم.

۲۰ دسامبر ۲۰۱۶ میلادی / ۳۰ آذر ۱۳۹۵ خورشیدی

مرکز ایرانشناسی قفقاز - ایروان

روابط نحوی ساخت واژه‌ها در زبان‌های شمال غربی ایران

(بر اساس متون مازندرانی و گیلکی)

پروفیسور ولادیمیر بوریسویچ ایوانف / دانشگاه دولتی لاماناسوف مسکو

دکتر لیلا دادیخودویوا / موسسه زبان شناسی، آکادمی علوم روسیه، مسکو

مترجم: مسعود حقانی پاشاکی

پیشگفتار مترجم

مقاله‌ای که در پیش رو دارید توسط دو تن از دانشمندان ایرانشناس روس و پژوهشگران زبان‌های اقوام ایرانی در مجله «مسائل زبانشناسی» مسکو (تاسیس ۱۹۵۲) در فوریه ۲۰۱۷ نگاشته شده است. این مقاله بررسی و تحلیلی درست از حالت‌های دستوری زبان‌های گیلکی و مازندرانی، در مقابل حالت‌های دستوری زبان روسی (پادپژها) و با اضافه‌ها در زبان فارسی است. باید اشاره کرد که زبان فارسی چون زبانی صرفی نمی‌باشد و حالات دستوری به مانند پادپژها زبان روسی معادل‌های مستقیمی را نمی‌توان در نظر گرفت، ولی سه حالت دستوری در زبان‌های گیلکی و مازنی معادل مستقیمی با حالات دستوری زبان روسی دارند که مورد تایید بسیاری از زبان شناسان ایرانی و غربی است. در زبان‌های مازندرانی و گیلکی، به طور سنتی سه حالت دستوری مطرح شده است: حالت نهادی (با پایانه صفری یا با هیچ تغییری در پایانه واژه)، حالت اضافی (با پایانه صرفی / -e- و حالت مفعول مستقیم - حالت به ای) (که با نشان re/-a- و در زبان فارسی معادل rā- است). سایر پسوندها در این

دستگاه‌های زبانی نگنجانیده‌اند. در این مقاله از شرح بدون حالت‌های دستوری، دستور زبان مازندرانی و گیلکی که با اضافه‌ها و پسوندها معکوس انجام می‌شود، اجتناب شده است. تلاش می‌شود پیوند مستقیم فارسی با اضافه‌ها (متداول زبان‌های جنوب غرب ایرانی) و معکوس با اضافه‌ها در زبان‌های مازندرانی و گیلکی را در یک دستگاه مجزا سازد.

۱. مقدمه

گیلکی و مازندرانی دو زبان نزدیک منتسب به یکدیگر، که در زیر گروه شمال غربی زبان‌های ایرانی گنجانیده‌اند؛ گویشوران‌شان به ترتیب حدود ۲،۵ و ۳ میلیون نفر هستند. زبان مازندران (مارنی) با گویش‌های آن در استان‌های مازندران (شمال ایران) و حوالی آن در کناره خزر رواج دارد. نام باستانی استان طبرستان بوده و زبان قدیم مازنی را طبری (Tabari) می‌گویند.

لهجه جلگه‌ای در بین ساکنین عمده شهرهای: ساری، بابل (بندی)، بابلسر، آمل، گرگان و بیشتر مناطق پر جمعیت را شامل می‌شوند [Kalbāsi 2009: 779]. می‌توان گفت، گویش شه‌میرزادی (منطقه‌ای در استان سمنان) هم جز زبان مازنی به حساب می‌آید. راستارگوپوا، ادلمان ۱۹۸۲:۴۴۷، راستارگوپوا ۱۹۹۹ پ: ۱۳۵]. با این حال، گویشوران اخیر، هر چند که آنها با یکدیگر ملاقات می‌کنند، زبان خود را به عنوان زبان مازندرانی طبقه‌بندی نمی‌کنند، [Kalbāsi 2009: ۵۳۵] آن را به عنوان گویش مازندران تعریف می‌کنند. در مطالعات ایران، گویش ولایت‌رویی نزدیک به مازندرانی نیز برجسته است [راستارگوپوا، ادلمان ۱۹۸۲: ۴۴۷؛ راستارگوپوا ۱۹۹۹: ۱۴۱]، که در سکونتگاه شهری در نزدیکی ولایت رود کرج به لهجه شمال عمل می‌کند.^(۱)

زبان گیلکی با گویش‌های آن در استان گیلان حومه دریای خزر ایران و محیط اطراف آن رواج دارد. در مطالعات ایران روس‌ها، زبان گیلانی نامیده می‌شود، که، به نظر ما، کاملاً نادرست است. پیشنهاد می‌شود که به جای اصطلاح زبان «گیلانی» (Gilani)، یعنی متعلق به استان گیلان، از واژه «زبان گیلکی» (Gilyaki)، یعنی مربوط به گیلکان (Gilak) - نامش از مردم ساکنان گیلان گرفته شده است، استفاده شود. کل جمعیت گیلان، بدون در نظر گرفتن قومیت‌شان (گیلکان،

فارس‌ها، تالشی‌ها) گیلانی نامیده می‌شوند. وجود چنین اختلاف قومی در مطالعات خارجی ایرانیان [راستار گویوا: ۱۹۹۹ب ۱۱۲]، به نظر می‌رسد، درست‌تر باشد.

زبان گیلکی، مانند دیگر زبان‌های خزری (مازندران، تالش) دارای گویش‌های جلگه‌ای و کوهستانی است گویش اول شامل گویش‌های شهرستانها: رشت (به عنوان گویش معیار در نظر گرفته می‌شود) لاهیجان، لنگرود، دیلمان، آستارا، انزلی، رودبار، رودبنه، رودبار سیاهکل، ضیابر، غازیان [Kalbāsi 2009: 744]. [زبان گیلکی دارای دو تقسیم‌بندی اساسی است که ریشه‌های تاریخی خود را دارد. گویش شرق گیلان یا بیه پیشی یا این ورودی که از ساحل کناری شرق سپیدرود تا مرزهای رامسر را در بر می‌گیرد و گویش غرب گیلانی یا بیه پسی یا آن ورودی که ساکنین غرب حاشیه سپیدرود به غیر از مناطق تالش نشین گیلان را شامل می‌شود. ساکنین تالش نشین گیلان هنگام صحبت به گیلکی با لهجه غربی صحبت می‌کنند. [تاکید از مترجم].] بین گیلکی و مازنی در مناطقی مشابهاتی وجود دارد: در کلاردشت (منطقه کوهستانی چالوس) و تنکابن، که هر دو این نواحی از نظر تقسیمات اداری جز مازندران هستند. گویش‌های کوهپایه‌ای مازنی و گیلکی به نام گالشی *gāleši* هست (از واژه گالش: گاودار، گاوبان) ^(۱). مقدار چشمگیری از گویشوری‌های زبان‌های مازنی (به میزان بیشتر) و گیلکی (به میزان کمی) در معرض خطر انقراض هست.

در رساله مولفان مشهور روسیه و شوروی [آرندس ۱۹۴۱؛ پیسیکوف ۱۹۵۹؛ روبینچیک ۲۰۰۱] یک سیستم هماهنگی را برای بیان نحو زبان فارسی از بررسی سطح گروه واژه‌های ابتدایی تا به سطح جملات پیچیده شرح داده‌اند. به طور موازی و مستقل، مطالعات نحو زبان‌های ایرانی در چه ایران و چه فراتر از مرزهای آن گسترش یافته است. از آثار انجام شده در فارسی [Nātel Xānlari 1990؛ 1995 Meškāt-od-dini؛ 2003 Faršidvard؛ 2010 Anvari, Ahmadi Givi؛ 2014 Bāteni؛ 2015 Afrāši]. می‌توانیم نام ببریم.

در زبان انگلیسی آثار گسترده مشهوری وجود دارد [Karimi، Brame 2012؛ Karimi 2003]. اهمیت بسیار زیادی برای توسعه مسائل خاص در مورد حالت‌های دستوری در زبان‌های گیلکی و مازنی تعریف شده است که تحقیق‌های بسیاری در مورد تعداد فرایندها شناسایی یا مرفولوژیکی زبان‌های مختلف صرفی جمع‌آوری و در یک رساله جمعی [Malchukov، Spencer 2008] ارائه

شده است. از آن جایی که زبان‌های وابسته به جنوب غربی ایران (فارسی، تاجیک و دری) زبان ادبی و دولتی هستند، تاثیر قابل توجهی بر دیگر زبان‌های منطقه دارند. بنابراین، با برخی از قواعد و محدودیت، نتایج به دست آمده این مطالعات را می‌توان به اکثر زبان‌های ایرانی اعمال کرد. در این مقاله تنها سطوح حالت‌های دستوری را در نظر می‌گیریم (موارد عمیق در زبان‌های ایرانی موضوع مطالعه جداگانه است).

در قرن نوزدهم ای. ن. برزین یک دستگاه زبانی دو حالت را در زبان گیلکی مشاهده و بررسی نمود (حالت‌های نهادی و اضافه‌ای؛ دومی نیز به عنوان حالت مفعولی غیر مستقیم نامید) [Beresine 1853: 59]. در همین کتاب، همان نویسنده برای زبان مازنی یک دستگاه سه حالت‌ای معرفی می‌کند (نهادی، مفعولی غیرمستقیم و حالت به ای) [Beresine 1853: 80].

تقریباً ۸۰ سال بعد، در دستگاه دو حالت زبان گیلکی بر پایه تالیف برزین تجدید نظر، و دستگاه سه حالت دیگری (نهادی، اضافی و حالت مفعول مستقیم - به ای) معرفی شد. در مطالعات غربی‌ها در سال ۱۹۳۰ توسط آرتور کریستن‌سن نیز چنین مطالعه‌ای انجام گرفته و دستگاه سه حالت زبانی برای گیلکی معرفی می‌شود [Christensen 1930: 78]. بنابراین، آرتور کریستن‌سن حالت‌های دستوری در زبان‌های گیلکی و مازنی را یکپارچه کرد. از آن پس، کلا یک دستگاه یگانه‌ای را برای این دو زبان پذیرفته اند.

بعدها، تقریباً ایران‌شناسان روسی آن را بدون تغییر پذیرفتند [پاخالینا، سوکولوا ۱۹۵۷؛ راستارگویوا و همکاران ۱۹۷۱؛ کریموا، راستارگویوا ۱۹۷۵؛^(۳) کریموا و همکاران ۱۹۸۰؛ راستارگویوا، ادلمان ۱۹۸۲؛ راستارگویوا ۱۹۹۹؛ راستارگویوا ۱۹۹۹] و در مورد شه‌میرزادی و ولاتروی نیز مطالعات زیادی انجام گرفته است. و این حالت‌های دستوری شامل زیر است: حالت نهادی (بدون پایانه صرفی)، حالت اضافه‌ای (با نشان -ə- / e) [معادل این نشان در نوشتار گیلکی امروزی (˘) است. مترجم] و حالت مفعول مستقیم - به ای (با نشان‌گرهای پسوندی a-re / -در فارسی -rā) [معادل این نشان در نوشتار گیلکی امروزی (˘) است. مترجم]. ایران‌شناسان اروپای غربی با تغییرات جزئی در حالت نهادی، این مقوله را قبول دارند و هم اکنون پذیرفته‌اند. [Lecoq 1989: 304، 306^(۴)].

به غیر از آثار زبان شناسان ایرانی م. پورهادی [Purhādi 2006] نیز حالت چهارم دستوری را برای زبان گیلکی معرفی می‌کند، موردی که در ۸۵ سال گذشته، این دستگاه زبانی بررسی نشده است.^(۵) با این حال، بررسی دقیق‌تر، خواننده ویژگی‌های غیرمستقیم از حالت‌های دستوری (اضافی ای و مفعول مستقیم - به ای) را در مقایسه با همتایان خود در دستگاه‌های زبانی شناخته شده مورد بررسی قرار می‌دهد. این ویژگی‌های حالت‌های دستوری در زبان مازنی و گیلکی نیازمند بررسی بیشتری می‌باشد. با این حال، خواننده پی خواهد برد، که ویژگی‌های غیر عادی از حالت‌های دستوری مبهم (حالت مفعول مستقیم - به ای) را در مقایسه با همتایان آنها در دستگاه‌های زبانی رایج‌تر وجود دارد. این ویژگی‌های حالت‌های دستوری زبان‌های گیلکی و مازنی اختصاص یافته است و در ادامه بیشتر توضیح داده می‌شود.

این مقاله بر اساس نتایج مطالعات میدانی در ۲۰۱۳-۲۰۱۴ در استان‌های شمالی خزر ایران (گیلان، مازندران، گلستان، سمنان و استان تهران) انجام شده است. هنگامی که منبع مثال‌ها مشخص نیست، آنها توسط مولفان ساخته شده‌اند، در صورتی که مربوط به زبان فارسی هستند از آگاهی به دست آمده که به دستوره‌های زبان‌های مازنی و گیلکی علاقمند بوده و یا اطلاعاتی داشته‌اند.

۲. ساختار اضافات و حالت اضافه‌ای

قبل از شروع به تجزیه و تحلیل حالت‌های دستوری دستگاه‌های زبانی مازنی و گیلکی در شمال غربی ایران، اجازه دهید ما در مورد مقررات کلی، از جمله برای آنهایی که در زبان‌های مانند جنوب غربی ایرانی، تاجیک، دری به خوبی مطالعه کرده‌اند، اشاره‌ای داشته باشیم. تعیین یک کلمه وابسته به نشان حالت دستوری حرف ربطی است. [پلونگیان ۲۰۰۰: ۱۶۲؛ بلک ۲۰۰۴: ۱].

(۱) فارسی

‘одиночные деревья’ / میوه‌ی تازه / mive-ye tāze

میوه - IZF تازه

بنابراین، برای مثال، نشان اضافه‌های فارسی -ye/-e در ترکیب واژه صفتی (۱) یک مختومه درست برای حالت دستوری نیست، از آنجا که ترکیب واژه، آن اولین واژه متقدم را «میوه» mive می‌نامد، و واژه متاخر پیرو به آن «تازه» tāze نیست. بنابراین متقدم و واژگان متاخر پیرو به نام اضافه‌های مستقیم خوانده می‌شوند.

اغلب مواردی که کلمه تعریف (پیرو) اولین بار در ترکیب واژگان فارسی است وجود دارد [پیکسکوف ۱۹۵۹: ۹۳]. ما این نظم را از اصطلاحات متاخر پیرو و واژه متقدم معکوس ایفا می‌کنیم:

(۲) فارسی

‘одиночные деревья’/تک درخت‌ها/ tak-e deraxt-hā

تک - IZF درخت‌ها - PL

برخی از این موارد را می‌توان به مدل‌هایی که اولین مولفه هستند را ترکیب کرد:

الف) به این معنی همگی ‘جمع’ هستند (۳)؛ ب) یک صفت عالی برای پیرو وجود دارد تا معنی بخشی از قابل توجه‌ترین مفاهیم پیرو باشد (۴) (۶)پ) عدد ترتیبی در تاریخ با توجه به کوتاه شدن کلمه در مقابل ruz ‘روز’ است (۵-۷):

فارسی

‘все рабочие’/جمله‌ی (همه) کارگران/ jomle-ye kārgar-ān (۳)

جمله - IZF کارگران - PL

‘красивейший из городов’/زیباترین شهرها/ zibā-tarin-e šahr-hā (۴)

زیباترین - PL - SPRL - شهرها - PL

‘третьего азара’/سوم آذر/ sevvom-e āzar (۵)

سوم - IZF آذر

‘вся жизнь’/تمام عمر/ tamom-i umr (۶) تاجیکی.

تمام - IZF عمر

(۷) دری. omim-e xalq / عموم خلق / 'весь народ'

عموم - IZF خلق

همچنین نمونه‌هایی از ل.س. پیسکوف را ببینید [۱۹۵۹: ۱۸، ۹۳]

(۸) فارسی. سایر کشورها / sāyer-e kešvar-hā / 'остальные страны'

سایر - IZF کشورها

ساختار اضافات در مثال (۸) نیز در زبان گیلکی با دنباله‌ای از عناصر وجود دارد (نگاه کنید به زیر).

در مثال‌هایی که یاد شده، نشان اضافاتی کلمه وابسته را تشکیل می‌دهد که می‌تواند با حذف یکی از عناصر ساختاری در جمله، تشخیص داده شود. یک کلمه وابسته را می‌توان بدون شکستن نحو جمله حذف کرد، اما کلمه اصلی را نمی‌توان حذف کرد (این روش در تستلیتس [۲۰۰۱: ۸۷] شرح داده شده است). در مثال (آ ۹)، جمله با عبارت کامل، ارائه شده است در (ب ۹) - یک جمله مختصر شده با مولفه اول از اضافات ترکیب‌بندی شده است، در (پ ۹) - یک جمله مختصر شده با مولفه دوم از اضافات ترکیب‌بندی شده است.

(۹) فارسی

آ. سایر کشورها را نام برد / sāyer-e kešvar-hā = rā nām bord

'(Он) перечислил остальные страны'

سایر - IZF کشورها - PL = ر. SPEC.DIR.OBJ نام برد 3SG-PST

ب. کشورها را نام برد. kešvar-hā = rā nām / 'kešvar-hā = rā nām' (Он) перечислил страны страны

کشورها - PL = ر. SPEC.DIR.OBJ نام برد 3SG-PST

پ. سایر را نام برد / sāyer = rā nām bord / 'sāyer = rā nām' (Он) перечислил остальной'

سایر را - PL = SPEC.DIR.OBJ نام برد 3SG-PST

از آنجایی که جمله با عضو دوم مختصر شده، ساختار زبان را نقض می‌کند، نتیجه‌گیری می‌کنیم که در این مورد، اولین مولفه ترکیبی کلمه اضافه، دوم را مشخص می‌کند و نه برعکس، یعنی در اینجا ما شاهد موارد پیوند اضافات، اما دارای نشان وابسته هستیم. به عبارت دیگر، در اینجا نشان اضافه

یک کلمه نکره را مشخص می‌کند (ماهیت این طراحی در زیر مشخص شده است). اگر روش گفته شده (۹) به عبارت معمولی اضافات اعمال شود، وابستگی مولفه دوم تایید می‌شود، به عنوان مثال: یک جمله با یک عبارت کامل (۱۰) یک جمله مختصر با اولین مولفه اضافات (۱۰ب) یک جمله مختصر با مولفه دوم اضافات (۱۰پ).

(۱۰) فارسی

آمیوه‌ی تازه را خرید. / .mive-ye tāze=gā xarid / (Он) купил свежие фрукты’.

میوه ی- IZF = تازه PL =، - SPEC.DIR.OBJ - خرید 3SG-PST.

ب. تازه را خرید / tāze=gā xarid / (Он) купил свежий’.

تازه را SPEC.DIR.OBJ خرید 3SG-PST.

پ. میوه را خرید. / Mive=gā xarid. / (Он) купил фрукты’.

میوه را SPEC.DIR.OBJ = خرید 3SG-PST.

در مثال (۱۰) مختصر شدن اولین مولفه (mive ‘میوه’) در این ترکیب واژه به این معنی است که در اینجا ما با دگرگونی نحوی زبانی روبرو هستیم. در نمونه‌های (۲-۹) که در بالا مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت، نشان وابسته در عبارت اضافه‌ای در زبان‌های ایرانی زیر گروه جنوب غربی می‌تواند به شکل sāyer-e (بقیه *sāyer) حالت‌های دستوری (شبیبه، هم ریشه *sāyer) نامیده می‌شود. با این وجود، این کار برای حفظ یکپارچگی اصطلاحات بالا و نشان‌گذاری وابسته در عبارت اضافه‌ای انجام نمی‌شود. به عبارت دیگر، مهم نیست که مفهوم در ترکیب واژه اضافه‌ای - مستقیم و یا معکوس کلمه چیست، در زبان‌های جنوب غربی آن با مقوله حالت‌های دستوری مربوط نمی‌شود.^(۸)

اگر ما با نشانه‌های وابسته برخورد کنیم، پس این سوال مطرح می‌شود، آیا اضافاتی است؟ با این حال، با توجه به زبان‌های ایرانی، که در آن ساختار اضافاتی بر مبنای یک نشان بسیار استثنایی اضافه‌ای -i / e- / -a است که هیچ وظیفه دیگری در زبان ندارد، پاسخ به آن می‌تواند مثبت باشد. علاوه بر این، در زبان گفتاری فارسی، مواردی وجود دارد که هر دو واژه با یک نشان اضافاتی در گفتار، از لحاظ تقدم و تاخری برابرند. عبارتند از: «محواره ای کردن» صفت تفضیلی (موکدهای

تکراری در اصطلاحات فارسی - ta'kid «تاکید» [Khajian, Alin- Ghaniabadi et al. 2006: 6] ezhad 2010: 172]، که به طور رسمی نشان دهنده وجود اضافات است [ایوانف ۲۰۱۵: ۲۲۹]: sangin-e sangin 'سنگین‌ترین (سنگین تر از هر چیزی)، xalvat-e xalvat، 'šoluq-e šoluq'. در یک زبان ادبی، چنین ساختاری غیر معمول است و بنابراین، به عنوان یک قاعده، در دستورهای زبانی نیامده است.

برای زبان‌های ایرانی می‌توان چنین تعریفی را بیان کرد: اضافات ساختاری است که در آن دو کلمه همراه با نشانه‌ای پیوند برقرار می‌کنند (صرف نظر از برتری آنها نسبت به یکدیگر و ترتیب مختومه‌ها و واژگان پیرو).^(۹) آن به صورت آوانویسی همیشه به کلمه اول متصل شده (یک واژه مصوت تنها با آن شکل می‌گیرد) و به طور منفرد به یک اندازه برای هر دو واژه اعمال می‌شود [پسیکوف ۱۹۵۹: ۲۰]. خاصیت مشابه در واژه بست و در پیوند دادن واژگان در زبان‌های دیگر یافت می‌شود. [Anderson 2005: 10].

سوال این است که شاخص اضافاتی در زبان‌های جنوب غربی ایران در سال‌های اخیر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است چیست؟ (نگاه کنید به بررسی در Samvelian 2007) در نتیجه مقایسه مقادیر مختلف و آزمایش مفروضات، نظر قانع کننده‌تری پیشنهاد شده که شاخص‌های اضافات فارسی را به عنوان یک نشان عبارتی پیوندی و نسبتاً یک ترکیب واژه در نظر بگیریم، (فلکسون)، نه پیوسته از یک طرف به یک طرف دیگر، و نه یک واژه بست (bound word). (۱۰) نشان دادن ویژه اضافات فارسی به این دلیل است تا ترکیب واژگان مشخص شود [Samvelian 2007: 631]. همانطور که در زیر نشان داده خواهد شد، که یک چنین نشان ویژه اضافات زبان‌های مازنی و گیلکی دارا هستند که به طور سنتی به عنوان نشان حالت دستوری اضافاتی ارائه می‌شود.

در زبان‌های مازنی و گیلکی، پژوهشگران ایرانشناس از سال ۱۹۵۷ حالت دستوری اضافه‌ای را مشخص کرده اند [سوکولوا، پاخالینا ۱۹۷۵]. دو سال بعد، [۱۹۵۹] ل.س. پسیکوف پیشنهاد جدیدی را در ترکیب واژگان فارسی داد، با وجود این تئوری، ایرانشناسان که بر سر زبان‌های مازنی و گیلکی کار می‌کردند تحت تاثیر این روش پسیکوف قرار نگرفته و روند کلی این تئوری تغییر نکرده است. آثاری که در ادامه می‌آیند، شرح نشان ویژه اضافات به عنوان یک شکل از حالت دستوری

اضافات مشخص شده است [راستار گویوا و همکاران. ۱۹۷۱: ۶۵؛ کریموف، راستار گویوا ۱۹۷۵: ۱۹۲-۱۹۵؛ راستار گویوا، ادلمان ۱۹۸۲: ۵۰۳؛ راستار گویوا ب ۱۹۹۹: ۱۱۷؛ ۱۹۹۹ پ: ۱۲۹-۱۳۰]. بگذارید موارد بیشتری را در نظر بگیریم که به طور معمول به عنوان نشان حالت دستوری اضافه‌ای همچون (۱۱) اضافات معکوس معرفی می‌شوند و آنها با اضافات مستقیم (فارسی) مقایسه کنیم.

(۱۱) آ. مازندرانی [Šokri 1995: 133]

‘کتابا Хусейна’ / Hosayn-e ketāb / حسین کتاب

حسین – GEN کتاب – NOM (تفسیر سنتی) (۱۲)

حسین – IZF کتاب – (تفسیر پیشنهادی)

ب. فارسی / کتاب حسین / ketāb-e Hoseyn / ‘کتابا Хусейна’

کتاب – IZF حسین.

در مثال مازندرانی (۱۱) تعریف را با وابستگی می‌بینیم. (حسین – حالت اضافه‌ای در بیان مرسوم به عنوان مالک عمل می‌کند). با توجه به بیان‌های متداول، کلمه کلیدی در اینجا در حالت دستوری اضافه‌ای با هیچ تغییری در پایانه نمی‌باشد، و کلمه تعمیم یافته (وابسته) در در حالت دستوری اضافاتی (با نشان حالت دستوری اضافاتی) است. بیان حالت‌های دستوری به عنوان قواعد کلی در اینجا امکان پذیر است، با این حال، در مواردی که یکی از دستور العمل‌های وابستگی پسوندی را نشان می‌دهد و دیگری تنها می‌تواند یک رابطه ملکی را بیان دارد، به نظر می‌رسد منطقی نباشد که مقوله حالت‌های دستوری رایجی ببینیم [آرکادیف ۲۰۰۶: ۲۱] بیان اضافاتی در چنین حالت دستوری نیز ممکن است: در اینجا ما رفتار وارونه‌ای با اضافات داریم، مواقعی که کلمه پیرو در جلوی کلمه اصلی قرار دارد.

(۱۲) آ. مازندرانی [راستار گویوا ۱۹۹۹ پ: ۱۳۰]

‘красная рубашка’ / serx-e jeme / سرخ جامه

سرخ – GEN جامه – NOM (تفسیر سنتی)

سرخ – IZF جامه – (تفسیر پیشنهادی)

ب. فارسی

جامه‌ی سُرخ / *jāme-ye sorx* / 'красная рубашка'.

جامه - IZF سُرخ.

در مثال (۱۲)، باعث می‌شود تا حداقل دو بیان سنتی از حالات دستوری (سرخ GEN جامه-

NOM) داشته باشیم:

الف) صفت در زبان گیلکی و مازنی هیچ نشان مشخص در مقوله حالات دستوری ندارد، رده حالات دستوری را مشخص نمی‌کند، به این معنی که شکل حالت دستوری اضافه‌ای از ترکیب واژه موصوف و صفتی خارج از دستگاه وجود دارد.

ب) هیچ تطابق خاصی با حالات دستوری (زبان روسی) وجود ندارد: تعاریفی در حالت اضافاتی و هم در حالت دستوری نهادهی وجود دارد. تفسیر اضافاتی در مورد مثال (۱۲) استدلال بیشتری نیاز ندارد. هر دو مثال (۱۱-۱۲) در تفسیر اضافاتی امکان‌پذیر است و به طور مشابه مدل فارسی نیز همخوانی دارد. (۱۴)

اگر ما مقوله حالت دستوری برای صفت را بپذیریم، تفسیر سنتی از اولین استدلال‌های مخالف را رد می‌کنیم. بنابراین صفت در دستگاه زبانی دوگانه دستوری (نهادی و اضافه‌ای) و اسم در دستگاه زبانی سه گانه دستوری (نهادی، اضافه‌ای و حالت مفعول مستقیم - به ای) وجود دارد. با این حال، به نظر ما، تفسیر ترکیب واژه اضافاتی معقول تر به نظر می‌رسد. کارشناسان زبان شناسی با گسترده‌ای از واژگان با یک نشان به عنوان اضافات در زبان‌های بومی مازنی و گیلکی پی برده‌اند [Šokri 1995: 80].

به همین شکل از انواع ترکیب واژه (ملکی و مفعول مستقیم) در زبان گیلکی به شرح زیر است:

(۱۳). آ گیلکی [راستارگویوا و همکاران. ۱۹۷۱: ۲۰۹]

محسن برار / *Mohsən-ə bərar* / 'брат Мохсена'

محسن - GEN برار (تفسیر سنتی)

محسن - IZF برار (تفسیر پیشنهادی)

برادر محسن *barādar-e Mohsen* فارسی / ب.

برادر - IZF محسن.

(۱۴). آگیلکی [راستار گویوا، ادلمان ۱۹۸۲: ۵۰۶].

راست گب / правдивое слово / rāst-ə gəb

راست – GEN گب (تفسیر سنتی) NOM

راست – IZF گب (تفسیر پیشنهادی)

harf-e rāst ب. فارسی. حرفِ راست /

حرف – IZF راست.

دو نمونه اخیر گیلکی (۱۳-۱۴) به طور کامل در مورد نظراتی که پیشتر در دستور زبان مازندرانی گفته شد کاربرد دارد. ما همچنین علاوه بر ساختار اضافات معکوس در زبان گیلکی، ساختارهای اضافات مستقیم را که وام گرفته از زبان فارسی هستند را، در گیلکی در می‌یابیم. بر آورد کمی از چنین ساختارهای اضافات مستقیم برای ما ناشناخته و به عنوان بخشی از تحقیقات ما انجام نگرفته است، اما بر اساس آگاهان ما، چنین ساختاری بسیار گسترده است. به طور خاص، این شامل تمام ترکیب واژگان، معانی، مکان واژگانی می‌باشد به عنوان مثال:

(۱۵). آگیلکی. خلیج فارس / xalij-ə Fārs / Персидский залив / xalij- e Fārs / ب. فارسی خلیج فارس /

خلیج – IZF فارس

خلیج – IZF فارس

گویشوران زبان‌های [حاشیه جنوبی] خزر مانند ساختارهای اضافات مستقیم فارسی در گفتگوهای روزمره خود بدون تغییر راستای دستور اشکال واژه به کار می‌گیرند.

(۱۶). آ. گیلکی / fikr-ə Məryəm / فیکرِ مریم / (‘мысль Марьям’ (или ‘мысль о Марьям’)

فیکر – GEN مریم NOM. (تفسیر سنتی)

فیکر – IZF مریم (تفسیر پیشنهادی).

ب. فارسی. فکرِ مریم / fekr-e Maryam

فکر – IZF مریم.

در مثال (۱۶)، در هر دو معادل (فارسی و گیلکی)، عبارت اضافاتی در بالای شروع می‌شود، با نشان کلیدی مشخص و بامولفه وابسته‌ای به پایان می‌رسد. با وجود این واقعیت که در این مثال ما با یک مسئله روشن از نشانه‌گذاری در پایانه روبرو هستیم، نویسندگان دستور زبان گیلکی آن را یک

حالت دستوری اضافه‌ای می‌نامند [راستارگویوا و دیگران . ۱۹۷۱: ۲۸]. بنابراین از نقطه نظر تجزیه و تحلیل زبانشناسی تاریخی هر دو گروه زبان (از یک سو جنوب غربی و زبان‌های گیلکی و مازنی از سوی دیگر) به نسبت‌های مختلف مستقیم (ومختومه با نشان) و معکوس (نشان وابسته) ساختار اضافاتی وجود دارد. در حال حاضر، هرچند سنت وصفی انواع زبان‌های جنوب غربی ایران بدون حالت‌های صرفی دستوری [در مقایسه با زبان روسی] (با ساختار اضافه‌ای) است، ولی در زبان مازنی و گیلکی حالت‌های صرفی اضافه‌ای وجود دارد. به عنوان یک رویکرد برای تشخیص شکل حالت‌های دستوری و حالت وابستگی (یعنی نشانگر این کلمه با یک بعدی)، ما می‌توانیم روش زیر را پیشنهاد دهیم. شکل حالت‌های صرفی دستوری (احتمالاً با بخش‌های غیر قابل توجهی از گفتار مربوط به آن) می‌تواند گزاره مستقل (هرچند کوتاه) را تشکیل دهد و شکل حالت وابستگی (اضافات) نمی‌تواند به صورت گزاره‌ای مستقل تعریف شود. به عنوان نقطه شروع، از میان حالت‌های دستوری، حالت شناخته‌تر شده اضافاتی را در نظر می‌گیریم، به عنوان مثال: روسی. ero برای او (مذکر) و در آلمانی (حالت اضافه‌ای محسوب می‌شود) روزی Eines Tage. آنها استفاده مستقل دارند:

Чей это мяч? Его-; این توپ کی است؟- برای اوست. (آلمانی) Eines — Wann war das?

Tages چه زمانی بود؟ - یک روزی.

در زبان‌های جنوب غربی، مختومه‌ی ترکیب واژه‌ی اضافه‌ای با نشان -e / -ye نمی‌تواند یک گزاره مستقل ایجاد کند و براساس معیار پیشنهادی، نمی‌تواند شکلی از حالت‌های دستوری باشد. بنابراین، قالب‌ها مفهوم را نمی‌رسانند: فارسی. miz-e (میز-) از ترکیب واژه‌ای به عنوان مثال، miz-e mā 'میز ما'، فارسی... divār-e (دیوار) از divār-e sefid دیوار سفید. به همین ترتیب، در زبان‌های شمال غربی مفهومی ندارد و به طور جداگانه شکل کلمه وابسته شود با نشان -e / -استفاده نمی‌شود، نمونه مازنی‌اش vešun-e از vešun-e sere 'خانه‌شان' نمونه گیلکی‌اش šim-ə، از šim-ə xane خانه شما نیست به طور جداگانه استفاده می‌شود. حتی در شکل مستتر نمی‌توان در گفتگو استفاده کرد. در عین حال در دستورهای زبانی متعارف آنها را چه به عنوان واژگان جداگانه یا چه به صورت اشکالی از حالت دستوری اضافه‌ای آورده می‌شوند. [راستارگویوا، ادلمان، ۱۹۸۲: ۵۰۹]

آگاهان ما، ابتدا، می‌گویند که گویشوران محلی نمی‌توانند چنین مواردی درک کنند، و دوم،

آنها نمی‌توانند این موارد را با تکیه‌های غیر قطعی بیان کنند. واج‌شناسی زبان‌های مازنی و گیلکی مستلزم آن است که وقتی این شبه کلمات به صورت جداگانه خوانده می‌شوند (به عنوان یک عبارت جداگانه)، تکیه به آخرین هجا منتهی می‌شود. بنابراین، ما نباید آن اشکال حالت‌های دستوری را که نمی‌توانند عبارات مستقلی را تشکیل دهند، به عنوان عبارت مستقل در نظر بگیریم (در صورت نیاز این حالت دستوری به طور مستقل در مقاله جداگانه‌ای بررسی می‌شود، همچنین بنگرید به [آرکادیف ۲۰۰۶: ۲۱؛ Blake ۲۰۰۴: ۹]).

در شرح اولیه نشان‌ها تفاوتی نیز وجود دارد. دیگر نشان‌ها اضافات برای زبان جنوب غربی ایرانی. hya 'کسی که' (در مورد مستقیم) و taya به کسی / کسی را' (در موارد غیر مستقیم) ساخته شده است. [یفیموف و همکاران. ۱۹۸۲: ۱۱۱] (۱۵) آنها وابسته را مشخص می‌کنند و پس از کلمه معین قرار می‌گیرند. [پسیکوف ۱۹۵۹: ۴۵] در عین حال، نشان حالت دستوری اضافه‌ای حومه خزری برای یک تکواژ ساخته می‌شود که به جنس ساخت حالت دستوری اضافه‌ای گزینه. *hyā- ایران باستان مربوط می‌شود. [راستارگویوا، ادلمان، ۱۹۸۲: ۵۰۵]. شما باید به این واقعیت که جنس ساختار گزینه *hyā- باز نموده شده توجه کنید. در صدای ایرانیان باستانی بسیار مشابه حالت اضافه‌ای hyā 'که' است. با این وجود، نظریه سنتی فرض می‌کند که اضافات مستقیم (همانند زبان‌های جنوب غربی ایرانی) دارای یک مبدأ، و اضافات معکوس (همانند زبان‌های حاشیه خزر) متفاوت است.

اگرچه، هماهنگ‌تر به نظر می‌رسد، فرضیه‌ای که هر دو اصطلاح مبدأ یگانه‌ای را دارند. نشان اضافات e- / -ə - حومه خزری به ضمیر موصولی باستان برمی‌گردد، در «اوستا» به عنوان hya-m در حالت دستوری اضافه‌ای مونث «کسی که» ثبت شده است. [راستارگویوا، ادلمان، ۲۰۰۷: ۳۰۰] (همچنین ممکن است asyā / ya / yat / hyat رخ دهد). در حال حاضر در این اثر تاریخی یاد شده «اضافات» نقش کمرنگی نیز دارد [۱۹۷۹: ۱۸۸ سوکولوف]؛ همچنین ببینید. [Zwanziger, 1981: 152].

نشان جنوب غربی، -i - e/ نیز به آن بر می‌گردد (نگاه کنید به بالا). تمام این نشان‌ها می‌توانند صفت‌هایی را که با اسم‌هایی که در این راستا قرار گیرند، می‌توانند پیوند دهند، مثال

یک کماندار کسی که بلند قد است = کسی که بلند قد، که یک کماندار است. پس از این بین بردن پیش گزاره‌های باقی‌مانده، این ساختار در زبان‌های جنوب غربی به اضافه مستقیم با دستور «اسم+صفت» داده (کماندار بلند قد)، و در حوزه دریای خزر - عبارت اضافاتی معکوس با مدل را «صفت+اسم» می‌دهد (بلند قد کماندار). در دوره میانه گسترش زبان‌های ایرانی (به عنوان مثال در فارسی میانه، که پیشینه زبان معاصر جنوب غربی ایران است)، این اصطلاحات متصل به \bar{A} ، که در فارسی معاصر و دری نشان e - (مانند زبان‌های خزر) و در تاجیکی \bar{A} - می‌شود. آنها عبارات اضافی می‌شوند، توانایی استفاده از آن به عنوان یک کلمه مستقل و یک عبارت فرعی را از دست دادند.

این روش کلی پیشنهادی برای جایگزینی حالت اضافه‌ای با پیوند اضافات در دستورالعمل توصیفی زبان‌های مازنی و گیلکی است. اکنون ما حالت دستوری خاصی را در نظر می‌گیریم. در زبان‌های جنوب غربی، عملکرد پیشوندی عبارات اضافه‌ای - اسم‌های سابق که معنای لغت خود را از دست داده‌اند و به عنوان بخش‌های غیر قابل توجهی از اجزای کلام برای نشان دادن روابط فضایی، زمانی، علت - اثر و استفاده از کلمات در یک ساختار واژگان قرار دارد. اما علیرغم زبان شناسی وصفی، آنها رسماً در بالا (کلمه اول) در ساختار اضافاتی باقی می‌ماند، همچنان که نشان اضافه‌ای به آنها می‌پیوندد، متصل می‌شوند و اما تجزیه شدن آنها منجر به دگرگونی نحوی زبانی می‌شود.

از آنجایی که ساختار شمال غربی گروه اسمی یک انعکاس آینه از جنوب غربی است، در دستور زبان توصیفی مازنی و گیلکی از پسوندهای اضافاتی است که به اوج (کلمه دوم) در ساختار اضافه‌ای می‌رسد:

(۱۷) آ. گیلکی [راستار گوپوا، ادلمان، ۱۹۸۲: ۵۰۴]

‘в комнате’ / اتاق \bar{A} درون / utāq-ə darun

اتاق - GEN درون. (تفسیر سنتی)

اتاق - IZF درون. (تفسیر پیشنهادی).

ب. فارسی. / darun-e otāq / درون اتاق (۱۶) / ‘внутри комнаты’

درون - IZF اتاق.

(۱۸). آ.مازنی [Šokri 1995: 132] میز سر / miz-e sar / 'на столе'

میز – GEN سر. (تفسیر سنتی)

میز – IZF سر. (تفسیر پیشنهادی).

ب. فارسی sar-e miz / سر میز.

سر – IZF میز.

از نقطه نظر سنتی، نمونه (۱۷-۱۸) از یک اسم پسوندی حرف اضافه‌ای به صورت حالت اضافه‌ای تعریف می‌شود. [راستار گویوا، ادلمان، ۱۹۸۲: ۵۰۴] در مثال (۱۹)، نشان اضافاتی به عنوان یک واکه جداگانه اجرا نمی‌شود، زیرا آن را با نتیجه واکه کلمه قبلی تحلیل می‌کند [Šokri 1995: 74]، که مثلاً در گفتار محاوره‌ای فارسی نزدیک زبان‌های جنوب غربی ایران یافت می‌شود.

(۱۹). مازنی [Šokri 1995: 72]. n se = tā se me berār-ā sere = jem biy-amu. / این سه ته سی

می براراً سراجم بیامو.

‘Эти три яблока принесены из дома моих братьев’ (буков. ‘Эти три яблока пришли из дома моих братьев’).

این سه (چیز) سی می – GEN برار – PL [GEN] سراجم [GEN] = IZF بیامو (از جایی

آوردن) – 3SG-PST. (تفسیر سنتی)

این سه (چیز) سی می – GEN برار – PL [IZF] سراجم [IZF] = IZF بیامو (از جایی آوردن) –

3SG-PST. (تفسیر پیشنهادی)

این سه سیب از خانه برادران من آورده شده است (این سه سیب از خانه‌های برادران من آمده

است).

به نظر ما مدت زیادی است که فرض از حالت دستوری اضافه‌ای برای گروه اسمی ترکیبی از

چند واژه مرتبط با انواع مختلف ارتباطات نحوی که توسط یک نشان تشکیل شده‌اند [راستار گویوا،

ادلمان، ۱۹۸۲: ۵۰۵-۵۰۴]:

(۲۰). آ.مازنی [Šokri 1995: 72].

attā qešang=o tamiz-e kijā / اتا قشنگ و تمیز کیجا /

‘одна опрятная и красивая девушка’

آتا قشنگ - NOM و تمیز - GEN-NOM [کیجا (تفسیر سنتی)

آتا قشنگ و تمیز - IZF کیجا (تفسیر پیشنهادی)

ب. فارسی o tamiz = yek doxtar-e qašang / یک دختر قشنگ و تمیز.

یک دختر - IZF قشنگ و تمیز.

در عین حال، برای ساخت اضافات فرضیه در مورد طراحی اضافی مورد نیاز نیست (نگاه کنید به استدلال آل.س. پیسیکوف ۱۰۰ ۱۹۵۹: [در مورد ترکیب واژه‌های اضافات). طراحی یک گروه اسمی با صفت هماهنگ با توجه به نوع جنوب غربی در مثال (۲۰ب) نشان داده شده است. در برخی از آثار اختصاص یافته به زبان‌های مازنی و گیلکی، مواردی برای ضمائر شخصی فرض شده است. [راستارگویوا، ادلمان، ۱۹۸۲: ۵۰۸؛ راستارگویوا ۱۹۹۹ب ۱۲۰؛ راستارگویوا ۱۹۹۹ب ۱۳۳].

بدیهی است، به دنبال این گرایش، زبان‌شناس گیلانی م. پورهادی، چهار حالت دستوری را برای ضمائر در زبان گیلکی مشخص می‌کند: یکی مستقیم، دوتا غیر مستقیم و یکی اضافه‌ای [Purhādi 2006: 96]؛ نقل شده توسط [Sabz'alipur 2013: 207] با این حال، همانطور که در بالا ذکر شد، اشکال ضمائر شخصی به جا مانده از قدیم نشانگر مقوله حالت‌های دستوری در یک زبان خاص و یا زبان دیگری نمی‌باشد. بنابراین، ما نتیجه می‌گیریم که نشان اضافه‌ای -e / -ə نمی‌تواند به عنوان شاخصی از حالت دستوری اضافه‌ای شناخته شود، بلکه به عنوان یک نشان جهانی از حالت‌های صرفی دوگانگی در زبان‌های جنوب غربی و شمال غربی ایران نام برد (عبارت پیرو). خودش را با همه نوع اسم‌ها، صفت‌ها، ضمائر، خواه مفرد و خواه جمع، پیشوندها / پسوندها / یا هر گروه اسمی به هم پیوند می‌دهد. تفاوت ساختارهای اضافاتی جنوب غربی و شمال غربی فقط به ترتیب عبارت اصلی و گسترده است. فرضیه ل.س. پیسیکوف به نظر می‌رسد که در آن مجلد بسیار مفید است، اگر چه نشان اضافاتی به صورت آوایی با اولین عضو از عبارت و ترکیب واژگان مرتبط است، به طوری که در نحو یکسان به هر دو عضو آن اشاره می‌کند.

۳. حالت دستوری مفعول مستقیم - به ای و پیشوند -a / -re-

با توجه به رویکرد سنتی، حالت دستوری مفعول مستقیم - به ای در زبان‌های مازنی و گیلکی که با استفاده از نشان‌های روبرو عمل می‌کند -ra <*-ra <*-a <*-ε / -a / -a / -rā / re / rādiy-، به معنای برای، به خاطر [کریموف، راستارگویوا ۱۹۷۵: ۱۹۳؛ راستارگویوا، ادلمان، ۱۹۸۲: ۵۰۳؛ راستارگویوا ۱۹۹۹پ ۱۲۹؛ راستارگویوا ۱۹۹۹ب، ۱۲۰، ۱۱۷]. علاوه بر این در این بخش، ما برای مختصر کردن کلام خود از پرکاربردترین نشان‌های صدادارپسوندی -a / -re به کار می‌گیریم. یکی از وظایف اصلی آن (خواه در زبان‌های جنوب غربی و شمال غربی)، تعیین مفعول مستقیم است [ملچوک ۱۹۹۸: ۱۴۵]. از دو مولفه حالت دستوری ذکر شده - حالت دستوری مفعول مستقیم - به ای - اولی به نظر می‌رسد غیر قابل انکار است، چون نشان‌ها (a) / -re / -a) SPEC.DIR.OBJ به طور منظم کنار مفعول مستقیم می‌ایستد:

(۲۱) مازنی [Šokri 1995: 134] Ve = re badi-me / وره بدیمه. (من) او را دیدم.

‘(Я) его видел’

و ACC.DAT- بدیم- SG.PST. ۱. (تفسیر سنتی)

و SPEC.DIR.OBJ- بدیم- SG.PST. ۱. (تفسیر پیشنهادی)

(۲۲) گیلکی [راستارگویوا، ادلمان، ۱۹۸۲: ۵۰۴] / səmavər = a āteš bukun / سماور ‘آتش بوکون’.

سماور را روشن کن. / ‘Разожги самовар’

سماور- ACC.DAT آتش بوکون- SG.IMP. 2. (تفسیر سنتی)

سماور- SPEC.DIR.OBJ آتش بوکون- IMP.2 SG. (تفسیر پیشنهادی)

در عین حال، مولفه دوم (حالت دستوری به ای) در توصیف‌های ارائه شده به خوبی تعریف نشده و حداقل نیاز به توجیه مضاعف دارد. به عنوان مثال، شکل کلمه از جمله پیرو زیر به آن اضافه شده است:

(۲۳) گیلکی [راستارگویوا، ادلمان، ۱۹۸۲: ۵۰۴] / Moħsən=a bugoftəm / محسن ‘بوگوفتم’ به

محسن گفتم (محسن را گفتم) / ‘(Я) сказал Мохсену’ (буков.)

محسن- ACC.DAT بوگوفتم. 1. SG.PST. (تفسیر سنتی)

محسن - SPEC.DIR.OBJ بوگو فتم . 1 . PST.SG (تفسیر پیشنهادی)

این نکته را چشم‌پوشی کنید که حالت دستوری به ای فقط در ترجمه این جمله به زبان روسی رخ می‌دهد و اما خود فعل گیلکی «guftən» گفتن برای نشان دادن مخاطبان مستلزم متمم اسمی مستقیم است. ما همان نمود را در فعل مازندرانی «bāuten» گفتن بررسی می‌کنیم:

(۲۴) مازنی [Šokri 1995: 137] Me=re gon-i / مِرِه گونی / به من می‌گویی (مرا می‌گویی) /

‘Говоришь мне’ (بُکُف. ‘Говоришь меня’)

م - GEN.ACC. DAT گونی . ۱ . PST.SG (تفسیر سنتی)

م - SPEC.DIR.OBJ گونی . ۱ . PST.SG (تفسیر پیشنهادی)

به همین دلیل، اکثریت قریب به اتفاق مثال‌های مرسوم غیر واضح برای ترکیب واژه‌های حالت به ای از حالت دستوری مفعول مستقیم - به ای در زبان مازنی و گیلکی نمی‌تواند توجیه شود.

(۲۵) گیلکی [راستارگویوا و همکاران، ۱۹۷۱] an-ə jul-an məxməl=a man-e / انْ جُولان مَخلْ، مانه. / گونه‌هایش مانند مَخلْ است / گونه‌هایش مَخلْ را می‌ماند / Eë щеки напоминают ‘бархат’ (در ترجمه سنتی ‘Eë щеки похожи на бархат’)

ان - GEN - جُول - PL - مَخلْ - ACC.DAT - مان - SG3.PRS (تفسیر سنتی)

ان - IZF - جُول - PL - مَخلْ - SPEC.DIR.OBJ - مان - SG3.PRS (تفسیر پیشنهادی)

در مثال (۲۵)، نویسندگان [راستارگویوا و همکاران، ۱۹۷۱] در فرم məxməl=a (مَخلْ = manəstən SPEC.DIR.OBJ) (احتمالاً تحت تاثیر ترجمه‌های روسی و فارسی) با یک فعل manəstən مانند بودن/به یاد آوردن، متمم غیر مستقیم دیده می‌شود. وضعیت متمم غیرمستقیم با این تشخیص درون زبانی هرجایی استدلال‌پذیر نیست. بررسی این مورد با کارشناسان زبانی ما که زبان گیلکی را صحبت می‌کنند نشان می‌دهد که فعل manəstən با یک مفعول مستقیم مورد استفاده قرار می‌گیرد. بنابراین، ما این و موارد مشابه اش را به عنوان به کارگیری متمم‌های مستقیم در نظر می‌گیریم. بدیهی است، با تکیه بر استدلال‌های مشابه، پ. لکوک حالت دستوری مفعول مستقیم - به ای در زبان‌های مازنی و گیلکی یک مفعول رایبی صرف می‌شود. [Lecoq، 306:304، 1989].

عملکرد پسوندهای *-re/-a* که به طور سنتی با حالت صرفی رایبی مطابقت داده می‌شود، به تعدادی از حالت‌های دستوری معطوف شده تا زمانی که یک تک واژه به عنوان یک نشان حالت دستوری نیست، اما به عنوان حالت مفعول مستقیم باشد [Blake 2008: 25]. بر خلاف دیگر پس اضافه‌ها (نگاه کنید به زیر)، پس اضافه‌های *-re/-a* ویژگی پیوند مستقیم به پایه را بدون اتصال رابط اضافاتی نشان می‌دهد، یعنی اضافات *-a/-re* فقط پس اضافه نیستند.

در زبان‌های گیلکی و مازنی، مانند زبان‌های جنوب غربی، پس اضافه *-a/-re* نه برای هر شی مستقیماً، بلکه فقط هر چیز انتخاب شده‌ای هم است (۲۱). پس یک شیء مستقیم انتخاب نشده (به عنوان مثال (۲۶)، یعنی پس از تعیین یک مقوله‌ای)، قرار داده نمی‌شود:

(۲۶) مازنی [Šokri 1995: 138] *gol činde-mbe* (گل چیدمبه/گل می‌چینم (گل را می‌چینم)/
(’Рву цветы’ (букв. ‘Срываю цветок’)

گل - NOM - چیدمب SG1.PRS. (تفسیر سنتی).

گل - چیدمب SG1.PRS. (تفسیر پیشنهادی) ⑧.

علاوه بر تعیین شیء مستقیم انتخاب شده، ممکن است هم پس اضافه‌ای *-a/-re* در عملکردهای تعیین کننده استفاده شود: الف) مخاطب یا گیرنده؛ ب) فرستنده یا مسند البیه؛ پ) جهت یا مسند. از آنجایی که پس اضافه *-a* مطرح شده مربوطه به زبان فارسی میانه و فارسی جدید نیز برای تعیین مخاطب یا فرستنده پیغام استفاده می‌شد و تنها در حالت معاصر این معنی را از دست داد، می‌توان فرض کرد که این از یک زبان معتبر وام گرفته شده که در زبان اولیه‌اش بار معنی خود را از دست داده است.

(۲۷) مازنی (با لهجه بابلی به عنوان یکی از گزینه‌های آوایی در [اراستارگویو ۱۹۹۹: پ: ۱۲۹])

men in ketāb=re hedo-me še zenā=re / من این کتاب ’هدامه شی زن‘. / من این کتاب را

به زن خود دادم. / ‘Я дал эту книгу своей жене’

من NOM - این کتاب ACC.DAT - هدام SG - PST1 - شی زن ACC.DAT - (تفسیر سنتی)

من این کتاب - SPEC.DIR.OBJ - هدام SG - PST1 - شی زن SPEC.DIR.OBJ - (تفسیر

پیشنهادی)

در مثال (۲۷)، پس اضافه re- برای یک شی مستقیم به کار برده می‌شود. دومین پس اضافه برای گیرنده به کار برده می‌شود: - کتاب را به دست چه کسی می‌دهد؟ - (zenā=re) (به زن). یک مثال برای فرستنده یا مسند الیه ای در زبان گیلکی (۲۸):

(۲۸) گیلکی [راستارگویو و همکاران، ۱۹۷۱: ۱۹۷۱]: Mohsən=a xeyli xuš bamo / محسن 'خیلی

خوش بامو. / برای محسن خیلی خوش آیند بود. / 'Мохсену очень понравилось'

محسن ACC.DAT - خیلی خوش بامو SG3- PST. (تفسیر سنتی)

محسن - SPEC.DIR.OBJ خیلی خوش بامو SG3- PST. (تفسیر پیشنهادی)

قابل توجه است که در مثال (۲۷)، مشابه ساختار (۲۷) 'داستیلو [Stilo 2008: 707] نیز توصیف پس اضافه از نظر یک شی و یک نشان گیرنده است، نه یک نشان فرم حالت دستوری (آن را به جای نماد = RA SPEC.DIR.OBJ استفاده می‌کنند).

(۲۷) گیلکی [Stilo 2008: 707] mən dastan=a Həsən=a bu-guft-əm / من داستان 'حسن

حسن' بگوئتم. / من داستان حسن را تعریف کردم. / 'Я рассказал Хасану историю'

من داستان ACC.DAT - حسن - TAM ACC.DAT - گوئتم - SG1- PST. (تفسیر سنتی)

من داستان RA - حسن - TAM RA - گوئتم - SG1- PST. (تفسیر استیلو)

در مثال (۲۹)، «پس اضافه a-re / -» نشان دهنده حالت دستوری مکانی - جهتی «به درون سویی» (ایلیتیو)، نشان دهنده جهت حرکت است. این ساختار (29a) خیلی مشابه (29b) در زبان آذربایجانی است.

(۲۹) آ. گیلکی Huseyn Rašt-ə=ja Tehrān=a bušo / حسین رشت جه تهران 'بوشو. / حسین از

رشت به تهران رفت. / 'Хусейн из Решта уехал в Тегеран'

حسین رشت - IZF = تهران из = SPEC.DIR.OBJ = بوشو SG PST.3 .

ب. آذربایجانی [باکو] Hüseyn Rəšt-dən Tehran-a getdi

Hüseyn Rəšt- ABL Tehran- ILL getdi- PST.3 SG

و ح انطباق کامل آوایی آذری - گیلکی، از لحاظ آواشناسی و معناشناسی دستوری نشان a- در اشکال مانند Tehran-a به تهران تصادفی نیست. به احتمال زیاد، نشان گیلکی مفعول مستقیم

-a / re معنای اضافی جهت خود را تحت تاثیر متون مربوط به ترکی به دست آورده است. این وام گرفتن نامشهود (قرض گرفتن نام محسوس) در تماس زبان‌ها را می‌توان به عنوان نمونه ای از روابط بین زبانی [ماتراس ۲۰۰۷: ۳۲]، و یا به عنوان یک کپی از کدهایی در نظر گرفت [یوهانسون ۱۹۹۹: ۳۹]. در مطالعات ایران‌شناسان اخیر، اثرات نامحسوس زبان‌های خارجی به عنوان گرده‌برداری معنایی تفسیر می‌شود [پیسکوف ۱۹۷۵: ۵۸]. در یک معنی خاص، این نیز مربوط به حالت دستوری مورد نظر است؛ تنها مستلزم این است تا روشن شود که در اینجا ما با معنای دستوری برخورد می‌کنیم. در مورد عملکرد وام گرفتن از آذری در زبان گیلکی، همچنین نگاه کنید به [راستارگویا و دیگران: ۱۹۷۱: ۳۸]. همانطور که در بخش فوق در حالت دستوری اضافه‌ای گفته شد، ساختارهای اضافاتی مستقیم، بر اساس مدل فارسی، در زبان‌های گیلکی و مازنی به طور گسترده مورد استفاده قرار می‌گیرند و در زبان مادری خودشان در گفتگوهای روزمره خود بدون تغییر خطی منظم قطعات ساختاری را استفاده می‌کنند:

(۳۰) گیلکی. [راستارگویا، ادلمان ۱۹۸۲: ۵۰۵] / *hato=ki juloxānə məsǰəd-ə šāh=a fārəs-ə...*

/ هتویی کی جلوخان مسجد شاه فرسا. / هنگامی که او به جلوی مسجد شاه رفت ...

‘... Когда он подошел к фасаду мечети шаха’

هتویی کی [جلوخان - GEN مسجد - GEN شاه] - ACC.DAT فرسا PST.3 SG. (تفسیر

سنتی)

هتویی کی جلوخان - IZF مسجد - IZF شاه - SPEC.DIR.OBJ فرسا PST.3 SG. (تفسیر

پیشنهادی)

در مثال (۳۰)، واضح است که پس اضافه -a / -re به طور متناوب به اولین عضو ساختار اضافاتی اشاره دارد و از دو بخش قابل توجه اقسام کلام شده است. در عین حال، آن با آخرین عضو ترکیب واژه اضافاتی تشکیل یک مصوت را می‌دهد. به همین ترتیب، در زبان‌های جنوب غربی هم استفاده می‌شود. اگر ساختاری با این پس اضافه مد نظر باشد می‌تواند کلمه *juloxān* 'نما' تحلیل دستوری برایش در نظر گرفته شود (برای موارد تحلیل‌های دستوری در زبان‌های هند-ایرانی، نگاه کنید به [آرکادیف ۲۰۰۶: ۲۰۴، ۲۰۶-۲۰۷]). این بیشتر با نظریه حالت‌های دستوری معاصر

مطابقت دارد [Blake 2004: 9] با این حال، نویسندگان سنتی دستورهای زبانی‌های مازنی و گیلکی، ساختار وصفی ترکیب واژگانی حالت دستوری مفعول مستقیم - به ای را [راستارگویوا، ادلمان، ۵۰۴: ۱۹۸۲؛] در نظر می‌گیرند، که باعث شده که دستور زبان بیشتر پیچیده‌تر شود و مقوله حالت دستوری برای ترکیب واژگان باشد. در عین حال، هنگام توصیف زبان‌های جنوب غربی، همان پس اضافه‌ها با ویژگی‌های بسیار مشابه، مورد توجه قرار نمی‌گیرد، و قواعد زبانی اقسام کلامی بدون حالت دستوری را کد می‌ماند. بنابراین، بر اساس مطالب فوق، به این نتیجه می‌رسیم که اگر چه از لحاظ نظری پس اضافه $re/-a$ در زبان‌های گیلکی و مازنی امکان‌پذیر است، نشان حالت دستوری که شکل تحلیلی کلمه را تشکیل می‌دهد، (۱) در حال حاضر هیچ توسعه منطقی سازگار با دستور زبانی وجود ندارد؛ (۲) تفسیر حالت دستوری بدون نیاز به دستور زبان پیچیده است؛ (۳) گرامر غیر حالت دستوری کارآمدتر و درست است. (۴) گرامر غیرحالت دستوری باعث می‌شود که در بسیاری از موارد توضیحات زبان‌های شمال و جنوب غربی را یکی سازد.

۴. پس اضافه‌ها و حالت‌های دستوری دیگر

مطابق با آثار تهیه شده [Šokri 1995: 131]، دیگر پس اضافه‌ها در زبان مازنی به طور مشابه با پیشوندهایی دراضافات فارسی می‌تواند در نظر گرفته شوند. آنها با یک اسمی همراه با نشان اضافه‌ای ترکیب شده، که به طور منظم بعد از کلمه بر پایه واکه‌ای می‌نشیند [همانجا: ۷۴]، اما می‌تواند در موارد دیگر حذف شود و هیچ قانون خاصی که این اتفاق می‌افتد شناسایی نشده است [همانجا: ۱۳۳] با این حال، ضابطه بخش اصلی کلمه و مولفه صرفی در مازنی معکوس است، بنابراین، در مقایسه با اضافات فارسی، حروف ربط مازندرانی شکل‌پذیرتر هستند، که ما آنها را پس اضافه نامیدیم. این رویکرد گسترش می‌یابد و مازندرانی را به زبان گیلکی نزدیک می‌کند.

ما پیش اضافه فارسی را در رابطه با اسم به عنوان مولفه اصلی ترکیب می‌دانیم [ایوانوف ۲۰۱۴]. نتیجه مشابهی با یک رویکرد کاملاً متفاوت مطرح شده است، بر طبق آن اسم پیش اضافه به عنوان اضافات در نظر گرفته می‌شود [Karimi, Brame ۲۰۱۲: ۲۳]. در هر دو تفسیر، کلمه دوم (اسم)،

حالتی در پیش اضافه برای حرف ربطی اضافاتی فرض می‌شود که عنصر صرفی است. با توجه به دیدگاه ل.س. پیسیکوف، نشان اضافاتی تنها به لحاظ آواشناسی به اولین عضو متصل شده و در حالت نحوی آن دو عضو را به هم پیوند می‌دهد (نگاه کنید به بالا).

به عنوان مثال، در ترکیبی فارسی (۳۱)، حرف پیش اضافاتی lab-e در کنار «کلمه اصلی است، و daryā دریا در حال صرف است.

(۳۱) فارسی لب دریا / lab-e daryā / (букв. 'губа моря' / 'у моря')

لب – IZF دریا

در مثال (۳۲) مازندرانی، پس اضافه با اسم را متصل می‌کند.

(۳۲) مازنی. گویش بابل. / mə xāxer-ə vesse / مَه خَوَاخِرْ وَاِسِه. / برای خواهرم. / 'для моей сестры'.

مَه – GEN – خَوَاخِرْ – واسِه. (تفسیر سنتی)

مَه – IZF – خَوَاخِرْ – واسِه. (تفسیر پیشنهادی)

در زیر نمونه‌هایی از عملکرد دیگر پس اضافه‌ها را با یک جزء اختیاری اضافاتی ارائه می‌دهیم، که تعداد آن در حدود پانزده عدد در زبان‌های حومه دریای مازندران است:

(۳۳) مازنی [Šokri 1995: 132] / te sere pali / تی سِرِه پالی / کنارِ خانهات / 'у твоего дома'

تی – GEN – سِر – پالی. (تفسیر سنتی)

تی – IZF – سِر – پالی. (تفسیر پیشنهادی)

(۳۴) / kuč-e sar / کوچه سَر / سر کوچه / 'на улице'

کوچه – GEN – سَر. (تفسیر سنتی)

کوچه – IZF – سَر. (تفسیر پیشنهادی)

(۳۵) گیلکی. [راستار گوپوا، ادلمان، ۱۹۸۲: ۵۴۷] / jir = miz-ə / میز جیر / زیر میز / 'под столом'

میز – GEN – جیر. (تفسیر سنتی)

میز – IZF – جیر. (تفسیر پیشنهادی)

(۳۶) / Verja= dər-ə / در وَر جا / پیش در / 'возле двери'

در - GEN ورجا. (تفسیر سنتی)

در - IZF = ورجا. (تفسیر پیشنهادی)

از آنجا که پس اضافه‌ها مشابه هستند: الف) می‌توانند هم کارکرد پس اضافه و هم در نقش اسم باشند، ب) می‌توانند با نشان اضافاتی اسم همراه باشند، که نتیجه می‌گیریم که دستور سازی آنها هنوز به پایان نرسیده و هیچ پایه‌ای برای ورود آنها به دستگاه حالت‌های دستوری وجود ندارد. در این قسمت، دستور زبان مازنی و گیلکی وصفی‌اند و همچنان بدون حالت‌های دستوری باقی می‌ماند، که در برابر هیچ استدلال مخالفی طرفداران رویکرد سنتی وجود دارد.

۵. نتیجه‌گیری

به عنوان یک نتیجه‌گیری از مقایسه توصیف‌های حالت‌های دستور زبانی سه‌گانه زبان‌های مازنی و گیلکی با گونه‌های بدون حالت‌های دستوری پیشنهاد شده، به نتایج زیر می‌رسیم:

۱. در حال حاضر هیچ توصیفی از حالت‌های دستوری شاخص و منطق یکپارچه وجود ندارد. به خصوص، از دیدگاه مقوله حالت‌های دستوری، مفاهیمی (کانسپتی) چون ساختار حالت دستوری اضافه‌ای و نشان حالت دستوری مفعول مستقیم - به ای ترکیب واژگانی، اثبات نشده است.
۲. به جای حالت دستوری اضافه‌ای، که در زبان‌های گیلکی و مازنی با حروف ربطی اضافاتی بیان شده، که شرح آن خیلی آمده، عمل می‌کنند. منظور از کلمات اصلی و گسترده می‌تواند چنین مواردی باشند: اول کلمه اصلی و سپس گسترده (به عنوان در زبان جنوب غربی) و یا برای بار اول گسترده و سپس اصلی (به عنوان در شمال غربی). وضعیت کلمات با توجه به تقدم نیز می‌تواند یکسان باشد. در هر صورت، نشان اضافاتی از لحاظ آوایی به کلمه اول پیوند داده می‌شود و به طور هماهنگ به همان نسبت در هر دو کلمه به کار می‌رود.
۳. حالت دستوری مفعول مستقیم - به ای در دستور زبان وصفی، واژگان با پس اضافه‌های -re / -a شرح داده شده، ترکیب می‌شوند.
۴. پیشنهاد شده که موارد جدیدی را برای سایر پس اضافه‌ها (از جمله اضافات ها) معرفی نکنیم، زیرا

هنوز به طور کامل به دسته‌بندی‌های کاملی صورت نگرفته است و می‌توانند به‌عنوان بخشی اقسام کلمه استفاده شوند.

۵. به نظر می‌رسد دستور زبان بدون حالت‌های دستوری در مازنی و گیلکی قابل قبول تر و موجزتر از حالت‌های دستوری زبانی باشد.

۶. دستور زبان بدون حالت‌های دستوری در زبان‌های گیلکی و مازنی را می‌توان به‌گوش‌های زبانی شهمیرزادی و ولایت‌رویی تعمیم داد.

۷. گزینه پیشنهادی دستور زبان بدون حالت‌های دستوری از لحاظ انواع روابط نحوی در زبان‌های شمال غربی با مقادیر مشابهی از دستور زبان‌های جنوب غربی همخوانی داشته، و تنها تفاوت قابل توجهی که در ترتیب آینه‌وار در ترکیب واژه و اضافات وجود دارد.

فهرست نشان‌های کوتاه‌نوشت

۱، ۲، ۳ - اول، دوم، سوم شخص

PRS - زمان حال، زمان حال - آینده

ABL - مفعول به، ازی

PST - زمان گذشته

ACC.DAT - حالت دستوری مفعول مستقیم - به ای

RA - به مانند

ART - حرف تعریف

SG - شمار مفرد

GEN - حالت دستوری اضافه‌ای

SPEC.DIR.OBJ - نشان مفعول مستقیم، حالت رایبی در فارسی

ILL - حالت دستوری مکانی جهتی

SPRL - درجه صفت عالی

IMP - وجه امری

TAM – نشان زمان – وجه – حالت

IZF – اضافاتی، حالت اضافاتی در زبان فارسی

NOM – حالت دستوری نهادی

PL – شمار جمع

بی‌نوشت:

- ۱- ساکنان این روستا، حامل گویش محلی، که تعداد کمی از آنها باقی مانده، با زبان گیلکی صحبت می‌کنند. در زمان نوشتن، ما قادر به تعریف روابط ژنتیکی آن در منابع زبان شناسی ایران نبودیم.
- ۲- با توجه به دیدگاه بیان شده در اثر [2Baxšzād Mahmudi: 2006]، فیروز کوهی، سنگسری، زبان مازندرانی و شه‌میرزادی گویش‌های زبان گلیکی هستند، در حالی که بر اساس آموزه‌های ما از شه‌میرزادی، سنگسری برایش بی‌توجه و فقط به مازندرانی توجه‌ای نموده است.
- ۳- در این حالت فاعلی است که به نام شکل مفعول مستقیم - به ای شی و حالت ملکی؛ علاوه بر این، فقط برای اسم‌های مازندران (بدون مشخص کردن یک گویش یا لهجه) دو نوع صفت معرفی می‌شوند: وابستگی و کیفی [پاخالینا، سوکولوا ۸۲: ۱۹۷۵]. دو شکل مختومه‌شان تنها در واکه نهایی متفاوت است: $\varepsilon / \leftrightarrow / e$. همانطور که در [یوانوف ۲۰۱۴] نشان داده شده است، تنها واکه‌ای شکل e - (واکه ε نیست) برای ما در زبان مازندرانی شناسایی شده وجود دارد. بنابراین، وجود دو نوع شکل به اصطلاح وابسته برای ما تأیید نشده است.
- ۴- پ. لکوک حالت دستوری نهادی را مستقیماً می‌نامد، حالت دستوری مفعولی به ای را مفعول ساده می‌گوید، و برای حالت دستوری اضافه‌ای از واژه «ملکی» استفاده می‌کند.
- ۵- در اصل چنین رویکردی امکان‌پذیر است، به نظر آ. آ. زالیزنیاک [۲۰۰۲: ۶۲۲]: «از نظر نحوی خواص ضمائر می‌تواند بسیار متفاوت از اسم‌ها باشند و بنابراین، به عنوان رویه وصفی نشان داده شده، آنها می‌توانند بیشتر در دستگاه حالت دستوری به خصوصی رسماً شناسایی، و متفاوت از دستگاه حالت دستوری از کلمات دیگر، توجیه شوند.»
- ۶- گویشوران فارسی معاصر ترجیح می‌دهند از این نوع ساختار اضافاتی استفاده نکنند و آنرا با روش‌های وصفی بیان دارند. به عنوان مثال، به جای (۴) آنها می‌گویند:
یکی از زیباترین شهرها. / один из красивейших городов / 'yek-i az zibā-tarin šahr-hā'
- یک - ART از زیبا - SPRL شهر - PL
- ۷- علاوه بر این، برای خلاصه کلام، مثلاً فقط ترکیب واژگان فارسی از ساختارهای جنوب غربی گرفته

می‌شود. ترکیب واژه‌ها در تاجیکی و دری از لحاظ نحوی، اساساً متفاوت نیستند و فقط تفاوت‌های خاص آوایی و رایجی دارند.

۸- در اثر [آرندس ۱۹۴۱: ۵۱-۵۵] تلاش شده برای معرفی حالت اضافه‌ای برای کلمات بی‌نشان پیرو در زبان فارسی معنایی اساساً خالص به کار برده شود. مولفه‌ها نه تنها اضافاتی‌اند، بلکه ترکیب واژه پیش فرض تحت این رده آورده شده‌اند. این رویکرد با ایده‌هایی که در پژوهش‌های اولیه مطرح شده، مطابقت ندارد [پلونگیان ۲۰۰۰؛ بلوک ۲۰۰۴؛ مالچوکوف، اسپنسر ۲۰۰۸] و در اکثر آثار نگرشی به آن نیست. از درون متن اثر [Windfuhr ۱۹۹۰] این معنی برداشت می‌شود که هر دو زبان کلاسیک و معاصر متعلق به زبان‌های بدون حالت‌های دستوری هستند، اما در فهرستی درج شده، که نشان حالت دستوری اضافه‌ای عبارتند از: نشان‌های اضافاتی. با توجه به مقدمه‌ای که در مقاله گ.وندورا مطرح کرد، مواردی در فهرستی ذکر شده، با سه ویژگی مشخص می‌شود: مورفولوژیکی، نحوی و معنایی؛ مورد اضافه‌ای در جدول و همچنین در اثر [آرندس ۱۹۴۱] صرفاً می‌تواند بر اساس معنایی به وجود آید.

۹- همین روش در گسترش تحلیلی غیر ارادی از متون فارسی به کار گرفته می‌شود [Nourian et al. ۲۰۱۵: ۲].

۱۰- برای این منظور یک واژه بست در نظر گرفته می‌شود، نشان اضافاتی باید با معیار هماهنگی میلر مطابقت کند. با این حال، با وابسته ضمیری و واژه بست آن مطابقت ندارد [سامولیان ۲۰۰۷: ۶۳۱]. در حالت معتدل تر ل.س. پیسیکوف [۱۹۷۵]، کسی که نیز در ۷۰ دهه میلادی در گزارش‌های شفاهی او نشان اضافاتی فارسی را به عنوان «حروف نحوی» معرفی کرد، که در یک فرآیند دستوری شدن، از یک طرف، هم کارکرد واژه را داشت، اما از سوی دیگر هنوز نشان واژگانی نداشت.

۱۱- در رابطه با زبان‌های حاشیه خزر، این ساختار نیز به عنوان اضافات معکوس شناخته می‌شود و به عنوان حالت دستوری اضافه‌ای نامیده نمی‌شود، [Borjian 2013: 203].

۱۲- در نمونه‌هایی که توسط ما از آثاری در زبان‌های مازنی و گیلکی ذکر شد، معمولاً هیچ بزرگنمایی وجود ندارد، در این نمونه‌ها ما خودمان بزرگنمایی به آنها را دادیم.

۱۳- در [ایوانوف ۲۰۱۴] فقدان واکه /ε/ در زبان مازنی نشان داده شده است (در گویش‌های غربی

کمتر، گویش‌های مرکزی و در گویش بابل بیشتر) و شبیه واکه شو / ə / آشکار می‌شود. به طور کلی، واکه‌های آوایی مازندرانی که توسط زبان‌شناسان مازنی تهیه شد و پیشتر توسط من نوشته شد، [همانند 2003: 21; Šokri 2005: 9; Āqā Gol-zāde 2007: 334]. برخی از گویش‌ها، واکه شو / ə / به نظر می‌رسد از بین رفته است [Za'ferānlu Kāmbuzyā, 2005 Esfandyāri; 2005 Deyhim]، اما در همه جا یک واکه / e / وجود دارد. بنابراین، در نمونه‌های [راستارگویوا 1999: 127]، ما جایگزینی / ε / با / e / را داریم. حضور واکه / ε / در گویش‌های شرق زبان مازنی در [Borjiyan 2004] ذکر شده است.

۱۴- به این معنا، این مفهوم از یک عبارت موصوف و صفتی که مقوله سازنده است [ملچوک 1998: 325]، مطابق با آن ندارد، که به نوبه خود اجازه نمی‌دهد که این حالت دستوری را به عنوان حالت دستوری متعلق به هسته دستگاه نحوی زبان در نظر بگیریم [ملچوک 1998: 326]. در زبان‌های باستانی ایرانی، ضمائر موصولی که به عنوان وابسته متممی را تعریف می‌شد، این مقوله از ویژگی‌های اولیه نشان اضافاتی بود اما به مرور زمان نقش آن کاهش پیدا کرد. (Haider, 1981: 143-144, 148)

۱۵- در ایران‌شناسی غربی، بازسازی آوایی فارسی باستان در دهه‌های اخیر گسترش یافته است. «hy» که مانند «haya» است (برای مثال، نگاه کنید به [Schmitt 1989: 75-76])، چنین تفسیری در آثار داخل (روسیه) در نظر گرفته می‌شود (سوکولوف 1979: 253؛ راستارگویوا، ادلمان 2007: 299-301). در آخر، تلفظ h (i) ja در حالت مونث. و hiyā در حالت مذکر می‌باشد. از آنجاییکه بازتاب‌های متضاد دیگری در زبان‌های فارسی میانه و فارسی معاصر ندارد. توجه داشته باشید که از لحاظ آواشناسی در شرایط طبیعی (غیر تجربی)، مصوت [i] از صامت [y] غیر قابل تشخیص است، یعنی hja = hya.

۱۶- در فارسی این ترکیب امکان‌پذیر است، اما به طور معمول استفاده نمی‌شود. با توجه به حداکثر نزدیکی به عبارت گیلکی مربوطه آورده شده است.

منابع و مأخذ

- ۱- آرنڈس ۱۹۴۱-آ.ک آرنڈس- مختصری از نحو زبان فارسی معاصر. مسکو. لنینگراد: موسسه مطالعات شرقی، ۱۹۴۱
[Arends A. K. *Kratkii sintaksis sovremennogo persidskogo literaturnogo yazyka* [A brief syntax of Modern Standard Persian]. Moscow; Leningrad: Institute of Oriental Studies, 1941.]
- ۲- آرکادیف ۲۰۰۶-پ.م. آرکادیف - گونه شناسی دستگاه دو حالتی زبانی. استادیار علوم زبانشناسی دانشگاه اسلاویایی مسکو
[Arkad'ev P. M. *Tipologiya dvukhpadezhnykh sistem. Kand. diss.* [A typology of two-case systems. Cand. diss.]. Moscow: Institute of Slavic Studies, 2006.]
- ۳- یفیموف و دیگران. ۱۹۸۲- و.آ. یفیموف، و.س. راستارگویوا، این.شاروا، فارسی، تاجیک، دری، // و ای. آبایف، م.ن. باگولوبف، و.س. راستارگویوا مبانی زبان شناسی ایرانی. مسکو: علوم، ۱۹۸۲. صفحات ۵-۲۳۰.
[Efimov V. A., Rastorgueva V. S., Sharova E. N. *Persian, Tajik, Dari. Osnovy iranskogo yazykoznaniiya*. Abaev V. I., Bogolyubov M. N., Rastorgueva V. S. (eds.). Moscow: Nauka, 1982. Pp. 5—230.]
- ۴- زالیازنیاک ۲۰۰۲-آ.آ. زالیازنیاک صرف اسمی واژگانی روسی. مسکو: زبان‌های فرهنگ اسلاوی، ۲۰۰۲.
[Zaliznyak A. A. *Russkoe imennoe slovoizmenenie* [Russian nominal inflection]. Moscow: Yazyki Slavyanskoi Kul'tury, 2002.]
- ۵- ایوانوف ۲۰۱۴ - و. ب. ایوانوف. زیر شاخه زبان فارسی // زم.شالاپیان. (ویرایشگر). مسائل کلی و زبانشناسی شرق ۲۰۱۳. دو گونه برجسته شرقی. برای ۹۰ امین سالگرد تولد ای.ف.وارد و یو.آ.روبیچاک. مقالات کنفرانس علمی مسکو: موسسه مطالعات شرقی، RAS، ۲۰۱۴. ص. ۲۵۲-۲۶۶.
- ۶- ایوانوف ۲۰۱۵ - و.ب. ایوانوف کتاب درسی زبان فارسی. برای سال اول تحصیلی. مسکو: صدرا، ۲۰۱۵.
[Ivanov V. B. *Persian subsyntax. Problemy obshchei i vostokovednoi lingvistiki* 2013. Dva vydayushchikhsvya vostokoveda. K 90-letiyu so dnya rozhdeniya I. F. Vardulya i Yu. A. Rubinchika. *Trudy nauchnoi konferentsii*. Shalyapina Z. M. (ed.). Moscow: Institute of Oriental Studies, 2014. Pp. 252—266.]
- ۷- کریمو، راستارگویوا ۱۹۷۵-آ.آ. کریمو، و.س. راستارگویوا (و.س. راستارگویوا ویراستار)، سرگذشت تاریخی و رده‌شناختی زبان‌های ایرانی. مسکو. جلد ۲: علوم، ۱۹۷۵.
- ۸- کریمو و همکاران، ۱۹۸۰-آ.آ. کریمو، آ.ک. محمدزاده، و.س. راستارگویوا فرهنگ واژگان گیلکی - روسی. مسکو: علوم، ۱۹۸۰.
[Kerimova A. A., Rastorgueva V. S. *The category of case. Opyt istoriko-tipologicheskogo issledovaniya iranskikh yazykov*. Vol. 2. Rastorgueva V. S. (ed.). Moscow: Nauka, 1975.]
- ۹- ای. میلچوک ۱۹۹۸-میلچوک. دوره عمومی مورفولوژی. ارزش‌های مورفولوژیکی. جلد ۲. مسکو: وین: زبان‌های فرهنگ اسلاوی، ۱۹۹۸.
- ۱۰- میلچوک ای. آ. *Kurs obshchei morfologii. Morfologicheskie znacheniya* [A course of general morphology. Morphological meanings]. Vol. 2. Moscow; Vienna: Yazyki Slavyanskikh Kul'tur, 1998.]

- ۱۰- پاخالینا، سوکولووا، ۱۹۵۷- ت. ن. پاخالینا، و. س. سوکولووا، زبان مازندرانی // ایران معاصر. کتاب راهنما. مسکو: انتشارات آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی، ۱۹۵۷. ص. ۸۲-۸۸.
- [Pakhalina T. N., Sokolova V. S. Mazanderani. *Sovremennyi Iran. Spravochnik*. Moscow: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1957. Pp. 82—88.]
- ۱۱- پیسیکوف ۱۹۵۹- ل. س. پیسیکوف، مسائل نحوی زبان فارسی. مسکو: انستیتوی روابط بین الملل، ۱۹۵۹.
- [Peisikov L. S. *Voprosy sintaksisa persidskogo yazyka* [Problems of Persian syntax]. Moscow: Institute of International Relations, 1959.]
- ۱۲- پیسیکوف ۱۹۷۵- ل. س. پیسیکوف، واژه‌شناسی زبان فارسی، مسکو: دانشگاه دولتی مسکو، ۱۹۷۵.
- [Peisikov L. S. *Leksikologiya persidskogo yazyka* [Persian lexicology]. Moscow: Moscow State Univ., 1975.]
- ۱۳- پلونگیان ۲۰۰۰- و. آ. پلونگیان مقدمه‌ای در مسائل مورفولوژی عمومی. مسکو: مجله اورسس ۲۰۰۰.
- [Plungian V. A. *Obshchaya morfologiya. Vvedenie v problematiku* [General morphology. Introduction to problematics]. Moscow: Editorial URSS, 2000.]
- ۱۴- راستارگویوا و همکاران، ۱۹۷۱- و. س. راستارگویوا، آ. ک. ریموا، آ. ک. محمدزاده، آ. ک. پیریکو، ای. دادا، لمان، زبان گیلکی. مسکو: علوم، ۱۹۷۱.
- [Rastorgueva. V. S., Kerimova A. A., Mamedzade A. K., Pireiko L. A., Edel'man D. I. *Gilyanskii yazyk* [The Gilaki language]. Moscow: Nauka, 1971.]
- ۱۵- راستارگویوا، ادلمان، ۱۹۸۲- و. س. راستارگویوا، ای. دادا، لمان. گیلکی، مازندرانی (با گویش‌های شهمیرزادی و ولاتروی) // وای. آبیف، من بوگولیوبوف، و. س. راستارگویوا. (ویراستار). مبانی زبان‌شناسی ایرانی. زبان‌های جدید ایرانی: گروه غربی، زبان‌های خزر. جلد ۳. مسکو: علوم، ۱۹۸۲. ص. ۴۴-۵۴.
- [Rastorgueva V. S., Edel'man D. I. *Gilaki, Mazanderani (with dialects Shamerzadi and Velatru). Osnovy iranskogo yazykoznaniiya. Novoiranskii yazyki: zapadnaya gruppa, prikaspiskie yazyki*. Vol. 3. Abaev V. I., Bogolyubov M. N., Rastorgueva V. S (eds.). Moscow: Nauka, 1982. Pp. 447—554.]
- ۱۶- راستارگویوا، ۱۹۹۹- و. س. راستارگویوا، زبان/گویش ولاتروی // ون. یاتسوا. (سر ویراستار). زبان‌های جهان. زبان‌های ایرانی جلد ۲. زبان‌های شمال غربی ایران مسکو: ایندريک، ۱۹۹۹. ص. ۱۴۱-۱۴۴.
- [Rastorgueva V. S. *The Velatru language / dialect. Yazyki mira. Iranskii yazyki*. T. II. Severo-zapadnye iranskii yazyki. Yartseva V. N. (ed.). Moscow: Indrik, 1999. Pp. 141—144.]
- ۱۷- راستارگویوا، ۱۹۹۹- و. س. راستارگویوا، زبان گیلکی. ون. یاتسوا. (سر ویراستار). زبان‌های جهان. زبان‌های ایرانی جلد ۲. زبان‌های شمال غربی ایران مسکو: ایندريک، ۱۹۹۹. ص. ۱۱۲-۱۲۵.
- [Rastorgueva V. S. *Gilaki. Yazyki mira. Iranskii yazyki*. T. II. Severo-zapadnye iranskii yazyki. Yartseva V. N. (ed.). Moscow: Indrik, 1999. Pp. 112—125.]
- ۱۸- راستارگویوا، ۱۹۹۹- و. س. راستارگویوا، زبان مازندرانی. ون. یاتسوا. (سر ویراستار). زبان‌های جهان. زبان‌های ایرانی جلد ۲. زبان‌های شمال غربی ایران مسکو: ایندريک، ۱۹۹۹. ص. ۱۳۵-۱۲۵.
- [Rastorgueva V. S. *Mazanderani. Yazyki mira. Iranskii yazyki*. T. II. Severo-zapadnye iranskii yazyki. Yartseva V. N. (ed.). Moscow: Indrik, 1999. Pp. 125—135.]
- ۱۹- راستارگویوا، ادلمان، ۲۰۰۷- و. س. راستارگویوا، ای. دادا، لمان. فرهنگ واژه‌شناسی زبان‌های ایرانی. جلد ۳. مسکو: ادبیات شرقی، ۲۰۰۷.

- [Rastorgueva V. S., Edel'man D. I. Etimologicheskii slovar' iranskikh yazykov [Etymological dictionary of Iranian languages]. Vol. 3. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2007.]
- ۲۰- روبینچیک ۲۰۰۱ - یو.آ. روبینچیک. دستور زبان فارسی معاصر. مسکو: ادبیات شرقی، ۲۰۰۱.
- [Rubinchik Yu. A. Grammatika sovremennogo persidskogo yazyka [Modern Persian grammar]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2001.]
- ۲۱- سوکولوف ۱۹۷۹- و.س. سوکولوف. زبان اوستا // مبانی زبان شناسی ایرانی. زبان‌های ایرانی مسکو: علوم، ۱۹۷۹. جلد ۱. ص. ۲۳۲-۲۷۱.
- [Sokolov S. N. The language of Avesta. Osnovy iranskogo yazykoznaniya. Iranskie yazyki. Moscow: Nauka, 1979. Vol. 1. Pp. 232—271.]
- ۲۲- تِسْتِلِتِس ۲۰۰۱- یا.گ. تِسْتِلِتِس. پیش درآمدی بر کلیات نحو. مسکو: دانشگاه دولتی، دانشکده علوم انسانی، ۲۰۰۱.
- [Testeleys Ya. G. Vvedenie v obshchii sintaksis [Introduction to general syntax]. Moscow: Russian State Univ. for the Humanities, 2001.]
- 23- Afrāši 2015 — Afrāši Ā. Sāxt-e zabān-e fārsi. Tehrān: Samt, 2015/1394.
- 24- Anderson 2005 — Anderson S. R. Aspects of the theory of clitics. Oxford: Oxford Univ. Press, 2005.
- 25- Anvari, Ahmadi Givi 2010 — Anvari H., Ahmadi Givi H. Dastur-e zabān-e fārsi. Tehrān: Fātemi, 2010/ 1389.
- 26- Āqā Gol-zāde 2007 — Āqā Gol-zāde F. Naqš-e āvāyi vs ma'nāyi-ye švā vāke-ye miyāni-ye xonsā dar guyeš-e māzandarāni. Majmu'e-ye maqālāt-e naxostin hamāyesh-e melli-ye zabānšenāsi, katibehā va motun. Esmā'ilpur A. (ed.). Tehrān: Pažuhešgāh-e Sāzemān-e mirās-e fārhangī, 2007/1386.
- 27- Bāteni 2014 — Bāteni M. Towsif-e sāxtemān-e dasturi-ye zabān-e fārsi. Tehrān: Amir Kabir, 2014/1393.
- 28- Baxšzād Mahmudi 2006 — Baxšzād Mahmudi J. Dastur-e zabān-e gilaki. Sarf-o nahv-o āyin-e negāreš. Rašt: Gilakān, 2006/1385.
- 29- Beresine 1853 — Beresine I. N. Recherches sur les dialectes Persans. Vol. I. Casan: Imprimerie de l'université, 1853. Blake 2004 — Blake B. J. Case. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004.
- 30- Blake 2008 — Blake B. J. History of the research on case. The Oxford handbook of case. Malchukov A., Spencer A. (eds.). Oxford: Oxford Univ. Press, 2008. Pp. 13—26.
- 31- Borjian 2013 — Borjian H. Perso-Tabaric dialects in the language transition zone bordering Mazandaran. Studia Iranica. 2013. Vol. 42. Pp. 195—225.
- 32- Borjiyān 2004 — Šenāsehā-ye fe'l dar māzandarāni-ye šarqi. Guyeššenāsi. 2004/1383. Vol. 7. No. 2. Pp. 13—19.
- 33- Christensen 1930 — Christensen A. Dialecte guilākī de Recht, dialectes de Fārizānd, de Yaran et de Natanz. Contributions à la dialectologie iranienne. København: Bianco Lunos Bogtrykkeri, 1930.
- 34- Deyhim 2005 — Deyhim G. Nokāt-i bargerefte az xordeguyeshā-ye Qasirān. Guyeššenāsi. 2005/1384. Vol. 2. No. 1. Pp. 85—88.
- 35- Faršidvard 2003 — Faršidvard X. Dastur-e mofassal-e emruz bar pāye-ye zabānšenāsi-ye jadid. Tehrān: Soxan, 2003/1382.

- 36- Ghaniabadi et al. 2006 — Ghaniabadi S., Ghomeshi J., Sadat-Tehrani N. Reduplication in Persian: A morphological doubling approach. Proceedings of the 2006 annual conference of the Canadian Linguistic Association. Susie Jones (ed.). 2006.
- 37- Haider, Zwanziger 1981 — Haider H., Zwanziger R. Relatively attributive: The ‘ezāfe’-construction from Old Iranian to Modern Persian. Historical Syntax. Fisiak J. (ed.). Berlin: Mouton, 1981. Pp. 137—172.
- 38- Humand 2003 — Humand N. Pažuheš-i dar zabān-e tabari (māzandarāni). Āmol: Tāleb-e āmoli, 2003/1382.
- 39- Johanson 1999 — Johanson L. The dynamics of code-copying in language encounters. Language encounters across time and space. Studies in language contact. Brendemoen B., Lanza E., Ryen E. (eds.). Oslo: Novus forlag, 1999. Pp. 37—62.
- 40- Kalbāsi 2009 — Kalbāsi I. Farhang-e towsifi-ye gunehā-ye zabāni-ye Irān. Tehrān: ‘Olum-e ensāni va motāle’āt-e farhangi, 2009/1388.
- 41- Karimi 2003 — Karimi S. On object positions, specificity, and scrambling in Persian. Word order and scrambling. Karimi S. (ed.). Malden: Blackwell Publishing, 2003.
- 42- Karimi, Brame 2012 — Karimi S., Brame M. A generalization concerning the ezāfe construction in Persian. Linguistic Analysis. 2012. Vol. 38. Pp. 1—38.
- 43- Khajian, Alinezhad 2010 — Khajian A., Alinezhad B. A morphological doubling approach to full reduplication in Persian. SKY Journal of Linguistics. 2010. Vol. 23. Pp. 169—198.
- 44- Lecoq 1989 — Lecoq P. Les dialectes caspiens et du nord-ouest de l’Iran. Compendium Linguarum Iranicarum. Schmitt R. (ed.). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1989.
- 45- Malchukov, Spencer 2008 — Malchukov A., Spencer A. (eds). The Oxford handbook of case. Oxford: Oxford Univ. Press, 2008.
- 46- Matras 2007 — Matras Y. The borrowability of structural categories. Grammatical borrowing in cross-linguistic perspective. Matras Y., Sakel J. (eds.). Berlin: Mouton de Gruyter, 2007.
- 47- Meškāt-od-Dini 1995 — Meškāt-od-Dini M. Dastur-e zabān-e fārsi bar pāye-ye nazariye-ye gaštāri. Tehrān: Dānešgāh-e Ferdowsi, 1995/1374.
- 48- Nātel Xānlari 1990 — Nātel Xānlari P. Dastur-e zabān-e fārsi. Tehrān: Tus, 1990/1370.
- 49- Nourian et al. 2015 — Nourian A., Rasooli M., Imany M., Faili H. On the importance of ezāfe construction in Persian parsing. The 53rd Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics (ACL) and the 7th International Joint Conference on Natural Language Processing, 2015. Pp. 877—882.
- 50- Purhādi 2006 — Purhādi M. Zabān-e gilaki. Rašt: Farhang-e Ilyā, 2006/1385.
- 51- Sabz’alipur 2013 — Sabz’alipur J. Naqd-o barrasi. Zabānhā-vo guyešhā-ye irāni. 2013/1392. Vol. 3. Pp. 201—216.
- 52- Samvelian 2007 — Samvelian P. A (phrasal) affix analysis of the Persian ezāfe. Journal of Linguistics. 2007. Vol. 43. Pp. 605—645.
- 53- Schmitt 1989 — Schmitt R. Altpersisch. Compendium Linguarum Iranicarum. Schmitt R. (ed.). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1989. Pp. 56—85.
- 54- Šokri 1995 — Šokri G. Guyeš-e Sāri. Tehrān: Pažuhešgāh-e ‘olum-e ensāni va motāle’āt-e farhangi. 1995/1374.

- 55- Šokri 2005 — Šokri G. Guyeš-e rāmsari. Tehrān: Pažuhešgāh-e ‘olum-e ensāni va motāle’āt-e farhangi. 2005/1384.
- 56- Stilo 2008 — Stilo D. Case in Iranian: From reduction and loss to innovation and renewal. The handbook of case. Malchukov A., Spencer A. (eds.). Oxford: Oxford Univ. Press, 2008. Pp. 700—715.
- 57- Windfuhr 1990 — Windfuhr G. Cases. Encyclopædia Iranica. Yarshater E. (ed.). New York: Columbia Univ., 1990. Available at: www.iranicaonline.org/articles/cases.
- 58- Za’ferānlu Kāmbuzyā, Esfandyāri 2005 — Za’ferānlu Kāmbuzyā E., Esfandyāri M. Ta’sir-e tekye dar

گوسانی، هنری رو به زوال

دکتر زهره زرشناس

استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

در فرهنگ‌های پیش از خط، یعنی فرهنگی که خط در آن نقشی نداشت و در روزگاری که ادبیات نوشته نمی‌شد، هر سنت ادبی به صورت شفاهی وجود داشت و حفظ می‌شد. در فرهنگی که با خط آشنا می‌شود، این سنت‌های ادبی شفاهی می‌تواند به نشو و نمای خود ادامه دهد؛ اما هنگامی که خط مهم‌ترین وسیله بیان می‌شود، حیات این سنت خاتمه می‌یابد. ناگفته نماند که به هنگام نگارش این ادبیات شفاهی، بخشی از عناصر مشخصاً شفاهی انشاء در نوشته برجای می‌ماند. در جوامع بشری، پیش از اختراع خط، افرادی اشعار و داستان‌ها این سنت‌های ادبی شفاهی را برای عامه مردم بیان می‌کردند. بیان‌کنندگان ممکن بود تصنیف‌کننده قوال نوازنده و یا نوازنده قوال و یا فقط قوال همراه با موسیقی یا بدون همراهی آن باشند.

خوشبختانه شواهد و دلایل کافی برای اثبات این امر و نیز آگاهی و دانش بسنده‌ای درباره قوالان ادبیات شفاهی در دوران کهن، وجود دارد. این گروه‌های حرفه‌ای، دوره‌های آموزشی جدی و درازمدتی را طی می‌کردند تا بتوانند سنت‌های شفاهی عصر خویش را جذب کنند و از همین طریق و در مدارس ویژه، هنر خویش را به نسل‌های بعدی منتقل کنند. چنین آموزش‌هایی در سراسر جهان هندواروپایی زبان شناخته بوده است. (واتکینز، ۱۹۹۵: بخش ۱، ۵)

در ایران پیش از اسلام، از زمان مادها تا دوران ساسانیان، نیز شواهد کافی برای اینگونه سنت‌های ادبی شفاهی و آموزش آن و نیز قوالان و تصنیف‌کنندگان^(۱) وجود دارد. (بویس، ۱۹۵۴، ۱۹۵۵ و ۱۹۵۷) در نوشته‌های مورخان یونانی نظیر کتزیاس^۱، دینون^۲ و هرودت^۳، به داستان‌ها، قصه‌ها و اشعار این دوره اشاره شده است.

دینون درباره‌ی وجود اشعار مادی در نیمه‌ی نخست سده‌ی ششم پیش از میلاد گزارش‌هایی داده است. وی خلاصه‌ای از داستانی را نقل می‌کند که آنگارس^۴ قوال یا خنیاگر صاحب‌نام مادی در مجلس میهمانی آستیگ^۵، داستانی منظوم را به آواز برای او می‌خواند و با تمثیلی زیبا، آستیگ را از خطری که از سوی کوروش پارسی در کمین او است، با خبر می‌سازد.^(۲)

هرودت (۱۹۷۵: کتاب I، ۱۳۲) از سرودهای دینی مادی^۶ نام می‌برد که مغ‌ها به هنگام برگزاری آیین‌های نیایش برای ایزدان (= روحانیان مادی) می‌خواندند. تصنیف این سرودها که احتمالاً شباهت‌هایی با یشت‌های اوستایی داشته است، به دوره‌ی مادها و یا حتی پیش از آن باز می‌گردد. آئنئوس^۷ درباره‌ی مادها گفته است: «بربر^۸‌ها نیز مانند یونانی‌ها کردارهای پهلوانان را جشن می‌گرفتند و خدایان را ستایش می‌کردند». (شروو، ۱۹۹۸: ص ۱۳۰)

با توجه به چنین شواهدی می‌توان گفت که خنیاگری در ایران به دورانی بس کهن باز می‌گردد و بی‌تردید روایت‌های منثور و منظومی درباره‌ی تاریخ باستان، افسانه‌های کهن و داستان‌های عاشقانه، در میان مادها رواج داشته است.

تردید نیست که در نزد پارس‌ها نیز همانند مادها روایت‌های منثور و منظومی درباره‌ی تاریخ باستان و افسانه‌های کهن یافت می‌شد. گزنفون^۹ (I: ۱۹۶۸، ۲، ۱) می‌نویسد: «کوروش بنابر سرودها و داستان‌هایی که تاکنون برجای مانده است، طفلی بود به غایت زیبا، صاحب خصلت‌های نیکو،

1. Ktesias
2. Dinon
3. Herodotus
4. Angares
5. Astyages
6. Θεογονίαι, (theogoniai)
7. Athenaus
8. یونانی‌ها اقوام دیگر را بربر می‌نامیده‌اند.
9. Xenophon

دانش دوست و عاشق افتخار و پیروزی». این عبارت گزنفون در واقع اشاره‌ای است ضمنی به ادامه سنت خنیاگری و شکوفایی آن در دوران هخامنشیان. (بویس، ۱۹۵۷: ۲۰)

جشن‌هایی که برای کوروش اجرا می‌شده، همراه با «داستان و سرود» بوده است و این داستان‌ها که به نظر می‌رسد بخشی از سنتی زنده بوده‌اند، بعدها تأثیری عمیق بر ادبیات دوره میانه زبان‌های ایرانی گذاشته‌اند.^(۳)

منشأ بسیاری از حماسه‌های بزرگ ملی را یک یا چند سرود حماسی تشکیل داده‌اند که نخست به قطعات بزرگ‌تر و مستقل حماسی تکامل یافته و سپس از پیوستن یک دسته از این قطعات به یکدیگر داستانی حماسی ایجاد شده است.

بررسی گزارش‌های مورخان یونانی دربارهٔ مادها و پارسی‌ها حکایت از آن دارد که مأخذ بخش بزرگی از روایت‌های رایج در دوران آنان نیز سرودهای حماسی ملی است که به دست خنیگران حرفه‌ای و غیرحرفه‌ای، با حمایت شاهان و یا عامهٔ مردم، منتقل شده است. یکنواختی و هماهنگی در تکوین حماسهٔ ملت ایران طی سده‌های طولانی، از یشت‌های اوستا تا شاهنامه شاهکار استاد توس شاهدی گویا بر این امر است.

پیش‌تر عنوان شد که خنیاگری در ایران سابقه‌ای بسی کهن دارد. بدیهی است که پیروان اوستا نیز ادبیات داستانی سرگرم‌کننده‌ای داشته‌اند که می‌توان تصور کرد به صورت منظوم خوانده می‌شده است؛ و پرورش ماهرانهٔ این ادبیات را در قطعات به جای مانده، چون یشتها، آشکارا می‌توان مشاهده کرد.

به طور کلی می‌توان گفت که در ایران پیش از اسلام انتقال دانش و معرفت عمدتاً بر نقل شفاهی استوار بود.^(۴) آثار دینی و ادبی به سبب علاقه به نگاه‌داری سنت‌های شفاهی سده‌ها سینه‌به‌سینه حفظ می‌شده و به کتابت درآوردن آنها سنتی چندان معمول نبوده است. برای نمونه، گفته شده است که کتاب اوستا پس از سده‌ها انتقال شفاهی، سرانجام در دورهٔ ساسانیان به رشتهٔ تحریر درآمد و پس از به کتابت درآمدن نیز کمتر بدان رجوع می‌شد و موبدان برای اجرای مراسم دینی آن را از حفظ می‌خواندند.^(۵)

خواه نسخه‌هایی بومی از اوستا به نوشتار درآمده باشد یا نه که شرح آن در این مختصر نمی‌گنجد انتقال متن‌های مقدس، همانند ادبیات غیردینی، باید اساساً شفاهی بوده باشد. به سادگی می‌توان فرض کرد که آموزگاران همانند قوالان روزگاران کهن‌تر، این متن‌ها را به شاگردانی می‌آموخته‌اند؛

بدین ترتیب که متن اصلی را در بخش‌های کوچکی قرائت می‌کرده و ترجمه و تفسیر آن را بدان می‌افزوده‌اند تا شاگردان آنها را به خاطر بسپارند (شروو، ۱۹۹۹: ۹).

اوستا نخستین و کهن‌ترین کتابی است که داستان‌های ملی و حماسی این سرزمین در آن تدوین شده است. در این کتاب و نیز در ادبیات زبان پهلوی، فرایند رشد و نشو و نمای تاریخ افسانه‌ای ایران را تا آن هنگام که در شاهکار گرانقدر فردوسی راه می‌یابد، می‌توان پی‌گرفت.

برطبق یافته‌های جدید ایران‌شناسی، سرودهای اوستایی حاوی مضمون‌هایی ادبی است که به دوران هندوایرانی و حتی هندواروپایی بازمی‌گردد. ساختار اصلی اشعار اوستایی را به ساختار شعر نخستین یونان، یعنی اشعار هومری، تشبیه کرده‌اند؛ حتی بخش‌های مختلف این دو گروه شعری مانند مقدمه یا بخش حماسی مشتمل بر توصیف کردارهای خدایان و یا انسان‌ها کاملاً بر یکدیگر انطباق پذیرند. از سوی دیگر، سنجش اوستا و ودا^{۱۱} کتاب مقدس هندوان از وجود پهلوانان مشترک ایرانیان و هندوان، پیش از جدایی این دو قوم از یکدیگر، حکایت دارد؛ پهلوانانی مانند جم^{۱۱} و آبتن^{۱۲} و... که برای هر یک از آنان داستانی خاصی تداول داشته و به واسطهٔ قوالان یا خنیاگران انتقال یافته است.

گاهان سرودهٔ زردشت از نظر سبک، کهن‌ترین بخش اوستا به شمار می‌آید؛ اما یشتها که مجموعه‌ای از سرودهایی در ستایش برخی ایزدان پیش زردشتی است، از دورانی بسیار پیشتر از زردشت بر جای مانده است؛ گرچه سرایش آنها در شکل کنونی ممکن است پس از روزگار زردشت انجام شده باشد. ناگفته نماند که نسخهٔ موجود یشتها، رنگ و صبغهٔ زردشتی دارد؛ اما این افسانه‌ها در روزهای شرک و بت‌پرستی و نیز در دورهٔ پهلوانی پیش از زردشت در نواحی شرقی ایران محبوبیت داشته است. در این اسطوره‌ها و افسانه‌ها که سرایندگان ناشناس یشتها سروده‌اند و خنیاگران دوره‌های مختلف منتقل کرده‌اند، هسته و چهارچوب کلی تاریخ روایی ملی و حماسهٔ ملی ایران و پی‌آیی شخصیت‌ها یا ترتیبی زمانی بیان شده است.

پس از تدوین بخش‌های مختلف یشتها که مشحون از داستان‌های حماسی و ملی ایران است، دنبالهٔ این روایت‌ها یکباره قطع نشد و از شمال شرق و مشرق ایران در سایر نقاط ایران رواج یافت و

10. Veda

۱۱. ودا: yama؛ اوستا: yima.

۱۲. ودا: Aptya؛ اوستا: Biia□ā.

گاه به صورت‌های تازه‌ای درآمد و عناصر جدیدی به آن افزوده شد که بعدها در شاهنامه و کتاب‌های عهد ساسانی و اسلامی دیده می‌شود.

ادبیات دوران اشکانیان نیز، همانند دیگر ادوار پیش از اسلام، به صورت شفاهی حفظ می‌شد و به نظر می‌رسد که بخش اعظم آن منظوم بوده و همراه با ساز خوانده می‌شده است. این ادبیات را قوالان، قصه‌گویان و نقالان سینه به سینه نقل می‌کردند. گروهی از آنان «گوسان»^{۱۳} نام داشتند. واژه «گوسان» واژه‌ای پارسی و معادل معنای واژه هنیانگر^{۱۴} در زبان فارسی میانه و واژه خنیانگر در فارسی جدید است. این واژه، که در ایران باستان به معنای نوازنده خواننده شاعر تداول داشته، دو بار در منظومه عاشقانه ویس و رامین آمده است.^{۱۵} در قطعه‌ای مانوی به زبان پهلوی اشکانی که متأخرتر از سده‌های چهارم و پنجم میلادی نیست (بویس، ۱۹۷۵: ۱۱)، می‌خوانیم: چونان گوسانی که هنر کوان (= کی‌ها) و شهریاران پیشین را بیان کند و خود هیچ نکند (= چیزی به دست نیاورد).

در این اشاره تاریخی، نخست «گوسان» به عنوان واژه‌ای پارسی مطرح می‌شود و اینکه نخستین سند مستقیم درباره قوالی خنیانگران پارسی است و حکایت از آن دارد که پارت‌ها نقش مهمی در نگاهداری سنت ملی ایران ایفا کردند. درباره آموزش و تربیت گوسان‌ها، مستقیماً چیزی دانسته نیست؛ اما مهارت‌ها و دستاوردهای آنان گویای آموزش دشواری است که پشت سر می‌گذاشته‌اند. گوسان‌ها، شاعران و موسیقیدان‌هایی دوره‌گرد و حافظ داستان‌های ملی ایران بودند. آنها سرگرم‌کننده شاهان و توده مردم، ستایشگر، هجوکننده، داستان‌گو، مرثیه‌خوان، ثبت‌کننده پیروزی‌های گذشته و مفسر روزگار خویش، و حاضر در سوگ و سور بودند. گوسان‌ها داستان‌های ملی، به ویژه داستان‌های کیانیان، نیاکان کافرکیش گشتاسب (حامی زردشت)، را که به روزگاری با ویژگی‌های عصر پهلوانی راستین تعلق دارد به شعر نقل می‌کردند.

دوره حماسی کیانی، ادبیات برجسته‌ترین دوران پهلوانی را در روایت‌های ایرانی دربرمی‌گیرد. این ادبیات احتمالاً در اشعاری ریشه داشته که در ستایش دل‌آوری‌ها و ماجراهای پادشاهان کیانی

13. gōsān

14. huniyāgar

۱۵. منظومه ویس و رامین، اصل پهلوی اشکانی دارد.

بوده است و خنیاگرانی که به درباره‌های ایشان آمد و شد می‌کردند، آنها را می‌خواندند. گرچه درباره‌ی رویدادهای این دوره و تاریخ یا میهن دقیق کیانیان، سندی تاریخی یا مدرکی تأییدکننده در دست نیست، کرده‌های ایشان در اوستا و یا بعدها در شاهنامه روایت شده است و دلیلی برای تردید در درستی اساسی این کرده‌ها نیز در دست نیست. با مطالعه‌ی تطبیقی ادب پهلوانی در فرهنگ‌های گوناگون، می‌توان به درک دریافتی از محیط و ماهیت انتقال افسانه‌های کیانی دست یافت.

این داستان‌ها که گوسان‌ها به دوران ساسانیان انتقال داده‌اند، بخشی از منابع خدای‌نامه‌ی پهلوی را پدید آورد و سرانجام در شاهنامه بازتاب یافت. گوسان‌ها نقش جالب توجهی در زندگی پارتی‌ها و همسایگان آنان تا دوران ساسانیان ایفا کرده‌اند. آنان شعر حماسی را در دوره‌ی اشکانیان فعالانه ترویج می‌کردند و کردارهای شاهزادگان و بزرگان پارتی را هم‌سنگ میثاق‌های پهلوانی کهن جشن می‌گرفتند. اشراف پارتی، این مضمون‌های سنتی و نیز مضامین عصر خود را با گشاده‌دستی راویان تشویق می‌کردند.

شیوه‌ی کار این شاعران دوره‌گرد بدین ترتیب بوده که داستانسرا ماجراها و حوادث داستان را نخست می‌آموخته و آنگاه هر بار آن را از نو و به سبک خود و بیشتر به شیوه‌ی بدیهه‌سرایی بیان می‌کرده است. آنان از مکانی به مکان دیگر می‌رفته و سرودهای محبوب مردم را می‌خوانده و آوازشان را با سازی نظیر چنگ، بربط، رود و غیره همراهی می‌کرده‌اند. مهم‌ترین هدف هنر گوسانی، ایجاد شور و هیجان بوده است.^(۶) این شعرای دوره‌گرد در یونان قدیم «راپسوده»^(۷)، در اروپای سده‌های میانه در قبایل ژرمنی «اشپیلیمان»^(۸) و در ایالت‌های فرانسه «ژوگله»^(۹)، در شاهنامه «لوری» و در مجمل‌التواریخ (۱۳۱۸: ۶۹) «کوسان» نام دارند. استادان این فن را در آسیای مرکزی و شرق ایران بلبل می‌نامند.^(۱۰) موضوع جالب دیگری که با زندگی گوسان‌های دوره‌گرد آمیخته، موضوع کوری آنان است. گویا هومر حماسه‌سرای نامی یونان و نیز بسیاری از شعرای دوره‌گرد ترکمن، یوگسلاوی و روسیه نابینا بوده‌اند. در ایران نیز مشهور است که رودکی کور مادرزاد بوده است. احتمالاً موضوع کوری

۱۶. Rhapsode این گروه، خواننده‌ی اشعار هُمر (Homer) و هسید (Hesiod) بودند؛ اما خود نیز شعر می‌گفتند و تا سده‌ی پنجم پیش از میلاد، مهم‌ترین پاسداران و مروجان اشعار حماسی یونان قدیم بودند.

17. Spielmann

18. Jongleur

گوسان‌ها ناشی از این مطلب است که هنر گوسانی یکی از معدودترین راه‌های امرار معاش ممکن برای نابینایانِ مادرزاد بوده است. از اینرو در میان آنان تعداد نابینایان بیش از دیگر پیشه‌ها بوده است (خالقی مطلق، ۲۵۳۷/۱۳۵۷: ۱۱).

شواهد فراوانی در دست است که در دورهٔ ساسانیان خنیاگری در ایران از رشد و بالندگی برخوردار بوده است. پیش‌تر عنوان شد که واژه‌های «خنیاگر»^{۱۹} و «هنیاواز»^{۲۰} در زبان فارسی میانه به کار رفته و در زبان فارسی جدید به صورت «خنیاگر» آمده است. افزون بر آن، در دورهٔ ساسانی واژه‌های «نواگر»، «رامش‌گر» و «چامه‌گو»^{۲۱} نیز پدیدار می‌شود (بویس، ۱۹۵۷: ۲۱-۲۰)؛ که بعدها واژه‌های «مطرب» (به معنای نوازنده و موسیقیدان)، «مغنی» (به معنای خوانندهٔ سرود) و «شاعر» از زبان عربی، جایگزین این واژه‌ها می‌شود.

در دورهٔ ساسانیان، واژهٔ «هنیاگر» فارسی میانه، مانند «گوسان پارتی»، هر سه مفهوم نوازنده، خواننده و شاعر را در بر می‌گرفت و فعالیت‌های آنان بسیار نزدیک به یکدیگر بوده است. در زبان فارسی، حتی یک واژه برای «شاعر»، متمایز از «گوسان» یا «خنیاگر»، وجود ندارد. دلیل آن این است که شاعری و نوازندگی و حتی خوانندگی یا قوالی منفک و جدا از یکدیگر نبوده است. همراهی شعر و ساز به گونه‌ای بود که غلام خسرو پرویز در پاسخ او، که از دلنشین‌ترین موسیقی می‌پرسد، می‌گوید: «نواپی که شبیه به آواز از ساز زهداری برآید و با آوازی که تحریر آن به نوای ساز نزدیک باشد، توأم شود.» (نقل از شاهنامهٔ ثعالبی، ۱۹۶۳: ۷۰۹).

شاهنامه در بسیاری جزئیات، سندی برای دوران ساسانی محسوب می‌شود که در آن اشاره‌های متعددی به خنیاگران شده و در این مورد معمولاً از واژهٔ «رامش‌گر» استفاده شده است. برای نمونه می‌توان از داستان کیکاووس و رامش‌گر دیونام‌برد؛ رامش‌گری سرودخوان و بربط‌نواز که در شاهنامه در جامه‌ای بیگانه به دربار کیکاووس می‌آید و با خواندن «سرود مازندران»، شاه را می‌فریبد:

چنین گفت کز شهر مازندران یکی خوشنوازم ز رامش‌گران

(شاهنامه چ مسکو، ج ۲، ص ۷۷، بیت ۱۹)

19. huniyāgar

20. huniāwāz

21. Čāme-gū

از دوران ساسانی، نام خنیاگران مشهور درباری چون باربد، نکیسا (سرگیس) و رامتین برجای مانده است. اشعار و ترانه‌های باربد خنیاگر دربار خسرو پرویز (۵۹۱-۶۲۷ م.) همچون رودکی ادامه‌دهنده‌ی شیوه‌ی گوسانی در روزگار سامانیان ساده و جذاب بود. گفته می‌شود که او برای ضیافت‌های پرویز، سیصد و شصت آهنگ ساخت که هر روز یکی را اجرا می‌کرد. از میان آنها تنها از چند نمونه آگاهی داریم.^(۸)

گرچه از گوسان‌های پارتی نام خاصی برجای نمانده، روشن است که رامش‌گری در هر دو دوره‌ی اشکانی و ساسانی از ویژگی کلی یکسانی برخوردار بوده است. هنیاکر ساسانی نیز مانند گوسان پارتی، وارث بخشی از موضوعات و مضمون‌های سنتی بود که از روی آنها می‌توانست بدیهه‌سرایی کند و اشعار گوناگونی از ساخته‌های خودش را نیز بر آن بیفزاید و به همراهی سازی بخواند. اشاراتی درباره‌ی رامش‌گری بانوان نیز در این دوره وجود دارد. در داستان بهرام گور، در موارد بسیاری به خنیاگری دختران در سنین گوناگون اشاره شده است (بویس، ۱۹۵۷: ۲۹-۲۸).

خنیاگری درباری که شاهان و اشرافیت ساسانی در ترویج آن بسیار می‌کوشیدند، با زوال شاهنشاهی، به سختی ضربه دید اما از میان نرفت، و حتی هنگامی که دودمان‌های محلی ایرانی در خاک ایران استقلال یافتند، این سنت دوران ساسانی، با حمایت دربار، حیات دوباره‌ی خود را در جامه‌ای نو آغاز کرد.^(۹) بدیهی است که تحولاتی روی داد و سنت ساسانی با شیوه‌های نو و سنت‌های اسلامی هم‌سازی و مطابقت یافت.

شعر پهلوانی از روزگار اشکانیان که گوسان‌ها سرگذشت شاهان را در بزم و رزم می‌سرودند، محبوبیت بسیار داشت. در دوران ساسانی، این اشعار داستانی (روایی/نقلی) در پارس شناخته بود؛ و «هنیاگران» آغاز دوران ساسانی، آنها را از گوسان‌های پارتی کسب کرده بودند. این اشعار حماسی که در مدح کیانیان سروده شده و با تاریخ دینی زردشتی مرتبط بود، با افسانه‌های سلحشوران پارتی و پهلوانان سکایی، چون رستم، درهم آمیخت و به دست خنیاگران و گوسان‌ها ترویج و تبلیغ شد و منتقل گردید. در اواخر دوران ساسانی، این حلقه‌های داستانی حماسی که به صورتی مسلسل و منظم تدوین شده بود، به کتابت درآمد و تاریخ ملی نیمه‌رسمی یعنی خدای‌نامه، منبع کار شکوهمند و ماندگار فردوسی، نوشته شد. شاهنامه در سده‌ی چهارم هجری/دهم میلادی به نظم درآمد اما اثری به

جای مانده از ادبیات ساسانی و شاهدهی بر گستره و غنای آن است و به گفته شورو (۱۹۹۸: ۱۶۰)، شعری بلند است که همانند مه‌بهاراته^{۲۲} و رامایانه^{۲۳} (دو منظومه حماسی هندی) و ایلیاد^{۲۴} و ادیسه^{۲۵} (دو منظومه حماسی یونانی)، بخش اعظم آن به صورت شفاهی و به دست گوسان‌ها و خنیاگران این سرایندگان، قوالان و نقالان گمنام منتقل شده و فردوسی به آن شکل نهایی بخشیده است.^(۱۰)

پس از ظهور اسلام، به دلایل گوناگونی چون تغییر سلیقه ادبی و گراییدن شعر فارسی به وزن عروضی، پدید آمدن قافیه و مهم‌تر از همه ممنوعیت موسیقی، همنوایی شعر و موسیقی کاهش یافت و موسیقی، عنصر درونی شعر شد و همان‌طور که گفته شد، شعر خنیاگری تغییر شکل یافت و ابعاد هنر سه‌بُعدی خنیاگری از یک‌دیگر جدا و مستقل شدند و با سلیقه‌های جدید مطابقت یافتند.^(۱۱)

با از میان رفتن حلقه اشرفی - دهقانی در ایران از یک سو و ریشه گرفتن تمدن اسلامی که تمدنی شهری است از سوی دیگر، گوسان‌ها و خنیاگران نیز با تغییراتی به حرفه نقالی، شاهنامه‌خوانی، تعزیه‌خوانی و کوروغلی‌خوانی^(۱۲) و شعبده‌بازی، بازیگری، چشم‌بندی و تردستی پرداختند و حتی برخی از آنها همانند هم پیشه‌های کهن خود به دربار شاهان راه یافتند و قشر راوی و شاهنامه‌خوان درباری را پدید آوردند.^(۱۳)

یکی از اصلاحات اجتماعی اسلام در ایران، شکستن انحصار سواد و معرفت بود که پیش از آن به دو یا سه طبقه خاص تعلق داشت. راوی، در روزگار اسلامی، گرچه باید خوش حافظه می‌بود و چندین هزار بیت شعر در خاطر می‌داشت، می‌توانست گاه کتابی را همراه داشته باشد و از روی آن بخواند. شاهنامه اینگونه راویان را «خواننده» می‌نامد:

چو از دفتر این داستان‌ها بسی همی خواند خواننده بر هر کسی

(شاهنامه چ مسکو، ج ۱، ص ۲۲، بیت ۱۳۷)

چنان‌که در داراب‌نامه (۱۳۳۹-۱۳۴۱: ج ۲، ص ۳۰۳) نیز با شخصی به نام «محمود دفترخوان»

روبه‌رو می‌شویم.

22. Mahābhārata

23. Rāmāyaṇa

24. Iliad

25. Odyssey

گفتیم که پس از اسلام، اشعار خنیاگری در ایران تغییر شکل یافت و منظومه‌سازی در پیوند با موسیقی به شکلی ادبی ادامه نیافت؛ اما در میان اقوام گوناگون ایرانی گونه‌هایی اشعار محلی و بومی دیده شده است که با همراهی ساز خوانده می‌شود و به نظر می‌رسد از اشکال پیشرفته‌ی همان اشعار خنیاگری کهن باشد.

ایوانف (۱۹۲۵: ۳۱۳-۲۳۳) در دهه‌های نخستین سده بیستم میلادی در برخی نواحی کم‌جمعیت سبزواری ترانه‌هایی را شنیده بود که مصنفان آنها همانند خنیاگران کهن عموماً گمنام بودند و شیوه تصنیف ترانه‌ها نیز با آن نعت‌های ثابت و استعاره‌های متداول و رایج و ریخته‌های^{۲۶} تکراری، اشعار خنیاگری باستانی را به خاطر می‌آورد. در آن نواحی برای مراسم عروسی و جشن‌های مهم، به‌ویژه، همانند روزگار ساسانیان، به مناسبت جشن نوروز، اشعار جدیدی، معمولاً در قالب رباعی، سروده می‌شد که «چاربیتی» نام داشت. این «چاربیتی»‌ها به شیوه اشعار فارسی میانه برحسب مضمون شعر یا به نام پهلوانی که در ترانه از او یاد شده است و یا با نخستین بیت آن، نامگذاری و همواره به صورت ترانه اجرا می‌شدند.

در همان سال‌ها دامنه شعر در میان بختیاری‌ها گسترده‌تر بود. ترانه‌های خاص عزا و عروسی، لالایی و اشعار عاشقانه و نظایر این‌ها در میان آنان رواج داشت. همانند ترانه‌های سبزواری در ترانه‌های بختیاری، نعت‌های ثابت و بندهای مکرر و حتی واژه‌هایی بازمانده از دوران کهن، که در زبان محاوره دیگر کاربردی نداشت، مشاهده می‌شد (لوریمر، ۱۹۵۴: ۵۴۲-۵۴۵؛ و ۱۹۵۵: ۹۲-۱۱۰).

لانگ ورث دیمز در آغاز سده بیستم میلادی اشعار شفاهی بلوچ‌ها را گردآوری کرده است (لانگ ورث دیمز، ۱۹۰۷). ترانه‌های بلوچی را افرادی بومی به نام نوم^{۲۷} یا نوم^{۲۸} اجرا می‌کردند. نوم‌بان^{۲۹} یا نوم‌ها کاستی اجتماعی هستند که از نظر بلوچ‌ها فرودست تلقی می‌شوند. اینان معمولاً خود مصنف نبودند و تنها سروده‌های دیگران را می‌خواندند. حرفه اصلی بیشتر نوم‌ها که اوستا

26. formulae

۲۷. dōm (با واج d برگشته retroflex)

۲۸. dhwem (با واج d برگشته)

۲۹. dhwembān جمع واژه dhwem در زبان بلوچی

^{۳۰} نیز نامیده می‌شوند، خوانندگی نوازندگی است. آنان در مجالس عروسی ترانه می‌خوانند و در برخی مجالس دیگر اشعاری از منظومه‌های حماسی بلوچی نظیر «چاکر و گوه‌رام»^{۳۱}، «دادشاه»^{۳۲} و «میرکمبر»^{۳۳} را می‌خوانند. بیشتر آنان بی‌سوادند و سرودهای حماسی و عاشقانه را با شنیدن و از راه گوش می‌آموزند.

در میان مردم لرستان، «چل سرو» (= چهل سرود) بیت‌هایی با مضمون‌های گوناگون به گویش لکی لری رواج دارد که به صورت ترانه، همراه با ساز، نیز خوانده می‌شود. سراینده یا سرایندگان این «سرو»ها گمنام‌اند و این ابیات سینه به سینه از روزگار کهن تا امروز نقل شده‌اند. سروها با ابیاتی کوتاه و موجز و کلامی غیرمصنوع، ساده و جذاب‌اند و وجوه گوناگون زندگی ایلی، عشایری و روستایی لرها را مانند باورها، آداب و رسوم و... می‌نمایانند. «چل سرو» که در نوعی تفأل بومی نیز به کار می‌رود، جلوه‌ای از ادبیات شفاهی کهن مردم لرستان است که به دست قوالان و خنیاگران گمنام، سینه به سینه منتقل شده و به روزگار ما رسیده است. در اواخر سده نوزدهم میلادی، سنت خنیاگری هنوز در میان افغان‌ها زنده بوده است. دارمستتر از مدارس حرفه‌ای خنیاگری نام برده است که در آنجا «استاد» اشعار سنتی و نیز سروده‌های خود را به شاگردانش می‌آموخت. بیشتر این خنیاگران حرفه‌ای از کاست^{۳۴} بودند. در میان ترانه‌های افغان‌ها، همانند دَوم‌های بلوچی، تصنیف‌های عاشقانه، تاریخی و حماسی و نظایر این‌ها دیده می‌شد. دارمستتر این تصنیف‌ها را ساده، محدود از نظر بیان عقاید و علایق اما با تازگی خاصی، ویژه این تصنیف‌ها، توصیف کرده است (دارمستتر، ۱۸۹۰: ۱۸۸۸ ccxV cxcI).

در آغاز سده بیستم میلادی در میان کردها نیز رامش‌گری منظم و متشکلی همانند رامش‌گری افغان‌ها وجود داشته است. وستا^{۳۵} یا همان «استاد» کرد، اشعار شفاهی را به شاگردان می‌آموخته است و حتی شاگردانی بوده‌اند که در خدمت چند استاد دوره‌های آموزشی می‌گذرانده و بدین ترتیب مالک گنجینه بزرگی از تصنیف و ترانه می‌شده‌اند (مان، ۱۹۰۶).

30. ūstā

31. čakar va gwahrām

32. dādešāh

33. mīkambar

34. čum

35. wāstā

برخی از این رامش‌گران، در به خاطر آوردن تصنیف و ترانه حافظه‌ای شگفت‌انگیز داشتند؛ که احتمالاً پیوند موسیقی و شعر موجب تقویت این حافظه شده بود. با رواج گرامافون و رادیو، در کمتر از پنجاه سال بعد، دیگر اثری از مدارس حرفه‌ای رامش‌گری در میان کردها دیده نمی‌شد. امروز در میان کردها افرادی با عنوان‌های دُورِش^{۳۶}، ئوسا^{۳۷}، وستا^{۳۸}، گورانی ویز/بژ^{۳۹}، قصه ویز/بژ^{۴۰} و گورانی وُتن^{۴۱} هستند که به نظر نگارنده؛ همانند دُوم‌های بلوچ و م‌های افغان، به نوعی تداوم‌بخش همان سنت خنیاگری کهن هندواروپایی‌اند. برخی از این افراد به کسب و کار عادی (مثلاً کشاورزی) اشتغال دارند و در کنار آن به «گورانی ویز/بژ (= خوانندگی)» و «قصه ویز/بژ (= داستانگویی)» می‌پردازند. اما گروهی از آنان فقط از طریق رامش‌گری امرار معاش می‌کنند. برخی رامش‌گران دوره‌گردند و لُتی^{۴۲} نامیده می‌شوند. بیشتر رامش‌گران کرد با سازهایی نظیر دف، تنبور و شِمِشال^{۴۳} آشنایی دارند و ساز در نزد ایشان از تقدس ویژه‌ای برخوردار است. برای نمونه، اگر دف پاره شود، آن را شهید می‌نامند و یا شِمِشال و تنبور خود را به آسانی به دست غیر نمی‌سپارند. اکثر آنان بی‌سوادند و ترانه و قصه را از طریق شنیدن می‌آموزند و به شیوه خود آن را از نو اجرا می‌کنند.

امروز دُورِش‌ها فقط به مداحی خاندان علوی می‌پردازند و گورانی ویزها صرفاً ترانه‌هایی را می‌خوانند که شعرش را دیگری سروده است و یا قصه ویزها در مراسمی مانند مولودی، داستان‌هایی درباره حضرت محمد (ص) نقل می‌کنند. اما در گذشته‌ای نه چندان دور به اسامی گورانی ویزهایی برمی‌خوریم که ترانه‌های سروده خویس را خود می‌خوانده و با ساز همراهی می‌کرده‌اند.^(۱۴) حسن زیرک (متوفی به سال ۱۳۴۵ ش.) و یا سیدعلی اصغر کردستانی (مشهور به سِی عسکر^{۴۴}) که

36. dowreš/d□wreš

37. ?osa

38. wāstā

39. gorānī w/ biž

40. qesse w/ biž

41. gorānī woten

42. loti

۴۳. msāl□š. نوعی نی برنجی

44. seyaskar

صفحاتی ضبط شده از صدای او نیز برجای مانده است و یا عثمان کِمنه‌ای،^{۴۵} که ترانه‌های کردی اورامی^{۴۶} می‌خوانده و هم‌اکنون در قید حیات است^(۱۵)، از آن جمله‌اند.

بدیهی است که امروز با حضور فراگیر صداوسیما، این حرفه رونق خود را در تمامی ایران از دست داده و رو به نابودی کامل است. ای کاش به نحوی بتوان از فراموشی و نابودی این حرفه چند هزار ساله پیشگیری کرد!

45. Kemne (نام دهی در کردستان)

46. Ūrāmi

بی‌نوشت‌ها

۱. این افراد بعدها «گوسان» (در زبان پهلوی اشکانی: *gōsān*) «هنیاگر» (در زبان فارسی میانه: *huniyagar*) «رامش‌گر» و «خنیاگر» نیز نامیده شده‌اند.
۲. اَنگارس، کوروش پارسی را به ددی ترسناک تشبیه می‌کند که در باتلاق رها شده است و اگر بر همسایگان چیرگی یابد، دیگر هیچ جنگجویی هم‌اورد او نخواهد بود.
۳. برای نمونه، بر متن فارسی میانه کارنامه اردشیر بابکان؛ با توجه به همانندی‌هایی که در داستان‌های مربوط به زندگی کوروش و اردشیر وجود دارد.
۴. باسیلیوس (*Basilius*) (حدود ۳۷۷ م.) گفته است که مغان کتاب نداشته‌اند... بلکه پسران از پدران خود تعلیم می‌گرفتند. (بیلی، ۱۹۷۱: ۱۶۴).
۵. در کتاب‌های پهلوی از موبدانی یاد شده است که به هنگام انجام دادن کارهای روزانه، تمامی اوستا و زند (= ترجمه و تفسیر اوستا به زبان فارسی میانه) را از حفظ می‌خوانده‌اند.
۶. رامش‌گر بیگانه در شاهنامه، کیکاوس را بی‌پروا از هر خطری به دیاری بیگانه، به مازندران می‌کشاند و سرود مولیان رودکی، امیر سامانی را وامی‌دارد که بی‌موزه پای در رکاب آورد.
۷. در آغاز داستان رستم و اسفندیار آمده است:
 ز بلبل شنیدم یکی داستان
 که بر خواند از گفته باستان
 (شاهنامه، ج مسکو، ج ۶، ص ۲۱۷، با ۱۷)
۸. برای مثال ترانه‌هایی درباره‌ی مرگ شیدیز بهترین اسب شاه که با آن ترانه، جان مهتر شاه را نجات داد و یا سرود خسروانی که آن را الحنی از سروده‌های باربد خوانده‌اند. (برهان قاطع)
۹. رودکی شاعر نابینای دربار نصر بن احمد سامانی با شعر نغز و آوای گرم خویش که آن را با نوای چنگی تر و دل‌انگیز همراهی می‌کرد، یادآور نکیسا و باربد، خنیاگر شاعران بلندآوازه دربار خسرو دوم، است.
۱۰. یادآور می‌شود که درباره‌ی منابع فردوسی، از نولدکه (۱۹۲۰) تا دیک دیویس (۱۹۹۶)، آرا و نظرهای گوناگون و گاه ضد و نقیضی ارائه شده است که شرح آن در این مختصر نمی‌گنجند.
۱۱. نمونه‌ی بارزی از این دست، منظومه‌ی ویس و رامین است که صورت تغییر شکل یافته‌ی اشعار گوسانی پارتی است.
۱۲. کوروغلی خوانی بیشتر در کشور تاجیکستان رواج دارد.
۱۳. برای مثال، در مجلسی شاهرخ تیموری که مردی ادیب و شاهنامه‌دوست بود، شاهنامه‌خوان‌ها حضور داشتند. حتی نظامی عروضی در چهار مقاله از راوی فردوسی، بودلف، نام می‌برد. (خالقی مطلق، ۱۳۵۷/۲۵۳۷: ۹۸).
۱۴. ناگفته نماند که اشعار عرفانی نظیر اشعار مولانا و یا غزل‌های حافظ را نیز به همراه ساز خود می‌خوانده‌اند.
۱۵. یادآور می‌شود که تاراواهای عثمانی کم‌نمای سخت‌آسیب دیده است.

کتابنامه

۱. خالقی مطلق، جلال. ۱۳۵۷/۲۵۳۷. «مطالعات حماسی (حماسه‌سرایی باستان)». سیم‌رخ، نشریه بنیاد شاهنامه فردوسی، ش ۵، ص ۲۷-۳.
۲. خلف تبریزی، محمد حسین. ۱۳۶۱. برهان قاطع. به کوشش محمد معین، ۵ جلد. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳. دارابنامه، ۱۳۴۱-۱۳۳۹. تألیف مولانا شیخ حاجی بن محمد بن شیخ احمد بن مولانا علی بن حاجی محمدالمشهور به بیغمی مقدمه، تصحیح و تعلیقات از ذبیح‌الله صفا، ۲ جلد. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴. شاهنامه ثعالبی. ۱۹۶۳. به قلم ابومنصور عبدالملک بن محمد بن اسمعیل الثعالبی. ترجمه محمود هدایت. تهران: مکتبه‌الاسدی.
۵. فردوسی، ابوالقاسم. ۱۹۷۱-۱۹۶۳. شاهنامه، ۹ جلد. مسکو.
۶. مجمل‌التواریخ و القصص. ۱۳۱۸. مؤلف ناشناس. به کوشش ملک‌الشعراى بهار. تهران: چاپخانه خاور.
7. Baily. H.W. 1971. Zoroastrian Problems in Ninth-Century Books. Oxford.
8. Boyce. M. 1954. "Some Remarks on the Transmission of the Kayanian Heroic Cycle". Serta Cantabrigiensia, studies presented to the XXII International Congress of Orientalists Mainz, p. 45-52.
9. 1955. ———. "Zariadres and Zareer" BSOAS. 17. p. 463-477.
10. 1957. ———. "The Parthian gōsan and Iranian Minstrel Tradition" JRAS, 10-45.
11. Darmesteter. J. 1888-1890. Chants populaires des Afghans. paris.
12. Davis. Dick. 1996. "The Problem of Ferdowsi's Sources" ,Journal of the American Oriental Society. Vol. 118. No. 1. p. 48-57.
13. Herodotus. 1975. Translated by A.D. Godley. Vol. 1. London.
14. Ivanov. W. 1925. "Rustic Poetry in the Dialect of Khorasan", JASB. n.s., xxi. pp. 233-313.
15. Longworth-Dames. M. 1907. Popular Poetry of the Baloches. London.
16. Lorimer. D.L.R. 1954. "The Popular Verse of the Bakhtiārī of s.w. Persia", Bsoas. xvi. p. 542-5.
17. 1955. ———. "The Popular. Verse of the Bakhtiārī of s.w. Persia", BSOAS, xvii, p. 92-110.
18. Mann, O. 1906. Die Mundart der Mukri-Kurden. Berlin.
19. Nöldeke, Th. 1920. Das Iranische Nationalepos. Heidelberg.
20. Skjaeyvø. P.O. 1998a, "Royalty in Early Iranian Literature", Proceedings of the third European Conference of Iranian Studies. Wiesbaden, p. 99-107.
21. 1998. ———b. "Eastern Iranian Epic Tradition II Rostam and Bhīsmā".
22. Acta Orientalia, Hung. vol. 51 (1-2), p. 159-170.
23. 1999. ———. "Avestan Quotations in Old Persian Literary Sources of - the Old Persian Inscriptions", Iranojudaica IV, Jerusalem, P. 1-64.
24. Watkins, Calvert. 1995. How to kill a Dragon, Aspects of Indo-European Poetics. Newyork and Oxford.
25. Xenophon. 1968. Cyropaedia. Translated by Walter Miller. Vol. I. Book I, II, 1, Loeb.

بررسی برخی واژه‌های مشترک در زبان یغناپی و آستینی

دکتر سیف‌الدین میرزابیوف

دکتر علم زبان‌شناسی، مدیر شعبه زبان، انستیتوی زبان و ادبیات به نام عبدالله رودکی آکادمی علوم

جمهوری تاجیکستان

زبان یغناپی یا به گفتار مردم یغناپ «یغناپ زیواک» یکی از زبان‌های بی‌خط و الفبا بوده، تنها در حدود جمهوری تاجیکستان انتشار یافته، ادامه زبان سغدی می‌باشد و متعلق به گروه زبان‌های شرقی ایرانی است. زبان دیگری، که به این گروه مربوط است، زبان آستینی است و آن در قسم مرکزی قفقاز جمهوری اوطانامی آسیاتیة شمالی فدراسیون روسیه و ولایت اوطانامی آسیاتیة جنوبی جمهوری گرجستان گسترش دارد. زبان آستینی هم به شاخه خانواده زبان‌های ایرانی داخل بوده، ادامه زبانی محسوب می‌شود، که در گذشته با زبان‌های قبیله‌های اسکیف، مسگیت، سک، سرمت، الن، راکسالن مربوط بود. آنها، که در آسیای میانه و روسیه جنوبی می‌زیستند، از این جهت شاخه زبان‌های گروه شمالی شرقی زبان‌های ایرانی را تشکیل می‌کردند.

در اول سالشماری نو پس از به قفقاز شمالی مهاجرت نمودند یکی از قبیله‌های اسکیفی-سرمتیغلنها به تشکل یافتن خلقت آستین و زبان آنها اساس و پایه مستحکم و استوارتر گذاشته است. زبان آستینی هم مثل زبان یغناپی دارای دو گویش شرقی و غربی می‌باشد. زبان آستینی از گویش‌های ایرانی و دیگری سرچشمه گرفته است. از این گویش‌ها لهجه دیگری نسبت به ایرانی کهن‌تر به حساب می‌رود، بنابراین اساس زبان ادبی آستینی در پایه گویش ایرانی ساخته شده است.

نخستین خطّ زبان آستینی کتیبه‌ی زیلینچوک می‌باشد، که در سال ۱۸۸۸ کشف شده است. این کتیبه با الفبای یونانی بوده، متعلّق به سال ۹۴۱ می‌باشد. سال ۱۸۴۴. شیرگین الفبای آستینی را در پایه‌ی الفبای سریلیک‌ساز ساخته است. از سال ۱۹۵۴ تا حال تمام آستین‌زبان‌ها از الفبای روسی اساس استفاده می‌کنند. اساس گذار زبان ادبی آستینی کاسته خیتگوراف شناخته شده است.

زبان یغناپی و زبان آستینی، که به یک شاخه‌ی زبان‌های ایرانی (شاخه‌ی شمالی شرقی) تعلق دارند، بنابراین، بین آنها رابطه‌ی زیاد، به ویژه در قسمت لیکسیکی به مشاهده می‌رسد. از این رو، ما تصمیم گرفتیم این جهت مسئله را مورد آموزش و بررسی قرار دهیم. آموزش و پژوهش زبان‌های با هم خویش، برای شناخت وضع امروزه آنها دارای اهمیت و ارزش مهمی می‌باشد. چنین پژوهش امکان می‌دهد، تا سیر تاریخی برخی از واژه‌های زبان، از جمله زبان‌های شرقی ایرانی در مرحله‌های معین تاریخی مقایسه شده، مورد تحقیق قرار گیرند.

از ترکیب لغوی زبان‌های شرقی ایرانی واژه‌های نادر و ارزشمندی را می‌توان دریافت که برای تحقیق تاریخ زبان و تکمیل فرهنگ‌های تاجیکی مساعدت می‌کنند.

آموزش و پژوهش مقایسه‌ی زبان‌های شرقی ایرانی یکی از موضوع‌های مهمی است که از جانب دانشمندان مورد تحقیق قرار نگرفته است. این مسئله تنها در برخی لغت‌نامه‌ها، به ویژه لغت‌نامه‌ی یغناپی-روسی، که در کتاب «یغناپسکی تیکست BI»-بی. م. س. اندرییف و ا. م. پیشیریوه تهیه نموده معلومات پیدا کردن ممکن است (اندرییف، پیشیریوه، ۱۹۵۷).

ما تصمیم گرفتیم در این مقاله در اساس مواد موجود چند واژه‌ای را در زبان‌های یغناپی و آسیتیکی، همچنین با زبان‌های پامیری به طور مختصر تحلیل و تحقیق نماییم.

سلسله‌ی واحدهای لغوی افاده‌کننده‌ی نام حیوانهای خانگی و وحشی در ترکیب لغوی زبان یغناپی نقش مخصوص داشته، برخی از آنها اصالت کهن تاریخی خود را در این زبان نگاه داشته‌اند. قسمی از این نوع واژه‌های یغناپی با زبان‌های دیگر شرقی ایرانی دارای معنای مشترک می‌باشند.

یکی از واژه‌های جالب و سنتی کهن‌بنیاد، که به ساحه‌های چارواداری مربوط است، در زبان یغناپی با نام wasak معروفیت دارد و در زبان‌های آستینی و پامیری نیز با برخی از فرقیتهای آوایی (فونتیکی) به مضمون یغناپی داشته استفاده می‌شود.

wasak از جهت ساختار واژه ساخته بوده، اساس آن wasa می‌باشد. از wasa در زبان یغناپی توسط پسوند (ak) -k شکل دیگر ساخته شده است، که به خردی چیزی (چه جاندار و چه بی‌جان) دلالت می‌کند.

مردم کوهستان، از جمله بین یغناپیان هم سنت قدیمه‌ای موجود است، که اگر گوساله گاو پس از زاییدن بمیرد، پوست گوساله مُرده را به طور مخصوص جدا کرده، به داخل آن کاه پُر می‌کنند و در وقت جوشیدن شیر آن پوست کاه پُر کرده را به نزد گاو می‌گذارند. گاو آن را بوی کشیده لیسیدن می‌گیرد، یعنی برای جوشیدن مانع ایجاد نمی‌کند. آن پوست کاه پُر کرده را با زبان یغناپی wasak گویند.

مشاهده‌های شخصی و صحبت‌های میدانی نشان دادند، که این واژه در بعضی از لهجه‌های بالآب زرافشان، از جمله در گفتار مردم ده اسکندر ناحیه عینی عیناً در همین شکل و مضمون مورد استفاده قرار دارند (میرزایف، ۱۹۹۸، ۲۹).

واژه یغناپی wasak از wasak، که معنای «گوساله» را دارد، توسط پسوند (ak) -k ساخته شده، خردی و نوازش را افاده می‌کند. wasa شکل قدیمه بوده، در زبان یغناپی معاصر به معنای گوساله استفاده نمی‌شود و به جایی آن maksa به کار می‌رود.

واژه مورد پژوهش را مؤلفان کتاب «یگنابسکی تیکست» БИ در قسمت لغت‌نامه به قید گرفته، شکل‌های در زبان‌های آستینی، یزغلامی، اشکاشیمی، و خانی و هندی باستان داشته‌شان را نشان داده‌اند، که این مشترکات زبان‌های نامبرده را به طور روشن انعکاس می‌کند: wasa تیلیناک (آسیت) - دیگ. wass، یزگ. wos، اشک. wususk، وخ. wask، در -اند. wasak (vatsa) چوچیل تیلینکه ستویشیسیه پیرید کاراواوی پر داینی (اندربیف، پیشیریوه، ۱۹۵۷، ۳۵۰).

آموزش و پژوهش زبان‌های خویشاوند برای شناخت وضع امروزه آنها دارای اهمیت و ارزش مهم می‌باشد. چنین پژوهش امکان می‌دهد، تا سیر تاریخی برخی از واژه‌های زبان، از جمله زبان‌های شرقی ایرانی را در مرحله‌های معین تاریخی مقایسه نموده، مورد تحقیق قرار دهیم.

از ترکیب لغوی زبان‌های شرقی ایرانی می‌توان واژه‌های نادر و ارزشمندی را دریافت کرد که برای تحقیق تاریخ زبان و تکمیل فرهنگ‌های تاجیکی مساعدت می‌کند.

اخ آب و یا چیزهای دیگر مایع، که از تأثیر خنکی به حالت زامید در می‌آید. واژه اخ در زبان

یغناپی دو شکل تلفظ دارد، که مربوط به تفاوت گویش‌های یغناپی است. زبان یغناپی نیز مثل هر یک زبان‌های دیگر دارای گویش‌های مخصوص خود می‌باشد که دانشمندان یغناپیشناس آنها را به شیوه شرقی یغناپی (= آفتاب‌رو) و شیوه غربی یغناپی (= سایه‌رو) جدا نموده‌اند.

واژه‌ی اخ اگر به لهجه شرقی یغناپی رابطه داشته باشد، گونه دیگر آن، که به صورت ix معمول است، خاص لهجه غربی یغناپی محسوب می‌یابد.

این کلمه با فعل یور karak فعل ترکیبی exi karak//ixi karak - را ساخته، به معنای (۱) «یخ کردن» (در مورد آب، روغن و هر چیز از تأثیر خنکی یخ بسته)؛ (۲) «خنک کردن از تأثیر سرما» (در مورد انسان و دیگر چیزهای جاندار) به کار می‌رود: dayroiopi ex ikta. «آب دریا یخ کرده است» - /ol viyora ex akunim - «مشب یخ کردیم (= خنک خریدیم).

واژه مورد اندیشه بنیاد کهن تاریخی داشته، اصالت بنیادی خود را تا امروز با برخی از تفاوت‌های آوازی (= فونتیکی) نگاه داشته است. چنانچه، موجودیت این کلمه در بعضی زبان‌های فارسی میانه، به‌ویژه زبان‌های سغدی و خوارزمی به مشاهده می‌رسد. واژه ex در متن‌های سغدی-بودایی در شکل‌های گوناگون آمده است، که برای تقویت اندیشه‌های خود می‌توان از آنها استفاده نمود: واژه ex در زبان سغدی به صورت yxnyy k، yngy k، en (w) eaxn op vieaxna-yyisbn، به کار رفته، هر یک شکل دارای معنایی می‌باشد، ولی ریشه آنها یک بوده، مربوط به «یخ» می‌باشند.

مثلاً، yazn سغدی بوده، معنای «یخ» را دارد. در متن‌های بودایی به صورت ybgy (y) ebxan (y) ebxan- *aixa-dana ~* آمده، دارای معنای «یخدان یا یخچال» بوده است، که واژه یخدان یا یخچال (خالادل b نیک) از این جا سرچشمه گرفته است. گونه دیگر آن در شکل yxnyy yaxne e op viyaxna-ygnk در متن‌های مانوی سغدی به معنای «غذای سرشده، غذای مانده (یخنی)» استفاده شده است. شکل دیگر آن در متن‌های سغدی به معنای «یخی، از یخ» چنین است: yngynk yanxene (قریب، ۱۹۹۵، ۱۰۹۹۳، ۱۱۰۹۷، ۱۱۰۹۸، ۱۱۱۱۸).

در زبان خوارزمی شکل exmen س a- را داشته، به معنای «یخی، یخین-لیدینه» به کار می‌رفته است (یت، ۱۹۵۷، ۲۶۵). چنانی می‌بینیم، ریشه این کلمه هم اخ است و به صورت لهجه شرقی یغناپی عیناً موافقت می‌کند.

اینچنین کلمهٔ اخ یا ix در برخی از زبان‌های شرقی ایرانی در همین شکل و معنا کاربرد دارد. مثلاً زبان آستینی، که یکی از زبان‌های شرقی ایرانی به شمار رفته، در قفقاز شمالی عرض وجود دارد، با زبان یغناپی دارای قرابت نزدیک می‌باشد و در ترکیب لغوی این زبان‌ها واژه‌های زیاد هم‌شکل و هم‌معنا به مشاهده می‌رسد. یکی از چنین کلمه‌ها واژهٔ اخ می‌باشد که آن در زبان آستینی عیناً در همین شکل رایج است.

لازم به ذکر است، که زبان آستینی هم دارای لهجه‌های مخصوص داخلی خود می‌باشد. یکی از لهجه‌های آن آستینی-ایرانی و دیگری دیگری است. واژهٔ اخ در زبان آستینی هم در دو شکل مورد استفاده قرار دارد، که تفاوت لهجوی عیناً مثل لهجه‌های یغناپی است.

اگر شکل ix به گویش آستینی-ایرانی مربوط باشد، گونهٔ دیگر آن اخ به لهجهٔ دیگری متعلق است. از این جا برمی‌آید، که تلفظ این کلمه بین لهجه‌های یغناپی و آستینی دارای چنین موافقت بوده است: لهجهٔ شرقی یغناپی با لهجهٔ دیگری اخ و لهجهٔ غربی یغناپی با گویش آستینی-دیرانی ix. innur. این واژه از جهت ساخت مرکب بوده، آن از دو جزء مستقل معنا و حصه‌های گوناگون نامی نطق ترکیب یافته است. جزء اول کلمه in می‌باشد و از جهت برآمد یغناپی است. معنای in «همین» است و جزء دوم واژهٔ nur بوده، معنای «نور، روشنایی» - را افاده می‌کند. در یکجایی این کلمه‌ها در زبان یغناپی دارای مفهوم «همین روز، امروز» گردیده است، که یک وقت معین را نشان می‌دهد: i. innur garm vi س i. - «این روز گرم می‌شود».

واژهٔ در زبان innur آستینی نیز معلوم می‌شود و دو شکل تلفظ دارد، که با برخی از تفاوت‌های فونتیکی بین لهجه‌های آن، یعنی گویش‌های آستینی-ایرانی و دیگری به مشاهده می‌رسد. باید تذکر داد، که واژهٔ innur اگر در زبان یغناپی همچون کلمهٔ مرکب معروفیت داشته باشد، در زبان آستینی جزء دوم آن معلوم است، یعنی در شکل ساده.

در شیوهٔ آستینی-ایرانی به گونهٔ nɔr و در لهجهٔ دیگری به صورت nur به کار می‌رود.

از این جا چنین برمی‌آید، که تفاوت بین این لهجه‌ها در آوازهای صداناک a و e بوده است.

واژهٔ nɔr یا nur در زبان آستینی نه به معنای «امروز»، که در یغناپی دارد، بلکه به مفهوم «حاضر»

(سییچس؛ تیپیرb) را افاده می‌نماید.

واژهٔ in در زبان یغنابی در شکل تنها استفاده نمی‌شود و تنها با برخی از کلمه‌ها همراه می‌آید. واژهٔ مورد اندیشه در یغنابی به گونهٔ idnur نیز به کار می‌رود، که id هم معنای «همین»-را دارد: idnur «همین روز»، idviyora «همین شب» و مانند اینها. واژهٔ in و id مفهوم افاده‌گر حصهٔ مشخص زمان بوده، وقت‌های معین شب و روز، سال و ماه را انعکاس می‌کنند: innur «همین روز»، idviyora «همین شب»، idsol «همین سال» idmohi «در همین ماه».

در برخی از زبان‌های پامیری نیز جزء دوم واژهٔ innur، یعنی nur با بعضی تفاوت‌های آوازی معمول است. مثلاً، در زبان‌های شغنی، روشنایی به صورت nur، در یزغولامی به گونهٔ nər و اشکاشیمی در شکل nur به معنای «همین روز» معروفیت دارد (یت، ۱۹۵۷، ۲۶۴). باید ذکر کرد، که واژهٔ nur در زبان یغنابی در تنهایی استفاده نمی‌شود.

سلسلهٔ واحدهای لغوی افاده‌کنندهٔ نام محصولات شیری در فرهنگ زبان یغنابی نقش مهم دارند، که برخی از آنها با زبان‌های شرقی ایرانی، از جمله زبان آستینی از جهت شکل و معنا با هم علاقهٔ بسیار نزدیک دارند. این جا همچون نمونه می‌توان واژهٔ mesin-را مورد مقایسه و بررسی قرار داد، که در زبان یغنابی و زبان آستینی با تفاوت‌های آوازی به کار می‌رود.

واژهٔ mesin یکی از نوع‌های محصولات شیری می‌باشد که پس از گرفتن روغن جرغات (ماست) توسط دستگاه‌های بنیادی یا حاضره‌زمان از جرغات حاصل می‌شود و در زبان تاجیکی با نام دوغ معمول است. در mesin به‌علاوه همچون نوشتابه استعمال می‌یابد، یا آن را به چکدان (= خلتۀ چکه) انداخته، از آن چکه آماده می‌کنند، که با نام mesini س akka «چکهٔ دوغی» معمول است.

mesin از روی ساخت واژهٔ ساده بوده، از جهت برآمد، آن را می‌توان خاص زبان‌های یغنابی و آستینی قلمداد کرد.

واژهٔ mesin در زبان یغنابی مثل برخی از کلمه‌ها دارای دو شکل استفاده می‌باشد. چنانچه، mesin اگر مربوط به گویش شرقی یغنابی باشد، شکل دیگر آن به صورت me و sin معمول بوده، به لهجهٔ غربی یغنابی علاقه‌مند است.

در رابطهٔ آیین به همین مسئله باید ذکر کرد، که واژهٔ مورد پژوهش در زبان آستینی هم دو شکل کاربرد دارد. چون زبان آستینی نیز مثل زبان یغنابی دارای دو لهجه است، از این رو، این کلمه در

گوش‌های زبان آستینی هم با بعضی تفاوت‌های آوازی به مشاهده می‌رسد. مثلاً، واژه مورد اندیشه در لهجه آستینی-ایرانی اگر به صورت nlmis به کار رود، در لهجه دیگری آن به گونه mesin رایج است. از شکل‌های واژه mesin معلوم می‌گردد، که گونه‌های شیوه‌های آستینی با تلفظ لهجه شرقی یغناپی نزدیکتر بوده است. تفاوت در هم‌صدا‌های s و S به نظر می‌رسد، که در لهجه شرقی یغناپی mesin و در گوش دیگری آستینی mesin تلفظ می‌شود.

ادبیات:

۱. ابه‌یف و. ا. گرمتیچی‌سکی آپیرک آستینسکاگا یزBIکه. ت. ۱-۲. آردژانیکیدزی، ۱۹۶۳.
۲. ابه‌یف و. ا. زبان آستینی. ایست. ج. ۲. دوشنبه، ۱۹۸۰. س. ۱۲۰۶-۱۲۰۷.
۳. اندریف م. س. ا. پیشیریوه. ا. م. یغنابسکی تیکست BI س پرلاژینیم یغنابسکا-روسکاگا سلاوریه، ساستولیناگا م. س. اندریف BI م. و. ا. لوشیتسیم. ا. ک. پسرچیک. م-ل، ۱۹۵۷-۳۹۲. س.
۴. اسه‌یف م. ا. آستینسکی یزBIکه. یزBIک نراداف. ا. ج. ش. س. اندایورا پیبیسکی یزBIک. ت. ۱-م، ۱۹۶۶. س. ۲۳۷-۲۵۶.
۵. میرزایف س. لیکسیکه زبان یغناپی. دوشنبه، ۱۹۹۸-۱۲۷. س.
۶. gharib b. sogdian di (sogdian-persian-english)/tehran، ۱۹۹۵.
۷. میرزایف س. لیکسیکه زبان یغناپی (رساله نامزدی). دوشنبه، ۱۹۹۸-۱۳۰. س.

گوش شمالی ایران - الموتی - و ویژگی‌های واژگانی آن^۱

کینگا یوانا پاراسکیویچ، ملقب به ماتسیوژاک ماچو شاک

استادیار موسسه مطالعات شرقی دانشگاه «یاگیلوی لهستان»

ترجمه: علی اکبر کریم‌تبار

این مقاله با هدف ایجاد بحث گسترده در مورد زبان و گویش‌های شمال غربی ایران، مسئله طبقه بندی گویش‌ها و با توجه ویژه به واژگان کهنی که حفظ شده‌اند و نوآوری مشترک گویش‌ها فراهم شده است. این امر برای مطالعات تطبیقی زبانی بسیار مهم است تا ارتباطات بین زبان‌ها و گویش‌های شمال غربی ایران با زبان‌های باستانی آن ناحیه مشخص شود.

بسیاری از دانشمندان، شناخت ما درباره‌ی پیچیدگی زبان‌شناختی این گروه زبانی را بهبود و توسعه بخشیده‌اند. مطالعات محوری در این زمینه توسط Bailey (۱۹۳۳)، Henning (۱۹۵۴)، Mac Kenzie (۱۹۶۱ - ۱۹۶۶)، Yarshater (۱۹۶۹)، Stilo (۱۹۷۱، ۱۹۸۱)، Windfuhe (۱۹۷۵)، Edel Man (۱۹۶۸)، Rastorgueva (۱۹۷۵) و Oranskij (۱۹۷۹)، انجام شده است. مطالعات و بررسی‌های این دانشمندان ما را به سمت درک بهتر از گویش‌های غربی ایران، هم در گونه‌شناسی و هم در مطالعات هم‌زمانی رهنمون می‌کند. متأسفانه، بر خلاف تلاش‌های گسترده آنها، که ثابت کرده‌اند زبان‌های جدید ایرانی غربی دارای تنوع در همه سطوح زبان‌شناختی هستند، مطالعات جامع در مورد تقسیمات زبان و تشریح گروه غربی ایرانی وجود ندارد. در حقیقت،

۱. این مقاله در سومین کنفرانس اروپایی مطالعات ایرانیان ارائه شده، کمبریج ۱۱-۱۵، سپتامبر ۱۹۹۵.

حتی در اولین بررسی جامع تحلیلی زبان‌های ایرانی در Grundriß، تجزیه و تحلیل و گفتمان نسبی زبان‌های شرقی ایران بهتر از زبان غربی ایرانی بود. قضاوت کردن براساس تغییرات تاریخی آنها، بسیار پیچیده‌تر از آن است که تصور شود، اما همچنین زبان‌ها و گویش‌های غربی ایران به‌عنوان زبان‌های شرق ایران باید از یک تنوع و گوناگونی زبان‌های بازمانده‌ی پیشین واقع در مرکز ایران ناشی شده باشند. همه زبان‌های جدید ایرانی به وضوح ریشه در زبان‌های ایرانی دارند، هر چند هیچ کدام از آنها نمی‌توانند به عنوان جانشینان مستقیم برای زبان ایرانی خاورمیانه شناخته شوند. استانداردهای تاریخی غالب مانند: فارسی قدیم، اوستایی، میانه و میانه فارسی، جذابیت‌های متمایزی نسبت به ویژگی‌های گویش‌های دیگر (به ویژه ویژگی‌های غیر فارسی) را نشان می‌دهد.^۲ با این وجود، از لحاظ نوع شناختی و ژنتیکی، تعداد ویژگی‌های مشترک به اندازه کافی است تا آنها را به عنوان یک وحدت اجتماعی - زبانی شناختی، ریشه نخستین زبان اولیه آنها مربوط به گویش‌های استان شمال غربی ایران دانست.

اطلاعات و آگاهی ما درباره پراکندگی عمومی گروه‌های اصلی گویشی همچنان جسته و گریخته باقی مانده است. یکی از مهمترین سوالاتی که باید پاسخ داده شود، تشریح نسبی تغییرات منجر به تقسیمات و تشریح الگوهای پراکندگی و توزیعی‌ای است که به دگرگونی‌ها و تغییرات گویشی منتج شده است. برای حل این سؤال، پژوهشگر باید همه‌ی گویش‌ها در گذار تغییر تدریجی آن و همچنین با مطالعه‌ی اشکال مورد استفاده‌ی گویش‌ها در تمام روستاهای واقع در شمال ایران را دنبال کند. به نظر می‌رسد از آن جا که برخی از این گویش‌های مفقود شده و دچار مشکل با کاهش موارد واژگانی معین و مشخصه‌های ساختاری واژگانی مواجهه شده است؛ اما برخی از گویش‌ها به وسیله شمار اندکی از گویش‌وران محلی حفظ شدند. به دلیل گسترش زبان فارسی و ترکی ناگزیر شاهد از بین رفتن برخی زبان‌ها و گویش‌ها هستیم با این وجود شناخت گویش‌های باقی مانده و کوچک کم‌گویش‌ور از اهمیت ویژه‌ای برای زبان شناسی تطبیقی ایرانی برخوردار است. تحقیقات نظام‌مند برای نشان دادن گویش‌هایی که هنوز ممکن است ناشناخته باشند و همچنین برای مشخص کردن جزئیات گویش‌هایی که تاکنون تنها به آن اشاره شده‌اند، به مانند تحقیق در مورد گویش‌الموتی مورد نیاز است.

2. G.L. Windfuhr, *New Iranian Languages, overview*, CLI (Wiesbaden 1989), P. 248.

دره عمیق کوهستانی الموت^۳ با دیواره‌های صخره‌ای عظیم در کوه البرز، به‌خاطر دشواری گذر از بلندای کوهستانی‌اش، مشهور است. این شهر به‌وسیله اسماعیلیان در سال ۱۰۹۰ ق. تسخیر شد. فرقه اسماعیلیان این شهر دور افتاده از حکومت را در مدت ۱۶۶ سال به مرکز حکومتی مستقل تبدیل کردند که هدف اصلی آنها شکستن سلطه سلجوقیان بود، تا اینکه مغولان تحت فرمان هولاکوخان، سلطه اسماعیلیان را در اواسط قرن ۱۲ برچیدند. نام الموت نماد قدرت اسماعیلیان که معمولاً با دژی غیر قابل دسترس و قوی در ذهن نقش می‌بندد، جایی است که استاد بزرگ فرقه حسن صباح اقامت داشت و در آنجا به‌وسیله فداییان خویش - حشاشین - برای ترور و قتل‌های مقدس! برنامه‌ریزی می‌کردند. اگر چه در حال حاضر ویرانه‌های قابل توجهی وجود دارد که ساکنان محلی بقایای مرکز فرماندهی قلعه را با عنوان «پیرمرد کوه» یاد می‌کنند؛ اما محل واقعی قلعه دقیق مشخص نیست. بعضی از محققان، مانند ایوانف، معتقدند که قلعه الموت در روستای گودرخان^۴ قرار دارد، اما نام الموت در حال حاضر برای کل منطقه به‌کار می‌رود. دره الموت شامل دهستان‌های کنونی الموت و رودبار است که در بخش رودبار الموت در شهرستان قزوین به یکدیگر وصل می‌شوند که مرکز آن معلم‌کلاهی است. الموت از همه طرف به‌وسیله کوه احاطه شده، دره‌های رودبار و الموت در میان قله‌های سلسله کوه سیاه‌لان به‌طرف جنوب و کوهستان‌های قزوین به‌طرف شمال کشیده شده‌اند. بخش‌های رودبار الموت شامل شش زیر شاخه است: ۱- بالارودبار، ۲- پایین‌رودبار (روستای هوانک)، ۳- فیشان، ۴- آقان، ۵- چهار ناحیه و ۶- ناحیه آنداجرود (روستای اصلی: آنداج، دیک، کوچنان، و سَنگ، مُلاکلاهی)^۵.

رایج‌ترین زبان منطقه، ترکی و آذربایجانی است که بیشتر گویش‌های آذربایجان و مناطق مجاور آن را فرا گرفته است. در تمام روستاهای دشت قزوین، جمعیت به‌طور کلی سه زبانه است: گویش محلی آن، بازاری (یعنی فارسی قزوین که عمدتاً از طریق تعامل تجاری پخش می‌شود) و ترکی. نام

۳. با توجه به افسانه‌های فارسی، عقابی این محل را بر روی یک کوه سنگی به وحسودان مَرزبان، یکی از جاستین‌های دیلم، نشان داد. این جایگاه سابقاً اَشیانه و محل آموزش پرواز عقاب‌ها بود. از این رو نام āloh - آلو برابر با عقاب - و اَمُوخت (amuxt) به معنی اموخته شده.

See: Daftary, *The Ismaili's*, P. 166?; Browne, *A literary history ...*, II, P. 202.

4. Ivanow, « The dialect ... », p.345; Daftary, *The Isma'ilis*, p.340.

5. Sutudeh, « Qela'-e esma'iliye », pp.111-124.

هر گویش از نام روستایی که با آن گویش در آن صحبت می‌شود، گرفته شده است. برای تشخیص موقعیت گویش الموتی با توجه به دیگر گویش‌های شمال غرب، یک کار دشوار است.

بسیاری از محققان دیدگاه‌های مختلفی در مورد مسئله طبقه‌بندی زبان‌های ایرانی و اروپایی شمال غربی ارائه می‌کنند. یارشاطر معتقد بود که گویش الموتی یکی از پنج گویش معاصر شمال غرب ایران است که متعلق به یک گروه بزرگتر به نام تاتی است.^۶ تطبیق قومی زبان تاتی به یک گویش خاص اشاره نمی‌کند. این واژه به طور کلی در همان ناحیه برای واگذار کردن زبان‌های مختلف اقوام ایرانی مورد استفاده قرار می‌گیرد. با این حال، تعیین این گویش‌ها به عنوان تاتی به طور کلی و مبهم است. یارشاطر معتقد بود که این گویش‌ها را «مادی» بنامیم. به گفته وی، این نامگذاری مناسب‌تر است، زیرا به نظر می‌رسد نسل مدرن گویش‌های مادی باستانی مدیون این منطقه است.^۷ یکی دیگر از محققان - ایوانف - ادعا می‌کند که گویش الموتی شکل جالب زبان گذار بین گروه‌های «خزر» و «فارسی مرکزی» است. گویش گوذرخان در الموت، عناصر مادی مشخص و معینی در خود دارد که با زبان مورد استفاده در روستای تجریش (شمال تهران) توسط وی ژوکوفسکی توصیف شده، (Zhukovski ۱۹۲۲: ۳۹۵ - ۴۳۲)، و با برخی از گویش‌های گروه سمنانی، که به شدت با برخی از گویش‌های محلی در نزدیکی اصفهان و کاشان ارتباط دارد، پیوستگی دارد. از سویی دیگر، گویش الموتی، سیستم اضافه، حالت مفعولی، مفعول غیر صریح، شکل‌های ضمائر ملکی و مالکیت و... را عمدتاً از گونه خزری (بیشتر از زبان مازندرانی) اقتباس و اتخاذ کرده است.^۸ بر طبق نظر ویندفوهر، گویش الموتی زیر شاخه‌ی گویش‌های ده‌گانه، دقیقاً با گویش‌های موجود در غرب و شرق و به‌وسیله مردمانی که در تالش و تات در یک محیط turkophone پیوستگی دارد.^۹ پیر لکوک معتقد است که گروهی که متعلق به هر دو گویش الموتی و رودباری هستند، باید «آذری»^{۱۰} نامیده شود و

6. The Tati dialects of the Caucasus, which derived from Persian, or a dialect similar to it, do not belong to this group (i.e. they belong to the south - western branch of Iranian languages). See: Yarshater, A grammar ..., p.17.

7. Ibid

8. Ivanow, Windfuhr, A. Arbor, Western Iranian dialects, CLI, p.295.

9. G.L. Windfuhr, A. Arbor, Western Iranian dialect, CLI, p.295.

10. «Les dialects āzari (appelés tāti dans l'usage local) peuvent être répartis en cinq groups: 1/ les dialects du NW, parlés dans le Harzand et le Dizmār: hazarandi, keringant, 2 / les dialects du NE, parlés dans le Xalxāl et le Tārom: salī, kajali, etc, 3/ les dialects du S, parlés au sud de Qazvin: tākestāni, čali, eštehārdi, etc,

محقق ایرانی مرتضی نصف‌ت آنها را به شاخه زبان‌های خزری طبقه‌بندی می‌کند.^{۱۱} برای حل مسئله طبقه‌بندی مناسب و نام‌گذاری این گویش‌ها باید یادآوری کرد که همه آنها از چندین گویش میانه و باستانی پیشینیان ایران حاصل می‌شوند و به همین دلیل این مشکل بسیار پیچیده‌تر از آنچه که اغلب تصور می‌شود، می‌باشد.

ویژگی‌های واژگان گویش الموتی

۱- کاربرد واژه‌های کهن. گویش الموتی برخی از واژه‌های کهن شگفت‌آور را حفظ کرده است. این گویش تعداد کلماتی که به طور عمده ریشه در زبان‌های کهن و میانه آن منطقه را دارد، در بر می‌گیرد:

/borme/ در انگلیسی **/-cry-**؛ در فارسی «گریه، گریه و زاری»؛ **/borme-jen/** در فارسی گریه کودک که دیگر در فارسی کاربرد ندارد. این واژه با زبان پهلوی تطبیق دارد: **/-brām/**؛ اشک‌ریختن و سوگواری کردن، **/brām-ag/** = گریه و ضجه (Mac Kenzie, p. ۱۹). در اوستایی: **/brām-in/**؛ **/brāsāt/**؛ «او گریست»، در زبان سکایی-ختنی: **/-brem/**؛ «گریستن». در زبان سکایی-ختنی: **/-brem/**؛ «گریستن» (Bailey, p. ۳۱۶). در هند باستان: **/bhrāmati/**؛ در انگلیسی قدیم: **/barmen/**؛ در هند و اروپایی: **/bher-, bhrem***؛ خیساندن و جوشیدن. (ممکن است برای اشک‌ریختن به کار برده شود). (Pokorny, p. 132)

همچنین در زبان مازندرانی: **/-barm/**؛ اشک‌ریختن، در سنگسری: **/bōrma/**؛ «اشک‌ریزی، گریان»، در زبان زازایی: **/bermān/**.

/čaken/؛ «زبان» (وام‌واژه از زبان پارتی)، در فارسی: **/zabān/**

/xou, xos/؛ «خوابیدن»، **/xosbidan/**؛ خوابیدن، در زبان گیلکی: **/xuft/**؛ **/-xus/**؛ زبان پهلوی: **/xosbidan/**؛ «خوابیدن» (Mac Kenzie, p. 94). در زبان اوستایی: **/x'ap, x'afsa, x'apta/**؛ در گویش الموتی **/xos/** نیز معنی ویژه‌ای دارد: مردی که (معمولاً پیرمرد) در قایقش می‌خوابد، مردی که عاشق دریاست).

4/ les dialects du SW, parlés au sud-ouest de Zenjān: xoini, 5/ les dialects du SE, parlés au nord-est de Qazvin: rūdbāri, alamūti, etc. P. Lecoq. Les dialects caspiens et les dialects du nord-ouest de l'Iran, CLI, (pp. 296-7).

11. Caspian languages and dialect: 1/ māzanderāni, 2/ taleši, 3/ gilaki, 4/ tālaqāni, 5/ alamūti and rūdbāri, 6/ dilmāni, 6/ gorgāni nad esterābādi. See: Nesfat, « Farāvāni-ye zabān-hā », 111-124.

/kote/: کوچک، جوان، نوزاد، در ترکیب: **/xers kote/**: بچه خرس، **/palang kote/**: بچه پلنگ، **/sag kote/** یا **/kotekā/**: توله‌ی سگ، در زبان پهلوی: **/kōdak** (Mac Kenzie, p. ۵۱).
 در زبان اوستایی: **/kutaka/**: کوچک، در زبان فارسی: **/kutāh/** = کوچک، پست و پایین، **/kudak/**: نوزاد، طفل.

/kufā, kupā/: توده، پُشته، کُپه، همچنین به معنی کوتاه‌شده‌ی هر چیز هرمی شکل از علف‌های درو شده، ترکیب‌هایی از این واژه: **/čū kufā/**: پُشته‌ای از چوب، **/gandom kufā/**: توده‌ای انباشته از گندم، **/kufā rig/**: کپه‌ای از شن، در اوستا: **/kaofā/**، در هندی باستان: **/kupa/**
 در زبان سکایی – خُتنی: **/-kuvae/**: توده (Bailey, p. ۶۳). فارسی باستان: **/kaufa/**: زبان پهلوی: **/kōf/** (Mac Kenzie, p. ۵۱)، تپه، تل، گوژپشت، در فارسی: **/kuh/**: کوهستان، «**k'uoohill**» (Mac Kenzie, p. ۵۱).
 ((dialectal

در هند و اروپایی: **/-keu***: خم کردن، Pokorny, pp. ۵۸۸-۵۹۲).
/ruč/: روز، این واژه در نام‌های دو روستای منطقه بالا الموت هنوز حفظ شده است: **bālā ruč** و **pain ruč**، در اوستایی: **/raočah/**: روشنی و نور، در فارسی باستان: **/raučah/**، در پهلوی: **/rōz/** و در فارسی امروزی: **/ruz/**.

/nakās/: لبه بام، (خانه‌ای و یا لبه بام از سقفی که مانند مردی با دست بر پیشانی ایستاده به جلو خیره شده است). در اوستایی: **/nikāsa/**، فارسی باستان: **/nikās/**، در پهلوی: **/nigāh/** و در زبان فارسی: **/negāh/**: نگاه کردن.

/telār/: تله حشرات، همچنین مکانی برای خوابیدن و استراحت کردن که معمولاً نزدیک رودی که با توری گسترده شده در چهار و شش جهت در بر گرفته باشد، در فارسی: **/tala/**، دام، در پهلوی: **/talag/**، دام و تله (Mac Kenzie, p. 81). در گویش الموتی: **/lar, lal/**: حشره، مگس.^{۱۲}
/tur/: دیوانه، خُل، فرد متخاصم، **/tur-vāš/**: نامی برای گیاه دارویی یک‌ساله، (مردم الموت عقیده دارند که هر کس این گیاه را بخورد دیوانه و درنده می‌شود)، در پهلوی: **/tur/**: فردی از مردم که نسبت به ایران متخاصم است (Mac Kenzie, p. 84).

۲- نوآوری معنایی / معناشناختی

/afto, afābe/ «کوزهٔ مسی با طرح خاص برای نگهداری آب، که در سایر نقاط ایران استفاده نمی‌شود. این واژه از زبان پارسی گرفته شده است: /aftāb/ به معنی «خورشید».

/čast/ شام، به زبان فارسی: وعده نیمروزی و یا عصر گاهی، ناهار زود هنگام (به ندرت کاربرد دارد)، صبحانه (Horn, p.433)، در پهلوی: /čast/ «ناهار، غذا»، /čast-ag/ «خوراکی و یا غذا، /časnig/ طعم و مزه غذا (Mac Kenzie, p.22). در هندی باستان: /čaš/ - «خوردن و نوشیدن».

/dāmān/ «جنگل، چوب»، در زبان فارسی به معنای «دامن، باسن، یک دامن پُر از هیزم» استفاده می‌شود. «āteš rā dāmān zadan» به معنی اضافه کردن سوخت به آتش - آتش را شعله‌ورتر کردن - /dām/ «دام و تور، تله»،

در پهلوی /dām/ «شبکه توری برای گرفتن پرندگان و ماهیان» (Mac Kenzie, p.24)، در زبان سکایی - ختنی، /dāma/ بند و زنجیر، از ریشه‌ی /dā-, dai/ به معنی گرفتار و اسیر کردن (Bailey, p.156).

در زبان اوستایی: /dā-/ در هندی باستان، /dāman/ طناب و زنجیر، گره، زنجیر، در هند و اروپایی: /xojir/ (Pokorny, p.183) /-de:-də/ به معنی «خوب». در پهلوی، /hu-čihr/ «دلپسند، زیبا»، /hu/ «خوب و نیک»، /čihr/ شکل، چهره، ظاهر و صورت، /-das kaš/ «آستین»، در زبان فارسی: /dast keš/ «دستکش، شال گردن، /eškemdār/ «باردار، حامله، (eškem) - در زبان فارسی: /šekam/ «شکم، معده و رحم»، /šekamdār/ این واژه در زبان فارسی معنی مختلفی دارد: شکم بزرگ و برجسته، جادار و وسیع (معنی استعاره‌ای).

۳- واژگانی با ریشه ناشناخته

/-dender/ «ذره‌ای کوچک و اندک»، /dender/ و /denderek/ خیلی کوچک، خیلی اندک.

/gate/-: «سُترگ، بلند، بزرگ»، ظاهراً در دیگر بخش‌های ایران کاربرد ندارد، تصریف این واژه با پسوند به شرح زیر است: /gate-tar, gate-tarin/، این پسوند به طور گسترده گسترش یافته و جایگزین «بزرگ و بلند» در ترکیبات زبان فارسی نیز شده است: /gate šiše/: «پنجره یا قاب شیشه‌ای پنجره و یا درب»، /gate piyar/: «پدر بزرگ»، /gate adāš/: «برادر بزرگ خانواده».

۴- وام‌واژه:

- وام‌واژه‌های ترکی (بیشترین واژه‌های قرضی از زبان آذری در این گویش وجود دارد):
/sāj/-: «جارو»، از ریشه ترکی /sāj/ به معنی «چوب».
- /qezil/: «دختر»، همچنین /detar/ و در زبان فارسی - بخش‌های مرکزی ایران مانند گویش سمنانی و کاشانی - «دختر».
- /elxy/-: «اسب نر»، این وام‌واژه در زبان فارسی «داربست» معنی می‌دهد.
- وام‌واژه‌های روسی
/lampā/: «چراغ»، /das lampā/: «چراغ قوه»، این واژه در دوره قاجار و تیموریه توسط بازرگانان روسی وارد این گویش شده، در مراکز مرکزی مازندران استفاده دارد اما ظاهراً در سایر نقاط ایران کاربردی ندارد.
- وام‌واژه‌های عربی:
/puzemā, poze/: «رستگاری، نجات»، همچنین این واژه به مفهوم یک نوع ورزش جسمانی و فکری در فرقه اسماعیلیان الموت بود، این تمرین شامل هفت مرحله اولیه است که بدن را ورزیده و انعطاف‌پذیر می‌کند: سه مرحله «بدنی» اولیه که برای بهبود بدن هستند: سرعت، قدرت فیزیکی، شجاعت و چهار مرحله «معنوی». این واژه در مرکز مازندران نیز کاربرد دارد. شاید این واژه از ریشه عربی «fuz» به معنی «موفقیت» است.

۵- برخلاف گسترش زبان فارسی بازاری با ویژگی‌های جنوبی، گویش الموتی بسیاری از نمودهای واژگانی که خصوصیات واج‌شناختی معمول را داراست؛ برای توسعه گویش شمالی را حفظ کرده است:

- در گوش الموتی همخوان سایشی لثوی واک‌دار - /z/ - در واژه حفظ شده؛ اما در فارسی به همخوان انسدادی دندانی-لثوی واک‌دار - /d/ - تبدیل می‌شود: zāmā: «داماد»، در زبان فارسی: dāmād.
- همخوان انسدادی دولبی بی‌واک /p/ در الموتی حفظ شده؛ اما در فارسی بر اثر فرآیند تضعیف به همخوان سایشی لبی - دندانی بی‌واک /f/ تبدیل می‌گردد (این فرآیند پیش از آن که متأثر از فرآیند تضعیف باشد، ریشه‌ی تاریخی و باستانی دارد که در گوش الموتی به کار می‌رود):
-espi/ - «سفید»، فارسی: sefid، فارسی میانه: sepid، اوستایی: spaeta.
- همخوان کهن و منسوخ /j/ - انسایشی لثوی - کامی واک‌دار - در گوش الموتی به همخوان سایشی لثوی - کامی واک‌دار - /ʒ/ در اوستایی و در زبان فارسی به همخوان سایشی - لثوی واک‌دار - /z/ - تبدیل می‌گردد.
- /-tij/ - «تیز»، در اوستا: brōiθra taēža به معنی تیغه تیز، در زبان فارسی: /tiz/ به معنی تیز؛ /jir/ در گویش الموتی به معنی: زیر، پایین و در فارسی: zīr به معنی زیر.
بدین ترتیب، به غیر از نوآوری معنایی و وجود بسیاری از واژگان کهن و شگفت‌انگیز که در همه‌ی زبان‌های بخش خزری مشترک است؛ خاص‌ترین ویژگی‌های واژگان الموتی را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:
- همخوان روان لثوی /t/ اغلب در همخوان /l/ دیده می‌شود: /goftāl/ در فارسی /goftār/؛
«گفتار»، /Valg/ در فارسی /barg/؛ «برگ»، /chelg/ در فارسی /cherk/؛ «چرک».
- همخوان سایشی ملازی /x/ معمولاً در واژه ظاهر نمی‌شود (گرایش کلی به ساده‌سازی گفتار و واژه وجود دارد): /detar/ در فارسی به /doxtar/؛ «دختر»، /tal/ در فارسی به /talx/؛ «تلخ»،
/sut/ در فارسی /suxt/؛ «سوخت».
- همخوان /b/ در پایان واژه گرایش دارد به همخوان سایشی بی‌واک /f/ تلفظ شود: /asf/ در فارسی /asb/؛ «اسب»، /jif/ در فارسی /jib/؛ «جیب»، /sif/ در فارسی /sib/؛ «سیب».
- همخوان /t/ در پایان واژه ظاهر نمی‌شود: /das/ در فارسی /dast/؛ «دست»، /dārbas/ در فارسی /dārbast/؛ «داربست»، و یا اینکه به همخوان انسدادی دندانی-لثوی واک‌دار /d/ تبدیل می‌شود: /davād/ در فارسی /davāt/؛ «دوات».

- در گویش الموتی یک همخوان، مختصات آوایی همخوان مجاور خود را می‌پذیرد. همنشینی دو همخوان خیشومی دولبی /-mm-/ معمولاً به انسدادی دولبی /-mb-/ تبدیل می‌گردد که تحت تاثیر گویش است: /došamme/ در فارسی به /došambe/ «دوشنبه»، /dome/ در فارسی /dombe/ «چربی یا دُمبه».
- همخوان انسدادی دندانی-لثوی واک‌دار /d/ گاهی بعد از همخوان خیشومی لثوی /n/ ظاهر می‌شود: /pandir/ در زبان فارسی /panir/ «پنیر»، /tandur/ در فارسی /tanur/ «تنور».
- در واژه‌سازی، گرایش رایج برای استفاده از پسوند /-dār/، بیشتر از سایر پسوندها وجود دارد: /del-dār/ «شجاع» (دلیر، پُردل؛ در فارسی دل‌دار به معنی هر کس که دلش را داشته باشد، عاشق، معشوق)، /xudār/ «شخصی که طینت و سرشت بدی داراست» (کسی که خوک دارد)، /čārve-dār/ در فارسی /bār-bar/ باربر، /ne-dār/ در فارسی /fagir/ «فقیر».
- به دلیل نبود وجود ساخت و ساز اضافی و وصفی در ساختار اصلی، واژه‌های ترکیبی زیادی وجود دارند که در آن صفت با انتهای /-e/ پیش از اسم تغییر می‌کند: /gate berār/ در فارسی «برادر بزرگتر»، /jevāne zen/ در فارسی «زن جوان»، /lase čaken/ در فارسی «زبان دراز».

با توجه به بررسی و گزینش چند نمونه از گویش‌ها، هدف این مقاله نشان دادن اهمیت مطالعات در مورد واژگان معتبر در گویش‌های ناشناخته و گونه‌های کم‌گویش‌ور است. مطالعه بیشتر آنها یک وظیفه مهم و ضرورت آشکار است.

Bibilography:

1. Baily, H.W. Dictionary of Khatan Saka, Cambridge. 1979.
2. Brown, E.G. A Literary History of Persia, II, (From Firdawsi to Sa'adi), London 1907.
3. Col. Monteith Journal of a Tour Through Azerbaijan and the shores of the Caspian, in: Journal of the Royal Geographical society, 1833.
4. Compendium Linguarum Iranicarum (CLI), R. Schmitt (ed), Wiesbaden 1989.
5. Daftary, The Isma'ilis: their history and doctrines, cambodge 1990.
6. Horn, P. Grundriss der neupersischen Etymologie, Strassburg 1893.
7. Ivanov, W. The dialect of Gozarkhan in Alamüt, in: Acta orientalia IX (1931).
8. Maciuszak, K. Some remarks on the Northern Iranian dialect of the Alamüt Region, in: IRAN-9.
9. Journal of Persian Studies, XXXIII, 1995, pp. 111-114.
10. Maciuszak, K. Is the Northern – Iranian dialect of Alamüt still alive?, Iranica Cracoviensia, Cracow Iranian Studies in memory of Wladyslaw Dulęba, Kraków 1996, s. 85 – 94.
11. Mac Kenzie, D.N. A concise Pahlavi dictionary, London 1971.
12. Nesfat, M. Farāvāni-ye zabānha va lahjehā-ye Iran, Majale-ye Dāneškade-ye Adabiyate –e Tehran, sal 16, (1341/1963).
13. Pisowicz, A. Origins of the New and Middle Persian phonology systems, Kraków 1985.
14. Pokorny, J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, Bern 1949-1969.
15. Sotoudeh, M. Qela'ility, Tehran 1345/1967.
16. Walde, A. Pokorny, J. Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen, I-III, Berlin-Leipzig 1927-32.
17. Windfuhr, G. L. The verbal category off inference in Persian, Acta Iranica, 1982.
18. Yarshater, E. A Grammar of Southern Tati dialects, The Hague – Paris 1969.
19. Zhukovski, V. Materials for the study of Persian dialect, ST. Petersburg 1922 (in Russian).

زبان مازندرانی

پروفیسور و. س. راستارگوپوا / ریاست دانشگاه دولتی مسکو «لاماناسوف» بخش زبان‌های شرقی (1953 - 1960)

مترجم: مسعود حقانی پاشاکی

خانم «ورا سرگیئونا راستارگوپوا» (B. C. Расторгуева) استاد زبان‌های فارسی، در ۲۳ مه (۵ ژوئن) ۱۹۱۲، در روستای استروژفسکی واقع در استان تامبوف روسیه به دنیا آمد. وی بنیانگذار گویش مدرن تاجیکی و اولین رئیس بخش زبان‌های ایرانی در آکادمی علوم روسیه بود. خانم راستارگوپوا در ۱۹۳۸ از دانشکده زبان‌شناسی دانشگاه دولتی لنینگراد فارغ‌التحصیل شد و هنگامی که لنینگراد در جنگ جهانی دوم - در سال ۱۹۴۲ - محاصره شد آنجا را ترک کرده و به تاجیکستان رفت. در این سال‌ها دستور زبان تاجیکی و نیز فرهنگ لغت تاجیکی - روسی را می‌نگارد. از سال ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۳ در دانشگاه تاجیکستان مشغول به تدریس می‌شود. او در دانشگاه دولتی مسکو بین ۱۹۵۳ - ۱۹۶۰ رئیس بخش علوم زبان‌های ایرانی از موسسه زبان‌های شرقی بوده و در همان‌جا آموزش می‌دهد. در ۱۹۶۴ خانم راستارگوپوا از پایان نامه‌اش در مورد مطالعه مقایسه در گویش تاجیکی دفاع می‌کند. وی کتاب‌های زیادی را در حوزه زبان‌های باستانی و امروزی فارسی و گویش‌های مختلف آن از جمله کتاب زبان بلوچی در ۱۹۶۶، زبان‌شناسی اوستیایی در ۱۹۷۷، کتاب دستور زبان گیلکی و فرهنگ لغت ریشه‌شناسی زبان‌های ایرانی که پس از مرگش در ۲۰۱۱ انتشار پیدا کرد. خانم راستارگوپوا سرانجام، پس از عمری مطالعه و تحقیق در راه زبان‌شناسی زبان‌هایی ایرانی و کسب

چندین جوایز ارزنده ملی و بین‌المللی، در ۳ نوامبر ۲۰۰۵ در سن ۹۳ سالگی فوت می‌کند. همچنین کتاب «زبان گیلکی» خانم راستارگوییوا در سال ۲۰۱۲ توسط آقای رونالد ام لوک‌وود به انگلیسی ترجمه شده است. در زیر مقاله‌ای در مورد زبان مازندرانی که به همت خانم راستارگوییوا و برخی از زبان‌شناسان روس در کتاب «زبان‌ها و گویش‌های معاصر» تالیف شده است را می‌آوریم.

مفاهیم اولیه ۱,۱,۰

۱,۱,۱ مازندرانی: Mazanderanskiy, mazenderansky, mazandarâni: نام واژگان
 ۱,۱,۲ زبان مازنی * متعلق به گروه شمال غربی ایران است. بر اساس تقسیمات جغرافیایی متعلق به گروهی از زبان‌های ایرانی در حوزه دریای خزر است.
 ۱,۱,۳ مازنی‌ها اقوامی در ایران هستند که در ساحل جنوبی دریای خزر در استان مازندران ساکن‌اند که نام قدیم آن تبرستان بود. عمده شهرهایش ساری، بابل، قائمشهر می‌باشد. جمعیت این منطقه برحسب سرشماری ۱۹۹۸ حدود ۲/۲ میلیون نفر برآورد می‌شود.

اطلاعات گویش‌شناسی ۱,۲,۰

۱,۲,۱ در زبان مازنی دو گویش شناخته شده‌اند: جلگه‌ای و کوهستانی (نگاه کنید به ۲,۷,۰). دو گویش زبانی دیگر در مازندرانی وجود دارد. یکی «ولات رویی» و دیگری «شهمیرزادی» که چاردار هستند. با این حال گویشوران این دو زبان، خود را مازنی نمی‌دانند. (نگاه کنید به زبان / گویش «ولات رویی» و زبان / گویش «شهمیرزادی».)**

اطلاعات جامعه‌شناختی ۱,۳,۰

۱,۳,۱ زبان مازنی یک زبان محاوره و شفاهی است. مازنی‌ها دارای دو زبان می‌باشند: آن‌ها همراه با زبان مادری خود، به فارسی نیز صحبت می‌کنند.
 ۱,۳,۲ در حال حاضر مازنی زبان رسمی نمی‌باشد. در قرن دهم میلادی پس از فروپاشی امپراطوری

اعراب، مازنی زبان رسمی حکومت‌های مستقل آل‌زیار، آل‌بویه و تبرستان شد و منظومه‌های شعری برجای ماند. آثار اولین شاعران در دستگاه حکومتی پادشاه آل‌بویه، عضدالدوله دیلمی (۹۴۹-۹۸۳) آفرینش شد. برای مثال، آثار کلاسیک مازنی توسط کیکاووس [بن اسکندر بن وشمگیر] در قابوسنامه (۱۰۷۰-۱۰۶۴) آمده است. در «تاریخ طبرستان» محمد بن حسن بن اسفندیار، در سال ۱۸۴۲، توسط «آخوندزکوه»، تحت نام اشعار شاعر مازندرانی شیخ طبری یا امیری را منتشر کرد. بزرگترین مجموعه متون مربوط به مازنی که محققان در حال حاضر به آن دسترسی دارند، دیوان و چندین اثر شاعرانه امیری پازواری یا مازندرانی است که در نیمه دوم قرن نوزدهم منتشر شده است و در آکادمی ب. دورن سن پترزبورگ نگهداری می‌شود.

۱,۳,۳ آموزش در مدارس استان مازندران به زبان فارسی انجام می‌شود.

۱,۴,۴ هم‌اکنون زبان مازنی به مانند دیوان اشعار شاعران طبری در قرون وسطی که با گرافیک عربی و فارسی نگارش شده‌اند، کمتر مکتوب شده است. (نگاه کنید به زبان مازندرانی در قرون وسطی و فارسی این آثار و متون دیگر به مانند دیوان امیری پازواری در آکادمی ب. دورن سن پترزبورگ نگهداری می‌شود.)

۱,۵,۰ با توجه به کمبود مواد در طبری و فقدان آثار تاریخی کهن در این زبان، هیچ‌گونه اطلاعات مستقیمی در مورد تاریخ آن وجود ندارد. فرآیندهای توسعه تاریخی می‌تواند تنها با مقایسه آن با دیگر زبان‌های ایرانی، باستانی و مدرن ترمیم شود.

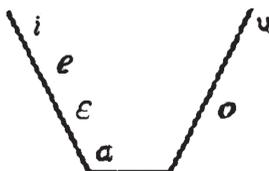
۱,۶,۰ در زبان مازنی همانند سایر زبان‌های ایرانی، طیف وسیعی از واژگان عربی وجود دارد. علاوه بر این، مدت‌هاست که تحت تاثیر زبان فارسی، که مشابه آن است، قرار دارد اما متعلق به گروهی دیگر در زبان‌های ایرانی - به جنوب غربی زبان‌های دریای خزر است. (نگاه کنید به مقاله «زبان‌های ایرانی» در «زبان‌های جهانی: زبان‌های ایرانی»). به طور عمده این نفوذ در واژگان و به واسطه تاثیر آن در فونتیک بروز پیدا می‌کند. تلفظ بسیاری از واژگان اصیل رایج‌تر ایرانی در زبان فارسی، به ویژه در ماهیت هم‌خوان‌های موجود در آن‌ها، مربوط می‌شود. به این ترتیب، ترکیبات آوایی که ویژگی‌های زبان فارسی است به مازنی که ویژگی‌های زبان‌های گروه جنوب غربی خزری را دارد، نفوذ کرده و به آن می‌رسد.

ویژگی‌های زبانی ۲,۰,۰

۲,۱,۰ مشخصه واج‌شناسی

۲,۱,۱ ترکیبات واکه‌ای در مازنی

حروف صدادار



حروف بی‌صدا

جایگاه حروف			برای آموزش					
			لبها	پیش‌زبانی	میان‌زبانی	عقب‌زبانی	مازنی	حلقی
انسدادی	صاف	زنگ‌دار	p b	t d		K g		
		بی‌زنگ	m	π				
		انسدادی-سایشی		č j				
سایشی	میلی	تک‌کانونی	f v	s z	y		x ģ	h
		دوکانونی		š ž				
	کناری			l				
لرزشی				r				

۲ تکیه یا استرس پویا و پیوسته است. به صورت سایشی، در آخر قرار می‌گیرد: ijoré/اجاره /کرایه:

گوسفند: gesfén. فراموش نکنیم که تکیه یا استرس (۱) در حالت‌های صرفی در کلمات مختومه

نمی‌شوند: zánre/zánne به زن. (نگاه کنید به حالت صرفی به ای).

: پسر ارباب (حالت اضافی). erbóbe pesér.

۲) شکل شاخص بین اسم و صفت در حالت موصوف و صفتی -ε- است: jEMÉ SÉRXE: پیراهن قرمز (SERX شکل صفت مطلق از قرمز) در فعل‌ها در طول زمان گذشته تکیه در هجای پایه آخری باقی می‌ماند: nEVÉŠTEM: من نوشتم. در افعال با پیشوند -ba- (گذشته ساده، وجه التزامی زمان حال آینده، وجه شرطی کامل، وجه امری)، تکیه بر روی پیشوند می‌افتد: bÁNVEŠTEM من نوشتم، bÁNVISem: (اگر) من خواهم نوشت: bÁNVIS: نوشتن و غیره. افعال داشتنی یک پیشوند کلمه‌سازی (-hE- ho- da) دارند و تکیه بر روی پیشوند است: hÉDOEN: 'دادن' hÓKERDEN: 'کردن، انجام دادن'! dÁKEFIEN: 'افتادن'! dINGUEN: 'فرو کردن، داخل کردن. در اشکال منفی فعل، استرس بر پسوند منفی کننده است: nÁ-NVISem: من نخواهم نوشت، nÁ-NVIS: ننویس.

۲, ۱, ۳ حروف صدا دار

i- در بالا ردیف جلو دهان لبی بسته و کشیده می‌شود: tír - تیر. Dir - دور. به همین منوال در کلمات به نحو بارزی نمود پیدا می‌کند: di: دود، šodí: شادی. پس از صامت‌های صفیری یا ملازی تحت فشار قرار دارد: xí: خوک.

e - ردیف جلوی غیر لبی بسته شده: ser: سیر (تغذیه شده). deh: روستا. نزدیک‌ترین حالت [e] در محدوده هم‌خوان‌ها l, j, č, š, y است چنین است: še - خود/برایت: reš: ریش، ge: گنج / دیوانه، xále: خیلی / زیاد.

ε- ردیف جلوهای غیرلبی در وسط گشوده شده: pÉR: پُر/کامل، vérg: گرگ، erbob: آرباب. بازترین مورد دارای تلفظ واضحی در مجاورت k, g, o, š, č اتفاق می‌افتد: jengel: جنگل، kennene: انجام می‌دهند. در گفت‌وگوهای سریع در موقعیت مشابه به [e] محدود می‌شود. در یک هجایی بارز بدون تکیه، به شدت کاهش می‌یابد و مستقیم و توأمان ادا می‌شود: šekor: شکار، vešun: آن‌ها. شرح باز و تا حدودی در محدوده همسانی‌های گوش و حلق و بینی وجود دارد: gšloğ: اقامتگاه زمستانی/قشلاق، baxerden: خوردن غذا، hevozan: پیکان.

a - واکه‌ای در ردیف جلو در پایین کاهشی می‌یابد: atto: یک، sar: سر، dašt: دشت. در مجاورت k, g محدودتر می‌شود: garm: گرم، kay: کدو تنبل. در مجاورت همخوان‌های ملازی یا صفیری

و حنجره‌ای و همچنین تحت تاثیر واکه مجاور ردیف عقب، تا حدودی معکوس شده است: saxtí: سختی، har: هر کی، هر چیزی، همه، bauven: انجام شدن، تبدیل شدن.

u- به صورت لبی به عقب، تا حدودی به جلو پیشرفته، در بالا افزایش می‌یابد، در پاره‌ای بسته به موقعیت متفاوت ادا می‌شود: u: آب، dur: دور، guš: گوش در مواردی تا حدودی بیشتر باز است، در انتهای کلمه‌ی: namu: (او) نیامد/ نرسید.

o- به صورت شفوی به عقب متوسط، نسبتاً کمی باز و در پاره‌ای بسته به موقعیت متفاوت ادا می‌شود: dor: درخت، tor: تاریکی.

حروف بی‌صدای h، d، g در مجاورت حروف صدادار با صدای ناقص و ضعیف ادا می‌شوند. در وهله اول، طول موج و سرعت ورودی به گوش آن‌ها ناشنیدنی هستند، صدای بلند فقط با هیاهوی همراه است: bur: برو، del: قلب/دل، gu: گاو. در جریان کلمه، صدای خروجی در بخش اول (با طول موج و سرعت ورودی به گوش) مشاهده می‌شود، ادات صدا ناشنیدنی است: Ketob: کتاب، šod: شاد، sag: سگ. انسدادهای بی‌واک p، t، k به واسطه دم‌ش خفیف نسبت به انسدادهای واکدار h، d، g که واکداری ناقص و ضعیف تولید می‌شوند، متفاوت هستند. دم‌ش در آغاز یک کلمه قبل از واکه اجباری است: pil: پول، tor: تاریکی، kur: کور/ نابینا؛ در وسط کلمه لازم نیست، اغلب در انتهای کلمه ناپیدا است (در آخر بی‌واک می‌شوند). همخوان‌های پیش‌زبانی، سایشی در کنار صامت‌های دیگر همسان‌سازی می‌شوند: gannem < gandem، گندم، varnennene < varned-ehē: حمل کرد، dast < dass: دست، zemestun < zemessun: زمستان، kemme < kenme < keneme.

می‌کنم/ انجام می‌دهم.

۲،۱،۴ الگوهای متداول هجایی بر روی کلمات چنین CV، CVC غالب هستند: se: خود، gu: گاو، šodi: شادی، reš: ریش، gesfen: گوسفند. همچنین هجاهای ساخته شده توسط چنین مدل VCV، VC، VCC، CVCC وجود دارد: u: آب، ogo: آقا، az: از، emruz: امروز، ord: آرد، setx: سُرخ.

۲،۲،۰ اطلاعات صرفی.

۲،۲،۱ در زبان مازنی به مانند دیگر زبان‌های معاصر ایرانی، دو یا چند همخوان در آغاز یک کلمه مجاز

۲,۲,۲ ناهمگونی واج‌ها در صرف واژگان به صورت مفرد و جمع مشاهده نمی‌شود.

۲,۲,۳ جایگزینی‌های تاریخی از همخوان‌ها در ستاک (ماضی و مضارع) برخی (تعداد اندک شماری) فعل‌ها هستند. انواع جایگزینی‌ها:

(۱) -davest-/davess-(d) — d: s — d: s — بستن - بست.

(۲) -nevis-:nevešt — s:š — نوشتن - نوشت.

۲,۳,۰ اطلاعات معنایی و دستوری.

زبان مازنی متعلق به گونه از زبان‌هایی نوع صرفی و با ویژگی ترکیب واژگان ساده و اصلی به صورت مرکب است. صرف در فعل در ویژگی‌های مفرد، جمع و شخص و در حالات زمانی خودش را انجام می‌پذیرد. علاوه بر این، اشکال صرفی فعل وجود دارد. تمایل اسامی پیوندی در سه‌گانه صرفی به صورت جداگانه در مفرد و جمع استفاده می‌شود. با این حال در اکثر موارد نیز با بیان صرفی از طریق حروف اضافه و پسوند می‌باشد. ضمائر شخصی افراد به دو صورت مفرد و جمع هستند که به حالت کاملاً مجزا یا متصل با کلمه وجود دارند.

۲,۳,۱ در زبان مازنی معیارهای صرفی و نحوی اقسام کلمه کاملاً آشکار است. فعل همراه با برخی از ویژگی‌ها (شخص، شمار، زمان، وجه و جهت) مشخص شده است که به صورت مورفولوژیکی توسط حالات مختلفی در سیستم‌های نحوی و صرفی بیان می‌شود. نقش اصلی فعل در جمله گزاره است و با نهاد در شخص و شمار سازگاری دارد.

در میان اجزای اصلی جمله، اسامی، صفت‌ها، ضمائر و شمار وجود دارند. اسم دارای مقوله صرفی، شمار، صفت مطلق/ غیرمطلق، نیز با آن‌ها حروف اضافه و پسوند و پیشوندهایی همراه می‌باشند. صفت‌ها در جنسیت و تعداد تغییر نمی‌کنند؛ کیفیت صفت‌ها دارای درجه مقایسه‌ای مطلق و تفضیلی می‌باشند. ضمائر حالت‌های صرفی گوناگونی دارند. ضمائر شخصی و پرسشی جداگانه برای انسان و اشیاء (ki ?): کی؟ چه کسی؟ -?/čē/čī: چی؟ چه چیزی؟ بیان می‌شود، اما انواع مختلفی این ضمائر وجود دارد و عبارتند از: برای ضمائر شخصی (به استثنای سوم شخص مفرد) - مکمل با عناصری پیوندی و برای ضمائر پرسشی پیوند داده می‌شوند. ضمائر در جایگاه خود عملکرد قطعی دارند و با توجه به جنسیت و شمار تغییری نمی‌کنند، زمانی که به طور مستقل مورد استفاده قرار می‌گیرند، تمایل

دارند نهاد باشند. ضمیر انعکاسی še: خود، قطعی و نامشخص است. ضمائر hamé: همه، har: هر/ هر کسی/ هر چیزی، hič: هیچ، هیچ‌کسی، هیچ چیزی، غیر قابل تغییر هستند. موارد بسیار کمی قید وجود دارد که به طور کامل از دیگر اقسام کلمه جدا شده‌اند. از لحاظ مورفولوژیک، از طریق غیر قابل تغییر بودن آن‌ها، به روش صرفی با عملکردهایی در جمله، متمایز می‌شوند.

۲,۳,۲ در زبان مازنی تفکیک جنسیتی وجود ندارد. مفهوم جان‌دار/ بی‌جان بودن نیز وجود ندارد و در این دستور زبانی طرح نشده است. در ضمائر پرسشی بین مفرد/ جمع بودن همبستگی وجود دارد که یکسان است: ki:؟ کی؟ چه کسی؟ برای انسان‌ها - ?čič/če: چی؟ چه چیزی؟ - درباره جانوران و اشیاء به کار می‌رود.

۲,۳,۳ مقوله شمار (مفرد/جمع) در نهاد، ضمائر شخصی، صفات و افعال وجود دارد. اسم به شکل مفرد در حالت فاعلی است، با شمار، حالت‌ها جمع، در حالت‌های صرفی نهادی، با علائمی نشان داده می‌شود؛ علامت جمع به وسیله پسوند -un یا در موارد کمتری (n) -ho است، پس از آن علائم مربوطه حالت‌های غیر مستقیم قرار می‌گیرند: per: پدر - perún: پدران، zan: زن - zanho (n): زنان. ضمائر فاعلی حالت‌های اول و دوم شخص مفرد و جمع بدین شکل است: men: من، amo: ما، te: تو، šemo: شما؛ ضمیر فاعلی سوم شخص (علامت ناشی از باستان) مفرد: -ve (معادل هر سه «او» مذکر، مونث و خنثی در زبان روسی است)، و ضمیر فاعلی سوم شخص جمع: -vešun: آن‌ها، است؛ دیگر حالت‌های صرفی و بسیاری دیگر حالت‌های جمع به وسیله این شکل از علامت‌های جمع، به مانند اسم‌ها، ساخته می‌شوند. معمولاً ضمائر اشاره در عملکرد تعریف شخصیت عام در حالت جمع و حالت‌های صرفی دیگر تغییر نمی‌کنند: in zan: این زن، in zanho (n): این زن‌ها. مورد استثنایی قابل توجه است، هنگامی که یک اسم شمار دارد، ضمیر اشاره و ضمیر ملکی در حالت جمع به کار می‌رود و نشان جمع به خود می‌گیرد: ihón ketób téšenne: این کتاب‌ها برای تو است. به طور ذاتی استفاده از ضمائر اشاره تمایل دارند. در این مورد، پسوند اسمی -hon به عنوان علامت جمع استفاده می‌شود. ساختار صرفی اشکال جمع همان است که برای اسم‌ها با تفاوت این که شکل مفرد است. و بسیاری دیگر جمع‌ها از مبانی مختلفی تشکیل شده‌اند. در مقوله جمع فعل‌ها توسط پسوند‌های شخصی، بیان می‌شود که آن در شمار و شخص با نهاد هماهنگ است.

۲,۳,۴ حالات دستوری واژگان چنین بیان می‌شود: (۱) صرفی: از طریق شکل حالت‌های دستوری مناسب؛ از طریق ویژگی ذات اسم و کیفیت صفتی خاص. (۲) نحوی: موقعیت یک واژه نیز هماهنگ در ترکیب یک جمله با حروف اضافه و پسوند می‌باشد. روش‌های ترکیبی نیز ممکن است. شکل حالت دستوری و موقعیت یک واژه در یک جمله بررسی، به همراه شکل کیفی متمم اسمی و موقعیت واژه پس از آن، از روش‌های ترکیبی می‌باشند.

در حالت نهادی، اسم (یا ضمائر) موضوعی را به عنوان یک افزودنی مستقیم در عملکرد می‌گذراند، در حالت مفعول مستقیم - حالت به ای (اگر آن صحبت در مورد یک موضوع خاص باشد) و یا در حالت نهادی (اگر آن صحبت در مورد موضوع نامحدود، کلی، عمومی باشد) است.
 من پول را گم کردم. *mən* (حالت نهادی) *púlre* (حالت مفعول مستقیم - حالت به ای) *gum bákərdəm*.
 آن‌ها کره، پنیر را فروختند. *vešun* (حالت نهادی) *roğun* (حالت نهادی) *pandir* (حالت نهادی) *rušənnəne*.

مفعول غیر مستقیم (با واسطه) توسط یک اسم (یا ضمائر) در حالت مفعولی - حالت به ای بیان می‌شود.
 من این کتاب را به زن خود دادم. *mən unto ketobre še zánre/zanne* (حالت مفعول مستقیم - حالت به ای) *hédome*

مفعول غیرمستقیم ممکن است با یک حرف اضافه *-əb* نشان داده شود *erbob ru be Mamatxon*
 ارباب رو به محمدخان برگشت. برای نشان دادن مفعول غیر مستقیم از حروف پس اضافه دیگری به مانند *jo, var, voser xotər, hamro, pali jo*
jo: با تبر، *me jo/me hamro*: با من، *me var/me vaser*: برای من، *vešúne xotər* به خاطر آن‌ها، *še sohébe pali jo*: از پیش صاحب خود، *dəto zeno dar vačəe davo dóštəne*: دو تا زن بخاطر نوزاد بحث می‌کنند.

مفعول غیرمستقیم را می‌توان با حروف اضافه‌ای بیان کرد:

(۱) موصوف و صفت‌ها با یک ویژگی اساسی - کیفی، دارای نشان پسوندی *-ə* هست: *sérxe jamə::*

پیراهن سُرخ (*sérxe*) از کلمه *sérx* به معنی سرخ گرفته شده است.

(۲) اسم‌هایی که در همان شکل صفتی ارائه می‌شوند: *erbóbe peser*: پسر ارباب. (به عبارتی

erbóbe peser: پسر ارباب است). تعریف مضاف‌الیه می‌تواند بیان شود: (۱) اسم در حالت اضافی متصل به حرف اضافه به کلمه مضاف شده: peser (حالت اضافی): erbóbe پسر ارباب، odemún (حالت اضافی) dášte ساکنان (یا مردمان) دشت؛ (۲) ضمائر ملکی در حالت نحوی اضافی: me: per، پدرم، ame per: پدر مان؛ (۳) ضمیر بازتابی: še خود/خویش، که پیش از کلمه می‌آید: še: tan: بدن خود/ تن خویش.

یک حرف خاص پسوندی -š وجود دارد که به یک اسم یا ضمیر شخصی در قالب یک حالت صرفی اضافی می‌پیوندد و به آن را مالکیت می‌بخشد و معنا می‌دهد. بنابراین اسم‌ها و ضمایری تشکیل شده در متون موجود، در عملکرد پیش‌بینی شده ثابت می‌شوند: into ketób pére-š-ε: این کتاب پدر است. (حالت اضافی) pére با حرف پسوندی -š اتصال پیدا کرده و ε- مسند ساز سوم شخص مفرد می‌شود؛ ihón ketób té-š-ε-enne! این‌ها کتاب تو هستند. (حالت اضافی) te ضمیر ملکی دوم شخص مفرد، با حرف پسوندی -š اتصال پیدا می‌کند، ε-enne سوم شخص جمع فعل ربطی می‌شود. عمدتاً معانی قیدی با پس اضافه است و کمتر با حروف اضافه بیان می‌شود. همه پس اضافه‌ها نیز به همراه حالت صرفی اضافی اسم‌ها و ضمایر و حروف اضافه در حالت نهادی می‌باشند. متنوع‌ترین و پرکارترین پس اضافه‌ها jo است که در چنین گزینه‌هایی کاربرد دارد: (۱) نقطه آغازین (seréye jo: dar bémume از خانه بیرون آمدم/ خانه را ترک کردم)؛ (۲) مکان (še duše jo: از روی شانه‌های خود)؛ (۳) جهت و مخاطب (še jo báute: او از خود گفت)؛ (۴) کار با ابزار (túře jo: با تبر)؛ (۵) همراهی (mé jo: بامن). پیش اضافه‌های مکانی عبارتند از: (۱) مکان درونی، جهت داخل: seréye delé: درون خانه، xi xóne zamine dele buri! گراز به مزرعه می‌رود؛ (۲) sar بودن در سطح، جهت به سطح: sennéǵe sar: سر صندوق، dášte sar šúne: او سمت دشت می‌رود. (۳) ali در مکان نزدیک، در پیش، مقابل، در کنار. seréye pali: کنار خانه. (۴) dur اطراف چیزی/کسی. mireškor šu binjejóre dur čarx gine: شکارچی در اطراف شالیزار شب می‌رود؛ (۵) pe در کنار، در وسط، در: ruáre pe: در کنار رودخانه. xátte šemé pe: جاده در کنار شما نگذشته است/ نمی‌رود. kúe pe: در کنار کوه.

علاوه بر موارد بالا، پیش و پس اضافه‌های بیشتری با معنای مطلق استفاده می‌شوند: (۱) hamro

همراه، *mé hamro*: با من؛ ۲ *vessə* (برای) به خاطر، *tə vessə* به خاطر من/ برای من؛ ۳ *var* برای/ به خاطر/ هدف: *mé var valgariz va táne var bəhár*: پاییز برای من و بهار برای تو است. حروف اضافه: ۱) *az* از/ نزد، (فقط با علت مشخص شده است) *čor jerib zamin az biodami* *bəne baxerde*: چهار هکتار زمین از دست مردم تهی دست خرید؛ ۲) *bə* جهت و مقصد را نشان می‌دهد: *erbob ru bə Mamatxon hokerd*: ارباب رو به سوی محمدخان کرد؛ ۳) *to* تا (محدود کردن در زمان و فضای): *šu to sevhohi*: از شب تا صبح؛ ۴) *bo* با (سازگاری): *bo xór-o xeši*: با خیر خوشی (خیلی خوب)؛ ۵) *bi* نشان‌دهنده عدم وجود چیزی است: *bi šiloğ*: بدون شلاق. موقعیت مکانی و زمانی نیز می‌تواند با اسم در حالت نحوی نهادی یا همان فاعلی بدون حرف اضافه بیان شود: *Zemessun* (حالت صرفی نهادی) *šunnene kenore* (حالت صرفی نهادی) *yo dašt tobəsún* (حالت صرفی نهادی) *énnene ku* (حالت صرفی نهادی).

زمستان به سمت ساحل یا دشت می‌روند، تابستان رو به سوی کوه می‌آیند.

۲، ۳، ۵ در متون مازندرانی موجود اشکال گوناگون فعل نشان داده شده است، تنها این افعال در حالتی فعال نیستند و مسئولیت‌های ثابتی ندارند. افعال سه وجه دارند: خبری، شرطی و دستوری. وجه خبری نشان‌دهنده شش گونه‌ی زمانی است: حال ساده، گذشته ساده (به لحاظ گونه)، گذشته ملموس، حال ملموس (یا استمرار)، آینده در گذشته (یا پیشرونده) است. ترکیب وجه شرطی شامل چهار قالب شرطی است: حال - آینده، گذشته کامل، گذشته ساده و گذشته دور است. وجه دستوری، هیچ شکل گذرای ندارد، فقط توسط شخص دوم مفرد و جمع صرف می‌شود. تصریف‌های اولیه زمانی متضاد در پایه هر فعل بیان شده است. هر فعل دو پایه دارد - پایه ارائه‌ای (ماضی) و پایه اقدامی (مضارع): نوشتن *-nevis:-nevešt*، انجام دادن *-ken:-kerd* و غیره. پایه ارائه‌ای اشاره به کاری می‌کند که تاکنون انجام نشده است، گذشته‌ای را نداشته است (حال و آینده) و پایه اقدامی، کاری که تعهد شده در گذشته انجام گیرد. از پایه فعلی ارائه‌ای افعال زمان حال و آینده شکل می‌گیرد و وجه خبری است (با مختومه شخصی نوع اول)، در زمان حال و آینده وجه شرطی (با مختومه شخصی نوع دوم و پیشوند *-ba*)؛ از پایه فعلی ارائه‌ای افعال - شکل گذشته ساده (با مختومه شخصی نوع سوم و پیشوند *-ba*) وجه التزامی است و زمان گذشته دور نشان‌دهنده وجه

شرطی (با مختومه شخصی نوع سوم و بدون پیشوند) می‌شود. اشکال باقیمانده توصیفی هستند که با فعل کمکی: buyen بودن یا došten داشتن تشکیل شده و به دست می‌آیند. به ۲,۴,۰ نگاه شود. ۲,۳,۶ شخص با ضمائر به شکل‌هایی بیان می‌شود. فعل در گزاره با فاعل اش هماهنگ می‌شود که با شخص و شمار مختومه‌های پایانی سه‌گانه سازگار است. به ۲,۴,۰ نگاه شود.

مقوله متمم اسمی / متمم غیر اسمی در اسم چنین بیان شده است: (۱) حروف تعریف (۲) تفاوت در طرح مورفولوژیکی اسم‌های عمل‌کننده در نقش مفعول مستقیم. متمم غیراسمی به عنوان یک حرف تعریف نامعین (مجهول) استفاده می‌شود: (۱) عدد atto: یک: atto jévún: یک جوان؛ (۲) از حروف تعریف زبان فارسی تعدادی قرض گرفته شده است. ضمیری معین in: این و un: آن، به عنوان حروف تعریف مشخص استفاده می‌شود. که فرم این‌ها در عملکردشان بدون تغییر شکل می‌شوند: in jévún: این جوان. اسمی در عملکرد متمم اسم اضافی مستقیم بشد، اگر آن یک بخشی نامعین و کلی نشان می‌دهد، حالت نهادی می‌شود، اگر به یک شیء خاصی در جمله مقصود و هدف باشد، حالت مفعول مستقیم – حالت همراهی می‌شود: détto verg bázum: دو تا گُرگ زدَم (کشتم): verg: گُرگ / جمله حالت نهادی را دارد، men še púlre gum békærdem: من پول خود را از دست دادم، púlre: پول را / جمله حالت مفعولی _ به ای دارد.

فعل توسط حرف پیشوندی -na: نَ منفی می‌شود: ná-nevisem: نمی نویسم، ná-nveštem: ننویشتم و غیره.

۲,۳,۷ در زبان مازنی ترتیب قرارگیری کلمات بدین نحو بیان می‌شوند: اسم، صفت، ضمیر، عدد، قید، فعل؛ ترتیب اقسام کلمه چنین است: پسوند، پیشوند، الحاقی، اداتی.

اعداد موجود شامل موارد زیر می‌باشند:

(۱) اعداد اصلی: áto, yak: یک (از فارسی گرفته شده که به ندرت استفاده می‌شود) détto: دو، se: سه، čor: چهار، panj: پنج، šaš: شش، haft: هفت، hašt: هشت، (nu(h): نه، da(h): ده، sad: صد، šaš sad: ششصد، šaš sad-u panj: ششصد و پنج؛ (۲) اعداد ترتیبی برای تعیین مقدار کمی از اضافه کردن پسوند -um تشکیل شده است. pananjum: پنجم، šašum: ششم.

۲,۴,۰ الگوهای نمونه.

صرف اسامی

حالت مفرد جمع

نهادی per: پدر zan: زن perún: پدران zanhó: زن‌ها

اضافی pere: برای پدر zane: برای زن perúne: برای پدران zanhóe: برای زنان

مفعول مستقیم/به ای pérre: پدر را/ به پدر Zánre zánne: زن را / به زن perúnre: پدران را

/ به پدران zanhóre: زنان را / به زنان

شکل کمی-کیفی موصوف و صفت: pérre seré: خانه پدری، čappúne zan: زن چوپان،

(čappún: چوپان) xóre kitób: کتاب خوب (xór: خوب).

درجه مقایسه صفات: serx: سُرخ، serxtér: سرخ‌تر؛ صفت درجه عالی بیان صرفی ندارد.

ضمایر:

ضمایر شخصی

حالت مفرد جمع

نهادی men: من te: تو ve: او amó: ما šemó: شما vešún: ایشان

اضافی me: برایم te: برایت véne: برایش amé: برایمان šémé: برایتان vešúne/vešúne:

برایشان

مفعول مستقیم/ به ای: mére: مرا /به من tère: ترا /به تو vére: او را/ به او amóre: ما را/به ما

šémóre: شما را /به شما vešúnre: ایشان را /به ایشان

ضمایر اشاره

آن

(in(to: این: (in(to:

حالت مفرد جمع

نهادی (in(tó: این (in(tó: آن ihón: این‌ها uhón: آن‌ها

اضافی intóe: برای این untóe: برای آن ihóne: برای اینها uhóne: برای آن‌ها

مفعول مستقیم/ به ای intore: این را/ به این untóre: آن را/ به آن ihónre: به اینها uhónre: به آن‌ها
 ضمایر انعکاسی: še: خود، men še: من خودم، te še: تو خودت، še dóše jo: بر روی شانه خود؛
 xed/xet: خود فقط در رابطه با še استفاده می‌شود: در حالت نهادی še xed/še xet: خود،
 مفعول مستقیم/ به ای: še xédre/še xétte: خود را/ به خود.
 ضمایر پرسشی: ?ki: کی؟ چه کسی؟ čí, če: چی؟ چه چیزی؟ فرمان در حالت جمع ثابت
 نیست: حالت نهادی مفرد: ?ki: کی؟ چه کسی؟ čí, če: چی؟ چه چیزی؟ حالت اضافی مفرد:
 kere برای کی؟ حالت مفعول مستقیم/ همراهی مفرد čére/čire: ?kene?: کی را/؟ به کی؟
 چی را؟ به چی؟

افعال

پایانه‌های شخصی فعل (شناسه‌های فعلی)

نوع اول نوع دوم نوع سوم نوع اول نوع دوم نوع سوم

مفرد جمع

اول شخص eme -em -eme -emi -im -emi-

دوم شخص eni -i -i -enni -in -eni-

سوم شخص ene -e -e -enne(ne) -en -ene-

افعال ربطی

شکل کوتاه، شکل کامل، شکل منفی

مفرد جمع مفرد جمع مفرد جمع

اول شخص eme emi hásseme hássemi nime nimi

دوم شخص i en (n)i hássi hásseni ni nini

سوم شخص e eme hásse hássen(n)e eni nine

موارد نمونه

فعل nevis -: neveš -: نوشتن

زمان حال و آینده زمان گذشته ساده

مفرد جمع مفرد جمع

اول شخص neviseme nevisemi bánvešteme bánveštemi

دوم شخص neviseni nevisenni banvešti bánveštēni

سوم شخص nevisene nevisenne bánvešte bánveštēne

شکل‌های افعال پیشوندی گذشته ساده بدون پیشوند ba- را تشکیل می‌دهند: həkərd bime:

اشکال منفی از افعال بدون پیشوند نیز با پیشوند: ba- ná-nvešt bime:

زمان حال ملموس زمان گذشته ملموس

مفرد جمع مفرد جمع

اول شخص dorme neviseme dormi nevisemi došteme nevešteme doštēni nevestetni

دوم شخص dor ni neviseni dorēni nevisenni dosti nevešti doštēni nevestēni

سوم شخص dorme nevisenē dorēne nevisenne došte nevešte doštēne nevestēne

وجه شرطی

زمان گذشته استمراری گذشته دور

مفرد جمع مفرد جمع

اول شخص nevéšteme nevéštēni bánvešt bire bánvešt bimi

دوم شخص nevéšti nevéštēni bánvešt bi bánvešt bini

سوم شخص bánvešt bine bánvešt bi(ε) nevéštēne nevešte

شکل‌های افعال پیشوندی حال و آینده و آینده کامل بدون پیشوند ba- را تشکیل

می‌دهند: hokenem (اگر) انجام بدهم؛ hókerd bui، hókerd bum. همچنین اشکال منفی

- بدون پیشوند ba-: ná-nvisem.

اشکال وجه التزامی فعل‌های گذشته در تشریح قواعد صرفی موجود فقط از پیشوند ثابت فعل

hóken - می‌شود: hokerd -: انجام دادن.

زمان گذشته ساده زمان گذشته دور

مفرد جمع مفرد جمع

اول شخص $hókerd\ bum\ hókerd\ buim\ hókerd\ bibum\ hókerd\ bibuim$

دوم شخص $hókerd\ bui\ hókerd\ buin\ hókerd\ bibui\ hókerd\ bibuin$

سوم شخص $hókerd\ bibun\ hókerd\ bibu\ hókerd\ bun\ hókerd\ bu$

وجه امری: دوم شخص مفرد $bánvis$ ، دوم شخص جمع $bánvisin$.

اشکال فعل ناگذر: (۱) مصدر: $bánvešteti$: نوشتن. در فعل‌های گذشته بدون پیشوند: $ba-$

$dákefiæn$: افتادن، $hókerden$: انجام دادن، $héresoæn$: ایستادن؛ (۲) صفت‌های فعلی زمان

گذشته: $bánvešte$: نوشته شده؛ بدون حرف پیشوندی $ba-$ از افعال پیشوندی ساخته می‌شود:

$dexoste$: فرو رفته شده، $hokerde$: انجام شده.

۲,۵,۰ اطلاعات دستوری بین زبانی.

۲,۵,۱ نمونه ساختارهای کلمه در اسم‌ها به صورت روبرو شکل می‌گیرد: $R, R + x, R + x + x$ ؛ و

فعل‌ها چنین است: $R + x, x + R + x$.

۲,۵,۲ دو روش اصلی برای تشکیل کلمه وجود دارد: پایه افزایشی و پسوند افزایشی. ممکن است ترکیبی از

این دو روش (پایه افزودن پایه به پسوند هر کلمه). پیشوند غیرفعال است. پیشوندها فقط در کلمات

قرض گرفته شده از زبان فارسی نمود پیدا کرده‌اند.

۲,۵,۳ زبان مازنی از نقطه‌نظر گونه‌شناسی محتوایی مربوط به زبان‌های بومی – محلی می‌شود. نمونه

ساختار یک جمله ساده: در وهله اول (یا پس از قید زمان) فاعل است که اسمی را در حالت نهادی

قرار می‌دهد؛ گزاره، مطابق با فاعل شخص و شمار، در انتهای جمله است؛ متمم فعلی، یا مفعول

مستقیم، در حالت مفعولی – به ای تعریف می‌شود (اگر نهاد معین باشد) یا حالت نهادی (اگر فاعل

نامعین باشد)، یا هر یک از آن دو به طور مستقیم در جلوی فعل گزاره قرار می‌گیرد، یا آن از مفعول

غیرمستقیم جدا شود یا از متمم‌های قیدی (مکانی، حالتی) جدا شده است:

$men\ detto\ verg\ bázum$: من دو گرگ را کشتم، $men\ unto\ ketóbre\ še\ zánre\ hédóm$! من این

کتاب را به همسر خود دادم. گزاره اسمی همواره با زنجیره خبری خودش ترکیب می‌شود و همراه

با موضوع و محتوای بیان شده است: vešún višter havozán hássene: آن‌ها عمدتاً پیکان خوب هستند. (hassen: هستند - سوم شخص جمع).

متمم اسمی معمولاً قبل از کلمه موصوفی قرار دارد. اگر این یک متمم اسمی کیفی باشد، یک شاخص خاص، -ε دارد: gat-ε dor: در بزرگ، اگر این متمم اسمی وابسته باشد در حالت صرفی اضافی قرار دارد: odəmún: (حالت اضافی) dášte: ساکنین دشت.

۲,۵,۴ دو نوع اصلی از جملات مرکب وجود دارد - جمله مرکب وابسته و جمله مرکب همپایه. ارتباط دادن بین جملات می‌تواند بدون حرف ربط و یا از طریق حروف ربطی ve: و انجام شود: sag keje davime, ve kedúm šaxs: بسیار عصبانی اند، dorene, xúle giro hássene: سگ دارند، me pali biy'ε: جایی که من بودم، و کسی کنار من بود. رابطه وابستگی در اغلب موارد از طریق حروف ربط انجام می‌شود. معمول‌ترین حرف ربط kε است، جملات آغازین پیرو مختلفی از قبیل متمم‌ها، مفعول‌ها، قیود مکانی، زمانی را به جمله بعدی ربط می‌دهند. امثال:

bolotejen kε har sol šaš sad Xervor binj do ...! بلوتجن، که هر ساله ششصد خروار برنج می‌داد...

xiyol kennene kε ten vεhe še móle jo das bákεšem: فکر می‌کند که من باید از مال خود دست بکشم. همچنین دیگر حروف ربط عبارتند از: čun: چون، har geder (kε): هر قدر (که) har či: هر چی که و غیره.

۲,۶,۰ زبان مازندرانی، همانند دیگر زبان‌های معاصر ایرانی، واژگان بسیاری را از زبان عربی وام گرفته است. دومین منبع وام واژگانی زبان فارسی است. وام‌های واژگان عربی (از طریق فارسی) عبارتند از اصطلاحات مذهبی، فقهی، فلسفی، علمی و اجتماعی و سیاسی، واژه‌هایی که انواع مختلف مفاهیم انتزاعی، احکامی و برخی صفت‌ها را بیان می‌کنند. وام واژگان فارسی در لایه‌های مختلف واژگانی، از جمله در گفتار روزمره خانواده‌ها به کار برده می‌شوند.

۲,۷,۰ پژوهشگران در زبان مازنی دو گویش - جلگه‌ای و کوهستانی تمایز قایل شده‌اند. به عنوان یکی از ویژگی‌های آوایی گویش جلگه‌ای، در مقایسه با کوهستانی، تمایل کمتری به ادغام حروف بی صدا در واژگان وجود دارد. همچنان که اشاره شده است که برخی از تفاوت بین گویش‌ها در شناسه‌های

پایانی وجود دارد (نمونه اول، نگاه کنید به ۰.۲، ۴)؛ پایانه شناسه اول شخص مفرد جلگه‌ای: $\varepsilon m \varepsilon$ - تقریباً شبیه پایانه شناسه مفرد کوهستانی: $\varepsilon m b \varepsilon$ -؛ پایانه شناسه جمع جلگه‌ای $i m i$ - تقریباً شبیه اول شخص جمع کوهستانی: $\varepsilon m b i$ -، پایانه شناسه دوم شخص مفرد جلگه‌ای: $\varepsilon n n i$ - تقریباً شبیه: $\varepsilon n d \varepsilon n \varepsilon$ -، پایانه شناسه سوم شخص مفرد جلگه‌ای: $\varepsilon n n \varepsilon n \varepsilon$ - تقریباً شبیه: $\varepsilon n d \varepsilon n \varepsilon$ - هیچ شرح مفصلی درباره تفاوت بین این گویش‌ها در منابع و مأخذ وجود ندارد.

*** در متن اصلی از دو حرف اختصاری روسی برای نشان دادن به جای «زبان مازندرانی» استفاده شده است، از آنجایی که در زبان فارسی چنین مختصرنویسی متداول نیست، به جای آن از «زبان مازنی» استفاده شده است. مترجم

*** روستای ولات رو یا امروزه ولایت رود در بخش آسارای شهرستان کرج و در جنوب غربی شهرستان چالوس قرار دارد که زبان مردمان این منطقه تاتی، از خانواده جنوب غربی زبان‌های دریای خزر می‌باشد. شهر شه‌میرزاد بخشی از شهرستان مهدیشهر در استان سمنان قرار دارد. این شهر تا سال ۱۳۴۰ خورشیدی جزئی از شهرستان قائمشهر مازندران بوده است و زبان مردمانش همچنان مازنی می‌باشد.

منابع

۱. و.ای. زاؤبالوا: دانستنی جدیدی در مورد آواشناسی زبان‌های ایرانی. مقالات زبان‌های گیلکی و مازندرانی موسسه زبان‌شناسی آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی. ۱۹۵۶ مسکو.
۲. و.ای. زاؤبالوا: آواشناسی زبان‌های گیلکی و مازندرانی. چکیده مقالات اساتید علوم زبان‌شناسی. لنینگراد. ۱۹۵۴.
۳. ت.ن. پاخالینا .. و. س. سَکُلُوا: زبان مازندرانی // ایران معاصر / کتاب مرجع.
۴. و. س. راستار گویوا .. د. ای. ادِلمان: زبان‌های گیلکی مازندرانی (با گویش ولات رویی و شه‌میرزادی) و مبانی زبان‌شناسی فارسی. زبان‌های جدید ایرانی: گروه جنوب غربی زبان‌های خزر. مسکو، ۱۹۸۲.
5. Doni B. Beiträge zur Kenntniss der iranischen Sprachen. I. Theil. Mazanderanische Sprache. St. Petersburg, 1860. -5
6. Geiger W. Die Kaspische Dialekte // Grundriss der iranischen Philologie. Strassburg, 1898-1901, Bd. I, Abt. 2 -6

ساخت فعل در گویش گیلکی لنگرودی

تقدیم به همسرم:

زنده نام یدالله ثمره^۱

که از او بسیار آموختم.

دکتر ایران کلباسی

استاد پژوهشکده زبان شناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مقدمه

در گویش‌های ایرانی، مقوله فعل، بیش از سایر انواع کلمه از نظر ساخت با فارسی معیار متفاوت است. بر این اساس ساخت تصریفی، اشتقاقی و ترکیبی فعل در گویش گیلکی لنگرودی موضوع بحث این مقاله است.

۱- فعل از نظر ساخت واژه^۲

فعل در این گویش از نظر ساخت واژه ساده^۳، مشتق^۴ یا مرکب^۵ است.

از گویشور این مقاله سرکار خانم اشرف لنگرودی صمیمانه سپاسگزاری می‌کنم.
۱. اشاره: استاد زنده‌یاد دکتر یدالله ثمره (۱۳۹۷-۱۳۱۱) در کرمان دیده به جهان گشود. در سال ۱۳۳۶ در رشته کارشناسی ادبیات دانشگاه تهران پذیرفته شد و پس از کسب رتبه نخست فارغ‌التحصیل گردید و وارد مقطع دکترای ادبیات در همان دانشگاه شد. سپس عازم انگلستان گردید و پس از اخذ دکترای زبان شناسی و تخصص در رشته آواشناسی در سال ۱۳۴۷ خورشیدی به ایران بازگشت. ایشان علاوه بر کسوت استادی دانشکده ادبیات دانشگاه تهران از همکاران لغت‌نامه دهخدا و معین و عضو بنیاد ایرانشناسی و فرهنگستان نیز بودند و در راه‌اندازی آزمایشگاه زبان در فرهنگستان دوم نقشی چشمگیر داشتند. از آثار ایشان می‌توان به تالیف ۱۵ عنوان کتاب و بیش از ۴۰ مقاله به فارسی و انگلیسی اشاره نمود که اغلب آنها درباره آواشناسی و آموزش زبان فارسی است. استاد در سال ۱۳۹۷ خورشیدی دیده از جهان فروبستند. (ناشر)

2. morphology

3. simple

4. derived

5. compound

۱-۱ - فعل ساده

فعل ساده تنها از یک جزء فعلی ساخته می‌شود، مانند:

gu - t - an	گفتن
xon - d - an	خواندن
gu - d - an	انجام دادن

۱-۲ - فعل مشتق

فعل مشتق علاوه بر جزء فعلی، دارای یک پیشوند اشتقاقی^۶ است. پیشوندهای اشتقاقی فعل در این گویش شامل انواع زیرند:

ha- , va- , var-, vir, da-, dar-

مثال:

ha - gi - t - an → ha - y - t - an	گرفتن
ha - da - Ø - n	دادن
va - da - Ø - n	رها کردن - رها شدن
va - čiš - t - an	چشیدن
va - liš - t - an	لیسیدن
var - gu - d - an	به بند کشیدن دانه‌های تسبیح و غیره
var - is - a - n	برخاستن
da - gu - d - an → do - w - d - an	پوشیدن
dar - āw - d - an	درآوردن

۱-۳- فعل مرکب

فعل مرکب علاوه بر جزء فعلی، دارای یک اسم، صفت یا قید است؛ مانند:

muč - i - za - Ø - an	بوسیدن
luč - i - za - Ø - an	چشم غره رفتن
niyâ - gu - d - an → niyâ - w - d - an	نگاه کردن
jâ - da - Ø - n	پنهان کردن، جا دادن
gaz - gi - t - an	گاز گرفتن
ča - gu - d - an → ča - w - d - an	درست کردن
vâ - gu - d - an → vâ - w - d - an	باز کردن
ĵor - šo - Ø - n	بالا رفتن
ĵir - šo - Ø - n	پائین رفتن

۲- وندهای فعلی

هر فعل علاوه بر ریشه فعل دارای تعدادی وند است. وندهای فعلی شامل انواع زیرند:

۲-۱- وندهای اشتقاقی^۷

وندهای اشتقاقی به صورت پیشوند با فعل به کار می‌روند، جایشان در آغاز فعل است، معنی واژگانی فعل را تغییر می‌دهند و در صورت منفی شدن فعل، حذف نمی‌شوند (نگاه کنید به ۱-۲- فعل مشتق).

۲-۲-۲- وندهای تصریفی^۸

وندهای تصریفی به صورت پیشوند و پسوند با فعل همراه می‌شوند و معنی دستوری فعل را تغییر می‌دهند. این وندها شامل انواع زیرند:

۲-۲-۱- وند وجه‌ساز

این وندها با فعل امر، حال التزامی، گذشته ساده، و صفت مفعولی به کار می‌رود، جایش در آغاز فعل یا صفت مفعولی است. همراه با وند اشتقاقی به کار نمی‌رود و در صورت منفی شدن فعل حذف می‌شود. گونه‌های آن که در اثر بافت آوایی فعل به وجود می‌آیند، شامل انواع زیرند:

b- , ba-, bo- , bi- , bu- , be-

مثال:

b - am - a - m	آمدم
ba - gu - Ø	بگو
ba - gu - m	بگویم
bo - w - t - am	گفتم
bo - w - t - e - bu - Ø - m	گفته بودم
bi - če - Ø - m	چیدم
bu - bo - Ø - m	شدم
be - ys - Ø	بمان، بایست

۲-۲-۲- وندهای منفی‌ساز

این وند به صورت پیشوند قبل از ریشه‌ی فعل قرار می‌گیرد. به جای وند وجه ساز می‌نشیند،

ولی با پیشوند اشتقاقی یا جزء غیر فعلی همراه می‌شود. گونه‌های آن که تابع بافت آوایی فعل هستند

شامل موارد زیرند:

n-, na, no, ni-, nu- ne-

مثال:

n - am - a - m	نیامدم
na - gu - Ø	نگو
na - gu - m	نگویم
no -w - t - am	نگفتم
no - w - t - e - bu - Ø - m	نگفته بودم
ni - če - Ø - m	نچیدم
nu - bo - Ø - m	نشدم
ne - ys - Ø	نایست، نمان
ha - gir - Ø	بگیر
ha - n - gir - Ø	نگیر
va - liš - Ø	بلیس
va - n - liš - Ø	نلیس
ča - kun - Ø	درست کن
ča - n - kun - Ø	درست نکن

۲-۲-۳- وندهای استمراری

این گونه‌ی زبانی نشانه‌ی استمراری آشکار ندارد. شاید بتوان تکواژ (a)n- را که در حال استمراری

بعضی افعال مابین ستاک فعل و شناسه‌ی فعلی قرار می‌گیرد، وند استمراری نامید:

duz - an - am	می‌دوزم
duz - an - i	می‌دوزی

duz - an - e	می‌دوزد
duz - an - im	می‌دوزیم
duz - an - in	می‌دوزید
duz - an - an	می‌دوزند
xâ - n - am	می‌خواهم
xâ - n - i	می‌خواهی
xâ - n - e	می‌خواهد
xâ - n - im	می‌خواهیم
xâ - n - in	می‌خواهید
xâ - n - an	می‌خواهند

۲-۲-۴- وند مصدر ساز

این وند به صورت پسوند (a)n- در پایان مصدر قرار می‌گیرد:

xu - t - an	خوابیدن
bo - Ø - n	بودن

۲-۲-۵- وند صفت مفعول ساز

این وند به صورت پسوند e- (پس از همخوان) و Ø- (پس از واکه) در پایان صفت مفعولی قرار

می‌گیرد:

ba - xu - t - e	خوابیده
bi - če - Ø - Ø	چیده

۲-۲-۶- وند سببی ساز

این وند به صورت پسوند -an در زمان حال و گذشته، پس از ریشه‌ی فعل قرار می‌گیرد:

ba - xus - am	بخوابم	→	ba - xus - an - am	بخوابانم
ba - xu - t - am	خوابیدم	→	ba - xus - an - e - m	خوابانیدم
ba - tars - am	بترسم	→	ba - tars - an - am	بترسانم
ba - tars - e - m	ترسیدم	→	ba - tars - an - e - m	ترسانیدم

۲-۲-۷- وند گذشته ساز

این وند به صورت پسوندهای Ø, -a, -e, -d, -t پس از ریشه‌ی فعل قرار می‌گیرد:

gu - t - an	گفتن
xon - d - an	خواندن
tars - e - n	ترسیدن
am - a - n	آمدن
šo - Ø - n	رفتن

۲-۲-۸- وند فعلی ویژه

این گونه‌ی زبانی دارای وند ویژه‌ای به صورت â- یا a- است که با افعال «کردن» و «شدن» همراه می‌شود و به پایان اسم یا صفت مختوم به همخوان که قبل از این دو فعل قرار می‌گیرند، اضافه می‌شود. اضافه می‌گردد که این وند در سایر گونه‌های گیلکی نیز وجود دارد و به نظر می‌رسد صورتی از پیشوند ha - یا hâ می‌باشد:

xarĵ - â - gu - d - an	→	xarĵ - â - w - d - an	خرج کردن
dam - â - gu - d - an	→	dam - â - w - d - an	دم کردن

ro:šan - â - gu - d - an → ro:šan - â - w - d - an	روشن کردن
čax - â - gu - d - an → čax - â - w - d - an	خوب کردن
čax - â - bo - Ø - n	خوب شدن
darâz - â - bo - Ø - n	دراز کشیدن
dir - â - bo - Ø - n	دیر شدن
buzorg - â - bo - Ø - n	بزرگ شدن
xatj - â - bo - Ø - n	خرج شدن

۲-۲-۹- شناسه‌های فعلی

این وندها که بیانگر شخصی فعل می‌باشند، در پایان فعل قرار می‌گیرند و به صورت‌های زیرند:

پس از همخوان	پس از واکه
-am	-m
-i	-y
Ø - در زمان گذشته / -e	Ø - در زمان گذشته / -y
-im	-ym
-in	-yn
-an	-n

۳- صیغه‌های فعلی

ساخت صیغه‌های فعلی در این گونه‌ی زبانی به صورت‌های زیر است:

۳-۱- حال ساده (استمراری)

این نوع فعل طبق فرمول زیر ساخته می‌شود:

حال ساده → شناسه‌ی فعلی + (وند استمراری) + ستاک حال + (وند اشتقاقی)

ha - de - n - am	می دهم
ha - de - n - i	می دهی
ha - de - n - e	می دهد
ha - de - n - im	می دهیم
ha - de - n - in	می دهید
ha - de - n - an	می دهند
ha - n - de - n - am	نمی دهم

چند مثال دیگر:

vir - is - an - am	بر می خیزم
ha - gi - n - am	می گیرم
gu - n - am	می گویم
puč - an - am	می بزم
va - čiš - an - am	می چشم

۳-۲- حال التزامی

این فعل طبق فرمول زیر ساخته می شود:

حالت التزامی → شناسه فعلی + ستاک حال + وند وجه یا اشتقاقی

bo - xon - am	بخوانم
bo - xon - i	بخوانی
bo - xon - e	بخواند
bo - xon - im	بخوانیم
bo - xon - in	بخوانید
bo - xon - an	بخوانند

no - xon - am	نخوانم
	چند مثال دیگر:
ba - gu - m	بگویم
ba - xâ - m	بخواهم
ba - xus - am	بخواهم
ba - šor - am	بشویم
vir - is - am	برخیزم
be - ys - am	بمانم، بایستم
ha - gir - am	بگیرم
ba - duz - am	بدوزم
ča - kun - am	درست بکنم

۳-۲-۱ امر

این فعل طبق فرمول زیر ساخته می‌شود:

امر → شناسه‌ی فعلی + ستاک حال + وند وجه یا اشتقاقی

ba - xus - Ø	بخواب
na - xus - Ø	نخواب
ba - čin - Ø	بچین
na - čin - Ø	نچین
vir - is - Ø	برخیز
vir - ne - ys - Ø	برنخیز

۳-۴- حال در جریان

این نوع فعل طبق فرمول زیر ساخته می‌شود:

حال در جریان → حال ساده‌ی فعل "بودن و مکان" + مصدر مرخم

gu - t - ə - dar - am	دارم می‌گویم
gu - t - ə - dar - i	داری می‌گویی
gu - t - ə - dar - e	دارد می‌گوید
gu - t - ə - dar - im	داریم می‌گوئیم
gu - t - ə - dar - in	دارید می‌گوئید
gu - t - ə - dar - an	دارند می‌گویند
gu - t - ə - da - nne - m	دارم نمی‌گویم

چند مثال دیگر:

šo - Ø - Ø - dar - am	دارم می‌روم
vis - is - ə - dar - am	دارم بر می‌خیزم
ča - w - d - ə - dar - am	دارم درست می‌کنم

۳-۵- گذشته ساده

این فعل طبق فرمول زیر ساخته می‌شود

گذشته ساده → شناسه فعلی + ستاک گذشته + وند وجه یا اشتقاقی

ha - da - Ø - m	دادم
ha - da - Ø - y	دادی
ha - da - Ø - Ø	داد

ha - da - Ø - ym	دادیم
ha - da - Ø - yn	دادید
ha - da - Ø - n	دادند
ha - n - da - Ø - m	ندادم

چند مثال دیگر:

ba - xu - t - am	خوایدم
bo - w - t - am	گفتم
ba - za - Ø - m	زدم
ba - škin - e - m	شکستم
bo - w - d - am	انجام دادم
ba - xâs - Ø - am	خواستم
ba - du - t - am	دوختم
bi - he - Ø - m	خریدم
bu - bo - Ø - m	شدم
ba - šnâx - t - am	شناختم
bi - če - Ø - m	چیدم
ha - y - t - am	گرفتم
bo - xon - d - am	خواندم
ba - fur - t - am	فروختم
va - liš - t - am	لیسیدم
be - ys - a - am	ماندم، ایستادم

۳-۶- گذشته استمراری

این فعل طبق فرمول زیر ساخته می‌شود:

گذشته استمراری → شناسه «فعلی» + شتاک گذشته + (وند اشتقاقی)

xâs - Ø - am	می‌خواستم
xâs - Ø - i	می‌خواستی
xâs - Ø - Ø	می‌خواست
xâs - Ø - im	می‌خواستیم
xâs - Ø - in	می‌خواستید
xâs - Ø - an	می‌خواستند
na - xâs - Ø - am	نمی‌خواستم

چند مثال دیگر:

gu - t - am	می‌گفتم
fur - t - am	می‌فروختم
ha - da - Ø - m	می‌دادم
va - liš - t - am	می‌لیسیدم

۳-۷- گذشته نقلی

این فعل شبیه گذشته ساده ساخته می‌شود.

۳-۸- گذشته التزامی

این فعل شبیه گذشته دور ساخته می‌شود.

۳-۹- گذشته دور

این نوع فعل طبق فرمول زیر ساخته می‌شود:

گذشته دور → گذشته ساده فعل «بودن» + صفت مفعولی

ba - škin - e - Ø - bu - Ø - m	شکسته بودم
ba - škin - e - Ø - b - Ø - i	شکسته بودی
ba - škin - e - Ø - bu - Ø - Ø	شکسته بود
ba - škin - e - Ø - b - Ø - im	شکسته بودیم
ba - škin - e - Ø - b - Ø - in	شکسته بودید
ba - škin - e - Ø - bu - Ø - n	شکسته بودند
na - škin - e - Ø - bu - Ø - m	نشکسته بودم

چند مثال دیگر:

ba - xâs - Ø - e - bu - Ø - m	خواسته بودم
ba - xu - t - e - bu - Ø - m	خواهییده بودم
bi - ĉe - Ø - Ø - bu - Ø - m	چیده بودم
bo - w - t - e - bu - Ø - m	گفته بودم
ba - xon - d - e - bu - Ø - m	خوانده بودم
be - ys - a - Ø - bu - Ø - m	مانده بودم
ha - y - t - e - bu - Ø - m	گرفته بودم
ha - da - Ø - Ø - bu - Ø - m	داده بودم
bi - de - Ø - Ø - bu - Ø - m	دیده بودم
bi - he - Ø - Ø - bu - Ø - m	خریده بودم

۳-۱۰- گذشته در جریان

این نوع فعل طبق فرمول زیر ساخته می‌شود:

گذشته در جریان → گذشته ساده فعل «بودن در مکان» + مصدر مرتّم

šikin - ə - Ø - da - bu - Ø - m	داشتم می‌شکستم
šikin - ə - Ø - da - b - Ø - i	داشتم می‌شکستی
šikin - ə - Ø - da - bu - Ø - Ø	داشتم می‌شکست
šikin - ə - Ø - da - b - Ø - im	داشتم می‌شکستیم
šikin - ə - Ø - da - b - Ø - in	داشتم می‌شکستید
šikin - ə - Ø - da - bu - Ø - n	داشتم می‌شکستند
šikin - ə - Ø - da - nne - bu - Ø - m	داشتم نمی‌شکستم

چند مثال دیگر:

xâs - Ø - ə - da - bu - Ø - m	داشتم می‌خواستم
du - t - ə - da - bu - Ø - m	داشتم می‌دوختم
xu - t - ə - da - bu - Ø - m	داشتم می‌خوابیدم
xor - d - ə - da - bu - Ø - m	داشتم می‌خوردم

۴- داده‌های مصدری

am - a - an	آمدن
âw - d - an	آوردن
gu - d - an	انجام دادن، کردن
is - a - n	ایستادن، ماندن
vâ - w - d - an	باز کردن

vir - is - a - n	برخاستن
da - bus - t - an	بستن
bo - Ø - an	بودن
da - bo - Ø - n	بودن در مکان
muč - i - za - Ø - n	بوسیدن
var - gu - d - an	به بند کشیدن دانه‌های تسبیح
pu - t - an	پختن
ĵâ - da - Ø - n	پنهان کردن، جا دادن
do - w - d - an	پوشیدن
tars - an - e - n	ترساندن
tars - e - n	ترسیدن
luč - i - za - Ø - n	چشم‌غره رفتن
va - čiš - t - an	چشیدن
če - Ø - n	چینن
he - Ø - n	خریدن
xu - an - e - n	خوابانیدن
xu - t - an	خوابیدن
xâs - Ø - an	خواستن
xon - d - an	خواندن
xor - an - e - n	خوراندن
xor - d - an	خوردن
ha - da - Ø - n	دادن
daš - t - an	داشتن
dar - âw - d - an	درآوردن

ča - w - d - an	درست کردن
dam - â - w - d - an	دم کردن، ناراحت شدن
du - t - an	دوختن
de - Ø - n	دیدن
šo - Ø - an	رفتن
va - da - Ø - n	رها کردن، رها شدن
za - Ø - n	زدن، نصب کردن
bu - bo - Ø - n	شدن
šus - Ø - an	شستن
šikin - e - n	شکستن
šenâx - t - an	شناختن
fur - t - an	فروختن
gaz - gi - t - an	گاز گرفتن
ha - y - t - an	گرفتن
gu - t - an	گفتن
va - liš - t - an	لیسیدن
niyâ - w - d - an	نگاه کردن

نتیجه گیری:

از مطالب مورد بحث در این مقاله نتایج زیر به دست آمده است:

- ۱- وندهای اشتقاقی در گویش گیلکی لنگرودی با فارسی معیار متفاوتند (نگاه کنید به ۱-۲).
- ۲- کاربرد وند وجه‌ساز با فارسی معیار تفاوت‌هایی دارد (نگاه کنید به ۲-۲-۱).
- ۳- گونه‌های وند وجه‌ساز با فارسی معیار تفاوت‌هایی دارد (نگاه کنید به ۲-۲-۱).

- ۴- گونه‌های وند منفی‌ساز بیش از فارسی معیار است (نگاه کنید به ۲-۲-۲).
- ۵- وند استمرار کاملاً با فارسی معیار متفاوت است (نگاه کنید به ۳-۲-۲).
- ۶- وند گذشته‌ساز با فارسی معیار تفاوت‌هایی دارد (نگاه کنید به ۷-۲-۲).
- ۷- وند فعلی ویژه در فارسی معیار دیده نمی‌شود (نگاه کنید به ۸-۲-۲).
- ۸- هم‌هنگی واکه‌ای در این گونه زبانی بیش از فارسی معیار است (نگاه کنید به ۵-۳).
- ۹- حال در جریان و گذشته در جریان در این گونه زبانی کاملاً با فارسی معیار متفاوت است (نگاه کنید به ۴-۳ و ۱۰-۳).
- ۱۰- ساخت ارگتیو در این گونه زبانی مانند فارسی معیار وجود ندارد.

نشانه‌های آواشناسی

نشانه‌های آواشناسی در این مقاله به شرح زیر می‌باشند:

۱- واکه‌ها (مصوت‌ها)

u = او	a = آ
ɪ = ای	o = اُ
o: = اُ کشیده	â = آ
	ə = شوا

۲- همخوان‌ها (صامت‌ها)

b = ب	p = پ
d = د	t = ت
m = م	n = ن
g = گ	k = ک

q = ق	x = خ
v = و	f = ف
ʔ = ع، همزه	h = هـ
w = واو لبی	y = ی
ǰ = ج	č = چ
s = س	l = ل
š = ش	z = ز
Ø = همخوان صفر	ž = ژ

منابع

۱. ثمره، یدالله (۱۳۷۶)، تحلیل ساختاری فعل در گویش گیلکی کلاردشت، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، س ۲۶، ش ۴-۱، ص ۱۸۷-۱۶۹.
۲. کلباسی، ایران (۱۳۶۷)، ارگتیبو در زبان‌ها و گویش‌های ایرانی، مجله زبان‌شناسی، مرکز نشر دانشگاهی، س ۵، ش ۲، ص ۸۷-۷۰.
۳. _____ (۱۳۷۱)، تنوع لهجه‌ها در گویش گیلکی، مجله دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده ادبیات، س ۲۵، ش ۴، ص ۹۳۴-۹۷۶.
۴. _____ (۱۳۷۲)، پیشوندهای تصریفی و اشتقاقی گویش مازندرانی کلاردشت، مجله زبان‌شناسی، مرکز نشر دانشگاهی، س ۱۰، ش ۱، ص ۸۸-۱۰۵.
۵. _____ (۱۳۷۶)، گویش کلاردشت (رود پارک)، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. _____ (۱۳۸۱)، نقش و جای شناسه فعلی و ضمیر پیوسته در گویش‌های ایرانی، مجله زبان‌شناسی، مرکز نشر دانشگاهی، س ۱۷، ش ۱، ص ۷۷-۱۰۲.
۷. _____ (۱۳۸۲)، نشانه استمرار در لهجه‌ها و گویش‌های ایرانی، مجله گویش‌شناسی، انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ج ۱، ش ۱، ص ۹۷-۷۶.
۸. _____ (۱۳۸۳ الف)، گذشته نقلی در لهجه‌ها و گویش‌های ایرانی، مجله گویش‌شناسی، انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ج ۱، ش ۲، ص ۸۹-۶۶.
۹. _____ (۱۳۸۳ ب)، نشانه استمرار *â* در گروهی از گویش‌های ایرانی، جشن‌نامه دکتر یدالله ثمره، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا، ص ۲۰۸-۱۹۹.
۱۰. _____ (۱۳۸۴ الف)، شباهت‌ها و تفاوت‌های زبان‌های تالشی، گیلکی و مازندرانی، مجله زبان‌شناسی، مرکز نشر دانشگاهی، س ۲۰، ش ۱، ص ۹۸-۵۷.
۱۱. _____ (۱۳۸۴ ب)، وند زمان گذشته و گونه‌های آن در لهجه‌ها و گویش‌های ایرانی، مجله زبان‌شناسی، انتشارات انجمن زبان‌شناسی ایران، س ۶، ش ۱، ص ۷۴-۵۹.
۱۲. _____ (۱۳۸۴ ج)، وندهای گویشی و واژه‌شناسی، مجموعه مقالات دومین هم‌اندیشی واژه‌گزینی و اصطلاح‌شناسی، به کوشش علی کافی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ص ۵۴۲-۵۳۰.
۱۳. _____ (۱۳۸۵)، پیشوند فعلی *hiâ* و گونه‌های آن در گویش‌های ایرانی، مجله زبان‌شناسی، مرکز نشر دانشگاهی، س ۲۱، ش ۱ و ۲، ص ۷۴-۵۷.
۱۴. _____ (۱۳۸۶)، وندهای اشتقاقی فعل در لهجه‌ها و گویش‌های ایرانی و کاربرد آن‌ها در واژه‌سازی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
۱۵. _____ (۱۳۸۹)، فرهنگ توصیفی گونه‌های زبانی ایران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (چاپ دوم).

سیاگالش و ایزد حامی احشام در میان مردمان معاصر ایران

دکتر ویکتوریا آراکلوا (دانشگاه ایروان ارمنستان)

ترجمه: محمدرضا گودرزی پروری

در ادیان ابتدایی و باستانی به‌ویژه آنان که دارای فرهنگ پیشرفته‌تر پرورش احشام بودند، برجسته‌ترین خدا، عموماً همان ایزد حامی حیوانات اهلی به‌ویژه گاو بوده است. در اسطوره‌های یونانی انگاره‌ی واضحی از پان^۱ یا معادل رومی آن فآون^۲ بر جای مانده است. پان باز یگوش، حامی مقدس گله‌ها، جنگل‌ها و دشت‌ها، به‌عنوان یک کاراکتر زیرزمینی، شخصیت چند وجهی دارد. با همان اشتیاقی که در نگاهبانی از نیروهای قدیمی از خود نشان می‌دهد، نیروی مخرب ویژه‌ای در زمین بوده، یکی از سرگرمی‌هایش ایجاد وحشت است. علیرغم نفوذ عمیق جهان‌بینی اسلامی، یک پژوهش ژرف در باورها و سنت‌های مردم ایران، رشته‌ای از کاراکترهای مشابه که از مفاهیم و آگاهی‌های دینی پیش از اسلام بر جا مانده است را برای ما آشکار می‌کند.

پدیده فوق بیشتر در نواحی کوهستانی ایران، خاور نزدیک و به‌ویژه در کرانه‌های جنوبی دریای خزر مشهود است. مردمان کرانه‌های جنوبی دریای خزر از زمان‌ای قدیم به پایبندی سرسختانه به کیش، آیین‌ها و سنت‌های اجدادی خود اشتهار داشتند. این موضوع حتی در تاریخ‌نگاری اولیه نویسندگان مسلمان تأکید شده است (اینترانسو^۳: ۱۳۵-۱۱۰)

1. Pan

2. Faun

3. Inostrantsev

زیر لایه سرسخت و محافظه کارانه دینی-بومی این مردمان، انواعی از دگردیسی‌ها را به دین جدید تحمیل کرده است و در فرمی ارتدکس و افراطی، آن‌را به سبک و سیاق مسلک خود در آورده است. در یک مورد ویژه، این پدیده در ایزد حامی چارپایان بسیار مشهود و آشکار است. پدیده‌هایی از این دست بسیار اندک هستند و مفهوم خاصی را بیان می‌کنند که باید مورد مذاقه قرار گیرد.

اسطوره سیاگالش در میان تالشان

در اسطوره‌شناسی تالشی‌ها که اقوامی از گیلان در سواحل غربی و جنوبی خزر هستند (بزین ۱۹۸۰)، یک کاراکتر عجیب و نادر با نام چوپان یا گاوبان سیاه (سیاگالش) برجای مانده است که حامی و نگهبان گاوها است. در گویش خزری، واژه‌ی گالش به معنای نگهبان گله‌های گاو است. آنان به چوپان گله‌های کوچک (مانند گوسفند) گرد (کورد) می‌گویند. واژه گالش به این فرم، ریشه‌شناسی متقاعد کننده‌ای ندارد. شاید المان «گا» به گاوه^۴ اوستایی برمی‌گردد.

سیاگالش با گله‌های در حال چرا همراه است و در حالی که از آنها نگهداری می‌کند، حیوانات سرکش را که مایه مشقت و آزار گاوچران و دیگر گاوها هستند، تنبیه می‌کند.

سیاگالش گاو خاطی را به این شکل ذیل تنبیه می‌کند: دو شاخ گاو را در زمین فرو می‌کند، در حالی که چهار دست و پای او روبه بالا است. وی مشوق‌هایی را به گاوچران‌های سخت‌کوش یا کسانی که خرسندی او را فراهم می‌کنند، می‌دهد. او طنابی کوچک را هدیه می‌دهد که گفته شده است برای آنها خوش‌شانسی، امتیاز یا سرمایه اضافی به همراه می‌آورد.

در میان مردم شرق تالش که اکثر آنها شیعه هستند این شخصیت با عنوان خضر نبی معرفی می‌گردد (عبدلی: ۱۹۰-۱۸۹) که توامان از ویژگی‌های سه قدیس مسیحی برخوردار است: سنت

جرج^۵، سنت سرج^۶ و سنت الیجاه^۷ (پاپازیان^۸)

4. gāwa

5. St. George

6. St. Serge

7. St. Elijah

8. Papazian

صادق هدایت (۱۹۵۸:۳۲۱) نویسنده برجسته ایرانی شرح می‌دهد که سیاگالش، گوزن‌ها (گاوهای وحشی) را در مکانی به همین نام به چرا می‌برد. کسی که جرات کند در این منطقه که پناهگاه حیوانات است، به آنان آزار برساند و آنها را شکار کند، با مجازات سخت سیاگالش روبرو می‌شود. بنا به روایات، مرده‌ی این افراد روز بعد پیدا شده است و کسانی که موفق به فرار گشته‌اند، بدبختی همیشگی دامنگیرشان شده است.

مورد یاد شده، تنها اشاره به سیاگالش - به استثنای کتاب جدید عبدلی (تالشی‌ها کیستند؟) - در آثار مکتوب است. در حقیقت اکثر اشارات و ارجاعات اخیر نویسندگان در مورد سیاگالش از اطلاعات گردآوری شده‌ی صادق هدایت بوده است.

شایان ذکر است چنین شخصیت یا کاراکتری با کارکردهای عینی، از باورهای هند و ایرانی انتقال یافته است، در گات‌های اوستا، به‌ویژه در یشت ۲۹ درباره «گاشورون»^۹ (روان گاو) سخن به میان آمده است. در واقع این یشت نیز به همین نام است و در آن روایتی دارد که روان گاو به درگاه اهورامزدا از بدرفتاری جنگجویان شکایت و گلایه می‌کند. (کلپ: ۳۵۷-۳۵۵). این روایت که از مضامین هند و ایرانی برجای مانده است (درونمایه‌های مشابه این چینی در هند و ایران باستان فراوانند) و در متون متاخر پهلوی نیز شواهدی از آن بیان شده است، حکایت از این دارد که چگونه زرتشت پیامبر، وظیفه نگهبانی از گاوها را برعهده داشته است.

گرچه یکی دانستن گاشورون و سیاگالش سطحی به نظر می‌رسد، اما می‌توان گفت این دو نمایانگر یک بن‌مایه دینی مشخص و مرسوم در میان مردمان هند و ایران باستان هستند. عموماً مردمانی که کارشان پرورش گاو بود.

ایزد حامی در فرهنگ ایرانی

شواهدی از مفاهیم دینی یاد شده در میان ایزدی‌ها نیز وجود دارد. ایزدی‌ها از اقلیت‌های مذهبی کُردزبان هستند که مذهب آنان تلفیقی از عرفان و تصوف اسلامی با عناصری از مسیحیت و کیش‌های خاور نزدیک است.

وجود ایزد حامی احشام و اغنام که از گله‌ها در برابر جانوران وحشی، دزدان، چشم‌زخم و بیماری محافظت کند برای منافع و مصالح مردمان سنتی که احشام را پرورش می‌داده‌اند، بسیار ضروری بوده است و همه این توانایی‌ها، در ید قدرت گاوانه زرزان و مامه شیوان است. آیین مامه شیوان را می‌توان در میان دامداران به روشنی در قالب دعا دید:

Mamē šivān puštīvānē taba.

مامه شیوان پشتیبان تو باشد.

Du'āē Mamē šivān sar mālē taba.

دعای مامه شیوان مایه برکت و شگون خانه‌ات باشد.

این واقعیت که مامه شیوان، نام مکان و عنوان برخی از خانواده‌ای پیرس^{۱۰} - طبقه مذهبی ایزدی- است، بر اهمیت آن صحنه می‌گذارد.

نام مامه شیوان مشابه نام روستایی در شیخانا، از زیارتگاه‌های ایزدی‌ها است که لالش کوچک نیز به آنجا می‌گویند. خود لالش^{۱۱} مرکز دینی و زیارت‌گاه اصلی ایزدی‌ها است (کرین بروک^{۱۲}: ۱۱۱) ردپای باورهای آیینی مامه شیوان و گاوانه زرزان را مشخصاً در جشن سال نو ایزدی‌ها (عیداً سر- ساله^{۱۳}) می‌توان دید. این جشن هر ساله در نخستین چهارشنبه آوریل به شیوه قدیم برگزار می‌شود.

یک مهره کوچک یا سکه در خمیر کلوچه سرسال (توکِ سرِ سال) قرار داده می‌شود. سپس این کلوچه بین خدای حامی خانمان و اهالی خانه -غیر از کودکانی که بالغ نیستند و گناه و صواب را تشخیص نمی‌دهند- تقسیم می‌شود.

در واقع این کلوچه بین خطا جُت^{۱۴} (شیار حاصل از شخم) نماد ایزد حامی کشاورزی، خودانه ماله^{۱۵} یا همان خدای حامی خانمان، مامه شیوان ایزد حامی گله‌های گوسفند و بز، گاوانه زرزان

10. pirs

11. Lalesh

12. Kreyenbroek

13. A'ydā sar-sāle

14. xatā jot

15. xudānē mālē

ایزد حامی گاوها، مالخوه ماله^{۱۶} (سرپرست خانوار) و کوانیه ماله^{۱۷} (کدبانوی خانه) و دیگران تقسیم می‌شود^{۱۸}.

بعد از قسمت کردن کلوچه، بسته به اینکه مهره یا سکه نصیب چه کسی یا چه کارا کتری شده است، در سال آینده همان خدا خیر و احسان خود را تمام و کمال نصیب خانواده خواهد نمود یا به گونه‌ای مشخص اقبال به یکی از اعضای خانواده رو خواهد کرد.

یک افسانه دربارهٔ گاوانه زرزان در میان ایزدی‌های ارمنستان وجود دارد (آستریان- پولادیان ۱۹۸۹^{۱۹}): روزی اعضای جامعه‌ی ایزدی مهمان شیخ عدی (به کردی: شیخ ئادی) - عارف و به روایتی بنیانگذار فرقه ایزدی- بودند. هر فرد هدیه مناسب آورده بود و از برکات و کرامات جامع شیخ بهره‌مند می‌شد. اما گاوانه زرزان که چوپانی تهیدست بود تنها دارایی خود که یک قطعه نان فتیر جو بود را به عنوان هدیه آورده بود. وی در نزدیکی‌های منزل شیخ عدی، احساس شرم کرد و جرأت نکرد به درون خانه برود. در حالی که نان جو را زیر لباسش پنهان کرده بود، همچنان مردد ایستاده بود که شیخ روشن ضمیر و نهان بین به او گفت:

"نترس، هدیه کوچک تو برای من با ارزش تر از یک گاو است. از کرامات من برخوردار خواهی شد و من اکنون ترا ننگهبان و حامی گاوها خواهم کرد، باشد که این حمایت نصیب توده مردم من شود."

ایزد حامی چارپایان در میان لرها که بی شک ریشه‌های فرهنگی مشترکی با سیاگالش، مامه شیوان و گاوانه زرزان دارد، نمدکال نامیده می‌شود. واژه‌ی نمدکال احتمالاً در پیوند با گونه‌ای کلاه نمدی پاتیل مانند است که مختص مردان لرستان و ایل بختیاری است.

بنا به روایت‌های شفاهی رایج در میان عشایر شرق لرستان، نمدکال چوپانی قدرتمند است که حامی گله‌ها در برابر جانوران وحشی است. وی گاوهای گم شده را به صاحبانش برمی‌گرداند و از گله‌های چوپانان دین‌دار و پرهیزگار در غیاب آنان مراقبت می‌کند (گودرزی: ۱۰۳).

16. mālkwē māle

17. kavānya mālē

۱۸. از پژوهش‌های میدانی نویسنده، بایگانی شده در مرکز مطالعات قفقاز دانشگاه ایروان (تحقیقات مربوط به ایران)

19. Asatrian-Poladian

در همسایگی ایران فرهنگی، مردم استان ون^{۲۰} ارمنستان افسانه‌ای به نام **توری چیلوت**^{۲۱} (مرد برهنه‌ی گله‌ها) دارند. بر طبق این افسانه **توری چیلوت**، برهنه از روستایی به روستای دیگر سرگردان و آواره است و چارپایان را با طاعون آلوده می‌کند و حتی شیطان وجودش با علامت صلیب تطهیر نمی‌گردد و تنها راه رهایی از او، قربانی کردن یک گوسفند یا اهداء آن به کلیسا است (آستریان: ۶۰). با توجه به ماهیت دوسویه‌ی شخصیت یاد شده، می‌توان پذیرفت که **توری چیلوت** دگردیسی شده‌ی، یک درونمایه‌ی کهن‌تر یا به عبارتی **پیش‌الگو**^{۲۲} ی فراموش شده‌ی خدای حامی احشام و اغنام است. به این معنا که این شخصیت یا پرسوناژ با توجه به سرشت ایزدی و خدای گونه‌ی خود - با کشتن احشام - از همان **قربانی سخن** می‌گوید که در روزگاران باستان می‌توانست به خدای حامی یعنی خودش پیشکش شود.

سیاگالش عطف به شخصیت دراماتیک واقعی‌اش، با چنین ویژگی‌های دوسویه و در عین حال توان و قدرت‌های جامعش، درخور داشتن نقشی کلیدی در یکی از درخشان‌ترین اسطوره‌های ایرانی است. سیاگالش تنها یک جزء کوچک از فرهنگ غنی، میراث مذهبی و جهان‌بینی پیش از اسلام است که به شکل برگشت‌ناپذیری فراموش شده و جسته و گریخته در صمیمی‌ترین گوشه‌های ناخودآگاه مردمان برجای مانده است.

20. Van

21. Tavri chilut

22. prototype

کتابنامه

1. Abdoli, A., 1991. Tāleshihā Kistand? Tehran.
2. Asatrian, G.S. 1999. Devern u divakan ashxarhe Hayastanum ew Iranum. Yerevan.
3. Asatrian, G. S., and Poladian A.P., 1989. Ezdineri davanank'e. (Himnakan astvacut'junnere. Surb grk'ere). PBH 4:131-150.
4. Bazin, M., 1980. Le Tālech, une région ethnique au nord de l'Iran. Paris, ADPF, 2 vol.
5. Christensen, A., 1941. Essai sur la démonologie iranienne. Copenhagen.
6. Colpe C., (ed.), 1986. «Altiranische und Zoroastrische Mythologie», in: Götter and Mythen der Kaukasischen und Iranischen Völker. Stuttgart:161-507.
7. Gudarzi H., 1996. Simā-ye 'ashāyer-e sharq-e lorestān. Tehran.
8. Hedayat S., 1958. = Xedajat. Neirangestan. (perevod s persidskogo N.A. Kisljakova), Peredneaziatskij ètnografičeskij sbornik, Moskva-Leningrad:259-336.
9. Inostrantsev, K.A., 1909. Sasanidskie ètjudy. Sankt-Peterburg. 178 V. ARAKELOVA
10. Kreyenbroek, Philip G., 1995. Yezidism. Its background, observances and textual tradition. Lewiston.
11. Massé H., 1937. Croyances et coutumes persanes. Paris, 2 vol.
12. Papazian, A. A., 1986. „Al-Xidr i Ilija: Mifologičeskie istoki analogij», in: Palestinskij Sbornik 28, 91, Leningrad:89-97.

کتابهای نویسندگان ایرانی که در کتابنامه بالا آمده است:

- عبدلی، علی، تالشی‌ها کیستند؟، ققنوس، تهران، ۱۳۶۹
- گودرزی، حسین، سیمای عشایر شرق لرستان، ترسیم، تهران، ۱۳۷۴
- هدایت، صادق، نیرنگستان، جاویدان، تهران، ۱۳۱۲

زبان‌های افغانستان

دکتر کریم پوپل

محقق تاریخ و زبان

افغانستان کشور چندین ملیتی و چندین زبانه است. در این کشور ۴۰ زبان با ۲۰۰ لهجه وجود دارد. معمولاً اقوام که به لهجه خود با یکی از زبان‌ها صحبت می‌نمایند، زبان از خود داشته‌اند ولی به مرور زمان زبان خود را از دست داده، از زبان غالب استفاده می‌نمایند. مثلاً قزلوق‌ها و قره کلیاک‌ها به زبان ازبکی با لهجه زبان خود صحبت می‌کنند و برکی‌ها (ارموری) و ایماق‌ها به زبان دری صحبت می‌نمایند ولی در اصل از خود زبان داشتند.

زبان‌های آریایی

۱. پشتو: مردم در مناطق جنوبی، جنوب شرقی، در مناطق مرکزی حصه از غرب و طور پراکنده در اکثر نقاط افغانستان با این زبان تکلم می‌نمایند.

۲. دری: این زبان در مناطق غربی، شمالی شرقی مناطق مرکزی طور پراکنده در اکثر نقاط افغانستان مروج و مردم تاجیک هزاره ایماق و هراتی با آن تکلم می‌نمایند.

۳. بلوچی: به شکل قبیلوی در مرو واقع (شمال افغانستان) و در مناطق جنوبی هلمند نیمروز قندهار میان یک تعداد مردم مروج است.

۴. کردی: باشندگان میان سرحد افغانستان و ایران و مردم غوریان با این زبان صحبت می‌کنند.
۵. زبان برکی اورمیری یا ارموری؛ دربرکی برک لوگر: در یک منطقه از ولایت لوگر با آن تکلم صورت می‌گیرد، ولی ساحه آن روز به روز محدود شده و از رواج افتاده است.
۶. پریا: زبان مردم تاجیک‌اند که در لغمان زندگی دارند. دارای ۳۰۰ گوینده می‌باشد.
۷. زرگری: بنام زبان‌های رومانی یا بالکان یاد می‌گردد و در شمال افغانستان نتکلمین دارد.

زبان‌های پامیری

۱. این زبان در زبان‌های ارانی داخل شده و به کوهستانی نیز شهرت دارد.
۲. منجی و بدغه: در منطقه منجان (میان نورستان و بدخشان و چترال) مروج است.
۳. واخی: زبان مردمان گوجالی بدخشان بوده با این زبان در مناطق شمال شرقی یعنی واخان تکلم می‌شود.
۴. سربیکلی: مردم شمال واخان افغانستان با آن صحبت می‌نمایند.
۵. اشکاشمی: مردمان شرق بدخشان و غرب واخان و مردم کناره‌های دریای آمو با آن تکلم می‌نمایند.
۶. سنگلیچی: مردم مناطق سنگلیچ و استکول که در شمال سنجان واقع‌اند با این زبان حرف می‌زنند.
۷. زیباکی: در زیباک نزدیکی سنگلیچ رواج دارد.
۸. شغنی یزغلامی: مردمان شمال و شمال غرب اشکاشم با آن تکلم می‌نمایند.
۹. روشن و ارشیری: این زبان در کنار شرقی بدخشان و سواحل دریای آمو، مروج بوده مردم با آن گفتگومی‌کنند.

زبان‌های نورستانی

۱. وایگلی: مردم دره نورستان. باشندگان اطراف دریای وایگل و در شرق تا دریای کنر با این زبان صحبت می‌نمایند. ۲۰۰۰ گوینده دارد. دارای لهجه کلاش اله می‌باشد.

۲. اشکونی: ساحه این زبان در نورستان میان مناطق کتنی و وایگلی موقعیت دارد. در سال ۱۹۹۴ دو هزار گوینده داشت.
۳. پرسونی یا واسیویری: در شمال نورستان و کناره‌های دریای پرسن مردم با آن صحبت می‌نمایند. ۲۰۰۰ گوینده دارد.
۴. پارونی: در نورستان مرکزی.
۵. تری گامی یا گامبیری: ۱۰۰۰ گوینده دارد.
۶. زمیاسکی: ۵۰۰ گوینده دارد.
۸. کلشه‌یی و کهواری: در مناطق شرق نورستان با آن تکلم صورت می‌گیرد.

زبان داری

۱. پشه‌ای: ساحه این زبان از گلپهار و کوهستان شروع تا تکاب، نجراب، لغمان و دره نور گسترش دارد.
۲. گالمی: در کوه‌های سواد کنار دریای پنجکوره و کناره‌های زندگی دارند.
۳. پراچی: ۶۰۰۰ گوینده در کشور دارد. محلان در شتل غچولان و دره بچغان به این زبان صحبت می‌نمایند.
۴. شمشتی شومهشتی یا شومهشت (Shumashti) گویندگان این زبان ۱۰۰۰ (۱۹۹۴) نفر بوده، مردمان کنار دریای کنر بین دره پیچ و جلال به این زبان صحبت می‌کنند.
۵. زبان داملی: (Dameli) مردمان دره دامیل کنار دریای ارندوی دو طرف سرحد خط دیورند جنوب ولسوالی چترال به این زبان تکلم می‌نمایند. گویندگان این زبان حدود ۵۰۰۰ نفر است.
۶. گوارباتی: زبان مردم ارندوی نورستان است که حدود ۸ یا ۹ قریه بوده دارای ۱۴۰۰۰ نفوس می‌باشد. در دره‌های چترال ارندو و کنار دریای کنر جنوب ارندو زندگانی دارند.
۷. نان گالمی: زبان مردمان گاروی یا کوهستانی چترال است.
۸. گرنگالی
۹. زبان کوهستانی

زبان‌های هندی

۱. تیراهمی: ساحه این لسان در قسمت‌های غربی دره خیبر و دکه محدود می‌شود که با مناطق پشتو زبان وصل می‌شود.
۲. لهندا: لهجه ملتانی است که یک تعداد مردمان هندو در کندهار با آن تکلم می‌نمایند.
۳. سنندی: باشندگان هندو در ولایت کندهار با آن تکلم می‌نمایند.
۴. پنجابی: این زبان میان هندوها در کابل، غزنی، لوگر، جلال‌آباد، ترینکوت و مناطق دیگر رواج دارد.
۵. جاگاتی: زبان یکی از طایفه جت است در شمال افغانستان
۶. اردو: هندوان بانیاء، برهمن، انصاری و چنگر شهر کابل با این زبان آشنایی کامل دارند.
۷. سراییکی: زبان هندوان آروره افغانستان می‌باشد.
۸. گوجاری راجستانی: زبان مردمان گوجار افغانستان می‌باشد.
۹. داماری: زبان یکی از طایفه جت دامار می‌باشد.

زبان‌های ترکی

۱. ازبکی: به طور عموم در بعضی ولایات شمالی کشور با این زبان تکلم می‌شود.
۲. قزاقی: در مناطق مختلف شمالی افغانستان و در قلعه نو بادغیس رواج دارد.
۳. قرغزی: در بعضی حصص ولایات شمالی و شمال شرقی با این زبان تکلم می‌شود.
۴. سرتی و یاترنچی: در بعضی نقاط افغانستان و به خصوص مردم میان چین و افغانستان با آن مکالمه می‌نمایند.
۵. ترکمنی: در شمال غرب افغانستان تا سرحد هرات این زبان مروج است.
۶. آذری: زبان سابق ترکی آذربایجانی است که در افشار نانکچی کابل رواج دارد.
۷. قره کلپاک: مردمان قره کلپاک شمال افغانستان با این زبان صحبت می‌نمایند.

زبان‌های هندوکویی یا هندوکشی

زبان هندکی زبان آریانا قدیم‌اند. مردمان چون مصلی وانگ والا شادی باز جلالی پیکراغ گوتانا و شیخ محمدی به این زبان صحبت می‌نمایند.

زبان‌های سامی

عربی: در ولایت بلخ در کنار بوبینه قره مردم دو قریه با آن صحبت می‌کنند.

دراویدی

براهوئی: مردم کویته بلوچستان و مستونگ و قسمت‌های جنوبی ولایت هلمند با آن تکلم می‌نمایند.

مغولی

مغولی: در چند محله محدود ولایت هرات مردم با آن تکلم می‌نمایند.

زبان‌های دیگر تحقیق نشده

زبان‌های دیگر افغانستان؛ سریاکی؛ دیف ساوی قپچاقی قارلوق یا قرلوق، اویغوری، و وردوجی یهودی‌اند.

زبان داردی (Dardic)

زبان داردی یکی از زبان‌های هندوآریایی خانواده هندی است. مردمان مناطق شرقی و شمال شرق هندوکش شمال پاکستان و مناطق جمو و کشمیر هندوستان با این زبان صحبت می‌نمایند. قبلاً تصور می‌شد که زبان نورستانی یکی از شاخه‌های زبان داردی است. ولی کثوریک مونگتشر

محقق نارویژنی زبان نورستانی را یک زبان مستقل شمار نمود. زبان نورستانی خود یکی از شاخه‌های مستقل زبان‌های هندوآریایی است. طبق پژوهش‌های این زبان‌شناس، زبان‌های هندوآریایی به سه شاخه‌ی هندوآریایی، ایرانی و نورستانی تقسیم می‌شوند. اکثراً مردمان که به زبان‌های داری صحبت می‌نمایند، در سخت‌ترین دره‌ها بلندترین کوه و مناطق سرد زیست دارند. بخش بزرگی از این مناطق بر علاوه مشکل سخت‌گذر بودن به‌طور مداوم با نیروهای دولتی در ستیز به‌سر می‌برند. همه زبان‌های داری به‌طور تاریخی تحت تاثیر زبان‌های پیشرفته‌تر و همسایه قرار داشته، بدین لحاظ زبان غالب تاثیرات خود را بالای زبان‌های داری کم نفوس داشته است.

زیر شاخه زبان‌های داری

۱. کشمیری (کشمیری کشتوری پوگلی رمبانی)
۲. زبان شینه (بالستان، لدخ، داماک، کوندال شاهی، شینه، اشوجو، کلکوتی پولی و ساوی است).
۳. زبان چترال (کلشه‌خوار)
۴. زبان کنری (دامیلی، گواربتی، نان گالمی، گرنگالی، شمشتی)
۵. پشه‌ای
۶. زبان کوهستانی شمال شرق هندوکش و شمال غرب پاکستان: باتری چلی سو، گورو، مایا، کوهستانی اندس، تیراهی، توروالی و تاپور کترقالی

زبان‌های داری در افغانستان

- زبان پشه‌ای
- زبان داملی
- زبان شمشتی
- زبان کوهستانی
- زبان گواربتی

- نان گالمی
- گرنگالی

زبان شمشتی (Shumashiti)

یکی از زبان‌های داردیک بوده که مردمان غرب پاکستان و شرق افغانستان که توسط خط مارتین دیورند انگلیسی از هم جدا شده‌اند به این زبان تکلم می‌نمایند. گویندگان این زبان ۱۰۰۰ (۱۹۹۴) نفر که در کنار دریای کنر بین دره پیچ و جلال‌آباد زیست دارند می‌باشد. مردمان زبان شمشتی زبان حدود ۶۰ کیلومتر از مردمان گهواربتی فاصله دارند. تعداد کم در بین خود به این زبان صحبت می‌نمایند و معمولاً به زبان دوم خود صحبت می‌نمایند که زبان دوم این مردم پشه‌ای گهواربتی و گرنگاری است. زبان پشه‌ای ۶۳ فیصد از زبان دوم این مردم می‌باشد. زبان شمشتی از کلاس هندو اروپایی خانواده هندوآریایی زیر خانواده هندو آریین شاخه از زبان‌های کنری و گواربتی می‌باشد.

زبان هندکو

هندکوه زبان مردمان کوه‌نشین کوه‌های هیمالیا در شمال هند، شمال پاکستان و کوه‌های هندوکش در شمال شرق افغانستان می‌باشد. این زبان شاخه از زبان سانسکریت بوده دارای ده میلیون گوینده در افغانستان، پاکستان، کشمیر و شمال هند می‌باشد. گروه گویند نام این کوه از هندوکش گرفته شده است. گروه گویند نام این کوه از هند و کوه گرفته شده است. یعنی مردمان کوهی هند.

زبان هندکویی در افغانستان

زبان اندکی زبان خاص مردمان دیگر هندو آریین افغانستان می‌باشد. قرن‌ها قبل زبان باشندگان کوه‌های هندوکش بود. این زبان تا اکنون ۳۰۰۰۰۰ گویندگان دارد. پس از اینکه اقوام قوی داخل

سرزمین این مردمان شدند باشندگان این کوه‌ها ثروت و زمین‌های خود را از دست داده تا اکنون به شغل‌های غریبانه مشغول می‌باشند. اقوام اندکی افغانستان عبارتند از مصلی، وانگ والا، شادی باز، جلالی، پیکراغ، گوتانا و شیخ محمدی می‌باشد.

زبان دامیلی (Dameli)

(Damed, Damel, Damia, Damiabaasha, Gidoji, Gudoji-)

شاخه از زبان داردی - هندو آریایی - هندو اروپایی می‌باشد. مردمان دره دامیل کنار دریای ارندوی دو طرف سرحد خط دیورند جنوب ولسوالی چترال به این زبان تکلم می‌نمایند. گویندگان این زبان حدود ۵۰۰۰ نفر می‌باشد. زبان دوم مردم دامیلی اردو و پشتو است. زبان دامیلی تحت تاثیر زبان نورستانی قرار داشته، مترادف به زبان‌های کامویری، کاتی ساوی گواربتی، کامویری و پلولا می‌باشد. زبان دامیلی دارای لهجه‌های به‌نام شینتری دوندری و سواتی اسپار می‌باشد.

زبان باشگلی (نورستان)

لهجه‌های: کاتی، کاتویری شرقی، کاتویری غربی و کامویری

دره باشگل منطقه در نورستان است که مردم آن به زبان باشگلی یا کاتی یا کاتویری صحبت می‌نمایند. زبان باشگلی از کلاس زبان‌های هندواروپایی هندوایرانی هندوآریایی نورستانی می‌باشد. این زبان ۱۸۷۰۰ گوینده دارد؛ که ۱۵۰۰۰ آن در نورستان باقی در مناطق کمر لغمان بدخشان و پنجشیر زندگی دارند. مردمان قریه داوب و مندول، رامگل کولم کاتوی و پروک دره باشگل به لهجه کاتویری شرقی، مردمان منگول ساسکو گبلاگروم به لهجه ماموری، مردمان بره متال دره باشگل به لهجه کاتویری شرقی صحبت می‌نمایند. زبان‌های کاتویری شرقی (جدیدی، رامگویری) و غربی خیلی با هم شباهت دارند؛ ولی زبان مامویری با کاتویری شباهت کم داشته ممکن در جمله زبان علیهمده حساب شوند. زبان دوم حصه غربی دره باشگل فارسی و حصه شرق آن پشتو می‌باشد.

انقراض زبان‌ها

طبق اطلاعات سازمان ملل، سالانه ده زبان در حال منقرض شدن می‌باشد. فعلاً در جهان حدود ۶۰۰۰ زبان است که ۹۵ فیصد مردم جهان به آن صحبت می‌کنند. ۵ فیصد باقی زبان‌های است که مردمان آن زبان دیگر را اختیار نموده است. الی سال ۱۹۵۰ حدود ۹۰ فیصد از این زبان‌ها در حال انقراض قرار می‌گیرد. وقتی مردم زبان خود را از دست دادند فرهنگ آن نیز از بین می‌رود. بدین ترتیب در کشورها نزول زبان‌ها و فرهنگ رخ خواهد داد. عمده‌ترین دلیل انقراض زبان مهاجرت، شهرنشینی، صنعت شدن، محدودیت‌های اعمال شده از سوی دولت‌ها، زبان آموزش و علم‌آموزی در نظام آموزشی کشور، اعتبار اجتماعی زبان‌ها و تعداد گویشوران یک زبان هستند. در برابر زندگی ماشینی فرهنگ‌ها و زبان‌ها باید مقاومت نمایند. زبان انگلیسی اردو فرانسوی آلمانی ماندارین (چینایی)، فارسی، عربی، ترکی و روسی در آینده‌های هزاران زبان‌ها را خواهد بلعید. ۵۰ فیصد زبان‌های جهان در هشت کشور جهان مانند برازیل، آسریا، هند، پیوا، گینیا، مکزیکو، نایجریا، اندونیزیا، وجود دارد. ۵۰ فیصد جهان با ۲۰ زبان صحبت می‌نمایند. ۱۰۱ زبان رسمی جهان تمامی زبان‌های جهان را تحت تأثیر خود گرفته است. انقراض زبان طی دو قرن بیشتر از ده‌ها قرن قبل است، زیرا تعداد مکاتب و پوهنتون‌ها افزون یافته مردمان چندین زبان با یک زبان تدریس می‌شوند. زبان غالب زبان قوی بوده مردم را مجبور می‌سازد که به آن رجوع کنند. نخستین زبان که از بین می‌رود زبان‌های کم نفوس می‌باشد. در ممالک شاهی کشورهای عربی، ایران و ازبکستان و مشابه با این نظام‌ها دولت غیر از زبان رسمی به دیگر زبان‌ها حق و حقوق قابل نمی‌باشد. در کشورهای پیشرفته چون اروپا، آسریا، دولت یک زبان را به رسمیت شناخته و به یک زبان تدریس می‌گردد. مردمان دیگر زبان‌ها باید طور شخصی کتاب، مکتب، پوهنتون ساخته به زبان خود تدریس نمایند.

منابع:

۱. سایت جامعه‌شناسی افغانستان - زبان مردم افغانستان
<http://download.aftab.cc/cs/afg/contents/languages.html>
2. Endangered languages وبگاه یونسکو
[\[http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/endangered-languages/atlas-of-languages-in-danger/\]](http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/endangered-languages/atlas-of-languages-in-danger/)
3. Austin, Peter K; Sallabank, Julia (2011). «Introduction». In Austin, Peter K; Sallabank, Julia. Cambridge Handbook of Endangered Languages. Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-88215-6.
۴. لست مکمل زبان‌های در حال انقراض که توسط یونسکو ترتیب شده است.
[\[http://www.theguardian.com/news/datablog/2011/apr/15/language-extinct-endangered\]](http://www.theguardian.com/news/datablog/2011/apr/15/language-extinct-endangered)
5. UNESCO Atlas of the World's Languages in Danger
[\[http://www.unesco.org/languages-atlas/\]](http://www.unesco.org/languages-atlas/)
۶. لست زبان‌های در حال انقراض به اساس قاره ویکی پدیا انگلیسی
[\[http://en.wikipedia.org/wiki/Lists_of_extinct_languages\]](http://en.wikipedia.org/wiki/Lists_of_extinct_languages)

منبع

7. Shumashti- A language of Afghanistan-OLAC resources in and about the Shumashti language
 در وبگاه Ethnologue
<http://www.ethnologue.com/language/sts>
8. Classification -Language: Shumashti- وبگاه
<http://glottolog.org/resource/languoid/id/shum1235>
9. OLAC Record- oai:ethnologue.com:sts در وبگاه <http://www.language-archives.org/item/oai:ethnologue.com:sts>
10. Shumashti in Afghanistan- در وبگاه پروژه جویش-
http://joshuaproject.net/people_groups/14924/AF
11. Šumāštī-Language metadata در ویبسایت
<http://www.endangeredlanguages.com/lang/sts>

منابع

12. هندکو ویکی پدیا انگلیسی [\[http://en.wikipedia.org/wiki/Hindko_dialect\]](http://en.wikipedia.org/wiki/Hindko_dialect)

13. مردمان اندگی ویکی پدیا انگلیسی. [//en.wikipedia.org/wiki/Hindki]
14. HINDKI در وبگاه Encyclopedia Home:: HIG-HOR با سرنامه PER/HINDKI.html [http://encyclopedia.jrank.org/PAS_PER/HINDKI.html]

منابع

15. ISO 639-3: dml-OLAC resources in and about the Dameli language- نوشته Emil Perder's 2013 در وبگاه ارشیف زبان
16. http://www.language-archives.org/language/sts
17. Ethnologue در ویسایت زبان *ISO 639-3 Dameli-A language of Afghanistan and Pakistan
18. https://www.ethnologue.com/language/dml
19. Decker, Kendall D. (1992) Languages of Chitral. Sociolinguistic Survey of Northern Pakistan, 5. Islamabad: National Institute of Pakistan Studies, Quaid-i-Azam University and Summer Institute of Linguistics. xxii, 257 p. ISBN 969-8023-15-1.
20. Morgenstierne, Georg (1926) Report on a Linguistic Mission to Afghanistan.
21. Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Serie C I-2. Oslo. ISBN 0-923891-09-9.

۲۲. گرامر زبان امیلی نوشته ایمیل پیردر

http://su.diva-portal.org/sma.../diva2:651418/FULLTEXT02.pdf

منابع

23. Kati- A language of Afghanistan در وبگاه Ethnologue [http://www.ethnologue.com/language/bsh]
 24. OLAC resources in and about the Kati language -ISO 639-3: bsh در وبگاه ارشیف زبان‌های جهان [http://www.language-archives.org/language/bsh]
 25. Languages of Chitral سیل وبگاه در ارشیف وبگاه سیل
 26. [http://www.sil.org/resources/archives/38575]
 27. [http://www.khorasanzameen.net/history/ssabzwari13.html]
۲۸. زبان باشگلی؛ کاتی در وبگاه کانگرس زبان [http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85012064.html]
- باشگل (دوسطر آخری مقاله) پژوهشی دربارهٔ اتنوگرافی یا تبارشناسی افغانستان - گزارش به نهمین کنگرهٔ شرقشناسان در سال ۱۸۹۱ م هنری والتر بیلبو - در وبگاه خراسان زمین ترجمه سهیل سبزواری.
29. [http://www.khorasanzameen.net/history/ssabzwari13.html]

۳۰. زبان باشگلی؛ کاتی در وبگاه کانگرس زبان

[<http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85012064.html>]

✳ با سپاس فراوان از سردبیر گرانمایه سایت محترم مشعل و نیز نویسنده دانشمند جناب دکتر پوپل

فرآیند شکل‌گیری جامعه انسانی و قومی در مازندران باستان و «کاسیان»

طیار یزدان‌پناه لموکی

محقق تاریخ و فرهنگ

نخستین کوچ از قبایل جنوب غربی ایران به مازندران باستان مربوط به نیمه دوم هزاره ششم پیش از میلاد می‌شود، هر چند نام قبایل کوچنده در تاریخ ایران ذکر نشده است^(۱)، منتها تأثیر تمدن مهاجران موجب پیشرفت در زمینه فلزکاری، کشاورزی و بافندگی شد^(۲). شایسته اشاره است تا آمدن این قبایل، مردم مازندران باستان پس از حضور انسان‌های هوشمند از هزاره یازدهم تا هزاره هشتم پیش از میلاد بنا به یافته‌های باستان‌شناختی دوره شکار را پشت سر گذاشته، بنا به مستندات باستان‌شناختی^(۳) رو سوی رمه‌داری و کشاورزی نهادند. ضمن آن که این مردم در هزاره یازدهم و دهم پیش از میلاد سگ را به خدمت گرفته بودند^(۴) که نکته پر اهمیتی در تاریخ کهن مازندران باستان به شمار می‌آید. گفتنی است ابزارهای آنان از هزاره یازدهم تا حضور نخستین کوچ قبایل جنوب غربی ایران در نیمه دوم هزاره ششم پیش از میلاد، بنا به یافته‌های باستان‌شناختی تیروکمان، دست‌افزارهای سنگی و گیره... بود. با این اشاره که سلاح‌های ساخته شده آن‌ها در این دوره به لحاظ تزئین هنری، شکل هندسی منظمی داشت^(۵)، به نگاه می‌آید که باشندگان هزاره یازدهم در غار کمر بند و هوتو از ذهن هندسی قدرتمندی برخوردار بودند، هر چند از زمان شکل‌گیری این اندیشه (هنر انتزاعی) در مازندران، غیر از سند موجود، آگاهی درستی در دست نیست، منتها می‌توان

برای آن، دوره‌ای قائل شد. در واقع هنر انتزاعی در این هزاره، جلوه ویژه‌ای یافت و بعدها پروسه تکاملی‌اش را پیمود که از جمله آن: «نقش‌نگاری» روی سفال‌ها و کوزه‌ها در هزاره‌های منتهی به هزاره پنجم پیش از میلاد گردید که نشان می‌دهد آنان با به‌کارگیری نقش مثلث، خطوط موج‌دار و نقوش زیگزاگ ضمن بازی با رنگ‌ها در هزاره پنجم، عرصه‌ای در این هنر آفریدند. شایان ذکر است «کهن‌ترین تفکر هنر انتزاعی به صورت تکه سنگی نقش‌دار در جهان با قدمت ۳ هزار ساله در غار بلمبوس آفریقای جنوبی کشف شد، که اولین سند خلاقیت هنری بشر محسوب می‌شود. این اثر نمایشی است از توانایی هنر انسان بر روی تکه سنگی با خطوط ضربداری که به رنگ قرمز مسی از یک مداد شمعی اُخرا نقش بسته است. [گفتنی ست] پیش تر دانشمندان توانایی فکر کردن بشر را قابلیت‌ی ۴۰ هزار ساله، [که مربوط به] هموساپین‌ها (انسان‌های نوین) بود، می‌دانستند. کرسٹوفر هنشیلوود که مدیر این گروه تحقیق باستان‌شناسی است... می‌گوید: بر اساس مشاهدات می‌توان گفت نقش‌های روی سنگ، انتزاعی هستند که نزد هموساپین‌های آفریقا در آن زمان تفکر مدرن وجود داشته است»^(۶) با شرح آمده از تاریخ کوتاه هنر انتزاعی در جهان، مربوط به هزاره هفتاد و سه پیش از میلاد، باید گفت، بنا به یافته‌های باستان‌شناختی انسان‌های ساکن در غارهای کمربند و هوتوی مازندران در این عصر، در دوران علف‌خوارگی به سر می‌بردند.»^(۷)

درباره‌ی انسان‌های نوین پس از هزاره یازدهم پیش از میلاد، باید گفت آنان چه به لحاظ ساخت ابزار شکار مانند تیروکمان و ابزارهای سنگی از داس و چاقو سنگی پشت صاف گرفته تا تبر و تیغه‌های داس مانند از جنس سنگ و هم‌چنین نوع ساخت کوزه‌ها و ظروف سفالی، سبک هنری خاصی را ارائه دادند که به ظاهر درون‌زا و یا مختص منطقه بود و نیز برخی مشابهت‌ها و یا سبک‌ها را به خاطر مناسباتی که با قوم‌های کهن، از جمله با آلتین تپه در شمال و تپه حصار در جنوب شرقی ایران... داشتند، نمی‌توان از نظر دور داشت با این همه استقلال در نوع ساخت ابزارهای تولیدی با دارا بودن سبک هنری مستقل مربوط به ویژگی‌های فرهنگ محلی ست. چه در تورنگ تپه و چه در غارهای کمربند و هوتو؛ کمیشان، آل تپه (علی تپه) و در هزاره‌های بعد در گوهر تپه با حفظ تأثیر فرهنگ اقوام، قابل تشخیص است.

در هزاره هشتم پیش از میلاد بنا به گزارش مولف کتاب «تمدن‌های پیش از تاریخ» تبدلات

فرهنگی بین اقوام مهاجر در اواخر دوران هلوسن (کاملاً نو) نه در اروپا بلکه در آفریقا و آسیا نیز موجب پیدایی تمدن‌های تکامل یافته‌تری از دوران شکار (پارینه سنگی پسین) گردید که در نمونه آسیا مربوط می‌شود به فرهنگ زارزی در شرق عراق و در فلسطین مشهور به مصنوعات ناتوقین و در شمال و مغرب ایران یعنی غار آل تپه (علی تپه) و کمربند در مازندران و غار قره قمر در کردستان است.^(۸) بنابراین، وجود قوم در هزاره هشتم در مازندران باستان و ساخت ابزارهای مشابه که نمونه آن در فلات ایران و در آسیا به دست آمده بیانگر ظهور دوره نویی بود که بیش از هر چیز این مهم را برجسته می‌کند که مازندران به لحاظ ساخت ابزار، هم‌سنگ با داخل فلات ایران و آسیا پیشرفت در خوری داشته است. نکته دوم در این گزارش، دربارهٔ واژه قوم است، گرچه از زمان شکل‌گیری قوم در مازندران باستان اطلاعی درستی در دست نیست، منتها می‌توان رو این نکته انگشت گذاشت که با شکل‌گیری قوم، پی‌ریزی زبان از مرحله دودمانی به زبان قبیله‌ای و از زبان قبیله‌ای به زبان قومی ارتقا یافت. روشن است پس از طی این مراحل، زبان ملی با تفوق قومی قدرتمند به دوره تکاملی خود می‌رسد. مازندران در این عصر به طور طبیعی می‌بایست با دارا بودن زبان قومی به عنوان یک ضرورت تاریخی، در مراکز تجمع انسانی، صاحب مرتبه‌ای بوده باشد که در بررسی تمدن‌های پیش از تاریخ، از آن یاد گردید این امر را می‌توان بیانگر مرحله‌ای از تکامل اجتماعی مستقر در مازندران باستان به حساب آورد که با دارا بودن مناسبات بین اقوام، پر اهمیت تلقی می‌گردد. نکته‌ای دیگر که نباید فرو گذار کرد آن که: «در نیمه اول هزاره هشتم پیش از میلاد در غار هوتو، انسان‌هایی زندگی می‌کردند که برای خود نردبان ساخته بودند و در غار کمربند در هزارهٔ هشتم و هفتم، ضمن کاوش، بقایای استخوان آهو، فراوان به دست آمد که نشانه‌ی آن است از این به بعد انسان‌ها در صدد تصاحب حیوانات به منظور دامداری بوده‌اند.»^(۹)

بنا بر اشاره واندنبرگ به حضور انسان‌های تکامل یافته‌تری در هزاره نهم پیش از میلاد، پدیده‌ای که نه در اروپا بلکه در آسیا و آفریقا از آن یاد شده است.^(۱۰) و به عنوان نمونه مراکز تجمع این نوع انسان‌ها در خاور نزدیک و میانه یعنی فلسطین، عراق و ایران - مازندران^(۱۱) که با ذکر نمونه‌های آمده، در غارهای کمربند و هوتو هم‌خوانی دارد که به صورت‌پذیری دوران گذار قابل تبیین است. دوره گذاری که «مبانی اقتصاد معیشتی تولید خوراک، بر اساس دام و گیاه بوده، فرآیندی که

به صورت کم و بیش هم‌زمان در چند مرکز [یاد شده در فوق که آوازه به] هلال حاصل‌خیز نیز دارد، صورت پذیرفت و هریک از چهار گونه حیوانی، و گیاهی... از بز، گوسفند، گندم و جو [در مناطق یاد شده به طور جداگانه] اهلی شده بودند، [که در مورد مازندران]، کارلتون کان صراحتاً عنوان نمود که غار کمربند دارای چهار افق فرهنگی بوده و افق ۲ منتسب به نوسنگی دارای بقایای بز اهلی شده و فاقد سفال است... چارلز مک برنی قریب دو دهه پس از کاوش کارلتون کان در غار کمربند مجدداً بقایای جانوری را مطالعه و عنوان می‌نماید «در غار کمربند در پی رسیدن ناگهانی اولین گوسفند/ بزسانان اهلی شده و سفال با پوشش نرم، تمامی طیف‌های جانوری و دست‌افزارهای سنگی به گونه‌ای تغییر می‌یابند که گویی این امر یک شبه انجام گرفته شده است... کان، درباره‌ی بقایای جانوری منتسب به لایه‌های نوسنگی غار هوتو چنین عنوان می‌کند: «گوسفند و بز مشخصاً در فرم اهلی شده در تمامی لایه‌ها حضور دارند... تنها اطلاع از بقایای گیاهی در منطقه جنوب شرق دریای مازندران مربوط به کاوش در غار کمیشان است. بقایای گیاهی کاوش سال ۱۳۸۸ ه - ش، کمیشان، وجود دانه‌های غلات وحشی (جو و بنشن) و همچنین انواع میوه‌های وحشی شامل انگور، انجیر را نشان می‌دهد. در کل در کمیشان نیز هم‌چون سه محوطه علی تپه، کمربند و هوتو هیچ نشانه‌ای از آغازین مراحل اهلی‌سازی دام و گیاه به چشم نمی‌خورد.»^(۱۲)

پس از گذار از این دوران، در هزاره‌ی هشتم، کار دامداری رونق گرفت ابزار کارشان تکامل‌یافته‌تر شد. این دوره مقارن است با یک جانشینی، «و آن را به عنوان تحولی در نمادها و قابلیت‌های ادراکی ذهن انسان دانسته‌اند که بر تحولات ادراکی تأکید می‌کند... جریان گذار از «میان سنگی» به «نوسنگی»... [را باید] پی دیواری دانست... که فرآیندی پیچیده و چند خطی [دارد] و دربرگیرنده جنبه‌های اقتصادی، اجتماعی و آیینی است.^(۱۳)

در هزاره‌ی ششم پیش از میلاد قبل از کوچ اولیه قبایل جنوب غربی ایران دو رویداد پیشرفت و تکامل جامعه انسانی مردمان ساکن در غارهای کمربند و هوتو را به نسبت تسریع کرد، نخست فرهنگ جیتون بود، روستایی واقع در جنوب ترکمن صحرا، که فرهنگ و آداب محلی را رشد داد و هم‌چنین ساخت ظروف قدیم سفالی را که با کپی‌برداری از سبد ساخته می‌شد، به لحاظ شکل و تولید، ظرف‌ها را متنوع‌تر کرد. در این دوره رمه‌داری افزایش یافت، صنایع خانگی، صنعت بافندگی،

مصنوعات سفالی و کوزه‌گری و حتی فلزکاری رشد یافت. در مرحله دوم باید به ساخت پیکرک‌های سر انسان و حیوانات اشاره کرد. نکته قابل ذکر آن که پس از کوچ اولیه، در هزاره پنجم پیش از میلاد ساخت پیکرک‌هایی از سر انسان و گاو رونق یافت، بعد از آن، پیکرک‌هایی از زنان تنومند را می‌ساختند که به لحاظ سبک هنری تا حد زیادی واقع‌گرا بود. در نیمه هزاره پنجم پیش از میلاد انسان‌های ساکن در بخش شرق مازندران از اقتصاد شکوفایی برخوردار شدند، ظروف نقش‌دار سفالی آن‌ها با خط موج‌دار، مثلث و زیگزاگ با طرح درختان که واقع‌گرایانه ترسیم می‌شد تکامل خود را دنبال کرده و بر تنوع نقش‌ها افزوده شد.^(۱۴)

زمان حضور نخستین قوم فراگیر در کرانه جنوبی دریای کاسپین بنا به نقل قول «هنری فیلد» در کتاب مردم‌شناسی ایران از هرتسفلد و سرآتور کیث مربوط به کاسیان است، آورده‌اند: «اگر بخواهیم برای جمعیت ایران قبل از ورود ایرانیان نامی پیدا کنیم، بهتر آن است که آن‌ها را کاسیان یا خزر بخوانیم. این کلمه در ادوار باستان به قسمت‌های زیاد فلات اطلاق می‌شده و هنوز در نام دریای خزر و دروازه خزر زنده است «ایشان در زیر نویس، این نکته را افزودند که: «به نظر من، نام کاسپین و کوسائیان یکسان است... همه دارای ریشه کاس می‌باشند که جمع حقیقی آن کاسیپ است...»^(۱۵) روشن است، اضافه کردن نام خزر به انتهای نام کاسپین با آوردن واژه «یا»، بیانگر آن است که مولف اشاره به نشانی محل اقامت این قوم دارد و یا شاید از جمله نخستین جایی است که باشنده بودند. دانسته است «کاسی‌ها، دامنه پراکندگی آنان در شرق، شمال شرقی، شمال غربی و غرب فلات ایران... گسترده بود. هنری فیلد به نقل از همان مأخذ بر آنند که: «اگرچه شواهد مستقیم درباره کشت‌کاری در ایران قبل از پایان عصر حجر به دست نیامده، شواهد فرضی قوی برای این فرضیه وجود دارد که کاسپین‌ها در اوائل هزاره چهارم و پنجم کشاورز بودند و حتی آنان کشاورزان اصلی بودند و علم کشاورزی از فلات کاسپین به سرزمین کنار دریا و اطراف رودخانه‌های سند و سیردریا و آمودریا و در دجله و فرات سرایت کرد و پخش گردید.»^۱ این قوم را رام‌کننده اسب می‌دانند و اسب در نزد آنان نماد الهی داشت.^(۱۸)

گفتنی است بر اساس کاوش‌های باستان‌شناختی در منطقه جنوب شرقی دریای کاسپین به لحاظ داده‌های استقراری و معیشتی از دوره میان‌سنگی و نوسنگی از چهار غار به نام‌های «ال تپه

(علی تپه). هوتو، کمر بند و کمبیشان، غار آل تپه توسط چارلز مک برنی کاوش شده... ایشان بر اساس فراوانی نسبی بقایای جانوری در گزارش خود آورده است: «بقایای جانوری در پایان مرحله اصلی تقسیم و آن را با توالی آب و هوایی دوره یخبندان جدید پس از یخبندان قدیم اروپای شمالی مرتبط نمود. تاریخ‌های کربن ۱۴ از این غار بازه زمانی ۱۲۰۰ ساله از حدود ۱۳۰۰۰ تا ۱۱۸۰۰ کالیبره {واسنجی} پیش از زمان حال را در بر می‌گیرد. کاوش گر آل تپه در صفحه ۳۹ درباره بقایای جانوری مرحله که نزدیک‌ترین مرحله به شروع نوسنگی است (۱۱۱۰۰ - ۱۰۸۰۰ پیش از حال) [آورده است] افزایش بز/گوسفند و شغال/روبه مشاهده می‌شود، سپس این افزایش با کاهش مجدد در پایان این دوره مواجه شده که هم‌زمان با افزایش بقایای غزال در مجموعه در انتهای این بازه زمانی است (۳۰ در صد) به همراه افزایش موازی در اسب، خوک، گاو وحشی و گوزن است. «مهم‌ترین نکته در گزارش جانور باستان‌شناسی آل تپه عدم وجود هرگونه نمونه اهلی شده است...»^(۹) این که در طی هزاره‌ها در مازندران با وجود حضور اسب، نسبت به اهلی شدنش اقدام نگردیده، جای تردید است زیرا «در مرحله پایانی فرهنگ جیتون، مقارن با اوایل هزاره پنجم پیش از میلاد، سفال علاوه بر ظروف، در کاربرد دیگری ظاهر شد و آن پیکرک‌هایی بود که به هیأت سر انسان و گاو ساخته می‌شد... در واقع گاو در این دوره تاریخی قداست یافت.^(۱۰) بنابراین نشانه، با توجه به گزارش کاوش‌های باستان‌شناسی که با: «به دست آمدن پیکرک اسبی که دارای تزئینات، دهنه و یراق در گوهر تپه بهشهر مربوط به اواخر عصر مفرغ به دست آمده»^(۱۱)، اگر چه هزاران سال بعد از گزارش حضور این دو حیوان در مازندران گذشته باشد، با این همه، جای تامل لازم را دارد که آنها را به احتمالی نباید حتماً حیوان‌های اهلی شده وارداتی به حساب آورد؛ زیرا کاوش‌های باستان‌شناختی در منطقه هنوز به طور فراگیر، همه جانبه و منظم نیست.

در ادامه لازم به اشاره است، در صنعت، کاسی‌ها را مخترع چرخ کوزه‌گری، چرخ ریسندگی و چرخ ارابه می‌دانند. «روشن است اختراع چرخ کوزه‌گری نشانه جدا شدن صنعت از کشاورزی است. وجود این صنعت برابر است با تقسیم جامعه به طبقات و رونق مبادلات که با پیشرفت و گسترش دیگر صنایع به پیدایی دولت می‌انجامد. مازندران، در هزاره سوم پیش از میلاد تا حد یک روستا که از نظر ارضی بعد از کشور بود رسید. از جمله ویژگی روستا، پیشرفت در تولیدات صنعتی و مناسبات

بازرگانی است. شایسته اشاره است که وسعت روستا در تورنگ تپهٔ گرگان به عنوان یکی از کانون‌های پررونق، بین ۷۵ تا ۱۰۰ هکتار بوده که همانند آن شهر سوخته سیستان و جنوب ترکمن بود. دومین منطقه شهری پر رونق در هزاره دوم پیش از میلاد، در شرق مازندران باستان منطقه گوهرتپه بهشهر است که از دوران نوسنگی تا عصر آهن از جمله مراکز قابل توجه جامعه انسانی بنا به یافته‌های باستان‌شناختی است. این دوره کوره‌های سفال، بقایای چرخ کوزه‌گری، کوره‌های ذوب فلز، جایگاه تصفیه ذوب و بقایای معماری در این منطقه، کاملاً بیان‌کننده‌ی یک فضای صنعتی است. نکته قابل توجه آن که مراکز صنعتی در بخش شرقی گوهرتپه در خارج از فضای مسکونی قرار داشت که حاکی از «وجود طبقات اجتماعی شاخص و یک جامعه مرکب و پیچیده است.» در واقع ساکنان کرانه جنوبی دریای کاسپین در هزاره‌های چهارم، سوم و دوم پیش از میلاد از تمدن شهری به مفهوم آن روز در سطح گسترده‌ای برخوردار بودند. با این تأکید، تا قبل از حضور کاسی‌ها در مازندران باستان با ورود اولین قبایل جنوب غربی ایران به منطقه و پیش‌تر، تأثیرپذیری از فرهنگ جیتون، پیشرفت‌های قابل توجهی در ساختار اجتماعی آنان صورت گرفته بود.^(۲۲)

گیرشمن در «کتاب ایران از آغاز تا اسلام» بر آن است که: قدیم‌ترین مرجعی که در آن‌ها ذکر کاسیان به عمل آمده، مربوط به قرن بیست و چهارم قبل از میلاد است (نیمه دوم هزاره سوم)... آشوریان آنان را به نام کاسی می‌شناختند. این اسم به شکل کوسایویی توسط استرابون یاد شده است و او جای کاسیان را در ناحیه شرقی‌تر، در دربندهای خزر بالای تهران یاد می‌کند... کلمه یونانی کاسیتیرس (به معنای قلع) نام فلزی است که از ناحیه کاسیان می‌آید. نام همدان پیش از عهد مادها، اکسایا بود که در زبان آشوری، کار - کاسی به معنای شهر کاسیان است.^(۲۳)

با توجه به این معنا، واژه «کار» یعنی شهر، به احتمالی گمان می‌رود از زبان کاسی‌ها وارد زبان آشوری شده باشد. زیرا در مازندران در پیشوند برخی آبادی‌ها واژه «کار» آمده است مانند: کارکنده، کارمز، کار نام، کار کم، کار سالار...، که اگر نظر دیاکونوف از واژه «کار» در تاریخ ماد به معنای «منزل گه»^(۲۴) پذیرفته شود معنی کارکنده را می‌توان آبادی نو، یا منزلگه نو و یا، نوآباد معنا کرد، بنابراین گفتنی خواهد بود با حضور بیش از پانصد ساله کاسی‌ها در بین‌النهرین و پیش از آن در دامنه‌های زاگرس و ماندگاری این واژه در مازندران که هزاران سال تحت سیطره قوم کاسی‌ها بوده، این برداشت

را محتمل می‌کند که نسبت به آشوری بودن واژه «کار» باید تأمل کرد. زیرا در هیچ سندی نشان‌های از حضور آشوری‌ها در مازندران نیامده است، منتها با توجه به گزارش هنر فیلد به این که: از طرف دیگر امکان دارد افراد نژاد سومری در مازندران و گیلان سکونت داشته باشند.^۱ قابل توجه است، زیرا برخی واژگان سومری در زبان مازندرانی به جا مانده است، همان‌طور که موسیقی رقص پریچایی‌ها با نام «پریچایی حال» که محدوده‌ای از دهکده‌های هندوکش در بخش شمال کابل افغانستان است در منطقه‌ی شیخ موسی، دهی از دهستان بندپی بابل به جا مانده است،^۲ بنابراین می‌توان این برداشت را بیان داشت که احتمالاً واژه «کار» از زبان کاسی‌ها وارد زبان آشوری شده باشد زیرا بده بستان‌های فرهنگی بین اقوام در دوره باستان که سده‌ها در کنار یکدیگر می‌زیستند، امری معمول بوده، چنان که دیاکونوف در باره «عنصر نژادی کاسی‌ها در حدود جنوب غربی ماد از زمان سلطنت کاسیان» در آن منطقه بر آن است که: «به حد قابل ملاحظه‌ای انتشار یافته^۳ [بود]. در ادامه به موردی دیگری اشاره می‌کند که: کاسیان لقب سلطنتی «یانزی» به معنای پیشوا و یا پادشاه را بسیار به کار می‌بردند [این لقب] نه در میان کاسیان شیوع داشته بلکه میان کوتیان نیز متداول بوده است آیا این پدیده از قرابت زبانی حکایت می‌کند؟ البته ممکن است که چنین اصطلاحی را کوتیان از کاسیان و یا کاسیان از کوتیان، به وام گرفته باشند. ولی در عین حال این احتمال نیز وجود دارد که دو گروه نژادی مزبور (کاسی و کوتی) از لحاظ زبان تا حدی قرابت داشته‌اند. پسوند «ش» و «آش» را که خاص زبان کاسی است با پسوند «اوش» و «اش» که ویژه کوتی است [قابل] مقایسه است. اگر کلمه «جاش» کاسی را که به معنای کشور و زمین است استثنا کنیم در اکثر موارد ظاهراً «ش»، «آش» آخر کلمات یک پسوند فعلی است، هم چنان که در عیلامی نیز چنین است.^(۲۸)

گفتنی است فعل «بگو» را در قائم شهر می‌گویند «با»^۱ در کنار ساحل، جوببار، بهنمیر و کیاکلا... با اضافه کردن «ش» و «آش» می‌گویند «باش/بواش»^۲ یعنی بگو، و در دودانگه ساری می‌گویند «بار»^۳ یعنی بگو، و یا «دووه»^۴ به معنای «بمان» را می‌گویند «دواش»^۵ نکته قابل ذکر آن که معنای دیگه واژه

1. bâ

2. baš, bavâš

3. bâr

4. davva

5. davâš

«باش» در مازندران به معنای «حریف» است. «وِره باشه» یعنی: «او حریفش است... روی هم رفته بررسی روی زبان اقوام به صورت تطبیقی در مازندران یا صورت نگرفته است یا بسیار «کم سو» است. نکته دیگر آن که، کاسیان ساکن در کرانه جنوبی دریای کاسپین را مولف تاریخ ماد در دوره مادها «همسایگان شمالی آن‌ها دانسته است، «...منتها در باره پذیرش زبان نورسیدگان اقوام ایرانی (هند و اروپایی) توسط قبایل کاسیان بر آن است: «چنان که انتظار می‌رفت، توده‌ی اصلی مادها از کوتیان و عیلامی‌زبانان، بر روی هم قبایل «کاسیان» که زبان نورسیدگان هندو اروپایی را کسب کرده بودند، تشکیل می‌شد»^(۲۹). «در ادامه می‌افزاید: «در تاریخ هرودوت ضمن شرح استان یازدهم، کاسیان این کرانه را در فهرست مالیات‌دهندگان به هخامنشیان آورده‌اند و هم‌چنین در بندهای ۶۷ و ۶۸ کتاب هفتم تاریخ هرودوت از کاسیان به عنوان گروه مسلحی که برای سپاه خشایارشا در جنگ با یونانیان کمک رساندند، یاد گردیده است.^(۳۰)

از جمله نکته قابل توجه درباره این قوم آن است که به طور اجماع محققان به این گزارش استرابون که در تاریخ ماد آمده استناد می‌کنند که نام مشترک تمامی قبایل غیر هندواروپایی که در سراسر کرانه جنوبی دریای کاسپی، کاسی نامیده می‌شدند از شرق به غرب عبارت از: «هیرکانیان (به نظر می‌رسد تپوران را ساکن سرزمین هیرکانیه می‌دانستند)، آماردها، آناری‌ها (غیر ایرانی)، کادوس‌ها، آلبانیان، کاسپیان و اوتیان می‌دانستند،^(۳۱) که باید درباره نقش‌های تاریخی هریک از قوم‌های یاد شده پژوهش‌های جداگانه‌ای صورت گیرد.»

با این همه، آن چه در این گزارش آمده بیانگر آن است که قوم کاسی با مجموعه قبایل تحت سیطره‌ی آن که غیر هندو اروپایی بودند از اواخر هزاره پنجم و اوایل هزاره چهارم تا دوره مادها یعنی اوایل هزاره اول پیش از میلاد (از دوره‌های مس-سنگی / عصر مس، «مس از دوره نوسنگی آغاز می‌شود» برنز، مفرغ که ترکیبی از مس و قلع است «که در حوالی دریای مازندران معادن سنگ قلع و مس فراوانی وجود داشته است» تا آهن، به عنوان قومی چیره‌مند و با محدوده ارضی مشخص و داشتن زبانی مستقل در تاریخ باستان از آنان یاد شده است. مولف کتاب مردم‌شناسی ایران هنری فیلد به نقل از هر تسفلد می‌آورد «در ترکیب جمعیت ایران بعد از آغاز هزاره اول تغییر موثر و بزرگی

صورت می‌گیرد و با آن نقش تاریخی ایران در مقابل وضع ماقبل تاریخ تمدن گذشته شروع می‌شود قوم جدیدی که این تغییر را انجام می‌دهد آریان‌ها هستند...»^(۳۳) در مازندران نیز «تا پیش از هزاره اول بنا به آثار باستان‌شناختی در فرهنگ و رسوم ساکنان بومی تغییری ایجاد نشده، زیرا فرهنگ سفال‌گری در اواخر عصر مفرغ تا عصر آهن بدون انقطاع وجود داشته است و هم چنین سنت تدفین در این دوره تغییر چندانی نکرده است». ^(۳۴) در نهایت آن که کاسیان مازندران در دوره هخامنشیان به ظاهر تحت سیطره امپراتوری هخامنشیان درآمده‌اند و طی پروسه‌ای زبان‌شان ظاهراً به تدریج طی سده‌ها یعنی از دوره مادها جذب زبان اقوام ایرانی شد. بنابراین، این طور به نظر می‌رسد زبان مازندرانی و گیلانی... با دارابودن ده‌ها هزار واژه، در خور پژوهش وسیع‌تری است، منتها زبان‌شناسان تاکنون به آن دسته از واژگانی پرداختند که به لحاظ مشابهت واژگانی و ساختاری نزدیکی‌هایی با زبان‌های اقوام ایرانی دارد، به نظر نمی‌رسد تعداد واژگان مورد پژوهش آن‌ها به یک‌هزار واژه برسد، آن هم بدون توجه به تنوع معنایی برخی واژگان مشابه که گاهی برخی واژه‌ها بیست معنای متفاوت دارند که چرایی آن روشن نیست که برخی از آن‌ها در پیوند با کدام‌یک از اقوام کهن است و دیگر مغایرت‌های ساختاری این زبان با زبان‌های اقوام ایرانی است، بنابراین، آن را شاخه‌ای از زبان اقوام ایرانی قلمداد کردن به نظر ادعای گرانی است، و هم چنین بسیار دور از ذهن می‌نماید که قومی هزاران سال در کرانه جنوبی دریای مازندران باشند، زبان گفتاری‌شان را در اوایل هزاره اول پیش از میلاد از اقوام ایرانی آموخته باشند!!

گفتنی است این رخداد برای تمام کاسی‌ها یکسان نبوده؛ زیرا هر تسفلد در ماخذ فوق، پراکندگی این قوم را از اطراف سند، سیحون و جیحون تا دجله و فرات دانسته است و دکتر بهزادی در گفتار «واژه کاسپین» آورده است آریایی‌های ساکن در ناحیه سیحون و جیحون در اواخر هزاره سوم پیش از میلاد از همسایگان کاسپین‌ها بودند. ^(۳۴) و در مورد حضور آنان در بابل در کتاب «تاریخ ملل آسیای غربی» آمده است: «کاسی‌های فاتح بابل که در حدود شش قرن در آن‌جا حکومت کرده‌اند مسکن اصلی آن‌ها در نواحی کرانه جنوبی دریای خزر بوده، در نیمه هزاره دوم پیش از میلاد در دامنه‌های زاگرس مسکن داشتند و با عناصر هندو اروپایی مخلوط شدند». ^(۳۵) در این دوران کاسی‌ها علاوه بر بابل، بر سرزمین سومری‌ها و اکدی‌ها حکمرانی می‌کردند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. گراتوسکی، ادوین و همکاران... تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز، برگردان کیخسرو کشاورز، صفحه ۳۴، انتشارات مروارید، چاپ دوم، ۱۳۸۰
۲. همان جا
۳. طیار یزدان پناه لموکی، تاریخ، فرهنگ، هنر و زبان مازندران باستان تا پیش از ورود آریایی‌ها، فروهر، ش ۸۴-۹۴، سال ۱۳۹۴ ص ۳-۳۰
۴. گراتوسکی، همان ماخذ، ص ۲
۵. طیار یزدان پناه لموکی، تاریخ مازندران باستان، ص ۱۸
۶. دویچه وله، دانش و محیط زیست، ۹/۲۴
۷. طیار یزدان پناه لموکی، تاریخ مازندران باستان، ص ۱
۸. دکتر حسن خوب‌نظر، تمدن‌های پیش از تاریخ، ص ۱
۹. طیار یزدان پناه لموکی، تاریخ مازندران باستان، ص ۱۹
۱۰. واندنبرگ، باستان‌شناسی ایران باستان، برگردان عیسی بهنام، ص ۳
۱۱. دکتر حسن خوب‌نظر، همان جا
۱۲. حامد وحدتی نسب، تاملی بر فرآیند نوسنگی شدن در منطقه‌ی جنوبی دریای مازندران و فلات مرکزی ایران، دو فصلنامه علمی پژوهشی، پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران، شماره ۱۱، دوره ششم، ص ۱۹- پاییز- زمستان ۱۳۹۰
۱۳. همان جا
۱۴. طیار یزدان پناه لموکی، تاریخ مازندران باستان، ص ۲۱-۲۰
۱۵. هنری فیلد، مردم‌شناسی ایران، برگردان: عبدالله فریار، ص ۱۸۳
۱۶. طیار یزدان پناه لموکی، تاریخ مازندران باستان، ص ۳۳
۱۷. هنری فیلد، همان ماخذ، ص ۱۸۹
۱۸. جرج کامرون، ایران در سپیده‌دم تاریخ، برگردان: حسن انوشه، ص ۰
۱۹. حامد وحدتی نسب، همان ماخذ
۲۰. طیار یزدان پناه لموکی، فروهر، همان ماخذ
۲۱. همان ماخذ
۲۲. همان ماخذ
۲۳. گیریشمن، ایران از آغاز تا اسلام، برگردان محمد معین، ص
۲۴. دیاکونوف، تاریخ ماد، برگردان: کریم کشاورز، ص ۲۴۱
۲۵. هنری فیلد، همان ماخذ، ص ۸۱
۲۶. طیار یزدان پناه لموکی، تاریخ مازندران باستان، و ۴۰-۳۳
۲۷. دیاکونوف، همان ماخذ، ص ۸۱
۲۸. همان ماخذ، ص ۶۱۲

۲۹. همان ماخذ، ص ۸۲ و ۱۹۰
۳۰. همان ماخذ. «این که فرادات ساتراپ هیرکانیه در دوره داریوش سوم فرماندهی تیوران و کاسپیان‌ها بوده...» در تاریخ ماد یاد گردیده است. ص ۷۸۲
۳۱. همان ماخذ، ص ۱۸۲
۳۲. هنری فیلد، همان ماخذ، ۱۸۲
۳۳. طیار یزدان پناه لموکی، فروهر، همان ماخذ
۳۴. دکتر رقیه بهزادی، واژه کاسپین، چیستا، س ۷۱، ش ۵، ص ۴۸۲
۳۵. احمد بهمنش، تاریخ ملل قدیم آسیای غربی، ص ۱۸۷

کتابنامه:

۱. بهزادی، رقیه، واژه کاسپین، چیستا، ش س ۱۱۳
۲. بهمنش، احمد، تاریخ ملل آسیای غربی، انتشارات دانشگاه تهران ۹۱۳
۳. خوب‌نظر، حسن، تمدن‌های پیش از تاریخ، انتشارات دانشگاه پهلوی شیرازی ۱۳۴
۴. دیاکونوف، تاریخ ماد، برگردان کریم کشاورز، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۰۱۳
۵. سایت دویچه وله، دانش و محیط زیست، ۱۳۹ / ۲۴
۶. فیلد، هنری، مردم‌شناسی ایران، برگردان: عبدالله فریار، ناشر، کتابخانه ابن سینا ۱۳۴۳
۷. کامرون، جرج، ایران در سپیده دم تاریخ، برگردان: حسن انوشه، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳
۸. گراتوسکی و همکاران، تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز، کیخسرو کشاورز، انتشارات پویش ۹۱۳
۹. گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، برگردان: محمد معین، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۳۲
۱۰. واندنبرگ، لویی، باستان‌شناسی ایران باستان، برگردان: عیسی بهنام، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۸
۱۱. وحدتی، حامد، تاملی بر فرآیند نوسنگی شدن در منطقه جنوبی دریای مازندران و فلات مرکزی ایران، دوفصلنامه علمی - پژوهشی باستان‌شناسی ایران باستان، برگردان: عیسی بهنام، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸
۱۲. طیار یزدان‌پناه لموکی، تاریخ، فرهنگ، هنر و زبان مازندران باستان تا پیش از ورود آریاییان، ماهنامه فروهر، س ۴۹ ش ۹۴ - ۸۴، نشر ۱۳۹۴
۱۳. طیار یزدان‌پناه لموکی، تاریخ مازندران باستان، نشر چشمه، ۱۳۸۲

گذشته نقلی در زبان گیلکی

مسعود پورهادی

محقق زبان و فرهنگ گیلان

در ارتباط با ساختار «گذشته نقلی» در زبان گیلکی، برخی از زبان‌شناسان ایرانی از جمله خانم دکتر ایران کلباسی، خانم دکتر گیتی شکری و دکتر ثمره براساس درک و دریافت‌شان از ساختار گذشته نقلی زبان فارسی، مطالبی در برخی از نشریات زبان‌شناسی نوشته‌اند که مبتنی بر کاستی‌هایی است. در این نوشته سعی دارم تنوع بیانی این ساختار در زبان گیلکی را در چارچوب یک مقاله برای واکاوی بیشتر ارائه دهم، شاید ناشناختی‌های دیگر در این بحث در نگاهی دیگر سمت و سوی روشن‌تری به خود بگیرد.

گذشته‌ی نقلی برای اشاره به عملی که در گذشته رخ داده ولی اثر آن هنوز باقی است به کار می‌رود. این ساختار از نظر نمود صوری «کامل»، از نظر زمان دستوری «حال» و از وجه گرامری «اخباری» برخوردار است.

«حال کامل» به گذشته‌ی نقلی معروف است: حال کامل گیلکی مانند گذشته‌ی کامل از افعال کمکی «بودن» و «داشتن» بهره می‌برد. با این تفاوت که در «حال کامل» صیغه‌ی حال/آینده این افعال به کار می‌رود. صورت حال فعل «بودن» در زبان گیلکی، به صورت پی‌بستی به صفات مفعولی می‌پیوندد و فعل ترکیبی مانند «خورده‌ام» زبان فارسی از آن به دست می‌آید. فعل «پی‌بستی بودن» ریشه در فعل /isān/ به معنای «هستن، وجود داشتن، بودن و ساکن بودن» دارد و به صورت زیر صرف می‌شود:

جدول ۱-۵

مفرد	جمع
is.əm هستم	is.im هستیم
is.i هستی	is.id (-in) هستید
is.ə هست	is.əd (-ən-id) هستند

is گیلکی شباهت صوری و معنایی با is انگلیسی، ist آلمانی، es اسپانیایی و est (ēstādan) پهلوی میانه دارد.

شناسه‌های این فعل در پی‌بست به اسم، صفت، قید، صفت مفعولی و غیره معنای (هستم، هستی، هست و...) را می‌سازد:

mən xob.əm

۱۰۲. من خوبم (من خوب هستم).

اش.م خوبم من

hasâ.y.ə ki bæ.g.ə

۱۰۳. همین الان است که بگوید.

۳.م بگوید پیشوند که است میانجی همین الان

tu aydin.i?

۲. تو آیدینی؟ (آیدین هستی؟)

۲.م هستی آیدین تو

در گیلکی فعل پی‌بستی «بودن» برای ساختن ماضی نقلی (حال کامل) به‌عنوان فعل کمکی بیان‌کننده‌ی نمود با نشانه‌هایی مانند شناسه‌ی افعال گیلکی در مجاورت شناسه قرار می‌گیرد. این نشانه‌ها به مرور زمان به هم پیوسته و در نهایت این عناصر در هم ادغام شدند، به نحوی که اکنون به سادگی نمی‌توان تک‌واژه‌های شرکت‌کننده در این فرآیند را بازشناسی کرد و فقط در سوم شخص مفرد است که قابل شناسایی است. در این ساخت در سوم شخص مفرد در مقابل /e/ مضارع اخباری از /ə/ استفاده می‌شود:

۱۰۵. شناسه‌ی زمان حال اخباری فعل «بودن»

əm , -i , -ə -im, -id / in , -əd / ən, id -

۱۰۶. شناسه‌ی مضارع اخباری گیلکی

əm, -i, -e -im, -id/in, -əd / ən, id -

این ساخت که مبتنی بر صفت مفعولی و صیغه‌های شش‌گانه‌ی زمان حال فعل «بودن» است در حال عقب‌نشینی به نفع ساخت گذشته‌ی مطلق گیلکی است که در جدول‌های زیر ارائه می‌شود.

جدول ۵ - ۲: صرف فعل خوردن با فعل پی‌بستی بودن در گذشته‌ی نقلی

مفرد	جمع
bu.xurdə'.mə خوردام	bu.xurdə'.y.im خورده‌ایم
bu.xurdə'.yi خورده‌ای	bu.xurd ə'.in/id خورده‌اید
'bu.xurdə خورده است	bu.xurd ə'.ən/əd خورده‌اند

جدول ۵ - ۳: صرف فعل خوردن در گذشته‌ی مطلق

مفرد	جمع
bu.xur'd.əm خوردم	bu.xur'd.im خوردیم
bu.xur'd. i خوردی	bu.xur'd .in/id خوردید
bu.xur'd./ (ə) خورد	bu.xur'd ən/əd خوردند

همان‌طور که گفته شد، ساخت مثال‌های جدول ۵-۲ در حال عقب‌نشینی به نفع ساخت مثال‌های جدول ۵-۳ است، یعنی گذشته‌ی نقلی به صورت صفت مفعولی تلفظ نمی‌شود، بلکه مانند ستاک گذشته تلفظ می‌شود، و این امر منجر به سردرگمی پژوهشگران غیربومی شده است. (نگاه شود به: توصیف ساختمان فعل و مصدر در زبان گیلکی، پورهادی ۱۳۹۶). اما علیرغم این جابه‌جایی در نزد برخی از گویشوران، شم زبانی گویشوران قادر به تفکیک این دو ساخت از طریق جایگاه تکیه است. تکیه در گذشته‌ی مطلق به روی هجای آخر است، در صورتی که در گذشته‌ی نقلی به روی پسوند نقلی ساز /ə/ قرار می‌گیرد.

در گویش فومنی، پسوند نقلی ساز /-ə/ به صیغه‌های فعل کمکی «بودن» افزوده می‌شود، هم زمان تکیه از هجای پایانی به هجای ماقبل آخر تغییر مکان می‌دهد، در دوم شخص مفرد هم بین شناسه‌ی /i/ و پسوند نقلی ساز /-ə/ واج /š/ قرار می‌گیرد که نقش میانجی دارد.

جدول ۵ - ۴: صرف فعل خوردن با فعل پی‌بستی «بودن» در گذشته نقلی (گونه فومنی)

مفرد	جمع
bu.xor'də.mə اول شخص	bu.xor'dim.ə اول شخص
bu.xor'di.š.ə دوم شخص	bu.xor'din.ə دوم شخص
bu.xor'də سوم شخص	bu.xor'dən.ə سوم شخص

این ساخت در گونه ضیاپر و گسکر به صورت زیر است.

جدول ۵ - ۵: گذشته‌ی نقلی با فعل پی‌بستی بودن در ضیاپری و گسگری

مفرد	جمع
bu.xordm.o خورده‌ام	bu.xordim.o خورده‌ایم
bu.xordi.š.o خورده‌ی	bu.xordin.o خورده‌اید
bu.xordə خورده است	bu.xordən.o خورده‌اند

در گیلکی، در ترکیب افعال برآیندی - حالتی با فعل پی‌بستی «بودن»، صورت خاصی از گذشته‌ی نقلی به دست می‌آید، که از لحاظ صوری شبیه «حال کامل» در زبان فارسی‌اند. ولی اثر امر فعل در زمان گفتار هنوز ادامه دارد. در این ساخت اسم‌مفعول افعال یاد شده برای بیان نقلی برخلاف حالت‌های پیشین نقلی، پیشوند /bv/ نمی‌پذیرند و در پایان اسم مفعول به جای نشانه‌ی مفعولی /ə/ از واکه‌ی /e-/ بهره می‌برند. ساختار عمومی گذشته‌ی نقلی این افعال عبارت است از: اسم مفعول بدون پیشوند + فعل پی‌بستی بودن.

جدول ۵ - ۶: گذشته‌ی نقلی افعال برآیندی - حالتی با فعل پی‌بستی «بودن»

مفرد	جمع
ništ.e.mə انشسته‌ام	ništ.e.y.im انشسته‌ایم
ništ.e.y.i نشسته‌ای	ništ.e.y.id (y.in) نشسته‌اید
ništ.e.Φ نشسته‌است	ništ.e.d (-n) نشسته‌اند

افعال برآیندی - حالتی توصیف تغییر حالت و وضعیت هستند و از همین منظر تمایزی با سایر افعال در ساخته‌های گذشته دارند. این افعال عبارتند از:

isa:n ساکن بودن، هستن، ایستادن	bostən شدن
vā.jəstən موجود بودن، آلوده کردن	fu.jəstən ریخته شدن در سطح
xuftən خوابیدن	ništən نشستن
kəftən افتادن	nəhan نهادن - بودن

ساخت این دسته افعال را در ترکیب با فعل کمکی «بودن» به لحاظ تفاوت کارکردی و معنایی می‌توان «حال کامل» نامید، چون امر فعل در این ساختار در گذشته آغاز و پس از آن در مدت زمانی ادامه داشت. این ساخت با نقلی تفاوت کارکردی و معنایی دارد.

حالت دوم: گذشته‌ی نقلی یا حال کامل در گیلکی با مضارع اخباری فعل کمکی /dâst.ən → dâr/ «داشتن» ساخته می‌شود که در مناطقی از غرب گیلان از جمله در خمام و انزلی و در محدوده‌هایی از شرق گیلان رایج است و به این صورت ساخته می‌شود:

جدول ۵ - ۷: گذشته‌ی نقلی با ماده مضارع اخباری dâr از فعل داشتن

مفرد	جمع
bu.xurdə. dâr. əm خورده‌دارم (خورده‌ام)	bu.xurdə. dâr. xm خورده‌ام
bu.xurdə. dâr. i خورده داری	bu.xurdə. dâr. in خورده‌اید
bu.xurdə. dâr. e خورده دارد (خورده است)	bu.xurdə. dâr. əd خورده‌اند

این ساخت بیان‌کننده‌ی ارتباط زمان گذشته و حال است. به عبارتی، فعلی در گذشته، حداقل یک بار محقق شده و به نحوی به زمان حال مربوط می‌شود. به این ساخت می‌توان نام «حال کامل تجربی» داد (میرهاشمی، ۱۳۹۱، الف: ۶۴).

شناسه‌های ماده مضارع داشتن، یعنی dâr، در گونه‌های گیلکی دستخوش تغییرات گوناگون آوایی می‌شود که به ذکر چند نمونه از آن اکتفا می‌کنیم.

جدول ۵-۸

مرکزی (غ)	خمام (غ)	دستک (ش)	حسن‌کیاده (شرش)
əmə -	əm (ə-)	am-	am-
i-	i-	i-	i-
e-	e-	ə-	a-
imi-	im (i-)	im-	im-
idi-	id (i-)	in-	id-
idi-	əd (ə-)	an-	ad-

ستاک مضارع «داشتن» نیز در گونه‌های مختلف دستخوش تغییرات آوایی می‌شود.

dâr در گونه‌ی غربی

dar و dân در گونه‌ی شرقی

این ساخت که در بیشتر زبان‌های هندواروپایی به کار می‌رود، در زبان‌های ایرانی، غیر از زبان‌های کرانه‌ی جنوبی کاسپین، در ساخت گذشته‌ی نقلی تاجیکی و سغدی رایج است. زبان سغدی متعلق به خانواده‌های ایرانی میانه‌ی شرقی است (نک: بدرالزمان قریب: ۱۳۸۳).

پژوهش برخی از نام‌واژه‌های سغدی در گویش مستچاه و

زبان یغناپی

شریفاغه گلجهان

خادم علمی انستیتو زبان و ادبیات به نام رودکی، آکادمی علم‌های جمهوری تاجیکستان

زمان استقلال برای رشد و نمو تمام بخش‌های علم و ساحه‌های گوناگون صنعت و خواجگی خلق، ستاره‌شناسی و آب و هواشنجی، زمین‌لرزه، راه‌سازی و نقب‌کنی، ساختمان نیروگاه‌های برقی و مرکزهای فرهنگی و امثال این‌ها امکانات وسیع فراهم آورد. به این مناسبت در نزد زبان‌شناسان تاجیک وظیفه‌های خیلی مهم گذاشته شد، که تدقیق لغت هر یک لهجهٔ زبان تاجیکی، مقایسه و مقابلهٔ آن با گویش‌های هم‌گروه و گروه‌های نسبتاً دور، با زبان ادبی و با این راه یافتن و پیشکش اهل ایجاد نمودن واحدهای سالم و مقبول نطق لهجوی از جملهٔ آن‌هاست. زیرا به نظام درآوردن لغت‌های تفسیری و نیم‌تفسیر، دوزبانه و بسیارزبانه، ساحویی و کار در بابت پُرّه و مکمل ساختن جاهای خالی بخش اصطلاحات لغت زبان تاجیکی بی‌تدقیق و تحقیق ترکیب لغوی لهجه‌های محلی نتیجهٔ دلخواه به بار آورده نمی‌تواند.

معلوم است، که هر یک ساحهٔ علم هدف خود را دارد و در ارتباط به آن وظیفه‌های مشخص را در برمی‌گیرد و این وظیفه‌ها مخصوص به نظریه و عملیه و مضمون و مندرجهٔ همان ساحه نگرانیده شده‌اند. از این رو، بدون اجرای آن وظیفه‌ها عاید به عامل‌های رشد و روند من‌بعدهٔ انکشاف همان ساحه یک تصوّرات تازه و دید عمیق پیدانمودن از امکان بیرون است. این مسئله به ساحهٔ لهجه‌شناسی نیز دخل دارد.

تدقیق لهجه‌های زبان تاجیکی نسبت به دیگر قسمت‌های زبان‌شناسی خیلی بر وقت - پیش از انقلاب اکتبر آغاز یافته بود. اما اثرهایی، که در این دوره تألیف یافته‌اند، خیلی مختصر بوده، خصوصیت تصویری داشتند و همه خصوصیت‌های لهجه‌های تاجیکی را پژه و به طور مکمل فرا گرفته نمی‌توانستند. آموزش مکمل لهجه‌های زبان تاجیکی اساساً در دوره حکومت شورایی شروع گردید. از جمله در دایره سال‌های پنجاهم عصر ۲۰ عالمان به تدقیق لهجه‌های علی‌حده دست زده، به این واسطه اثرهای پرمحتوا آفریدند، که در اساس مواد اندوخته محققان و. س. راستارگویا سال ۱۹۶۴ یک اثر مکمل جمع‌بستی آفرید. این اقدام و. س. راستارگویا بعدتر از جانب خادمان پژوهشگاه زبان و ادبیات به نام رودکی و تاجیکستان دوام داده شد و آن‌ها کتابی را عبارت از پنج جلد تحت عنوان «شیوه جنوبی زبان تاجیکی» به طبع رسانیدند، که آن هم خصوصیت جمع‌بستی دارد.

چنان که دیده می‌شود، تدقیق لهجه‌های زبان تاجیکی از گرد آوردن مواد لهجه‌های علی‌حده آغاز یافته، رفته رفته به درجه آموزش مقایسوی و جمع‌بست علمی لهجه‌های هم‌گروه آمده رسید. با وجود این باید ذکر کرد، که بررسی قسمت‌های علی‌حده سیستم نطق لهجوی در لهجه‌شناسی تاجیک از ابتدا نابرابر صورت می‌گرفت. معلوم است، که لهجه‌های مابینی با ویژگی‌های آوازی خود از دیگر گویش‌ها تفاوت دارند. ناوابسته از این که بیشتر خصوصیت‌های فونتیکی گویش‌های مابینی ممکن در لهجه‌های دیگر نیز موجود باشند، از این جهت به حادثه سوبسترت نسبت‌دادن این یا آن مخصوصیت شبه‌ناک می‌باشد. بنابراین ا. ل. خراماوا راجع به این مسئله، یعنی با مثال‌های سوبسترت فونتیکی خیلی با ملاحظه مناسب نموده است و تنها زده فعلی را، که به اساس می‌افتد: می‌دەنم، می‌گ‌لایم و امثال این‌ها همچون عنصرهای سوبسترت فونتیکی معنی داد می‌کند.

به این مسئله غ. جوهره‌یف نیز مراق ظاهر نموده، در یکی از مقاله‌های خود اندیشه خود را چنین بیان کرده است: «مشاهده‌های ما نشان می‌دهند که دایره انتشار این خصوصیت‌های سوبسترتی نسبت به آنی، که ا. ل. خراماوا ذکر کرده است، وسیع‌تر بوده، تا سرحد‌های پنجکینت می‌رسد، ولی از حدود انتشار لهجه‌های مابینی بیرون نمی‌رود.

همچنین تاپانیم و میکروتاپانیم‌های زیادی موجود است، که آنها نیز عنصرهای سوبسترتی دارند. مخصوصاً یک قسم بزرگ نام‌واژه‌های جغرافی وادی زرافشان و قسمت شمالی وادی حصار تاپانیم و میکروتاپانیم‌های شرقی ایرانی محسوب می‌یابند، که در زبان‌شناسی معاصر چنین نوع کلمه‌ها را به گروه تاپانیم‌های سوبسترتی وارد نموده‌اند. در وادی زرافشان، از جمله در مستچاه کوهی نیز تاپانیم و میکروتاپانیم‌های زیادی موجود است، که آنها را تنها در اساس مواد زبان‌های شرقی ایرانی، مخصوصاً زبان‌های قدیمه سغدی، خوارزمی، باختری و زبان یغناپی معاصر شرح و ایضاح دادن ممکن است. بررسی و آموزش لهجه تاجیکان این کهن‌دیار در شرح و ایضاح دادن بسیار مطالب آثار سغدی نیز سودمند خواهد بود. لهجه این مردم کهن‌بنیاد از جهت لغات و اصطلاحات هم قابل توجه مخصوص محسوب می‌یابد. این چنین از پژوهش‌های به انجام رسیده و نوع‌های گیاه و رستنی‌ها، نام‌جای‌ها (تاپانیم، میکروتاپانیم‌ها)، که تا به امروز محفوظ مانده‌اند، معلوم می‌گردد و در گفتار مردم نیز به طور فراوان استفاده می‌شوند.

هرچند زبان سغدی (یغناپی معاصر) در شیوه مردم مستچاه مقام خود را از دست داده باشد هم، ولی در تاپانیم و میکروتاپانیم به گونه کلمه‌های سوبسترت سغدی جزء‌های خود را در شکل استوار نگاه داشته‌اند. به این بخش نام‌واژه‌هایی را می‌توان وارد کرد، که آنها توسط واژه‌های یغناپی (سغدی) گر «کوه»، کت «خانه»، می‌ت «دیپه»، زای «زمین» و امثال این‌ها تشکل یافته‌اند.

آموزش و پژوهش سرچشمه‌های تاریخی و باستان‌شناسی جغرافی آسیای میانه از آن شهادت می‌دهند، که از دوره‌های قدیم این سرزمین مکان زیست دائمی مردمان گوناگون زبان بوده است. از آموزش و بررسی به انجام رسانیده محققین پیشین معلوم می‌گردد، که «اهالی قسمی از دیپه‌های ورزاب و بالآب دره ویستن (وادی رامیت) مردمان یغناپی و مستچاهیان بوده‌اند، که در اول سال‌های هفتادم عصر نوزدهم از سرگه زرافشان آمده، این جا را مکان زیست قرار داده‌اند».

در رابطه به همین گفتن ممکن است، که برخی از مردمان دیپه‌های ورزاب، رامیت، بالآب زرافشان در مثال یغناپ و مستچاه تاریخاً دارای عمومیت ایتنیکی و فرهنگ یگانه می‌باشند. دانشمندان ویژگی‌های عمومی گویش مردم سرگه زرافشان و ورزاب و رامیت را به انابت گرفته، فرضیه‌ای پیشنهاد کرده‌اند. این فرضیه به مهاجرت قسمی از مردمان سرزمین هم‌سرحد رامیت

می‌باشد، که به دوره‌های گوناگون تاریخی علاقه‌مند است. چنانچه م. س. اندرییف، ا. م. پیشیریوه، ا. ل. خراماو یک بخش واژه‌های سوبسترتی و عنصرهای کلمه‌ساز زبان یغناپی را به قید گرفته‌اند، که بیشتر آنها در شیوه‌های مردم قسمت کوهستان حصار، دره‌های ورزاب و رامیت به طور فراوان به کار می‌روند. اندیشه‌ی دانشمندان در حقیقت درست بوده، می‌توان همچون نمونه برای مقایسه از چندتای آن استفاده کرد:

۱. واژه‌هایی، که معنای آن‌ها در اساس مواد زبان یغناپی شرح و ایضاح داده می‌شود. چنین نوع کلمه‌ها تنها در گویش مردم رامیت و برخی از محل‌های شمال حصار با کمی تفاوت‌های فونتیکی به مشاهده می‌رسد: سیرویشک یغن. سیرویچ یا سیرویچک «یک نوع رستنی خردنی، که به تازان مانند است»؛ کوته یغن. کوت «سگ»؛ وسک یغن. وسک «خوسه‌گوساله، که داخل آن کاه پُر کرده، پیش گاو گوسال مورده می‌گذارند، تا در وقت جوشیدن مانعه ایجاد نکند» و غیره.

۲. واژه‌هایی، که در زمینه‌ی مواد یغناپی معنی می‌شود. این خیل کلمه‌ها در گفتار برخی از ساکنان ناحیه‌ی ورزاب و دره‌ی رامیت مورد استفاده می‌باشد: خف یغن. خف «کفک: صابون، آب...»، سیون یغن. سیپه «کوزه‌چه‌ی گهواره برای کودک؛ گرشاک»؛ چلک یغن. چلک «اسباب دستی، که توسط آن از پشم، پخته رشته طیار کنند» و غیره. البته، بعضی از این واژه‌ها در گویش جنوبی نیز استفاده می‌شوند.

لازم به ذکر است، که در مسئله‌ی نام‌واژه‌های سوبسترتی محقق نامشناس آ. محمدجانو توجه مخصوص ظاهر نموده، در رساله‌ی دکتری خود این نوع کلمه‌ها را مورد آموزش و بررسی قرار داده است، که اساساً تپانیم و میکروتپانیم‌های وادی حصار را فرا می‌گیرد.

ساختار نام‌واژه‌های سوبسترتی زبان‌های شرقی ایرانی. البته، تصنیفات ساختاری نام‌واژه‌های سوبسترت زبان‌های شرقی ایرانی کار مشکل و زحمت‌طلب است. با وجود این ما تا جایی امکان کوشش کردیم خصوصیت‌های ساختاری کار خود را در اساس نظریه‌ی عمومی تصنیفات تپانیم‌های تاریخی شرقی ایرانی در مقایسه با نام‌واژه‌های محل‌های جداگانه، مخصوصاً با زبان یغناپی انجام دهیم. مثلاً، نام‌واژه‌های مرکبی، که از دو اساس ترکیب یافته‌اند و هر دو را می‌توان در زمینه‌ی مواد زبان یغناپی شرح و ایضاح داد: غرزای نام زمین. این نام‌واژه از دو جزء عبارت بوده، جزء اول

غر معنای «کوه» را دارد و جزء دوم زای به معنای «زمین کارم» به کار می‌رود، که هر دو جزء هم در زبان یغناپی مستعملند، یعنی «زمین دامن‌کوه» زمین کارمی، که در دامن‌کوه قرار دارد. یا این که سرخکت نام دیپه در مستچاه کوهی. این نام‌واژه نیز از دو ریشه سرخ و کت ساخته شده، معنای «خانه سرخ» را افاده می‌کند. واژه سرخ معین‌کننده رنگ بوده، کت مفهوم «خانه» را دارد. در همین قالب توسط واژه قدیمه سغدی کیمیر کلمه مرکب کیمیرسنگ ترکیب یافته است. جزء اول کیمیر معنای «سرخ» و جزء دوم سنگ معنای «سنگ» را داشته، نام جایی می‌باشد، که رنگ سنگ‌هایش سرخ‌اند. واژه کیمیر در زبان یغناپی معاصر در شکل علی‌حده به کار نمی‌رود، چون که جایی آن را کلمه سرخ گرفته است. با وجود این واژه سغدی قدیمه کیمیر حالا در ترکیب تاپانیم و میکروتاپانیم‌های برخی از محل‌های زیست موجود است.

زبان سغدی در گویش بومی مردم مستچاه فراموش شده باشد هم، در نظام نام‌واژه‌های آن در شکل کلمه‌های سوبسترت سغدی محفوظ‌اند. مثلاً، شاو غر، که هر دو واژه یغناپی بوده، شاو «سیاه»، غر «کوه»، یعنی معنای «سیاه‌کوه، کوه سیاه» را دارد. واژه غر نه تنها در زبان یغناپی معمول است، بلکه در دیگر سرزمین و ناحیه‌ها نیز این تاپالیکسیمه به مشاهده می‌رسد. از جمله، در جمهوری اسلامی افغانستان کوهی با نام سپینغر موجود است، که معنای «کوه سفید» را دارد. چون زبان‌های یغناپی و پشتو به گروه شرقی ایرانی مربوط‌اند، از این رو، برخی از واژه‌های مشترک به مشاهده می‌رسند. سپینغر از چنین نوع واژه‌هایی است، که هر دو جزء هم بنیاد کهن دارند و در زبان پشتو نیز در ترکیب نام‌واژه‌ها باقی مانده است: سپین «سفید» و غر «کوه». در ناحیه ورزاب نام دو دیپه با تاپالیکسیمه غر موجود است: بیغر موضعی در سمت راست دریای ورزاب، که معنای «بی‌کوه» را افاده می‌کند. در واقع موقع جایگیرشوی نام‌واژه مورد پژوهش این نام را ثابت می‌سازد. واژه دیگر با نام دیپه زاغر معروفیت دارد، که شکل تحوّل یافته ز (ه) غر می‌باشد و معنایش «زیر کوه، تگ کوه» می‌شود. همین معنا به موقع جایگیرشوی جغرافی دیپه موافقت می‌کند.

از مواد رساله دکتری آ. محمدجانا و معلوم می‌گردد، که چنین نوع‌های تاپانیمی در موضع‌های دیگر جمهوری مان در ترکیب نام‌های جغرافی معمول بوده است. چنانچه، پشعمغر (طویلدره)، ایغفر (درواز)، ایغره (خاولینگ) - (محمدجانا، ۲۰۱۰، ۹۵).

واژه‌ی غر در زبان روسی به گونه‌ی «گاره» بوده، در سرچشمه‌های خطی زبان‌های ایرانی باستان و هند و اروپایی در چنین شکل‌ها استفاده می‌شده است: عمومیارانی gari «کوه»، هند و اروپایی gueri < هندواریای guori < سنسکریت giri < اوستایی gairi < مید. gairi < یون. قدیم gairika به معنای «کوه، کوهستانی» مستعمل بوده است.

از بررسی و تحلیل برخی از نام‌واژه‌های سوبسترت زبان‌های شرقی ایرانی، مخصوصاً سغدی، یعنی یغناپی معاصر و ناحیه‌ی مستچاه کوهی به چنین نتیجه رسیدن ممکن است، که:

۱. در ناحیه‌ی مستچاه کوهی تأثیر زبان‌های شرقی ایرانی بیشتر به مشاهده می‌رسد، که آن در ساختار تاپانیم و میکروتاپانیم‌های این جا انعکاس یافته است.

۲. سرگذشت و یا سیر تاریخی بیشتر نام‌واژه‌های سوبسترتی این منطقه کوهی با تاپانیم‌های سغدی و یغناپی مشترک می‌باشند.

۳. معنای تاپالیکسیمه‌های سوبسترتی ناحیه‌ی مستچاه کوهی را تنها در مقایسه با نام‌واژه‌های بالآب زرافشان و مخصوصاً با تاپانیم‌های یغناپ پیدا کردن ممکن است.

۴. عنصرهای تاپانیم‌سازی سغدی در رشد و گسترش نام‌واژه‌های موضع مورد نظر نقش مهم دارند، که آنها در اساس خصوصیت‌های جغرافی این جا به وجود آمده‌اند.

خلاصه. آموزش و پژوهش واژه و اصطلاحات لهجه مردم مستچاه یکی از مسئله‌های مهم و بالارزش امروزه شیوه‌شناسی به شمار می‌رود. لغات و اصطلاحات لهجه مورد تحقیق به طور عموم مطالب زیاد گذشته این مردم - سغدی‌ها را فرا می‌گیرد. چنانی از مواد مورد آموزش و پژوهش برمی‌آید، در لغات لهجه مستچاه عنصرهای گوناگون بنیاد تاریخی و سنتی این مردم حفظ گردیده است، که به حیث نمونه از گذشته دور این لهجه پذیرفته می‌شود. از این جهت، محض به واسطه آموزش و پژوهش مکمل و همه‌جانبه لغات این لهجه می‌توان در باره ویژگی‌های لغوی و معنایی لهجه مذکور معلومات مشخص فراهم آورد. به جز از این راه چنین آموزش و تحقیق می‌تواند بسیار مسئله‌های ایتنالینگویستی، سنتی و تاریخی لهجه این مردم بومی را آشکار سازد.

Адабиёт:

1. Андреев М.С. Краткий обзор некоторых особенностей таджикских говоров. Ташкент, 1930, 81 с.
2. Гричарьев В.В. Дар бораи баъзе воқеоти Бухоро, Қуқанд ва Қошғар, Қазон, 1861.
3. Махмаджонов. О. Историко – лингвистическое исследование топонимии Гиссарской долины Таджикистана. Д.Д. Душанбе, 2010. – 346с.
4. Неменова Р.Л. Љўраев Ғ. Шеваи љанубии забони тољики, љ.1. Душанбе, 1980.
5. Расторгуева В.С. Опыт сравнительного изучения таджикских говоров. Москва, 1964, 187 с.
6. Расторгуева В.С. Опыт сравнительного изучения таджикских говоров. Москва, 1964, 187 с.
7. Расторгуева В.С. Очерки по истории изучения иранских языков. М; 1962, с. 33-66.
8. Семёнов А.А. Материалы для изучения наречия горных таджиков Центральной Азии, ч.1. М; 1900, ч.2. М; 1901
9. Хромов А.Л. Говоры таджиков матчинского района. Душанбе, 1962, 214 с.
10. Шеваи љанубии забони тољики, љ.5. (мураттиб Љ. Муруватов). Душанбе, 1982.

واژگان خویشاوند در سمنانی و چند گویش کهن ایرانی

محمد احمدپناهی سمنانی

پژوهش‌گر گویش و فرهنگ سمنانی

گویش سمنانی که به سبب پیشینهٔ دراز تاریخی، قواعد دستوری جالب، پیچیدگی و نفوذناپذیری از دیرباز در کانون توجه پژوهشگران و زبان‌شناسان داخلی و خارجی بوده است، خویشاوندی جالبی از نظر واژه‌ها و پاره‌ای اصطلاحات با چندین گویش کهن در قلمرو زبان‌های ایرانی دارد. مرور این خویشاوندی از آن نظر جالب است که گویش سمنانی آن‌چنان که پروفیسور کریستین سن هم دریافته است _ در مقایسه با گویش‌هایی نظیر: مازندرانی، گیلانی و غیره، لهجه‌ای مهجور، با قابلیت نفوذپذیری بسیار کم است. ارتباطی را که پارسی‌زبانان، با کوششی اندک می‌توانند با دیگر گویش‌های ایرانی - به نسبت دشواری و آسانی گویش‌ها - برقرار سازند، به آسانی نمی‌توانند با گویش سمنانی برقرار نمایند.

این در حالی است که مفردات و گاه ترکیبات همانند در مجموعه این گویش‌ها با گویش سمنانی بسیار زیاد است.

نگارنده در جریان جستجو و پژوهش در پدیده‌های فرهنگ عامه ایران، به مشابهِت‌های گسترده‌ای میان واژگان گویش سمنانی - گویش زادگاهی خود - با گویش‌های مختلف پی برد که از میان آن‌ها پاره‌ای از مشترکات واژگانی لهجه سمنانی را با گویش‌های آذری، تاتی، جرجانی، مازندرانی و گیلکی استخراج کرد.

نیز یکی از همشهریان که به علت اقامت طولانی در اتحاد جماهیر شوروی سابق، به زبان روسی تسلط کافی دارد یادآور شد که میان آن زبان و گویش سمنانی واژه‌های مشابه و هم‌ریشه وجود دارد و به درخواست من شماری از واژه‌های مشترک را یادداشت کرد. شمار این واژه‌ها از چهل متجاوز است، اما در این نوشته تعدادی اندک از آن‌ها از باب مستوره و نمونه آورده شده است.

هم‌چنین هنگام مطالعه کتاب «افسانه‌های دری»، گردآورده و تحقیق دوست دانشمند تاجیکی آقای دکتر روشن رحمانی، چندین واژه همانند را با گویش سمنانی در لهجه دری یافته‌ام.

آذری و سمنانی

گویش سمنانی با گویش کهن آذری - نه زبان ترکی امروز - خویشاوندی دارد. نگارنده این سطور هنگام مطالعه واژه‌نامه‌ای که آقای رحیم رضازاده ملک برای رساله روحی انارجانی تنظیم کرده است، ۳۶ لغت یافت که برخی هم از لحاظ نوشتاری و هم از نظر مفهوم، پاره‌ای با اختلاف یکی دو حرف یا حرکت آوایی و بالاخره دسته‌ای هم‌ریشه هستند و بیشترشان دارای معنی واحد یا بسیار نزدیک به هم‌اند.^۱ آن یافته‌ها در نوشته‌ای کوتاه با عنوان «واژگان خویشاوند در گویش‌های سمنانی و آذری» چاپ شد^۲ لذا تکرار آن‌ها را در این نوشته ضروری نمی‌داند.

واژه‌هایی که در پی می‌آید از لابه‌لای شعرهای چند تن از آذری‌سرایان هنگام تدوین کتاب دوبیتی‌های بومی‌سرایان ایران (سروش، ۱۳۷۹) نمونه‌وار بیرون آورده شده و خویشاوندی آن‌ها با گویش سمنانی به کوتاهی نموده شده است:

● سره (asra)

در آذری، اسره به معنی اشک. در شعر «معالی» شاعر آذری گوی (که از زندگی‌اش آگاهی درستی نداریم) آمده است:

روشنایی مونیایی تو چشمم اسره خونینه ریجانی تو چشمم

۱. رساله روحی انارجانی، رحیم رضازاده ملک، انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان، ش ۶، ۱۳۵۲

۲. مجله آینده، س ۱۵، ش ۱۰ - ۱۲، دی - اسفند ۱۳۶۸ ص ۷۵۳ به بعد

در سمنانی نیز «اسره» به همین صورت، معنی اشک می‌دهد. نیز واژه «ریجانی» به معنی «می‌ریزی، می‌افشانی» با واژه «مریژ meriz» سمنانی به همین مفهوم هم‌ریشه است.

● اهرآ (ahrâ)

در این بیت - باز از معالی - اهرآ به معنی فردا، با واژه سمنانی «هرین hereyn» به همین معنی، خویشاوند است:

اهرآ که نامه خوانان، نامه خوانن
من از شرمندگی سر پیشه دارم
و نیز در شعر منسوب به شیخ صفی‌الدین اردبیلی، که به صورت «هرا» آمده است و با واژه سمنانی شبیه‌تر است:

هرا دواربو بور دام بوپار سر
هر دو دستم به دامن مرتضی بو
(نوبت فردای قیامت چون شود و از عمل من بپرسند، هر دو دستم به دامن مرتضی باشد.)

● ای رو (yi ru)

هم در آذری و هم در سمنانی به معنی «یک روز» است.

● بوشوم (bušum)

در آذری به معنی «بروم» آمده است. در سمنان «بشین» «بروم» و «برویم» معنی می‌دهد.

● زانم (zânam)

در آذری به معنی «دائم» آمده است. در شعر «مهان کشفی» شاعر آذری گوی قرن هشتم هجری^۳ این واژه چنین آمده است:

یز اوگیری تو ای رو سایم اج سر
یقین زانم که گیری لاوم اوسر
(اگر یک روز تو سایه از سر من برگیری
یقین دانم که فریب، افسار مرا خواهد گرفت)

در سمنانی «مزون mezon» به معنی «می‌دانی» و «مزنون mezonon» به معنی «می‌دانم» از مصدر «بزونیون bezonium» به معنی «دانستن» با این واژه آذری هم‌ریشه است.

● ژیر (ir)ž

در آذری به معنی «زیر، پایین و فرود» است و در سمنانی به صورت «ژیری iriž» درست در همان معنی است. (در سمنانی اکثر قریب به اتفاق واژه‌ها، پسوند «i» به خود می‌گیرند).

۳. برای آشنایی بیشتر با شرح حال بیشترین شاعر، ر. ک: دو بیتی‌های بومی‌سرایان ایران، پناهی سمنانی (نگارنده) ص ۱۲۵

● سو (su)

در هر دو گویش، به همین صورت، به معنی «نور، روشنایی» است.

● شو (šow)

به معنی «شب» که در بسیاری از گویش‌ها به همین شکل و معنی است.

● وا (vā)

به معنی باد، در هر دو گویش

● وات (vât)

در آذری به معنی «گفت» مَهان کشفی گفته است:

من نزانست که شهرانی اَمَنُ وات هر که ناکس پرست رنج رویی

در سمنانی «بات» *tâb* به معنی «گفت» از مصدر «باتیون» *bâtiun* به معنی «گفتن» است. به

نظر می‌رسد «بات» سمنانی، همان «وات» بوده است، زیرا «وات، وات نکرا: *vât vât nakerâ* پر حرفی

مکن، غرغر مکن» در این گویش یعنی پرچانگی و پر حرفی و غرغر کردن.

● واته (vâta)

«واته» در آذری و «باته» در سمنانی و هر دو به معنی «گفتن» آمده است.

● واژی (vâži)

در آذری به معنی «بازی» است که در سمنانی به صورت «واژی» *vâzi* دارای همین معنی است.

● ویر vir

در هر دو گویش به معنی «یاد، خاطره» است. مگر این که طبق قاعده مذکور در سمنانی به شکل

«ویری» *virî* می‌آید که گاه در جمله، حالت جمع را نیز افاده می‌کند.

● ویشتر vištar

در آذری به معنی «پیشتر» در سمنانی «ویشتری» *višteri* به همین معنی است.

● هنه، هنی hane

در آذری به معنی، «هنوز» است، «مَهان کشفی» گفته است:

هنوج در گوش آواج الستم هنوج نعت احصی دیله مستم^۴

(هنوز در گویشم آواز الست است هنوز از مدح اخصی، دلم مست است).
 در سمنانی به صورت هنی hany *hane* دارای همین معنی است:
 میاره و مایه: وازی هنونه هنی یی ناگیچه، مایه: تمومه
 (می آورد و می گوید: بازی این چنین است هنوز یاد نگرفته‌ای، می گوید: تمام است).
 (پناهی سمنانی)

تاتی و سمنانی

«تاتی» نام عمومی دسته‌ای از لهجه‌های مرکزی ایران است. میان گویش سمنانی و لهجه تاتی - گونه‌های متداول در بلوک: رامند، زهر، خلخال، هرزند و کرینکان - واژه‌هایی وجود دارد - که هم در صورت و هم در معنی، مطلقاً یکی هستند و نیز واژه‌هایی که هم‌ریشه‌اند.^۵
 پاره‌ای از واژه‌ها که هم در صورت و هم در معنی، یکسانند، این‌ها هستند:

اسبه	esba	سگ
ای	yi	یک
جیف	jif	جیب لباس
دُت	dot	دختر، دوشیزه
درزن	darzan	سوزن ^۶
شو	šow	شب
دیم	dim	صورت، چهره
مار	mâr	مادر
ماشه	mâša	انبر، ابزار برداشتن آتش و غیره
واش	vâš	کاه

۵. اسناد یحیی ذکاء در باب گویش گرینکان - دهی کوچک در دزمان شرقی از شهرستان اهر (ارسیاران) در شمال شهر تبریز - می‌نویسد: شنیدم در آن بخش از مرز ایران و جمهوری‌های شوروی دیده‌هایی هست که مردم آن به زبانی سخن می‌گویند که به زبان فارسی بسیار نزدیک است و تاتی خوانده می‌شود [در حالی که] زبان همه‌ی مردم آن سامان (کرانه جنوبی ارس) ترکی آذربایجانی است. یحیی ذکاء: گویش گرینگان، کتابخانه دانش، ۱۳۳۲، ص ۳

۶. در تاتی درزن darzan و در سمنانی درزون darzon

برخی از واژه‌ها که هم‌ریشه هستند، عبارتند از:

تاتی	سمناتی	معنی
آکه	hâka	انجام بده، بکن، کن
اسا	esa	حالا، اکنون
اِشتن	hošton (هوشتون/خوشتون)	خود، خویشتن
بذان	bazon	بدان، آگاه باش
وَبو	vavi-ya	عروس، زن پسر
وَل	vela	گُل*
بِگنه	bagene	بخورد، اصابت کند
بِشو	bašu	برود، راهی شود

* مجله زبان شناسی س ۵، ش ۱، ص ۱۱۴ و نیز همان مجله س ۱۳، ش ۱ و ۲، ۱۵۲...

سمناتی و گرگانی

میان گویش گرگانی و لهجه سمناتی و اساساً گویش‌های رایج در ایالت تاریخی قومس = قومس، خویشاوندی فشرده‌ای هست. مقدسی (ابوعبدالله محمد بن احمد ۳۴۵ - ۳۷۵ یا ۳۸۱ هـ ق) جغرافی دان نامور اواخر قرن چهارم، به نزدیکی زبان مردم قومس و گرگان اشاره کرده است. سید اسماعیل جرجانی (تولد ۴۳۴، وفات ۵۳۱ هـ ق) پزشک پرآوازه و مؤلف کتاب بزرگ ذخیره خوارزمشاهی در چند جای یکی از آثار طبی خود، واژه‌های سمناتی را که در داروشناسی زمان او کاربرد داشته است - با تصریح به نام سمنان - آورده است.^۷ جرجانی بنابر طبیعت کارش - که پزشکی است - هیچ توضیحی در مورد چگونگی کارکرد زبان سمناتی نداده است، بلکه تنها به چند دارو و تسمیه آن‌ها به زبان سمناتی اشاره کرده است.

۷. احسن التماسیم فی معرفۃ الاقالیم، تر علینقی منزوی، شرکت مولفان و مترجمان ایران چاپ اول ۱۳۶۱، ص ۲۵۴

آن چند واژه که در کتاب *الاعراض الطبیه فی المباحث العلائیه* آورده شده، همراه توضیحاتشان به شرح زیر است:

• ویشک

جرجانی در شرح دارویی به نام «لبلاب» نوشته است که: ویشک است به زبان سمنانی، عصاره او سینه و شش را سود دارد و سده جگر بگشاید و صفراوی سوخته فرود آرد.^۸

• واوریشک (یا: واوریشک)

از این واژه در پی معرفی دارویی به نام «خطاف» یاد شده و آمده است که: استرک است و به سمنانی واوریشک یا: واوریشک گویند.^۹

• سرگرده [یا: سرگرده]

جرجانی در تشریح علت دوار سر و «سدر» (در اصطلاح پزشکی، سدر تاریکی باشد که عارض دیده شود و به هنگام نشستن و برخاستن از زمین و آن را سدر گویند که هرگاه مردم بر پای خیزد دو چشم او تاریک شود و سر او بگردد و بیم باشد که بیفتد، توضیح از جرجانی). اشاره می کند که این هر دو علت را به پارسی «دسر گشتن» و به زبان سمنانی «سرکرده» [یا سرگرده] گویند.^{۱۰}

• چوته

واژه دیگری که جرجانی به کار برده است «چوته» است و منظور او جوجه مرغ خانگی است که غذای برساخته از آن را جزو غذاهای لطیف و سبک، در ردیف گوشت درآج و تیهو شمرده و مصرف آن را برای بهتر نگاه داشتن تندرستی، توصیه کرده است. او به سمنانی بودن این واژه اشاره نکرده، اما در گویش سمنانی به جوجه مرغ خانگی «چوتا čutâ» می گویند.

گیلکی، مازندرانی و سمنانی

مشترکات واژگانی سمنانی با گویش‌های پر تنوع دارالمرز - گیلان و مازندران - دامنه وسیعی

۸. *الاعراض الطبیه فی المباحث العلائیه* صص، ۶۰۸ - ۲۸۲

۹. همان ماخذ، همان جا

۱۰. همان ماخذ، صص، ۶۰۸ - ۲۸۲

دارد. در واقع پرشمارترین واژه‌های هم‌ریشه و نزدیک را می‌توان در مثلث گویشی سمنان - گیلان - مازندران یافت.

ما با ساکنان دارالمرز نه تنها همسایه، که اندکی هم‌زبان هستیم. وضعیت جغرافیایی در این مثلث - محدود بودن گیلان و مازندران میان دریای خزر و تالاب‌ها از یک سو و رشته کوه‌های البرز از دیگر سوی، و نیز محصور بودن سمنان میان دشت کویر و ارتفاعات البرز - مردم این سرزمین‌ها را نه تنها در قبال هجوم اقوام بیگانه، پایدار و مقاوم ساخته، بلکه زبان آنان را نیز به میزان در خور توجهی از تأثیرپذیری حفظ کرده است. آن‌ها تا امروز هم به بسیاری از واژه‌هایی که نیاکانشان گفتگو می‌کرده‌اند، وفادار مانده و ریشه‌های باستانی خود را حفظ کرده‌اند.

- آجیش âjiš در سمنانی، مازندرانی و گیلکی به معنی تب و لرز.
- اوله owle گیلکی؛ آفله âfle مازندرانی؛ اووله ovvela سمنانی در هر سه شکل به معنی آبله.
- ایسا و اسâ e/isâ مازندرانی؛ هسا hasâ گیلکی؛ اسه esa سمنانی همه به معنی حالا، اکنون، در گیلکی نیز: امروز.

- اما emâ گیلکی و مازندرانی؛ هما hamâ سمنانی، به معنی ما و ما هستیم.
- انجیل anjil مازندرانی و گیلکی؛ انجیل enjila سمنانی، به معنی انجیر (میوه).
- اوو ow سمنانی و گیلکی. او u مازندرانی. آب.
- اوسار owsâr سمنانی و گیلکی؛ اوسار usâr مازندرانی؛ به معنی افسار و دهنه.
- بکتَن bakatan گیلکی، بکتی یون beketiun سمنانی؛ به معنی افتادن.
- بَل بتین balaytan گیلکی؛ بَل بتی یون bal betiun به معنی گرگرفتن، سخت گرم‌شده، حرارت ناگهانی بدن.

- پتر peer گیلکی؛ پر per، پی پی pieyr مازندرانی و پی پی piyer سمنانی؛ به معنی پدر. در سمنانی در حالت مفعولی: پدر را.

- پینگ pink گیلانی، پینکه pineke سمنانی وصله کفش و لباس.
- تیج tij گیلکی؛ تیژ tiž سمنانی تیز، بُرا کردن.
- تو tow گیلکی و سمنانی؛ تو tu مازندرانی؛ تب، بالا رفتن حرارت بدن.

- جور jur گیلکی: ژوری žowri سمنانی، بالا، فراز، بلندی.
- جیر jir گیلکی: ژیری žiri سمنانی، پایین، فرود.
- چاچول باز çäçul bāz گیلکی و سمنانی، شارلاتان، حقه‌باز.
- چشم čaš سمنانی: چشم ešč گیلکی و مازندرانی، چشم.
- چیکِ اِپرس čik - epers گیلکی: چو که پرسِی čoka - porsī سمنانی، زیر زبان کشیدن، سردرآوردن، سوال پیچ کردن.
- دَبَسْتَنُ dabastan گیلکی؛ دبستی یون debestium سمنانی، به هم بستن، بستن.
- دراشین derāši گیلکی و سمنانی. فعل امر از شعله‌ور کردن، آتش را به هم زدن و نیز میان دو کس اختلاف افکندن.
- دَرَزَن darzan گیلکی؛ دَرَزَن darzen مازندرانی؛ درزون darzona سمنانی، سوزن.
- دیم dim در هر سه زبان به معنی صورت، رو، چهره و نیز سطح.
- ذاما zâmâ گیلکی: ذوما aumâ مازندرانی؛ ذومما zowmâ سمنانی، داماد، شوهر خواهر شوهر دختر.
- سارق sâroq گیلکی؛ سارق sâreq مازندرانی؛ سارقه sâroqa سمنانی، پارچه‌ای که چیزی - لباس، رختخواب،... لای آن می‌نهند و می‌بندند، بسته‌بند.
- سردی sardi گیلکی؛ سَرْدِیَه sardiya سمنانی، نردبان، از چوب یا آهن.
- کِرک kerk گیلکی و مازندرانی: کَرگَه karga سمنانی، مرغ خانگی.
- کَشه kaša گیلکی: کَشَه kaše مازندرانی، کش kaš سمنانی: آغوش، بغل.
- مرغنه morqone گیلکی؛ مَرغَنَه morqona سمنانی: مَرغِنَه morqane مازندرانی، تخم مرغ.
- وا vâ در هر سه گویش به معنی باد.
- وارِش vârež در هر سه گویش به معنی باران.

روسی و سمنانی

مشترکات گویش سمنانی با زبان روسی نیز جالب است. همشهری فاضل ما، آقای دکتر فرزانه استاد دانشگاه، واژگان متعددی از زبان روسی استخراج کرده است که با گویش سمنانی همانندی و خویشی دارند. برخی از آن‌ها در صورت و معنی برابر هستند: مانند: «استینه esytina» که هم در روسی و هم در سمنانی به معنی «ستون و پایه» را می‌رساند. یا «پیان piyân» که در هر دو زبان به معنی «می‌زده» و «سیاه‌مست» است.

پاره‌ای از آن‌ها در صورت یکی و در معنی اندکی تفاوت دارند؛ مثل «متر metez» که در روسی به معنی «هجوم» و در سمنانی به معنی «می‌دوی» است؛ زگ (zeg) که در روسی به معنای «شیره» و در سمنانی به معنای «آب بینی است». یا «تل tel» که در سمنانی به صورت «تلہ tela» به معنی «شکم» و در روسی، ارگان‌یسم بدن معنی می‌دهد. یا عدد ده که در سمنانی به صورت «دس das» و در روسی «دسه at deseat» است یا پرسیدن و سوال کردن (در شکل فعل امر) که در روسی «واپرس vapors» و در سمنان «واپرس vâpers» و هر دو به معنی «سؤال کن، پرس» است. یا موش که در سمنانی «میش miš» و در روسی «میسه miše» است. یا «دورگه durcka» که در سمنانی کوزه آب و در روسی، «آدم احمق و توخالی» معنی می‌دهد.

واژه‌هایی هستند که با اندک تفاوت در صورت، معنی یکسانی دارند، مانند: «ژنا ženâ» که در روسی به معنی زن و همسر است در سمنانی به زن «جنیکا jenikâ» می‌گویند. (شکل روسی این واژه با سنگسری که «ژنی ženi» است، نزدیک است).

شمار واژه‌های مشترک روسی و سمنانی که آقای دکتر فرزانه استخراج کرده است، بیش از ۴۰

واژه است.

افغانی و سمنانی

هنگام مطالعه «افسانه‌های دری» که به همت دوست دانشمند، دکتر روشن رحمانی به چاپ رسیده است، چندین واژه دیدم که در صورت و معنا با واژه‌های سمنانی کامابیش یکی هستند؛^{۱۱} مثل:

- *aftawo* به معنی آفتاب، در سمنان *aftow*.
- *awla* به معنی آبله و تاول، در سمنانی *aovela*.
- *berâr* به معنی برادر، در سمنانی *berâr* برار در حالت مفعولی.
- *pišini* به معنی ظهر، نماز ظهر، در سمنانی *pišini* پیشینی به معنی ظهر.
- *čâruq* نوعی کفش و پای پوش چرمی، با بندهای بلند که به ساق پا بسته می‌شود. در سمنانی هم چاروق، پای پوشی با همین مشخصات است.
- *čappât*، به معنی نان گرده کلفت. در سمنانی، *lasگردی*، چپاتی و در سنگسری، چپوتین *čaputin* نانی است که با دست به تنور می‌چسبانند.
- *čat* به معنی سقف، در سمنانی چته *čata* داربست سقف، مانند درخت مو و انگور.
- *dastlaf* به معنی شروع، در سمنانی *daslâf* دسلاف اولین پولی که کسبه هنگام شروع به کار می‌گیرند.
- *sâroq* در هر دو گویش به معنی بچه.
- *šavanda ruz* به معنی شبانه‌روز، در سمنانی شوونده *šow vende ruz* به همین

معنی.

۱۱. واژه دری از کتاب «افسانه دری»، روشن رحمانی، انتشارات سروش، ۱۳۷۴

منبع

۱. گویش سمناپی، به کوشش: دکتر عصمت اسماعیلی و دکتر مصطفی جباری، ناشر: بوستان اندیشه ۱۳۸۴
* ضمن تشکر فراوان از همکاری دانشمند محترم، بانو دکتر عصمت اسماعیلی

سیاه گالش، رب النوع احشام در گیلان

پروفیسور گارنیک آساتوریان / رئیس هیأت علمی ایران شناسی دانشگاه دولتی ایروان

مترجم: محمدکاظم شجاعی^۱

با تشکر از راهنمایی های ارزشمند دکتر ژاله آموزگار و دکتر فرهاد عطایی

باورهای بومی بسیاری از ایرانیان، به خصوص ساکنان سنتی ترین نواحی کشور در نزدیکی منطقه خزر، پر از عناصر کهنی است که سابقه آنها به دوران پیش از اسلام می رسد. آئین های مذهبی رسمی با وجود سابقه چند صدساله اش، هیچ گاه نتوانسته چهره های مهم تاریخ اجتماعات گله دار، به خصوص ایزدان و حامیان حیوانات را از میان بردارد. ویژگی مذهب گونه باورهای تاریخی مردم، در کنار سبک فعالیت اقتصادی آنها که صدها سال دست نخورده باقی مانده، منجر به تداوم حیات چهره های این چنینی شده است. یکی از چهره های افسانه ای رایج بین اهالی مناطق جنوب و غرب خزر (به خصوص گیلانی ها، تالشی ها و مازندرانی ها)، «سیاه گالش» است. او صاحب و نگهبان حیوانات به خصوص گاوها است. به گفته علی عبدلی، تالشی ها باور دارند، سیاه گالش همواره احشام در حال چرا را مشایعت نموده و حیوانات سرکشی را که به سایر گاوها صدمه می زنند یا چوپانان را به دردسر می اندازند، تنبیه می کند. سیاه گالش، شاخ گاوهای نافرمان را در خاک فرو کرده و آنها را به صورت پا در هوا رها می کند.

1. mkshojaee@ut.ac.ir

۲. این واقعیت مورد توجه مورخان ابتدایی مسلمان نیز قرار گرفته است.

Cf. K. A.

Иностранцев, Сасанидские зтюдї, СПб, 1909: 110-135.

خوش رفتاری با گاوها او را شاد می‌کند و هر چوپانی که اینگونه باشد، از او تکه ریسمانی پاداش می‌گیرد که منجر به گشایش کسب و کار و افزایش تعداد رماهش می‌شود. تالشی‌های شرقی که شیعه هستند، نقش سیاه‌گالش را به خضر نبی^۳ نسبت داده‌اند که همزمان ویژگی‌های سه قدیس مسیحی یعنی جورج مقدس، الیاس مقدس و سرژیوی مقدس را دارد.^۴

صادق هدایت سیاه‌گالش را گله‌داری منزوی توصیف کرده که گله‌ای از گاوهای وحشی را در منطقه‌ای که به نام خودش خوانده می‌شود، پرورش می‌دهد. در این منطقه آزدن حیوانات ممنوع است و کسانی که به خود جرأت می‌دهند و برای شکار به این منطقه وارد می‌شوند مورد نفرین سیاه‌گالش قرار می‌گیرند.

سیاه‌گالش برخی اوقات در قالب پیرمردی به جمعه بازار می‌رود و کره می‌فروشد. کره سیاه‌گالش خاصیت جادویی دارد و هیچ‌گاه تمام نمی‌شود. کسانی که از روی بخت خوش از او کره بخرند، می‌توانند تا زمانی که این راز را پیش خود نگه دارند، از آن استفاده کنند.^۵

جالب اینجاست که صادق هدایت تنها کسی است که در ادبیات مرتبط با این موضوع، به سیاه‌گالش اشاره کرده است (البته در کتابی که به تازگی توسط عبدلی منتشر شده توضیحات کوتاهی در مورد آن آمده است)^۶ و تمام نویسندگان بعدی به او ارجاع داده‌اند.^۷ مقاله تازۀ آ. آر کائووا^۸ هم اطلاعات تازه‌ای برای شناخت بیشتر سیاه‌گالش به دست نمی‌دهد.

ما در جریان مطالعه‌ای تازه در مورد گیلان، سفری را از اردبیل آغاز کردیم و پس از گذر از گردنه حیران و آستارا به لوندویل، انزلی، رشت، ماسوله و سایر شهرهای گیلان رفته و تلاش کردیم داده‌های جدیدی را در مورد سیاه‌گالش جمع‌آوری کنیم. در جریان این کار از کمک‌های ارزشمند

۳. ن. ک. علی‌عبدالی، تالشی‌ها کیستند؟ تهران، ۱۹۹۱: ۱۹۰-۱۸۹.

۴. A. A. Papazyan, "Аль-Хидр и Илия: Мифологиуескне истоки аналогни", Палестинскии сборник, вщ. 28 (1991), Пенинграл, 1986: 89-98.

۵. صادق هدایت، «تیرنگستان، فرهنگ عامیانه مردم ایران، تهران، ۱۳۷۹: ۱۳۴ (چاپ نخست سال ۱۳۱۳)

۶. بالا را ببینید. همچنین در جلد سوم کتاب گیلان نوشته محمد میرشکرای هم اشاره ای به سیاه‌گالش شده است. تهران، ۱۳۸۰: ۴۲۵-۴۲۶.

7. Df. H. Massē, Croyances et coutumes persanes, ttome 2, Paris, 1938: 3658-366; A. Christensen, Essai sur la dēmonologie iranienne, Copenhagen, 1941:86-87.

8. V. Arale;ova, "Siyāh-gāleš-the Black Shephard", Iran and the Caucasus, vol. 1 (1997): 121-125.

محمد بشری، شاعر بومی و دانشمند گیلانی بهره‌مند شدیم که بخش‌هایی از مطالبی را که در اثر خود در مورد باورهای مردم گیلان جمع‌آوری کرده است، در اختیار ما قرار داد. بر اساس اطلاعات موجود، می‌توان گفت که سیاه‌گالش ایزد و حامی حیوانات اهلی شامل گاو، گوسفند و بز و نیز حیوانات وحشی حلال گوشت مانند بز وحشی، غزال و حتی پرندگان است. اهالی گیلان و مازندران، سیاه‌گالش را گله‌داری نامریی، پیرمردی پوشیده در پوستینی سیاه با چوب دستی در دست، یا جوانی بلندقد، قوی‌هیکل و سیاه‌چهره تصویر می‌کنند که گوزنی بزرگ با شاخ‌های بلند او را همراهی می‌کند. روایت‌هایی هم از تبدیل شدن خود سیاه‌گالش به یک گوزن یا غزال وجود دارد. سیاه‌گالش گله‌داران خوش اخلاق و افراد خوش طینت را با افزایش تعداد گله، شیرآوری بیشتر احشام و سعادت خانوادگی تشویق می‌کند. ممکن است او به یک گله‌دار وارسته گله‌ای کوچک پاداش بدهد که به زودی بر تعداد آن افزوده می‌شود.

با این حال، خوش قلبی و اخلاق خوش به تنهایی برای جلب حمایت سیاه‌گالش کافی نیست، بلکه باید در گله‌داری از قواعد خاصی پیروی کرد: حفظ نظافت آغل و طویله و رسیدگی دقیق به حیوانات به خصوص حیوانات آبستن و تازه متولد شده، خودداری از کتک زدن و بی‌رحمی نسبت به حیوانات از این جمله هستند. علاوه بر این، گله‌داران باید شب‌ها از فروش یا جابه‌جایی شیر یا لبنیات خودداری کنند. ساکنین منطقه دیلمان و سیاهکل بر این باورند که نوشیدن شیر در شب ممکن است سیاه‌گالش را عصبانی کند. در این بین، به گاوها باید توجه ویژه‌ای داشت چون این باور وجود دارد که سیاه‌گالش علاقه زیادی به گاوها دارد.

از آنجا که سیاه‌گالش حامی حیوانات وحشی هم هست، شکارچیان نیز برای اجتناب از عصبانیت او باید از قواعد خاصی پیروی کنند. شکار برای تهیه غذای خانواده و شکار بدون طمع بیش از اندازه مجاز است. سیاه‌گالش همه شکارچی‌ها را زیر نظر دارد. بنابراین، آنها باید محدودیت‌هایی را رعایت کنند. بر این اساس، هر شکارچی با توجه به ثروت، توانایی و جایگاه اخلاقی‌اش اجازه شکار تعداد مشخصی از هر گونه جانوری را دارد. زیر پا گذاشتن این قواعد می‌تواند منجر به عصبانیت سیاه‌گالش بشود که پیامدهایی را از مشکلات و دردهای کوچک تا مرگ فرد خاطی به همراه خواهد داشت. بر همین اساس، بومیان منطقه، گم‌شدن شکارچیان در جنگل یا کشته شدن آنها

را نتیجه‌ی عصبانیت سیاه‌گالش می‌دانند. با این حال، سیاه‌گالش پیش از تنبیه افراد متخلف به آنها هشدار می‌دهد. برای نمونه ممکن است در لحظه‌ی چکاندن ماشه، پرنده‌ای پیش رویشان پرواز کند، موانعی پیش رویشان ظاهر شود یا اسلحه از کار بیافتد. اگر یک شکارچی فقیر و بااخلاق از روی ناچاری مجبور به شکار و زیر پا گذاشتن قوانین سیاه‌گالش بشود، ممکن است گوزن بزرگی پیش رویش ظاهر شود که گوشت لاشه‌اش هیچ‌گاه تمام نخواهد شد.

اندکی از افراد، بخت دیدن سیاه‌گالش را دارند؛ ولی اگر کسی بتواند او را در قالب یک پیرمرد، یک جوان یا یک حیوان شناسایی کند، یا اگر سیاه‌گالش خودش را به او بنمایاند، زندگی آن فرد تغییر خواهد کرد و تا زمانی که راز خود را نزد کسی فاش نکند، پر از سعادت و برکت خواهد شد. شکارچیان یا چوپانان خوب ممکن است از سوی سیاه‌گالش تخم‌مرغ یا تکه گوشتی هدیه بگیرند که اگر در یک ظرف برنج یا دیگ آبگوشت قرار داده شود، برنج یا گوشت موجود در آن ظرف هیچ‌گاه (تا زمانی که این راز فاش نشود) تمام نخواهد شد. برخی از چوپانان خوب، ریسمان سیاه‌جادویی از سیاه‌گالش هدیه می‌گیرند که با آن می‌توانند حیوانات غیرقابل کنترل را رام کنند. همین ریسمان می‌تواند منجر به افزایش تعداد گله آنها بشود.

سیاه‌گالش به کسانی که دچار مشکل شده‌اند، به‌خصوص چوپانان گیر افتاده در کولاک، برف یا شرایط این چنینی کمک می‌کند. او پس از نجات چوپان، بهترین گاو ماده‌ی گله را با خود می‌برد. سیاه‌گالش نه تنها حامی حیوانات که ارباب آنها هم هست و ضمن رهبری‌شان، از آنها محافظت می‌کند. او در صورت نیاز، شیرشان را می‌دوشد و هنگام زایمان به آنها کمک می‌کند. به همین دلیل مردم او را مامای گاوها نیز می‌خوانند و برخی باور دارند که بهتر است هنگام زایمان گاوها آنها را تنها گذاشت؛ چون حضور انسان‌ها ممکن است منجر به اختلال در کار سیاه‌گالش شود.

گله‌دارها حتی از توهین لفظی به حیوانات هراس دارند، چون باور دارند که این کار ممکن است صاحب اصلی آنها، یعنی سیاه‌گالش را عصبانی کند. اگر حیوانی از گله جدا بیفتد و در شب در جنگل گم شود و مالکش نتواند او را پیدا کند، سکوت اختیار می‌کند، چون ممکن است سیاه‌گالش حیوان را پیدا کرده و او را مجازات کند. با این حال، در این حین آنها زیر لب نزد سیاه‌گالش دعا می‌کنند تا حیوان گمشده را پیدا و یاری کند.

در مجموع، موضوع تأدیبات حیوانات وحشی و اهلی، جایگاه مهمی در مفهوم بومی سیاه‌گالش دارد. برای نمونه اگر گاو هنگام دوشیدن شیرش بدرفتاری کند، یا سخت شیر بدهد، ممکن است عصبانیت سیاه‌گالش را برانگیخته و از سوی او تنبیه شود. تنبیه سیاه‌گالش ممکن است در قالب یک بیماری یا نفرین دیگری متجلی شود. ممکن است سر یا دم حیوان بین شاخه‌های درختان گیر کند، از روی تپه‌ای به پائین پرت شود یا شاخ‌هایش در زمین گیر کند. گله‌داران، تنبیه سیاه‌گالش را «سیاه‌گالش زدگی» می‌خوانند. بر این اساس، حیوان تنها زمانی از گرفتاری پیش آمده خلاص می‌شود که مدت تعیین شده توسط سیاه‌گالش به پایان برسد (معمولاً این دوره سه روز است) در طول این دوره هیچ‌کس نمی‌تواند کاری برای آن حیوان انجام دهد، چون حیوان مزبور در چشم انسان‌ها نامریی می‌شود. تنها یک فرد بسیار زاهد می‌تواند حیوانات را از تنبیه سیاه‌گالش نجات دهد.

نشانه‌های «سیاه‌گالش زدگی» در گاوها، شباهت زیادی به بیماری صرع در انسان‌ها دارد. در نتیجه برخی افراد سیاه‌گالش زدگی را یکی از بیماری‌های گاوها می‌دانند؛ مانند آل که برخی آن را بیماری مخصوص زنان باردار می‌دانستند.^۹

در کنار تنبیه‌های به اصطلاح طولانی که سیاه‌گالش برای اشتباهات جدی حیوانات در نظر می‌گیرد، او ممکن است حیوان نافرمان را برای مثال با یک خراش جزئی تنبیه کند. با این حال، تنبیه محبوب سیاه‌گالش، گیرانداختن پای گاوها در طنابی است که در چراگاه به آن بسته شده‌اند که باعث می‌شود حیوان روی پشت به زمین بیفتد. گله‌داران باور دارند که سیاه‌گالش با ترساندن گاوها این کار را انجام می‌دهد. در صورت وقوع چنین رویدادی، گله‌دار باید با یک ابزار آهنی، به‌خصوص یک چاقو، خطی دور گاو بکشد، روی سرش آب بریزد، دهانش را با دستمالی بپوشاند و سپس ریسمانی را که پای حیوان را گرفته است ببرد. برای جلوگیری از تکرار این اتفاق، گله‌دار هنگام بستن گاو، دستش را از بالای سر آن رد می‌کند، نام خدا را بر زبان می‌آورد و با چاقو خطی دورش می‌کشد. راه دیگر برای محافظت از حیوانات در برابر سیاه‌گالش، ساختن تاجی به شکل نعل اسب از شاخه‌های درختی که

۹. ن.ک:

در گیلان آن را تاردانه می‌خوانند و آویزان کردن آن روی پیشانی گاو است. به باور مردم بومی، جنس شاخه‌های این درخت، می‌تواند ارواح خبیثه را دور کند.

شایان ذکر است که در داستان‌های بومی، اشاره‌ای به مجازات گوسفندها و بزها نشده است؛ این در حالی است که آنها هم متعلق به سیاه‌گالش و مورد حمایت او دانسته می‌شوند.

به جای آن، سیاه‌گالش نسبت به حیوانات وحشی سخت‌گیری بیشتری دارد. آنها هم به خاطر انجام برخی بدرفتاری‌ها مورد عصبانیت سیاه‌گالش قرار می‌گیرند و توسط شکارچیانی که به جنگل آمده‌اند شکار می‌شوند. بر این اساس، حیواناتی به تیر شکارچیان گرفتار می‌شوند که سیاه‌گالش آنها را نفرین کرده باشد. اگر یک گوزن، غزال یا بز وحشی سیاه‌گالش را عصبانی کند، او می‌گوید: «الهی تیر فلان شکارچی جانت را بگیرد» و همین نفرین سرنوشت حیوان نگون‌بخت را مشخص می‌کند. با توجه به همه آنچه در بالا آمد، می‌توان گفت سیاه‌گالش بدون شک، ایزد موکل بر گله‌دارها، حامی چهارپایان و به خصوص گاوها است. علاقه ویژه او به گاوها از اسمش که در لهجه‌های خزری نزدیک، به معنای گله‌دار گاوها است مشخص می‌شود.

علاوه بر این، سیاه‌گالش مانند سایر ایزدان جهان زیرین دارای برخی توانایی‌های شیطانی هم هست. این واقعیت از این موضوع مشخص است که اگرچه او مالک حیوانات به شمار می‌آید، مردم از او هراس دارند و تلاش می‌کنند با خواندن دعاهایی مانند آنچه برای دور کردن ارواح خبیثه به کار می‌رود (وصل کردن طلسم ساخته شده از شاخه درختان روی پیشانی گاوها، رسم دایره‌ای با ابزاری آهنی دور حیوانات و به زبان آوردن نام خدا هنگام آزاد کردن گاو از گیر و گرفت) او را از حیوانات خود دور نگاه دارند. علاوه بر این، از نام سیاه‌گالش برای نفرین کردن حیوانات سرکش استفاده می‌شود و چوپانان در چنین مواردی می‌گویند: «الهی سیاه‌گالش تو را بزند».

بر اساس آنچه گفته شد می‌توان با اطمینان گفت، سیاه‌گالش ایزدی نیمه انسان-نیمه حیوان است. در برخی منابع، سیاه‌گالش در قالب یک گوزن بزرگ یا در کنار یک گوزن بزرگ دیده می‌شود. تصویر دیگر او که پیرمردی پوشیده در پوستینی سیاه است هم نشانه‌ای از این موضوع است. شاید بتوان برداشتن بهترین ماده گاو گله به جبران کمک به چوپانان را بر اساس همین ویژگی نیمه‌حیوانی او توجیه کرد.

می‌توان پذیرفت که در نسخه اصلی افسانه، سیاه‌گالش، یک گاو نر سیاه (که علاقه او را به گاوها توجیه می‌کند) و تنها صاحب حیوانات اهلی و به‌خصوص گاوها است و ممکن است دیده شدن او در قالب یک گوزن و نیز گسترده شدن قابلیت‌هایش، نتیجه تغییر نسخه اصلی افسانه و ترکیب آن با تصویر ایزد موکل بر جنگل و شکار باشد که امروزه از باورهای بومی مردم حذف شده است. هر چه باشد، اسم او «سیاه‌گالش» است که به‌گوداری اشاره دارد. با این حال، بر اساس تصویری که امروزه از او به جا مانده، سیاه‌گالش را می‌توان، نسخه ایرانی ایزد موکل بر جنگل‌ها و علفزارها در یونان باستان، یعنی «پان» دانست که حامی چوپانان، گله‌ها و شکارچیان بوده است. از طرف دیگر، ممکن است نقش مهم گاو در افسانه سیاه‌گالش به خاطر جایگاه والای این حیوان در سبک زندگی اقتصادی مردم منطقه باشد. بومیان گله‌دار این منطقه از دوران باستان، گاو را مفیدترین چهارپا و نماد سعادت دانسته‌اند.^{۱۰} در هر حال، شکی نیست که سیاه‌گالش توانایی تبدیل شدن به حیوانات را دارد. چه آن حیوان یک گاو نر سیاه باشد، یک گوزن یا یک بز کوهی.^{۱۱}

شاید جالب‌ترین بخش مفهوم سیاه‌گالش وجود کلمه «سیاه» در نام او است. اگرچه سیاه بودن او به جز در اشاره به رنگ پوست تیره یکی از تجسم‌های این ایزد دیده نمی‌شود، بدون شک می‌توان گفت او موجودی سیاه رنگ بوده که طبیعی است: رنگ سیاه، علاوه بر حرمتی که دارد، یکی از ویژگی‌های موجودات مرتبط با جهان زیرین است. وجه تسمیه رنگ سیاه در تمامی نمادهای افسانه‌ای، زمین، آنچه در آن وجود دارد و چیزی است که در آن رشد می‌کند. سیاهی به نشانه پیوند با خاک، ویژگی مهم ایزدان و شیاطین مرتبط با زایش و زندگی گیاهان است. تصادفی نیست که در سنت یونان باستان، الهه زمین را «زمین سیاه» می‌خوانده‌اند. علاوه بر این الهه‌های هندوی دورگا و کالی هم سیاه پوست هستند.^{۱۲}

۱۰. ن. ک:

W. Geiger, *Ostiranische Kultur im Altertum*, Erlangen, 1882: 343 et sq.

۱۱. برای به‌دست آوردن اطلاعات بیشتر در مورد جلوه حیوانی ایزدان، ن. ک:

W. Burkert, *Greek Religion*, Harvard, 1998: 64-66

۱۲. در مورد نمادگرایی رنگ سیاه در سنت‌های مختلف، ن. ک:

J.J. Meyer, *Trilogie altinscher Mächte und Feste der Vegetation*, Bd I-III, Zurich-Leipzig, 1937: Bd I: 61-63, 73, 83-85; Bd II: 42, 160; Bd III: 208-209-220.

رنگ سیاه اصالتی زنانه دارد، بر خلاف رنگ قرمز که اصالت مردانه دارد.

بنابراین، منطقی است که سیاه را صفتی برای غریزه جنسی، میل جنسی و آرامش به شمار آوریم. ریسمان سیاه جادویی که سیاه‌گالش به چوپانان خوب می‌دهد و برای رام کردن حیوانات نافرمان و تقویت باروری آنها به کار می‌رود، نیز یک نماد است.^{۱۳}

بنابراین، «سیاه» لقبی مناسب برای سیاه‌گالش است که به طور مستقیم با گیاهان و در نتیجه زمین ارتباط دارد. بدون شک سیاه‌گالش را می‌توان نمونه کلاسیکی از یک ایزد جهان زیرین دانست که همزمان عناصر الهی و شیطانی را در خود دارد.

در مورد مفهوم تنبیه سیاه‌گالش، باید این نکته را اضافه کرد که سیاه‌گالش شاخ گاوهای نافرمان را در خاک فرو می‌کند به گونه‌ای که پاهایشان در هوا معلق بماند. نوشته‌های عبدلی و سایر مطالبی که در اختیار ما قرار گرفت، بر وجود چنین تنبیهی تأکید دارند. تمام افراد خبره و حتی کسانی که دانش اندکی از افسانه سیاه‌گالش دارند، تأکید ویژه‌ای بر اهمیت این تنبیه دارند. شاید بتوان این تنبیه را استعاره‌ای برای از دست دادن دارایی، باروری یا چیز دیگری که به زمین مرتبط می‌شود دانست. در مورد ممنوعیت جابه‌جا کردن، فروش یا حتی نوشیدن شیر در هنگام شب، باید گفت که در میان سایر ملت‌ها هم ممنوعیت‌های مشابهی برای انجام برخی کارهای مهم در هنگام شب وجود دارد. برای نمونه، بسیاری از مردم معتقدند که اگر کسی هنگام شب آتش یا آب خانه خود را به خانه دیگری جابه‌جا کند، برکت خانه‌اش از بین خواهد رفت.

نام این ایزد از دو بخش تشکیل شده است. قسمت نخست آن یعنی «سیاه» در واژه‌های متعلق به زبان ایران باستان یعنی *syāwa*- ریشه دارد. ولی بخش دوم آن، اگرچه معنای روشنی دارد و «گله‌دار گاو» خوانده شده، دارای ابهاماتی است. به قول یک نویسنده ایرانی: «در تمام نقاط کوهپایه شمالی

۱۳. به طور تصادفی، نام ایزد یا روح «باد» در اسطوره‌های یزیدیان «باراس» به معنای «باد سیاه» است. رنگ سیاه در جادوگری هم معنای نمادینی دارد. خون یک مرغ سیاه، پرهای سیاه یک کلاغ و/ یا بخش‌هایی از بدن یک گربه سیاه همواره بخشی از جادوگری در ارمنستان بوده است. در تمام خاور نزدیک و اروپا، مفاهیم جادویی زیادی در ارتباط با گربه سیاه وجود دارد. در فرهنگ ایزدی و نیز زازاهای آنتولی، سگ سیاه مفاهیم زیادی دارد. در آنتولی بلوط‌های سیاه مقدس به شمار می‌آیند.

G.S. Asatrian, "The Holy Brotherhood", Iran and the Caucasus, vol. III-IV (1999-2000): 83-84; T. Gilbert,

"Note sur les sects dans le Kurdistan", Journal Asiatique, Septième série, tome 2 (1873): 393; F. G.

Асатрян, "Некоторые вопросы традиционного мировоззрения заза". Традиционное

Мировоззрение народов Передней Азии, Москва, 1995: 106-107).

در اینجا به تغییراتی که بعدها در معنای این رنگ ایجاد شد و آن را به نماد عزاداری، نماد شومی از جهل و تاریکی در برابر روشنایی و دانش تبدیل کرد، اشاره نمی‌کنیم.

البرز، از گرگان تا مازندران و گیلان چوپانانی که گاو پرورش می‌دهند و از راه تولید لبنیات روزگار می‌گذرانند، گالش (gāleš) خوانده می‌شوند. در حالی که چوپانانی که گوسفند و بز پرورش می‌دهند کُرد یا کورد (Kurd) خوانده می‌شوند. بنابراین کُرد (کورد) یا گالش واژه‌هایی برای اشاره به دو مفهوم متفاوت هستند».^{۱۴}

در تمام نمونه‌های موجود، gāleš ترکیبی ابتدایی است که احتمالاً ریشه آن به زبان فارسی باستان برمی‌گردد. Gāwa-raxšaka (حامی گاوها)، با واژه هندی باستان (ودایی) páśu-raksi به معنای «چوپان گوسفند» قابل مقایسه است. واژه هندی باستان - Raks(i) از واژه هند و اروپایی -alkes می‌آید که ریشه آن به واژه ارمنی aracem به معنای «چرا کردن» است. شاید بتوان تحولات آواشناختی این واژه از فارسی باستان به gāleš را به این ترتیب نمایش داد:

gāuraš > goraš > gālaš

شکل متقارن این واژه یا اصطلاحی که برای اشاره به «چوپان گوسفند» به کار می‌رود ممکن است در زبان فارسی کهن به شکل pasu-raxša- (-ka) بازسازی شده باشد که معمولاً در گیلکی و مازندرانی به شکل pazleš یا pasleš آمده است. با این حال، مشخص است که این شکل جای خود را به کُرد (کورد) یا čappon داده است.

در فرهنگ سایر ملل فارسی زبان هم شخصیت‌هایی مشابه با سیاه‌گالش وجود داشته است. برای نمونه یزیدی‌ها به گاوانه زارزان (GavaneZarza(n)) و مامه سیوان (Mame-Sivan) باور دارند که گله‌ها را از گرگ و دزد، چشم زخم یا بیماری محافظت می‌کند. تصویر کلاسیک مامه سیوان بیشتر در ادعیه بازتاب یافته است. این شاید به خاطر فضیلت پرورش بز و گوسفند در بین یزیدی‌ها باشد. نمونه‌هایی از این ادعیه شامل این موارد می‌شود که: «مامه سیوان پشتیبانت باشد» یا «دعای مامه سیوان بر خانه‌ات». علاوه بر این، نام مامه سیوان به عنوانی برای اشاره به خانواده‌های خاصی از پیرهای یزیدی (یکی از طبقه‌های مذهبی یزیدی) و نام روستایی در شیخان تبدیل شد. همچنین یکی از مرقد‌های بزرگ یزیدی هم لالش کوچک خوانده شده است (که تقلیدی از نام لالش، مهمترین مرکز مذهبی و زیارتگاه یزیدیان است).

اهمیت فرهنگی مامه سیوان و گاوانه زارزان(ن) را می‌توان در جشن سال نوی یزیدی (عید سرساله) دید که در نخستین چهارشنبه آوریل هر سال (سبک قدیمی) برگزار می‌شود. در جریان این جشن، کیک بزرگی به نام کلوچهٔ سر ساله (یا تولک سر ساله) پخته می‌شود. پیش از پختن کیک، مهره یا سکه‌ای در خمیر آن می‌اندازند. پس از پخت کیک، آن را به تعداد و به نام خدایان یزیدی و اعضای بالغ خانواده تقسیم می‌کنند. سپس قطعه‌ای برای خاتاژوت (Xatā-jot) (به معنای «شیاری که در اثر شخم زدن ایجاد می‌شود») که روح حامی کشاورزی است، خودانه مال (Xudāne-māle) روح خانه و افزایشدهٔ خوشبختی، مامه سیوان و گاوانه زارزان)، حامیان احشام کوچک و گاوها، مالخو مال (Mālxwe-māle)، صاحب خانه و کاوانیا مال (Kavānyā-māle)، بانوی خانه جدا می‌شود. باور بر این است که اگر آن سکه یا مهره در کیک هر کدام از خدایان قرار بگیرد، او طی سال آینده اهالی خانه را متبرک خواهد ساخت. اگر سکه در قطعه کیک یکی از اهالی خانه باشد، آن فرد، سالی نیک و پر از سعادت را پیش رو خواهد داشت.^{۱۵}

افسانهٔ جالب دیگری هم در رابطه با گاوانه زارزان) به جا مانده است: روزی شیخ عدی (یکی از سه شخصیت اصلی تاریخ یزیدیان) پیروان خود را به حضور پذیرفته بود. هر کدام در حالی که هدیه‌ای به همراه داشتند به حضور شیخ رسیدند و شیخ برایشان دعا کرد. گاوانه زارزان) که چوپانی فقیر بود، چیزی جز یک قرص نان برای پیشکش به شیخ به همراه نداشت.

به همین خاطر هنگامی که سایرین هدیه‌های خود را تقدیم می‌کردند با خجالت کناری ایستاد و هدیه‌اش را زیر لباسش پنهان کرد. با این حال، شیخ او را مورد خطاب قرار داد و گفت: «نترس، هدیه‌ات برایم از یک گاو کامل ارزشمندتر است»، سپس برایش دعا کرد و گفت: «برو و حامی گاوها باش. باشد که تا ابد حامی گله‌های ملت من باشی».^{۱۶}

لرها هم حامی برای احشام خود دارند که نمد- کال (Namad-kal) (که احتمالاً معنای آن پیرمردی با کلاه نمدی است) خوانده می‌شود. بر اساس افسانهٔ محبوب بین چادرنشینان شرق لرستان، نمد کال، که گله‌داری زورمند است، احشام را از حیوانات وحشی و دزدان حفظ می‌کند،

۱۵. این داستان از شیخ جانگو طاهر، ساکن منطقهٔ تالین ارمنستان ثبت شده است.

۱۶. این داستان از درویش طیار، ساکن منطقهٔ اشترک ارمنستان ثبت شده است.

حیوانات ولگرد را به خانه صاحبشان بازمی‌گرداند و از گلهٔ چوپانان درستکار در زمان غیبتشان مراقبت می‌کند.^{۱۷}

مورد جالب دیگر، افسانهٔ تآوری-چیلوت (Tavri-chilut) (به معنای مرد برهنهٔ احشام) است که در بین ارمنی‌های منطقهٔ وان وجود دارد. بر اساس این افسانه، تآوری چیلوت در قالب مردی برهنه و ساکت در بین روستاها می‌گردد و مرضی را بین احشام پخش می‌کند. او از صلیب می‌ترسد و تنها راه نجات از دست او قربانی یک گوسفند و خدمت در کلیسا است. برای رهایی دائمی از دست او باید شیء مقدس وان به محل مورد علاقهٔ او برده شود. این شیء، نیزهٔ مقدسی است که در حال حاضر در صومعهٔ اچمیادزین نگهداری می‌شود. ارمنی‌ها باور دارند که هنگامی که مسیح مصلوب شده بود، با این نیزه به بدنش زخمی زده شده است. محل نگهداری این نیزه صومعهٔ واراگ در نزدیکی شهر وان بوده است.^{۱۸} با توجه به تنوع موجود در این داستان‌ها می‌توان گفت که احتمالاً در نسخهٔ اصلی این افسانه، تآوری چیلوت شخصیتی حامی گاوها بوده است که به مرور زمان تغییر کرده و ناپدید شده است.

تا جایی که من می‌دانم، موارد مشابه دیگری از خدایان یا حامیان گله‌ها و حیوانات بین مردم غرب ایران وجود ندارد.

مورد قابل ذکر از جهان ایرانی، فالوارا (faelvaera) است. اهالی اوستیا او را ایزد موکل بر بزها و گوسفندها می‌دانند. نام او ترکیبی از اسامی دو قدیس ارتدوکس یعنی فلور (flor) و لائور (Laur) است.^{۱۹} شخصیت‌های دیگری که به عنوان حامیان احشام مشخص شده‌اند، شامل خضر و پیامبرانی چون موسی و ابراهیم می‌شود. معمولاً نقش آنها به محافظت از احشام در برابر گرگ‌ها و افزایش باروری و شیردهی آنها فروکاسته شده است. علاوه بر این، قواعدی هم برای تبرک‌بخشیدن به حیوانات وجود دارد.

۱۷. ن.ک:

H. Gudarzi, *Simā-ye ašāyer-e šarg-e Lorestān*, Tehran, 1996: 103.

۱۸. ن.ک: این خط به الفبای ارمنی نوشته شده. لطفاً نویسنده یا مترجم فونت مربوط را ارسال کنند.

Մերինե, "Աիծակ", չալ բանախոյունըրոյնիս հլ ազգագրորոյրոյնիս, 8, Երեւան, 1978: 90.

19. B. A. Ka лоев. Осетины. Москва, 1971: 247-248; G. Dumezil, "Mythologie der Laukasischen Völker", in C. Golpe, et al. (eds) *Götter und Mythen der Kaukasischen und iranischen Völker*, Stuttgart, 1986: 31-32

مانند دوران ایران باستان، متونی که فعلاً در دسترس هستند، حاوی اطلاعاتی در مورد یک ایزد خاص یا رب‌النوع احشام نیست و اشاره به گائوسئوروان (gauseurvan) (gosurvan پهلوی)^{۲۰} بی‌ربط به نظر می‌رسد.

بنابراین، می‌توان ادعا کرد سیاه‌گالش تنها چهره‌ی اساسی و معتبر از ایزد موکل بر احشام است که در تاریخ کهن ایرانیان وجود دارد.

۲۰. برای نمونه، ن.ک:

Abdoll. op. cit.:190; Аракелова, op. cit.:65.

بررسی واژه‌ی pinānc و معادل‌های آن در برخی از زبان‌های ایرانی و گویش‌های آن‌ها

دکتر سیف‌الدین میرزایوف

دکتر علم زبان‌شناسی، مدیر شعبه زبان، انستیتوی زبان و ادبیات به نام عبدالله رودکی آکادمی علوم
جمهوری تاجیکستان

زبان معاصر یغناپی ادامه‌ی یکی از گویش‌های زبان سغدی بوده، منصوب به گروه زبان‌های شرقی ایرانی می‌باشد. این زبان در درهٔ یغناپ و بعضی نقاط پراکنده واقع در تاجیکستان استفاده می‌شود. درهٔ یغناپ از شمال بین سلسله کوه‌های زرافشان و از جنوب سلسله کوه‌های حصار جایگیر بوده، تابع ناحیهٔ عینی ولایت سغد است.

بی‌سبب نمی‌گویند که: کوه‌ها نجات‌بخش و محافظ مردم کوهستانند و توسط این کوه‌ها، زبان، گویش‌ها و سنت‌های محلی، فلکلور و امثال این‌ها در شکل طبیعی زنده نگاه داشته می‌شوند. همین کوه‌ها بودند که زبان یغناپی (سغدی نو) را تا امروز حفاظت کردند و از چنگال همه بلاها و آفت‌ها ایمن نگاه داشتند.

به دلیل آن که زبان یغناپی ادامهٔ زبان سغدی است، مواد یغناپی در پژوهش و رمزگشایی آثار باقی ماندهٔ سغدی استفاده شده و بعداً نیز می‌تواند استفاده گردد. همچنین پژوهش لغات یغناپی از جمله واژه‌های خویشاوندی برای بررسی سنت‌های گذشته و امروزه‌ی مردم آن و قبایل و مردمان شرقی ایرانی نیز دارای ارزش خاص می‌باشد.

واژه و اصطلاحات خویشاوندی یک جزء بسیار مهم و جدایی ناپذیر تاریخ ملت بوده، بیانگر دوره‌های مختلف رشد و تغییر زبان و فرهنگ جامعه به حساب می‌روند. از این رو، تحقیق و تحلیل همه جانبه‌ی اصطلاحات خویشاوندی یکی از مسأله‌های پرمحتوا و بارز زبانشناسی معاصر می‌باشد. در این مقاله تنها واژه‌ی پینانچ *pinānč* که به فارسی معنای هُو را دارد مورد بررسی قرار داده می‌شود. یعنی *pinānč* مناسبت دو یا چند زن نسبت به همدیگر در حالی که متعلق به یک شوهر باشند. این واژه بنیاد کهن داشته در متن‌های سغدی به مشاهده می‌رسد. مورد اندیشه در فرهنگ سغدی در چنین شکل آمده به صورت یغناپی داشته موافقت می‌کند. [pn'nc [panānč (قریب، ۶۸۷۶، ۱۳۸۸).

همچنین در اوستایی به گونه‌ی *hapavni* معروفیت داشته، در زبان آستینی *bin* و در فارسی میانه به صورت *bwg* به کار می‌رفته است (۸۳، ۲۰۰۸، *Saymiddināv*) در بابت واژه‌ی *pinānč* چند مقاله از جانب محققان لهجه‌شناس و یغناپ‌شناس به نشر رسیده است. از جمله ز. زین الداوا مقاله‌ای با عنوان «از خصوص پلانچ و مرادف‌های آن» نوشته است (۱۰۷-۱۰۴، ۱۹۸۰، *Zayniddināva*).

همچنین راجع به این مسأله بنده نیز مقاله‌ای به نشر رسانیدم. (۱۰۹-۹۷، ۲۰۱۰، *Mirzoev*). دانشمندان روس هم *Livshits, Xrāmāv* به این کلمه، توجه نموده فکر و اندیشه‌های جالبی بیان داشته‌اند.

این واژه در بین تاجیکان در چنین شکل‌ها رایج است: *palānj, ambāy, anbāy, hambāy, bāyčun, baxčun*

مرادف واژه‌های نامبرده کلمه‌ی *kondāš* را نیز در زبان یغناپی و برخی از تاجیکان استفاده می‌کنند، که از زبان ترکان آسیای مرکزی به برخی از گویش‌های زبان تاجیکی و سپس از طریق گویش‌های تاجیکی به زبان یغناپی نیز وارد شده است. یعنی در زبان یغناپی امروز هردو واژه *pinānč* و *kondāš* استفاده می‌شود.

کلمه *kondāš* واژه‌ی مرکب بوده از دو جزء *kon* به معنای «روز» و *dāš* به معنای «هم» است، که دو کلمه به صورت ترکیبی به معنای «هم روز» و اصطلاحاً به معنی «هم روزگار» است. واژه

doš به صورت tāš نیز تلفظ می‌شود. لازم به یادآوری است، که طبق اندیشه‌ی کانانوف پسوند dāš با پیوستن به واژه‌های دیگر اسم‌هایی می‌سازد، که (هم وطن)، زمان داش (هم زمان)، مکتب داش (هم مکتب)، فکر داش (هم فکر)، صنف داش (هم صنف) و غیره. حتی تاجیکان و ازبکان به غلامان و خدمتکاران یک خواجه «خواجه داش» گویند، یعنی غلامان و افرادی که به یک خواجه یا ارباب خدمت می‌کنند.

واژه‌ی مرود پژوهش در زبان‌های پامیری نیز در شکل‌های گوناگون و با تفاوت‌های آوایی به کار می‌رود. در زبان سریکولی به صورت ben، اشکاشمی و خانی به گونه‌ی ambōy، شغنانی abin، روشانی abēn، یزغلامی aban معمول است. در بین پاکستانی‌های فارسی زبان واژه‌ی ambōy رایج بوده، اردو زبان‌ها از کلمه‌ی sāten استفاده می‌کنند.

در زبان پشتو، که آن هم یکی از زبان‌های شرقی ایرانی می‌باشد واژه‌ی ambāx معمول است. در ایرانی باستان باشد در شکل ham-bāga* به کار می‌رفته، که معنی واژه به واژه‌ی آن «هم‌بخش»، هم قسمت» می‌شود. ظاهراً این اصطلاحات وام‌واژه‌ی فارسی، که از بن واژه *bāga* -> bāy «سه‌م، قسمت، بخش، نصیب» بیرون آمده است.

واژه‌ی anbāy که از بین برخی از گویش‌های تاجیکی رواج دارد، از پیشوند han - (شکل دیگر آن bag* > bāy + (- ham - در اوستایی به معنای «تقسیم کردن، بخش کردن» به وجود آمده است.

در زبان فارسی و گویش‌های آن برای این واژه نوع‌های زیادی را پیدا کردن ممکن. مثلاً مردمان منطقه‌ی سمنان واژه‌های vasni/owezni/hamoy (همتی، ۱۳۸۶، ۹۹) و مردمان استان فارس کلمات havu/hovu/hovog (سلامی، ۱۳۸۵، ۱۰۱-۱۰۰) و برخی ساکنان مناطق استان هرمزگان واژه‌ی havuy (قتالی، ۱۳۸۸، ۳۵۳) را به کار می‌برند. همچنین اکثر مردم حاشیه‌ی دریای مازندران از گونه‌ی کلمات vasni/vesni استفاده می‌کنند و بین کلاردشتی‌ها نیز که در کناره‌ی همین دریا هستند آن به صورت husni (کلباسی، ۱۳۷۶، ۲۷۰) کاربرد دارد. همچنین در برخی از مناطق استان خراسان شکل vesni معمول است. در گویش لری باشد گونه‌های havu/hāvu رایج است (خسروی، ۱۳۸۶، ۴۵۷).

تحقیقات میدانی نشان دادند، که این واژه بین کرد زبان‌ها در شکل‌های havi/hozoni/hāo و بین برخی از ترک‌زبانان ایرانی به شکل guni مستعمل بوده است. واژه‌ی مورد پژوهش در آثار ادبیات کلاسیکی به گونه‌های hamzan و hamšu به مشاهده می‌رسد، که به عنوان نمونه می‌توان از کتاب اخلاق محتشمی اشاره کرد و: گفت عیسی (ع): دنیا به آخرت دو هم زنند، یکی را خشنود کنی، دیگری را خشم گیرد (طوسی، ۱۳۷۰، ۱۶۲). از سرچشمه‌های ادبیات کلاسیک چنین به مشاهده می‌رسد که واژه‌ی anbāy را بعضی شاعران و نویسندگان در نمونه‌ی آثار نظم و نثر خود به کار برده‌اند. برای تایید این گفته می‌توان تعدادی از آنها را به حیث نمونه یادآور شد، که از اهمیت خالی نیست:

زین قبه که خواهران انباغی هستند در او چهار هم‌زانو

(ناصر خسرو، ۱۳۸۱، ۱۶۳)

یا این که در نثر:

- و هرگاه که زنی شب خور انباغ خود را بخشد به شوی، بدان راضی بود، حق آن انباغ را ثابت شود.
- مرا پایاب نباشد به نکاح دو حوره به زیستن با دو انباغ.
- در لغتنامه‌ی دهخدا نیز چند شاهد شعری در باره‌ی واژه‌ی banānj از سوزنی و شمس فرخی ذکر شده است، که از آنها هم استفاده شد:

همی نسازد با داغ عاشقی صبرم،

چنان کخا بنسازد بنانخ باز بناج.

بوده‌ای بیش به ده سال بنانج زن من

کرد خدای جلب خویش و مرا کدبانو

بقا نسازد با خصم شیخ ابواسحاق،

بدان صفت که نسازد بنانج پیش بناج.

(دهخدا، ۱۳۷۷، ۵۰۱۱)

- مرادف دیگر واژه vasni pinānč می‌باشد، که در این باره نیز در اشعار و آثار گذشتگان ردپایی باقی مانده است:

دوستانم همه مانند و سنی شده‌اند،

همه زان است که با من نه درم ماند و به زر.

از مراعات تو برخاست،

دشمنی از میانه‌ی وسنی.

همچنین در باره‌ی واژه‌ی pinānč در زبان یغنابی مقال و ضرب‌المثل‌هایی به مشاهده می‌رسد که مناسبت بین آنها را نشان می‌دهد. به عنوان نمونه می‌توان به ضرب‌المثل زیر اشاره کرد، که آن را بیشتر از گفتار زن‌ها شنیدن ممکن است:

.wā-āšt ki: pinānč-i paxta partāw-ta, sevir-i inč-i laxča

«می‌گویند که: پلانچ پخته پرتافته است، زن هور لخچه» (هوو پنبه پرت کرده است، جاری آتش).

معلوم است، که هوو با هوو دشمنی دارند، ولی دشمنی زن هور با زن هور (جاری با جاری) بدتر از آن بوده است.

در این مقال چلویگی مناسبت پلانچ با پلانچ و زن هور با زن هور دیده می‌شود و رشک و حسادت آنها نسبت به یکدیگر نشان داده می‌شود. از مضمون این مقال معلوم می‌شود که رشک زنان هور (جاری‌ها) از رشک پلانچ‌ها (هوو‌ها) بیشتر بوده است.

یا این که:

.Avsun be avsun sang mipartāyad, palānč be palānč

همین ضرب‌المثل را افغان‌ها به طور زیر استفاده می‌کنند:

.Anbāy ba anbāy paxta mipartānad-o evari zan ba evari zan sang

- انباغ به انباغ پخته (پنبه) می‌پرتاند و ا و ر زن (جاری) به و ا و ر زن سنگ. در بین ایرانیان نیز ضرب‌المثل‌های زیادی در این باره به مشاهده می‌رسد، که از برخی نمونه‌ها می‌توان یادآور شد:

- هوو هوو را خوشگل می‌کند، جاری جاری را کدبانو.

.Havu havu-rā xošgel mikonad, jāri jāri-rā kadbānu

- هوو هووست اگر همه سبوست.

.Havu havust, agar hame sabust

- دو هوو در یک قبر جا می‌گیرند، اما دو تا هم عروس نه.

.Do havu dar yek qabr jā migirand, ammā do-tā hamarus na

هم عروس به معنای sevīr-i را دارد (خاری)، یعنی دو زن که شوهرانشان با یکدیگر برادر باشند.

از این جا می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که در همه دور و زمان‌ها بین مردمان ایرانی تبار از

زمان پیش سنت دو زنی و یا بسیار زنی عادت بوده است. اگر عادت نمی‌بود چنین واژه‌ها روی کار

نمی‌آمد.

منابع

1. Zayniddināva Z. Az xososi istilāhi «palānj» va sinānimhāi ān. Zabānšīnāsīi tājik. Dušanbe: Dāneš, 1980.-p. 104-107.
2. Mirzāev S. Sarguzašt va pažuheši barxe az vāzahāi yaḡnābi. Zabānšīnāsī, №2, 2010.-p. 97-106.
3. Saymiddināv D. Farhangi hozvārešhāi Pahlavi. Dušanbe, 2008.
۴. خسروی، ع. فرهنگ بختیاری. تهران: فرهنگسرا، ۱۳۸۶-۴۸۸ ص.
۵. دهخدا، ع. لغتنامه دهخدا. تهران، ۱۳۸۸.
۶. قتالی، ع. بررسی گویش و واژگان بندر خمیر (هرمزگان). شیراز: ایلاف، ۱۳۸۸ - ۳۶۰ ص.
۷. قریب، ب. فرهنگ سغدی (سغدی-فارسی-انگلیسی). تهران، ۱۳۸۳.
۸. کلباسی، ا. گویش کلاردشت (رودبارک). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. -۱۳۷۶. ۲۷۹ ص.
۹. همتی، ا. سمنان سرزمین گویش‌ها. سمنان: بوستان اندیشه. ۱۳۸۶. -۳۰۸ ص.

پسوندهای اسم‌ساز در گویش رودباری

دکتر علی علیزاده جوبنی

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان

آساره:

رودبار زیتون پهناورترین شهرستان در استان گیلان است که از شمال با شهرستان‌های رشت و شفت، از شرق با سیاهکل، از جنوب با رودبار قزوین و الموت و از شرق با تارم زنگان هم مرز است. پهناوری شهرستان، بافت به‌شدت کوهستانی آن و وجود سفیدرود در دل شهر که آن را به دو پاره‌ی شرقی و غربی بخش می‌کند موجب فاصله‌ی گونه‌های گویشی شهرستان از یکدیگر شده است، به گونه‌ای که رواست گونه‌ها دست کم در هر بخش شهرستان جدا از یکدیگر توصیف شوند. از این رو تاکنون پنج واژه‌نامه از گونه‌های مختلف گویش رودبار ارائه شده است. در این پژوهش وندهایی که در ساخت اسم در گویش رودباری به کار می‌روند به کمک داده‌های این پنج واژه‌نامه معرفی و بررسی می‌شوند. سرواژه‌های این پنج نام همپوشانی ندارند، حتا تالشی و گیلکی هم و ممکن است واژه‌ای که به یک واژه‌نامه ارجاع داده‌ایم در فرهنگ دیگر نباشد. تمرکز بر وندهایی است که در فارسی وجود ندارند یا کمتر کاربرد دارند. پر آشکار است که به‌دلیل هم‌جواری، بسیاری از این وندها در گویش‌های کرانه دریای خزر یعنی گیلکی، تبری (مازندرانی) و... و گویش‌های فلان یعنی تاتی و تالشی وجود دارند. از این رو گاه با نگاهی تطبیقی به این همگونی‌های میان‌گویشی نیز توجه شده است و شواهدی از این گونه‌ها آورده شده است. بررسی این وندها به ریشه‌شناسی واژگان رودباری

باری می‌رساند چرا که این وندها در ساخت واژگانی در نام‌گذاری موجودات و پدیده‌ها و جای‌نام‌ها نقش کلیدی دارند. وند یا پسوند؟

ساخت اسم، در جای‌نام‌ها، ساخت اسم مصدر و... کاربرد دارند. مهم‌ترین پیشوندهای اسم‌ساز که در ساخت اسم در گویش رودباری به کار می‌روند عبارتند از: آ (â)، آر (âr)، ... در بحث اشتقاق و نیز به جای‌نام‌ها و اسم‌های توپوگرافیک طبعاً گاه ناچاریم به ریشه‌شناسی واژگان توجه کنیم.

پیشینه پژوهش و ضرورت انجام آن

تاکنون پژوهشی درباره‌ی وندهای گویش رودباری انجام نشده است.

مقدمه

درباره‌ی وندهای اسم‌ساز توضیح داده. وند و انواعش را تعریف کنید. گرچه کوتاه باشد. در این مقاله از پژوهش‌های میدانی هم استفاده شده و از این رواز واژگانی گاه به عنوان شاهد استفاده شده که در هیچ‌یک از واژه‌نامه‌ها نیامده است. این وندها بدان معنا نیست که مختص رودبار باشد برخی نه تنها در گویش‌های دیگر به‌ویژه گونه‌های هم‌خانواده یا هم‌جوار که در زبان فارسی هم به کار می‌رود ولی در این مقاله برای گزیده‌گویی و اختصار، مواردی که در فارسی امروز وندهای فعالی به شمار نمی‌روند برجسته شده‌اند.

وندها در یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته وندهای اشتقاقی و تصریفی تقسیم می‌شوند. وندهای تصریفی در خدمت نحو زبان هستند و به واژگان امکان می‌دهند تا نقش‌های دستوری متنوعی را بپذیرند، اما وندهای اشتقاقی قاعده‌مند نیستند و در ساخت واژه به کار می‌روند و به کار بردن آنها در زبان تابع شنیدن است. (کلباسی، ۱۳۷۱: ۲۴) برای نمونه در زبان فارسی وند -mi در مضارع اخباری و وند -be در فعل امر وندهای تصریفی و وندهای -gâr در آفریدگار و -gar در کارگر و -âr در خریدار که در ساخت صفت فاعلی به کار می‌روند همگی وندهای اشتقاقی هستند.

وندهای اشتقاقی مهم‌ترین ابزار در واژه‌سازی به شمار می‌روند و در زایایی زبان‌ها نقش مهمی ایفا می‌کنند. وندهای اشتقاقی ممکن است پیشوند، میانوند و پسوند باشند، ولی شمار پسوندهای اشتقاقی بیش از دیگر وندها است. در فرآیند تکامل زبان فارسی، برخی از این وندها از زبان‌های بالادستی با تغییراتی به زبان فارسی امروز راه یافته و برخی از میان رفته‌اند. از جمله وند -išn که امروزه به صورت -eš در فارسی به کار می‌رود. در عین حال برخی از وندها در گویش‌های بومی به چشم می‌خورد که در فارسی امروز وجود ندارد یا حضور کمرنگی دارند.

معرفی و بررسی وندهای اسم‌ساز

-ā این وند گاهی به پایان صفت یا ستاک مضارع افزوده می‌شود و اسم می‌سازد. مانند:
 vâ.gir.â پارچه‌ای دوخته شده که برای برداشتن ظرف‌های داغ به کار می‌رود. وا در اینجا پیشوند اسمی است.
 Vâ.tur.â مهمل، واژه یا عبارت بی‌معنا. «تور» صفت و به معنای دیوانه است. وا در اینجا پیشوند اسمی است.

-e مانند پسته، دمه، گنده: توده‌ی گرد از چیزی. گوند بوده. چنگه. چینه. خره آکردن. کین خاجه. قاچه بوده از قاچ. خاکه. قندخاکه. اره خاکه. خشکه: یبوست.

Āl این وند اسم‌ساز به پایان اسم یا صفت افزوده می‌شود و معمولاً معنای نسبت را می‌رساند. مانند:
 اِشکِفال eškef.âl کسی را با دست به عقب هل دادن و راندن (علیزاده جوبنی، ۱۳۸۹: ۴۴) که از اسکیف eskif به معنای آرنج (علیزاده جوبنی، ۱۳۸۹: ۴۳) گرفته شده است. در گیلکی اشکوب (سرتیپ پور، از این جزء اسمی، فعل مرکب اِشکِفال زین (برهانی، ۱۳۹۶: ۹۴) ساخته شده است.
 تِکال tek.âl و چِکال ček.âl به معنای نوک بلندی، ستیغ کوه و پرتگاه و مانند آن. چِکال âl دارد که با ar و âr سنجیدنی است.

تیال ti.y.âl به معنای گیاهی خاردار که در فارسی مریم تیغال؟ می‌گویند. "تی" اسم به معنای تیغ و -y- هم‌خوان میانجی است.

خرتال؟ هر چیز خرت و پرت و فرعی و بی‌اهمیت. تکلّه هم‌ریشه.

چت Čət به معنی زمینی که از سنگ سست تشکیل شه است، کوه شیب‌دار سنگی، چتال četâl جای از کوهستان که امکان پرت شدن در آن هست.

خِشال xeš.âl در ترکیب خرت و خِشال به معنای خرت و پرت. در فارسی خاشاک.

این وند در زبان فارسی در واژگانی همچون دُنبال، چنگال آمده است. فرشیدورد -âl را یک پسوند غیرفعال برای نسبت و شباهت دانسته است. (فرشیدورد، ۱۳۸۴: ۱۴۸) به نظر می‌رسد این وندها گرچه در فارسی نو چندان فعال نیستند در برخی گویش‌ها همچنان فعالند. در فارسی این وند را در پایان صفت‌ها هم می‌بینیم که اسم و اسم مصدر می‌سازد مانند گودال و پوشال و روال.

برخی از اسم‌هایی که به این وند ختم می‌شوند با وند تصغیر همراه هستند که در گویش رودبار معنای آن البته به خوارداشت و تحبیب محدود نمی‌شود و معانی متعددی از جمله نسبت را افاده می‌دهد. مانند:

تیالک ti.y.âl.ak

قندلی qand.el.ak که اینجا elay معادل ulak فارسی است که وند تصغیر است. سنجیدنی با زنگوله: زنگ‌های کوچکی که زنان و شاطران بر پای خود بندند یا به گردن چارپایان آویزند. معین. در حسندوست دیدم (ارجاع به معین ص ۴۱۹۱)

فُنْدَلِی فُنْد همان باد است.

کندال kand.âl که همچون بسیط خود به معنای تپه و بلندی است.

گردال gerd.âl به عنوان جزء اسمی در برخی فعل‌های مرکب همچون گردال آگردن: گرد آوردن. در گویش گیلکی هم شواهد متعدد هست مانند میجگال mijgâl (نوزاد و مرعشی) از میجک به معنای مژه گرفته شده و اسم است.

âle- به پایان اسم افزوده می‌شود و اسم می‌سازد و معمولاً با معنای نسبت و وابستگی همراه

است. مانند:

مُشتهاله: məšt.âla مُشتی که در آن چیزی باشد. (برهانی، ۱۳۹۶: ۲۵۰) اندازه یک مشت از چیزی (علیزاده جوئنی، ۱۳۸۹: ۲۴۹)

کوماله kum.âle که از کومه به معنای کلبه و خانه ساده و کوچک و موقت که در بیلاق یا باغ و کشتزار سازند گویند. حذف واکه پایانی از اسم از آن رو است که وند به واکه آغاز می‌شود. گُنداله gond.âle توده‌ی بزرگ و گرد از چیزی. گُند نیز اسم و به معنای چیز گرد است. (حسن دوست ص ۲۴۴۶ ذیل گُند با ارجاع به NTS 12/1942 263 id. morgens-tierne EVP 26). گُند خایه باشد که به عربی خصیه خوانند. (برهان) در مکنزی gund یعنی بیضه. گندله هم داریم.

آرداله ârd.âle فرنی (صمد شوقی، ۱۳۹۶: ۱۹) و آن خوراکی است که از درآمیختن شیر و آرد می‌سازند.

پتکاله petek.âle یعنی لقمه شده، جمع و مجاله شده. پیتک صفت مفعولی از مصدر پیتن (پیچیدن) می‌باشد. (منصوری و حسن زاده، فعل‌های فارسی و یا ابوالقاسمی فعل‌های فارسی) فرشیدورد -âle را در اسم‌هایی چون تفاله، دنباله، کشاله و ترساله در فارسی پسوندی غیرفعال دانسته است. (فرشیدورد، ۱۳۸۴: ۱۴۸)

-an این وند به پایان اسم افزوده می‌شود و معمولاً معنای نسبت را می‌رساند، مانند: چلَن čelan اسم به معنای نوزاد که در اصل به نوزاد از زمان زایش تا غسل چله می‌گویند. چکن که از شکستن است. چک. لاهن: لافند. لاه بوده. لاهیج. در فارسی هم گردَن هم گردان یا گردنده بوده مرخم شده. تجن همین است یعنی تازنده. شاید اصلش تازان بوده. درزن هم داریم. رشکن هم داریم.

-âr و **-âre** مانند لیشار به معنای جای لیش و لجنزار. زنگار به معنای زنگ.

-ar وندی است که به پایان ستاک مضارع افزوده می‌شود و اسم می‌سازد. مانند:

خوسرَ xos.ar که در برخی گونه‌های گویش رودباری از جمله در گونه لویه رودبار به معنای بستر و تشک به کار می‌رود.

در فلده تجر داریم. تجریش. (تایگر را ببین حسندوست ذیل تیغ و تیر. در فارسی سنگر.)

are- وندی است که به پایان اسم افزوده می‌شود و معنای نسبت یا دارندگی را می‌رساند مانند: تیره ti.y.are یعنی جانور تیغ‌دار که خارپشت باشد مشتق از "تی" به معنای تیغ و are- که وند نسبت و دارندگی است.

گلره داریم از گره یا گرد. و کواره هم داریم.

I- آخوری. یخ نی هم ن میانجی باید باشد. ارنه می‌شود یخی که صفت نسبی است. سمنی هم از سمن ساخته شده، ولی اسم مرکب است. مچه پستی. اسرامرزی
حسن دوست دنگل را dang با پسوند il به معنای احمق از همین ریشه دنگ دانسته. دنگل به معنای احمق فرهنگ جهانگیری.

-ej / -je / -ije / -aje وندی است که به پایان اسم و صفت افزوده می‌شود و معنای نسبت و مانندگی را می‌رساند، مانند:

سُرَخج sorx.ej بیماری سرخک

وَنیجه vən.ije سقز (شیره‌ای که از درخت وَن می‌گیرند) حسن‌دوست ایجک را وند تصغیر دانسته. میل را همان مرغ. ذیل ملیجک.

زردیجه zərd.ije زردچوبه

الیجه alija بزی که زیر گردنش کمی سفید است. (برهانی ۱۵۳)

تَلاجه talâ.je به معنای خروس در گونه‌ی کلشتر رودبار که سنجیدنی است با طلا در گویش مازندرانی در گویش گیلکی نیز کرکجه kark.əje نام پرنده‌ای است. (فخرایی، ۹۵:۱۳۵۴)

زرج zer.ej کبک (احتمالاً به اعتبار آنکه رنگش زرد است) در برهان زرج در معنای کبک آمده است. مورگنیسترن این واژه را مشتق از زرد می‌داند. (Morgenstierne EVP 103)

سیرجه sir.eje موسیر را گویند. به اعتبار شباهتی که با سیر دارد از نام سیر مشتق شده است. آمج. دس آمج

این وند در فارسی کهن پر کاربرد بوده است چنانکه ایرج منسوب به ایر و تورج منسوب به تور و یوشیج منسوب به یوش مازندران و دیزج بر همین سیاق ساخته شده است.

زرج هم داریم. شوقی زاهاج: دام شیرده داریای فرزند. لاهیج. لاهیجان.

me- مانند یمه ye.me بخش نخست همان جو است. مانند یورتمه. دیشلمه، گاجمه. دهخدا زده پسوند ترکی که پس از فعل امر مخاطب می‌آید و گاه مانند مک معنی مصدری می‌دهد و گاه معنی اسم ذات. مانند داغمه. چکمه. دگمه. سورتمه. سقلمه. چالمه و... دهخدا زده مه افزونه مکان هم داریم مانند میمه و آذر مه. گندم یارمه یعنی کوبیده که از یارستن است و لاله قربانی به کار برد. ممکن است om شده باشد me مانند ئیج که جه باشد. بُغمه لاله قربانی گفت اخم. جعفری هم دارد در مقاله اصطلاحات پزشکی اش. برهانی هم دارد بقمه.

En/in این وند به ستاک مضارع افزوده می‌شود و اسم ابزار می‌سازد مانند:

پرچن parj.en در هاشمی تکلیمی اسم ابزار از پرزین. در جوبنی پَرچن الکی با سوراخ‌های ریز برای صاف کردن آرد

اسم+ نا وندی است که به پایانه‌ی اسم افزوده شده و اسم یا اسم مصدر می‌سازد، مانند:

چنگرنا čenger.nâ که چنگرنا کردن به معنای چنگ بر زمین کشیدن و خود را حرکت دادن به کار می‌رود.

-er و **-ere** مانند چکر. چک داریم هم اسم: چک نیشتن. و چکابست. هم فعل: آچکستن. دچکستن. اوچکستن. این مانند ئور در فارسی است: انگور که افزونه اسم ساز است. چکره

čakere هم همین است چکر و چکره بخشی از بدن است. از ریشه چک. یعنی شکستن. یعنی جای مفصل و بند.

Ir- وندی است که به پایان اسم افزوده و اسم می‌سازد. مانند

تنگیر teng.ir ناحیه مچ دست و آستین جامه. احتمالاً جای تنگ شدن جامه است.

دینگیر ding.ir دینگ ساخت صوتی دارد یعنی احتمالاً نام آوا است.

این وند با ar سنجیدنی است. در فارسی دلیر

gari- در فارسی این وند -gar را بیشتر در پایان اسم در ترکیباتی چون کارگر و برزگر می‌بینیم

که صفت می‌سازد و نیز به عنوان وند صفت‌ساز در پایان اسم مصدر مانند پرسشگر و رامشگر. افزوده

شدن وند نسبت -i به پایان -gar از این صفت‌های شغلی و غیرشغلی، اسم مصدر می‌سازد. اما در

گویش رودباری وند -gari به اسم‌هایی افزوده شده و از آنها اسم مصدر می‌سازد که این اسم‌ها

معمولاً با -gar به تنهایی به کار نمی‌روند. مانند:

مارگری mâr.gari مادرانه رفتار کردن

پی‌گری piyar.gar.i پدرانه رفتار کردن

پاشکست‌گری par.šekast.gari پاشکستگی کنایه از شرمندگی

ناجنس‌گری nâ.jens.gari با بدجنسی رفتار کردن

بی‌عرضه‌گری bi.orze.gar.i بی‌عرضگی کردن. (برهانی) ۱۳۲

پرروگری هاشمی تکلیمی آورده پررویی

گَجَله‌گری gajale.gari لجاجت و بهانه‌جویی کردن

همساده‌گری hamsâde.gar.i همسایگی

تات‌گری târ.gar.i مانند تات‌ها رفتار کردن

فرشیدورد در فرهنگ مفصل ص ۱۴۶ آن را از پسوندهای فعال فارسی شمرده و دو مثال برای

آن آورده است: صوفی‌گری و دیوانه‌گری. پس در فارسی هم حذف ی لزوماً صفت فعال نمی‌سازد

مانند دیوانه گر. ما هم مارگر نداریم. پس نمی توان همواره وند صفت ساز -gar- و -i- را به عنوان وندهای جدا در نظر گرفت.

-ine /-Onə این وند به پایان اسم افزوده و معنای نسبت و ماندگی را می رساند. مانند:

مُرخونه morq.one تخم مرغ

اشترقونه ešteraq.one بشکن. اشترق اسم صوت است و -one وند شباهت و به صدای بشکن گفته می شود.

کالونه kâl.one پوست سبز گردو که گردوی کال را فرا گرفته و به محض رسیدن گردو، ترک برمی دارد و پاره می شود و می افتد.

اشکمونه eškom.one شکنجه، شکم فربه و برآمده

نرمونه narm.one نوعی تره کوهی است. معمولاً به صورت مصغر narmonay تلفظ می شود.

واوزونه vâ.vez.one سوتی که با غنچه کردن لبها نواخته می شود. جزء نخست وا (باد) و جزء

دوم آن vaz ستاک مضارع از وشتن می باشد و -one وند نسبت می باشد. جعفری وازنه vâzene گفت.

غلومونه qolom.one حسنی گفت حلقه ای و گوشواره ای چیزی که به نشان بردگی اهل بیت در

گوش نوزادان می انداختند. one اینجا یعنی نشانه.

برابرنهاد آن در فارسی -âne می باشد که بیشتر وند صفت ساز و قیدساز است مانند مردانه، زنانه،

روزانه، ماهانه، سالانه، شاعرانه و... ولی گاه هم از آن اسم مرکب ساخته می شود مانند ترانه و صبحانه

و عصرانه و انگشتانه. (انوری و گیوی، ۱۳۸۶: ۲۸۳)

-Inə وندی است که به آخر اسم و صفت افزوده می شود و معنای نسبت و ماندگی را می رساند

مانند:

سودینه seved.ine سفیدی تخم مرغ (علیزاده) و اسبینه esbina (عبداللهی ۲۱)

زردینه zard.ine زردی تخم مرغ

واینه vâ.yne میوه ای (به ویژه زیتون و گردو) که از وزش باد بر زمین افتاده باشد.

داغنه dâq.ene انواع سبزی‌های جالیزی و جنگلی تُند مانند برگ سیر و برگ پیاز و آتش و شاهی
پارنه pâr.ene گوساله یک‌ساله، پارینه
چکنه ček.ene چکه‌ها و قطره‌هایی که از مایع فرو ریزد، مقدار کمی از مایع، از مصدر چکستن:
چکه کردن
تکنه tek.ene در همان معنای چکنه از مصدر تکستن.

سنجیدنی است با برنه (تیغ کوهی) در تالشی رضایتی که از بر (تیغ) ساخته شده است. در
لکی arsine یعنی اشک (عسکری عالم) برابر نهاد این وند در فارسی -ne / ine است مانند نرینه،
مادینه، گزنه (گیاهی که می‌گزد)، ته‌مین (از تهم به معنای نژاده)، روغنینه (دارای روغن زیاد)، پارینه
(منسوب به پار)، سیمینه و زرینه. وند -ine رودباری گاه با وند -e فارسی معیار برابر می‌نشیند مانند
سودینه سفیده. زردینه زرده.

al-وندی است که به پایان اسم افزوده می‌شود و معنای نسبت را می‌رساند، مانند:
انگل به معنای انگل میون به معنای انگشت یا گره.
کتل kat.al صندلی کوچک و ساده‌ای که از چوب سازند. از مصدر کردن به معنای تراشیدن و
نیز همین واژه در معنای کوه شیب‌دار و پرتگاه مانند که به صورت کت kat (گلیون و جوبن) و کتله
(لویه) و کتل (جوبن) و کتر katar (کلشتر) گفته می‌شود
بشل baš.al که صفت است.

کوزل kuz.al در تاتی و تالشی به خرده ریزهای ساقه‌ها و خوشه‌های گندم و جو می‌گویند که
در فرآیند خرمن، دانه از آنها جدا نشده باشد و نیاز به کوبیدن دوباره دارد.
حسندوست، دَنگِل را dang با پسوند il به معنای احمق از همین ریشه دنگ دانسته. دنگل به
معنای احمق (فرهنگ جهانگیری).

akə-این وند به پایان اسم افزوده می‌شود و معنای نسبت را می‌رساند.
تونکه ton.eke زیرشلواری، زیرجامه مرکب که از تُن به معنای پایین و زیر ساخته شده است. در

گیلکی "تان" گویند. ریشه‌اش را حسندوست katan+ica گفته. و لاتین آن ktun-ica بوده که شده tunica عبری ktonet و آرامی kithuna که اگر درست باشد eke باید جزء اصلی در شمار آورد و نه وند.

سرکه sar.eke طبقه بالایی ساختمان

بُنکه bon.eke طبقه پایین ساختمان، چره قلم چالکه نیشته نوشو جورِ خونه. غلامی و دایی منصور. ایجه که ijেকে زن مسجد دو گاهه گفتند. در این دو مورد می توان که را همان کده به معنای خانه و جا گرفت مانند کلاس. و کخدا.

ایجکه i.je.ke و اینجا o.je.ke آنجا جعفری آورده است.

فشتکه در گیلکی نام منطقه‌ای فشتکه است که پشت +əkə است.

چالکه čâl.eke اسم و به معنای جای گود

لالکه lâl.eke در خطاب به شخص گاه به کار می‌برند. فرهنگ شفاهی رودبار. ای لالک زه سر بشه ته شیر دیزه در تالشی.

در فارسی مرتیکه و زنیکه داریم که وند خوارداشت است. ولی در گویش رودبار معنای تحقیر ندارد. Dombeke در فرهنگ شفاهی داریم.

-əki /-aki وندی است که به پایان اسم افزوده می‌شود و معنای نسبت را می‌رساند.

رونکی ron.əki اسم منسوب به ران و از یراق پالان است و آن قطعه‌ای است که به ران جانور بارکش وصل می‌شود.

پلکی pal.aki اسم منسوب است و آن از یراق پالان است که به پهلوئی جانور بارکش وصل می‌شود.

لاتکی lât.əki از جای نام‌های جوین که در مجاور لات: به معنی زمین‌های ماسه‌ای کنار سفیدرود و در کنار برنج‌زارها قرار دارد.

چادکی čâd.aki سرماخوردگی. این شاید چادگی باشد.

این وند در فارسی قیدساز است و به پایان صفت یا قید ساده افزوده می‌شود و قید مرکب می‌سازد مانند یواشکی. و دزدکی. لازار کاربرد آن را بیشتر در زبان خودمانی با تاکید عاطفی و در

نقش صفت‌ساز و قیدساز فعال‌تر دانسته است. (ص ۳۰۳). در گویش رودباری هم گاه همین نقش را دارد مانند قارقازکی: به حالت قهرآمیز. در رودبار مرکزی eke- هم می‌آورند.

این وند گاه به ستاک گذشته متصل می‌شود و اسم می‌سازد مانند خوندکی xon.əki به معنای آواز. به اعتباری می‌توان گفت که به پایان صفت مفعولی وصل می‌شود و اسم می‌سازد چون ak- اینجا ستاک گذشته به (ک) پیوند می‌شود و (ی) نسبت در پایان واژه تا اسم جنس بسازد. هر نوع آواز و هر آواز خواندنی. و خوندکی. از خاندک ساخته شده. یعنی خوانده. و در اینجا k به جایش برگشته. همچنان که در ساخت مصغر برمی‌گردد.

این وند گاه پس از وند âl- می‌آید که با هم معنای نسبت و شباهت را می‌رسانند در این صورت âlaki را می‌توان یک وند به شمار آورد مانند: تیالکی ti-y-âl.aki
این وند در جای‌نام‌ها هم هست مانند کزکی و لاتکی

Kâ- این وند به اسم افزوده می‌شود و معنای نسبت، تصغیر و تحبیب را می‌رساند و از این رو به پایان اسم‌ها در خطاب افزوده می‌شود. گاه هم وند تعریف است و از این رو در نامگذاری جای‌نام‌ها فعال و پرکاربرد است. مانند:

کلکا kelkâ به معنای دختر بچه. در تالشی kile به معنای دختر بچه است. در رودباری کیل به معنای ریز و خرد است و فعل مرکب کیل کیل آکردن به معنای در هم شکستن و تکه کردن به کار می‌رود. اِشپِتا ešpet.e.kâ گربه و وحشی در گیلکی. در رودباری اِشپِته ešpet.e گویند به نظر نگارنده که از espi سپید گرفته شده است.

hasan.ay و pâč.ay

خور کا xurkâ خاریشت، جوجه تیغی در رودباری و گیلکی که سنجیدنی است با گل خوره gel e xore در رودباری و بنابراین از ریشه خوردن گرفته شده است.

Kâ شاید همان ak باشد چنانکه jî و ċi همان jî می‌باشد. چی ترکی نباشد.

واویشکا vâ.viš.kâ در گیلکی که پیشوند اسمی vâ- و مصدر بیشتن (برشتن) و وند پسین -kâ

ساخته شده است.

چاله کا هم شنیده‌ام. نوشته‌ام که در گیلکی دیده‌ام.
پیچکا در گیلکی پیشی کا بوده. سنجیده شود با پیچیلی و چیپیلی در رودباری و نیز با پیشی
در رودباری
جای نام‌های توتکابن و چلکاسر.

-el / -ele / -ile -وند پسینی است که معنای نسبت و وابستگی را می‌رساند. مانند:

بُندل bondel که مچ دست و پا را می‌گویند. سنجیدنی با بندیل؟

گردل در لویه gerd.el که معادل گردی در جوبن است، اسباب چرخشی

کاول، ابزار کاو: کندن. کند و کاو. به کاویدن دشت. رودباری ol گیلکی el گویند.

گردل حیدری گفت. یعنی گردک جوبنی

تکله tek.ele به معنای نوک درخت که از تک به معنای نوک و قلّه ساخته شده است.

چیره چمله čira čəməla اخم و تخم (برهانی ۱۳۳)

سندله sende.le سنده: sanda و sunda فضله و غایط گنده آدمی. (برهان)

گردله gerd.ele این گویا درست نیست.

گندله gondele گند شاید گندآوری در پیوند باشد.

جیکله jik.ile به معنای غیّه و غریو که از جیک به معنای صدا ساخته شده است.

در لکی خرتله xertela یعنی کوتاه قد. (عسکری عالم) و دشتله daštela یعنی «دشت کوچک»

عسکری عالم.

در فارسی آبله داریم.

در تاتی خلخال هم نرمیله narm.ilə به گونه‌ای گیاه گفته می‌شود که به صورت تره مصرف

می‌شود (سبزیعلیپور، ۱۳۹۰: ۱۴۰) که ظاهراً همان تره‌ای است که در رودبار به آن نرمونی

narmonay می‌گویند.

ələ (شاید مخفف گله باشد مثل سنگله) سبزیعلیپور هم دارد براله خطاب به برادر با صمیمیت

بیشتر (ص ۳۳۶) وایله vāyle و پیچیلی li هم همین است. ile دارد و li. در لری هم رولّه که رو

همان فرزند است چنانکه در روبراری رو در گیلکی re و رودارود همین است. و در فارسی پیشک جانوران: پیشکل. پیشک: فیشگ. یلی. ele/ili
 خرتجال چیه؟ جال؟

esh- این وند در گویش رودباری همچون فارسی بیشتر در ساخت اسم مصدر به کار می‌رود مانند خارش و پرکش و جون کنش، ولی در گویش رودباری یک کارکرد دیگر دارد و آن در ساخت اسم و جای نام است. مانند:

واگنیش vâ.gan.eš به معنای تبخال از آن رو که با بادافتادگی در زیر پوست در ناحیه لب همراه است. و با به معنای باد و gan از ریشه‌ی gandan است که در اینجا در معنای ناگذر آن یعنی افتادن به کار رفته است. چَرش čar.eš که از نام یکی از آبادی‌های رودبار؟ و به معنای چراگاه است.

چَرش čer.eš به معنای چگه کردن از مصدر چَرستن čer.est.an ساخته شده است. خَنش xan.eš نعناع کوهی به اعتبار آنکه از خان به معنای رودخانه گرفته شده است چرا که این گیاه در نزدیکی آب می‌روید. نگاه کنید به خان: حوض کوچک، چاه خرد (آندراج) و خان: چشمه (مکنزی، ۱۳۷۳:۱۶۳) خانی: حوض و چشمهٔ آب (برهان قاطع)

کارش kâr.eš از جای نام‌های جوبن رودبار و به معنای جای کاشتن است. در گویش هم جوارتالشی هم دارش dâr.eš به معنای جنگل از دار (درخت) ساخته شده بر همین قیاس می‌باشد. (نصرتی، ۱۳۹۶:۲۱)

در گویش هم جوار گیلکی نیز گرمش garm.eš به معنای هوای گرم و باد گرم است. (نوزاد، ۱۳۸۱:۳۹۹)

مُنش mon.eš جاهایی در مزرعه که بایر افتاده و قابل شخم زدن نیست. (برهانی، ۱۳۹۶:۱۳۰) وارش هم اسم مصدر نیست. اسمی است که از بن فعل ساخته شده است. گوارش به معنای آروغ هم اسم است نه اسم مصدر

-iye مانند دُرمیه: مهریه. اسپیه هم داریم. از اسپه

-esk - مانند بِلِسک bel.esk به معنای سیخ کباب (جعفری، ۱۳۸۸: ۱۶۰) بلزقه جلال آل احمد. در فیله که بل یعنی تیغ و شاخ و زوبین و نیزه و بنابراین تُسک یک افزونه و وند اسم ساز است و نسبت یا شباهت را می‌رساند. زرسک zer.esk جعفری گفت. سنجیدنی با زرج. دوبلیسک داریم که سنجیده شود با دوبولو.

وند **-ešk** در گویش‌های دیگر هم همانندهایی دارد و به نظر می‌رسد گستره جغرافیایی کاربرد آن از کرانه‌های دریای خزر فراتر باشد. چنانکه در گویش رودبار کرمان از وند ask- هم در ترکیبات اسمی به کار می‌رود، مانند sengel.ask: سنگلاخی و čir.ask صدای بلندگونه (رضایتی و بتلاب اکبرآبادی، ۱۳۹۱)

-lšk / -ešk - وندی است که به پایان اسم افزوده می‌شود و معنای نسبت و وابستگی را می‌رساند، مانند:

شنیشک šen.išk گیاه پلهام، آقطی. در گیلکی و در تالشی شوند šund می‌گویند. (مرعشی، ۱۳۸۲: ۲۹۵) و (نوزاد، ۱۳۸۱: ۳۰۸) و (مسرور، ۱۳۸۵: ۱۹۸) که به نظر می‌رسد از ریشه šân- از ماده مضارع ایرانی باستان *šâna- به معنای تکان دادن و پراکندن گرفته شده باشد. (فعل‌های فارسی) خرشک نام یکی از آبادی‌های رودبار است می‌تواند وجهی از کارش باشد و «خ» و «ک» در جایگاه آغازین ابدال می‌شوند مانند کارچینگ.

سنجیدنی با گنجشک در زبان فارسی که ظاهراً از ریشه vač- "سخن گفتن" است (حسن دوست، ۱۳۹۳: ۲۴۴۳) و ešk- را می‌توانیم افزونه لحاظ کنیم. در برهان قاطع هم وَنج vanj به معنای گنجشک آمده است، ونج در حسندوست در شاهد شعری هم آورده شده است.

پلیشک هم شاید پیلای چشم و ایشک پسوند باشد.

جرس را جرسک jərask گویند (برهانی، ص ۲۹)

ونشک در کلاس به ونیجه گویند. بیرسم گفته چه گویند.

زرشک که حسندوست آن را همچون زریک را مشتق از زر و زرد می‌داند. (حسن دوست، ۱۵۶۰)

زر نیبرگ zarr (کتاب من ص ۲۲۹) اوستایی zarenu فارسی باستان daraniya- از ریشه zar- درخشیدن می‌باشد.

خنش xanaš سبزی خوردنی شبیه نعناع (پاینده لنگرودی، ۱۳۶۶:۶۴۹)

وند **-āf** مانند گلاف. گلاو؟ انگل. گل داریم در علی آباد.

می‌توان در افزونه **-ešk** واج **-k** را زاید گرفت که این اضافه شدن واج‌های **/k/** و **/t/** در پایان واج سایشی **/s/** و **/š/** و پس از واکه بسامد دارد. مانند خورش، تیشک، خشک و خنش هر دو، تمشک و تموش هر دو، پلیشک، چلیسک و چلیس هر دو و... از این رو اسم‌هایی که به وند **-eš** ختم می‌شوند، گاه به صورت **-ešk** هم تلفظ می‌شوند. لازار افزوده شدن **-t** را در پایانه‌ی این واژگان بیشتر وابسته به زبان عامیانه دانسته است ولی اشاره کرده که **-ešt** / **-eš** اسم مصدر و گاهی اسم ذات می‌سازد. (لازار، ۱۳۸۴:۲۹۳)

لازار وند **-čī** را ترکی دانسته مانند گاریچی، معدن چی، صابونچی ص ۲۹۴

سک ونیجه، کسی که زیاد به آدم می‌چسبد. (بهروز)

-g افزونه است جیبرینگی زین. جی پیشوند اسمی است. بریده شدن است چون در تالشی جیبری گویند یعنی بریده شدن از زیر مانند انگشت پا اینها.

-Om/vašt.om که شکل دگرگون شده‌ی **an** مصدر است یعنی وشتن است وشتن می‌کند و **avrišom** به قیاس. و قسٹم به قیاس.

وانجم **vānj.om** همچنین. وا پیشوند تاتی نیست ولی انجیدن احتمالاً ریشه‌اش است که با ابدال بای اضافه به واو شاید باشد چون بگوت مصدرش می‌شود: گوتن. پس انجیدن هم باید بشود انجین بدون باء. ولی با هم پیشوند فعلی می‌آید مانند باشوندن که وانشاندن است. و واگیر آگیتن.

gezom هم همین باید باشد چون قز یعنی دختر.

katom و **faštām** که سنجیدنی است با **faštāl** دو جای نام در سنگر و سپاهکل.

-on این وند به پایان ستاک مضارع افزوده می‌شود و اسم یا اسم مصدر می‌سازد. اسم‌هایی که بدین صورت ساخته می‌شوند به‌عنوان جزء اسمی فعل مرکب به کار می‌روند. مانند:
خفه سون xafe.son / xafesen سرفه. در رودبار مرکزی ān گویند. ریشه آن xafidan است. شاید افزونه باشد. در تاتی آل احمد، خفه سن حرف سین ندارد.

شیرون و پیرون مکانی

شَرمون šarm.on کردن که شرم کردن باشد.

لوچون. برهانی لوچم زده چشم غره.

فلارزون

وریون varyon که اصل آن گردون gard+on می‌باشد از ستاک gard پهلوی و vart به معنای گشتن و چرخیدن. اسم است و شاید اسم مکان. جایی که آب مسیرش برمی‌گردد.
البته نباید این وند را با افزونه om که حاصل ابدال n مصدری به m است اشتباه گرفت. برای نمونه وشتم vaštom همان وشتن vaštan است که مصدر می‌باشد که هم‌خوان خیشومی n چون در پایان واژه، ساکن و در موضع ضعف بوده به m ابدال یافته است.

-ere/er/ar مانند کتره که از کردن یعنی تراشیدن است و اصلش کتره بوده قلب شده است. و همچنین است کتر kater و اگر معتقد به قلب نباشیم باید گفت که کت از ریشه کردن گرفته شده و er پسوند آن است همچنان که پسوند اسم فاعل ساز انگلیسی و فارسی هم er داریم. ar مانند خُسر xosar در تاتی برهانی به معنای تشک. خُستَر xostar (عبداللهی، ۱۳۹۶: ۴۳)

-li پسوند اسم‌ساز است، به اسم و صفت می‌چسبد و معنای نسبت را می‌رساند. مانند:
چیپیلی čipili که اصل آن یشیلی piši.li است و در دره سرخن به گربه می‌گویند. پیشی piši و pisi به معنای گربه است. (علیزاده جوبنی، ۱۳۸۹: ۸۷) (برهانی، ۱۳۹۶: ۱۲۲) پیشی peši و pesi (هاشمی تکلیمی) گردالی gerd.âli در تاتی. پس li هم به اسم می‌چسبد و هم به صفت و همواره اسم مرکب می‌سازد.

در گویش کفته yuz.ili.čema به معنای چشمهٔ درخت گردو بر همین سیاق ساخته شده است. در گویش هم‌جوار گیلکی نیز اسپیلی espi.li از جای‌نام‌های سیاهکل که در ارتفاعات دیلمان است به همین سیاق ساخته شده است. اسپه همان سپید است که احتمالاً به اعتبار بلند و برفپوش منطقه بدین نام نامیده شده است.

-ang مانند بلنگ اصلش bil+ang به‌ویژه که هم بیل کشاورزی داریم و هم هر تیغ از تیغ‌های جوجه‌تیغی و یا شاخ گراز را هم بل گویند. آیا تفنگ هم توفیدن بوده؟ فشنگ چه؟ قشنگ چه؟ ارژنگ چه؟ آهنگ. کولنگ. پرزنگ هم به معنای خوشه فرعی و کوچک انگور. اسماعیل پور گفته فارسی تِلِسک و تلنگو و تیله به هم مربوط است و حسندوست ذیل تلنگ و تیله. تلنگش در رفت. لِنگ؟

-Ve پس از صفت مانند سیاوه که در ف مع هم هست. siyāvah در پهلوی یعنی سیاه. بنِ وه ben e ve یعنی پی ساختمان که زمین را کنند و پی را سازند. بن پی. رمضان حیدری. وه گویا افزونه باشد کاند کچل مارِ وه به معنای سوسمار که حیدری گفت. سیاوه هم که داریم.

-u وندی است که به پایان اسم افزوده می‌شود و اسم یا صفت می‌سازد. مانند:

لاکو در گیلکی یعنی آبه لاکو. به معنای لاک پشت.

ترازو

ئون هم داریم. زاغون. دمرو. کلفو. ترسو. گازو.

چرو jer.u به معنای لاغر اندام. صفت است.

لازار گفته صفت می‌سازد و بیتر بیانگر ویژگی جسمی و روحی است. ص ۳۰۴ خمو و سیبلو را

مثال زده لازار.

-OI وندی است که به پایان اسم افزوده می‌شود و اسم و صفت می‌سازد. مانند:

کنگل چرا که کنگ یعنی شاخه درخت. (جهانگیری و...)

Čap.ol به معنای کسی که با دست چپ کارهایش را از دست می‌دهد، چپ دست. چپول هم داریم کسی که با چپ می‌نویسد.

UI - وندی است که به پایان اسم افزوده می‌شود و اسم می‌سازد و مفهوم نسبت و وابستگی را می‌رساند. مانند:

کشول **kaš.ul** به معنای دامنهٔ جامه، آغوش که از **kaš** به معنای بغل و آغوش ساخته شده است. در فارسی هم پنجول **panj.ul** که مشتق از پنجه است. داریم که باید پنجه ئول باشد. کشول در دوگانه در معنای بغل است. در فرهنگ شفاهی منطقه، زمانی که روس‌ها در رودبار حضور داشتند زن‌ها به شوخی به یکدیگر می‌گفتند: گفته بوشو کلاس بوشو اروسون کشول دشو **kafte bušu kalâs bušu oruson e kâšul dašu** یعنی به گفته و کلاس برود و گرفتار آغوش روس‌ها شود.

سبزعلیپور واژه نفسول **nafs.ul** به معنای شکم‌چران را آورده است که از واژه عربی نفس بر همین سیاق ساخته شده است. (سبزعلیپور، ۱۳۹۰: ۱۶۸)

شوقی هم در گویش جیرندهٔ رودبار واژه سنگول گیس **sang.ola gis** دخترکی با موهای افشان را آورده است. (شوقی ۱۳۹۶: ۱۱۹) که از سنگ: نوعی سبزی صحرایی (همان) گرفته شده است.

Ule - مانند آل احمد نوشته کندوله **kandula** کندوی غله که جوینی مادرم گفت **kāndi** که همان کندو است و کند هم گمانم یعنی بزرگ و قلمبه. پرکوله هم داریم که شاید ریشه‌اش پرگ/پرک +ئوله باشد. کندوله را ننه هم به کار برد ظرفی که می‌ساختند و درونش گردو و... می‌ریختند. کتول در علی‌آباد کتول هم باید کت به معنای کول و بلندی باشد. کت و کول داریم. کاسوله **kâsula** از کاسه به معنای کاسه کوچک (رضا سرلک، واژه‌نامه بختیاری، ص ۲۰۴)

Uš دوآبسر لاک نان را لاکوش گویند. خروش خروس بر همین پایه کلوس یعنی اوش شاید با اوس یکی باشد. تمیش. ئیش. چموش هم به نظر من چرمشک است. چرموش بوده مانند لاکوش یعنی لاک نان.

E مانند اشیته که سپید بوده. بُنه. گله. افزونه اسم‌ساز است. اسپیه. شرمه. گنده.
 پیشوند فعلی در dar گاه به da تبدیل می‌شود: داخوندن. گاه به da مانند دکشین و دخونیستن.
 اگر حرف بعد از dar صدادار باشد r حذف می‌شود.
 خاو آشین به معنای شروع به خوابیدن نیست چون فلانی خاو آشه یعنی تمام شد. خاو آشین
 دره چرا!

-kâl/-kâle - پیچکال. پیشکال. پوچ بوده. پیشک هم ک افزونه اتس.

â مانند واگیرا. اسم ابزار سازد.

âni - مانند دزبنانی

me - هم داریم مانند گندم یارمه یعنی کوبیده که از یارستن است و لاله قربانی به کار برد. ممکن

است om شده باشد me مانند ئیج که جه باشد. یمه.

فهرست منابع

۱. آقاجانی، علیدوست
۲. انوری، حسن و احمدی گیوی، حسن (۱۳۸۶)، دستور زبان فارسی، جلد دوم، چاپ دوم، تهران: فاطمی
۳. ایزدی فر، راحله
۴. برهانی نیا، کورش (۱۳۹۶)، فرهنگ تاتی رودبار، رشت: ایلیا
۵. جعفری دوآبسری، محمدعلی (۱۳۸۸)، فرهنگ عامه رودبار، رشت: گیلکان
۶. حسندوست، محمد (۱۳۹۳)، فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی
۷. رضایتی کیشه خاله، محرم و بتلاب اکبرآبادی، محسن (۱۳۹۱)، ادب پژوهی، شماره ۲۲، زمستان ۱۳۹۱، ۱۷۳-۱۹۵
۸. شوقی جیرنده، صمد (۱۳۹۶)، گیلتات، رشت: ایلیا
۹. عبدالهی، نباتعلی (۱۳۹۶)، لغت نامه علی آباد، قزوین: طه
۱۰. علیزاده جوبنی، علی (۱۳۸۹)، نخستین فرهنگ گویش تاتی رودبار، رشت: ایلیا
۱۱. فخرایی، ابراهیم (۱۳۵۴)، گیلان در گذرگاه زمان، چاپ نخست، تهران: جاویدان
۱۲. فرشیدورد، خسرو (۱۳۸۴)، دستور مفصل امروز، چاپ دوم، تهران: سخن
۱۳. کلباسی، ایران (۱۳۷۱) ساخت اشتقاقی واژه در فارسی امروز، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۱۴. لازار، ژیلبر (۱۳۸۳)، دستور زبان فارسی معاصر، مترجم: مهستی بحرینی، تهران: هرمس
۱۵. مسرور، فرامرز (۱۳۸۵)، فرهنگ تالشی، ناشر: مؤلف
۱۶. مکنزی، دیوید نیل (۱۳۷۳)، فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ترجمه: مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۱۷. نصرتی سیاهمزی، علی (۱۳۹۶)، فرهنگ تالشی (واژه‌ها و ترکیب‌های تالشی جنوبی)، رشت: ایلیا
۱۸. نوزاد، فریدون (۱۳۸۱)، گیله‌گب، رشت: انتشارات دانشگاه گیلان
۱۹. هاشمی تکلیمی، نورالدین (۱۳۹۱)، پژوهشی در گویش رودباری، رشت: حرف نو

بررسی برخی اصطلاحات مرکب سه جزئه

(در اساس مواد فرهنگ غیرمادی)

کریم‌اوه گلزیره

دانشجوی Ph.D سال 2، انستیتو زبان و ادبیات به نام رودکی آکادمی علوم جمهوری تاجیکستان

در مقاله راجع به واژه‌های مرکب سه جزئه‌ای، که به ساحت فرهنگ علاقه‌مندند، معلومات داده شده است. مؤلف با آوردن نمونه و مثال‌های زیاد از حیات فرهنگی جامعه ثابت می‌نماید که در زبان تاجیکی واژه‌های مرکب سه جزئه فراوان استفاده می‌شوند. تحلیل و نتیجه‌گیری‌ها نشان داد، که در زمان امروز نیز از وابسته به کسب و کار و یا فعالیت گوناگون فرهنگی واژه‌های مرکب سه جزئه ترکیب یافته، به فاند لغوی زبان تاجیکی وارد می‌گردند. به طریق مقایسه و با ذکر نمونه‌ها از آثار محققان درج گردیده است، که فعلاً برخی از واژه‌های سه جزئه ترکیبی، همچون کلمه‌های کهنه شده، موقع استفاده خود را از دست داده‌اند. با این وجود پژوهش نشان می‌دهد، که در بخش فرهنگ غیرمادی نیز کلمه‌های مرکب سه جزئه خیلی زیاد است و پیدایش و تغییر یابی آنها همچون حادثه‌های معمولی زبان‌شناسی در همه دور و زمان مشاهده می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: اصطلاح، زبان‌شناسی، سه جزئه، فرهنگ، غیرمادی، تحلیل، تحقیق، جشن،

مراسم، کسب و هنر.

زبان تاجیکی در طول تاریخ چندین هزارساله خود با وجود برخوردهای سیاسی و تهدید از بین بردن زبان‌های نه‌چندان بزرگ از جانب زبان‌های ابرقدرت اصالت بنیادی خود را نگاه داشته است. نمایندگان و وارثان اصیل زبان توانسته‌اند آن را در تمام دوره‌های تاریخی به زمانه مطابق نموده، تا زمان ما آورده رسانند. از این رو، ما نیز باید کوشش نماییم، که توسط آموزش و تحقیق این زبان را نگهداری نموده، به آیندگان انتقال بدهیم.

آموزش و بررسی اصطلاحات مرکب سه جزئه نه تنها در تشخیص واژه‌های معین این زبان، بلکه برای آشکار ساختن بعضی مسئله‌های ایتنالی‌نگویستی و فرهنگی نیز مفید ارزیابی می‌شود. از این جهت، در مقاله مذکور به برخی از واژه‌های مرکب سه جزئه مربوط به فرهنگ غیرمادی، که تا امروز مورد تحقیقات علمی قرار نگرفته‌اند، توجه گردیده است. انتخاب موضوع پژوهش، قبل از همه، به مورد آموزش قرار نگرفتن این موضوع رابطه دارد. در حالی که پژوهش واژه و اصطلاحات مرکب سه جزئه زبان تاجیکی یکی از مسئله‌های مبرم در علم زبان‌شناسی می‌باشد. بررسی این موضوع برای آموزش سنت‌های گذشته و امروزه مردم تاجیک و مردمان ایرانی تبار نیز دارای ارزش ویژه را دارد.

لازم به ذکر است، که عده‌ای از لغات مرکب زبان تاریخاً امکان به واژه‌های دیگر معادل تبدیل گردیدن را داشته است. این روند در فرهنگ غیرمادی علت از بین رفتن برخی از واژه‌های مرکب کهنه و اصطلاحات سنتی گردیده است. فرهنگ خلق تاجیک نیز مثل تمدن‌های دیگر در طول موجودیت خود به دگرگونی‌ها دچار آمده است. بنابراین جمع‌آوری و تصنیف و تشریح واژه‌های مرکب سه جزئه فرهنگ غیرمادی و آموزش تاریخی آنها هم برای حفاظت این نوع لغات زبان و هم برای پژوهش‌های من‌بعده مردم‌شناسی و فلکلورشناسی کار سودمندی خواهد بود.

در ساحة فرهنگ غیرمادی بسیار کارهای تحقیقاتی به انجام رسیده باشند هم، ولی دایر به واژه‌سازی کلمه‌های مرکب سه جزئه و بسیار جزئه، عموماً، مسئله زبانی آن تدقیقات علیحده‌ای صورت نگرفته است. همچنین خصوصیت‌های واژه‌سازی در یک دوره علیحده از روی یگان اثر جداگانه تحقیق نشده است. بنابراین ما تصمیم گرفتیم، که از روی امکان کلمه‌های سه جزئه فرهنگ غیرمادی را مورد بررسی قرار دهیم. این تحقیقات، اساساً، در زمینه اثرهای محققان

فرهنگ‌شناس، کلمه و اصطلاحات در دوران استقلالیّت جمهوری تاجیکستان به وجود آمده و مواد گردآورده مردم‌شناسان توسط ایکسپیدیتسیه‌ها شکل گرفته است.

یکی از راه‌های کلمه‌سازی ساختن کلمه‌های بسیار جزئه یا به اصطلاح، واژه‌های مرکب سه جزئه به شمار می‌رود، که در زبان امروزه تاجیک موقع مهم دارد. یک بخش چنین کلمه‌هایی واسطه به ساحة فرهنگ غیرمادّی علاقه‌مند می‌باشند.

چنانچه اشاره شد، به این موضوع محققان کمتر توجه ظاهر نموده‌اند. با وجود این در بعضی اثرهای علمی و کتاب‌های درسی عاید به واژه‌های مرکب سه جزئه، مخصوصاً واژه‌های فرهنگ غیرمادّی اندیشه‌های اجمالی ارائه شده است. از جمله، در کتاب‌های ساحة زبان‌شناسی «زبان ادبی حاضره تاجیک» (۱۹۷۳، ق. ۱ - س. ۱۷۵-۱۷۷)؛ «گرمتیکه زبان ادبی حاضره تاجیک» (۱۹۸۶، ج. ۱ - س. ۱۲۵-۱۲۶)؛ ش. رستم‌او «اسم» (۱۹۸۱) دایر به این واژه‌ها کم و بیش معلومات داده شده است. راجع به این مسئله س. خارکشاو نیز توجه ظاهر نموده، چند کلمه مرکب سه جزئه لهجه‌های جنوبی زبان تاجیکی را به مشاهده گرفته، مورد تحقیق قرار داده است، که استفاده آن از منفعت خالی نیست و می‌توان آن را همچون سرچشمه علمی به کار برد. (خارکشاو، ۲۰۱۴، ۵۶-۵۷؛ ۲۰۱۵، ۴۷).

یکی از عامل‌های غنی گردیدن ترکیب لغوی زبان تاجیکی تکمیل و تجدید رسم و سنت‌های مختلف و به وجود آمدن جنبه‌های فرهنگی محسوب می‌یابد، که یک بخش آنها واژه‌های بخش فرهنگ غیرمادّی می‌باشند. با به وجود آمدن آشخانه و طرب خانه‌های ملی، مؤسسه‌های خرد و میانه مربوط به ساحة فرهنگ کلمه و اصطلاحات نو پیدا شده ایستاده‌اند، که اکثر آنها در لغت‌نامه و فرهنگ‌های زبان تاجیکی ثبت نگردیده‌اند. گر چندی برخی از این نوع واژه‌ها به معیارهای زبان تاجیکی موافقت نمی‌کنند، قسمی از آنها به مطلب موافق بوده، آنها را می‌توان در فرهنگ‌های من‌بعده داخل کرد.

واژه‌های مرکب سه جزئه، که توسط جزء خانه ساخته شده، مفهوم مکان را افاده می‌کنند، در فرهنگ مردم تاجیک خیلی زیاد است. اسم‌های مکان از سه جزء به وجود آمده باشند هم، در چنین نوع واژه‌ها جزء اساسی خانه بوده، آن بیشتر در آخر کلمه می‌آید. جزء اول اسم و جزء دوم اساس

زمان حاضره فعل می‌باشد. آنها در یک‌جایی همچون واژه مرکب کسب و کار و یا پیشه شخص را افاده می‌کنند: جامه‌شوی، سرتراش، ارابه‌کش، شتی‌پز، آشپز و مانند اینها. با علاوه گردیدن جزء سوّم، یعنی «خانه» معنای کلمه دیگر می‌شود و مفهوم مکانی می‌گیرد: جامه‌شویخانه، سرتراشخانه، ارابه‌کشخانه، شتی‌پزخانه، آشپزخانه.

شماری از این نوع کلمه‌ها را واژه‌های مرکب سه جزئه ساحة فرهنگ غیرمادی تشکیل می‌کنند، که بیشتر آنها به غذاهای ملی ارتباط داشته، به مکان آنها علاقه‌مندند. این راه کلمه‌سازی در زبان تاجیکی معمول بوده، با آن واژه و اصطلاحات زیادی ساخته شده است، که بیشترشان کلمه‌های مرکب دوجزئه باشند هم، کلمه‌های مرکب سه جزئه نیز کم نیستند. به طور نمونه کلمه‌های مرکب سه جزئه با واژه خانه ساخته شده را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

در «دانشنامه فرهنگ مردم تاجیک» کلمه سرتراشخانه چنین شرح یافته است: «اوستاخانه سرتراشی را سرتراشخانه می‌گویند. آن در گذر و محله و بازارها ساخته شده، با لوازمات ضروری (پاکو، ماشینه موی‌سرگیری، دوکارد، آیینه، قیچی، شانه، عطریات و غیره) مجهز می‌شود» [۳، س. ۳۲۲]. چه خیلی از نامش معلوم است، مزاجان برای تراشیدن و یا به ترتیب درآوردن موی سرشان به سرتراش مراجعت می‌نمایند. واژه سرتراشخانه از سه جزء مستقل معنا ترکیب یافته، از جهت برآمد همه جزءها تاجیکی می‌باشند. واژه سر جزء اول بوده، افاده‌کننده عضو بدن انسان است، که توسط به آن پیوست شدن جزء دوّم، یعنی اساس زمان حاضره فعل تراش معنای کلمه دیگر شده، مفهوم «پیشه، کسب و هنر»-را حاصل نموده است. با علاوه گردیدن جزء سوّم خانه معنای «مکان، جای»-را می‌گیرد.

وابسته به کلمه سرتراشخانه میان مردم تاجیک مراسمی با نام «سرتراشان» نیز معمول است. حتی در باره سرتراش میان مردم سرود «سرتراش» با ورینت‌های گوناگون معمول است، که در مراسم سرتراشان از جانب صنعت‌کاران و یا استای سرتراش سراییده می‌شود. نمونه‌ای از سرود «سرتراش»:

اوستای لنگ سرتراش،

سر شهبه تازه تراش!

سربیت خان:

آچه شه به تو می گم،

در سر شه تنگه بچاش!... [۳، س. ۳۲۳].

واژه سرتراشخانه در «فرهنگ زبان تاجیکی» (۱۹۶۹) ثبت نگردیده است، ولی در «فرهنگ

تفسیری زبان تاجیکی» به قید گرفته شده است [۱۴، س. ۲۱۸].

از این معلوم می گردد، که احتمال کلمه مذکور در چنین شکل در دوره قبلی معمول نبوده، در

دوره نو بین مردم معروفیت پیدا کرده است.

قسمی از کلمه های مرکب سه جزئه، که با واژه خانه انجام می یابند، نام جای و یا مکانی را افاده

می کنند، که آن جانوع غذای مشخصی آماده می شود: قروتابخانه، آشپزخانه، شتی پزخانه و امثال اینها.

واژه قروت آب خانه از قروت آب نام طعام ملی تاجیکان منشأ گرفته است. چه طوری که در «دانشنامه

فرهنگ مردم تاجیک» آمده است: «قروت آب، یک نوع خوراک ملی تاجیکی. طرز آماده کردن قروت آب

در تمام ناحیه های تاجیکستان قریب یکسان است» [۲، س. ۵۳۶]. قروت آب طعام سیرغذای روغنین

بوده، آن را بیشتر در فصل زمستان استعمال می کنند. از سبب آن که در بسیاری از نواحی کشور طعام

مذکور را تناول می کنند، سال های آخر در زمینه آن واژه قروت آب خانه به وجود آمده است.

این واژه نیز از سه جزء عبارت بوده، هر سه جزء آن اسم است. از جهت برآمد جزء اول این واژه - قروت

کلمه ترکی است. آن یکی از نوع های مهم محصولات شیری بوده، معادل تاجیکی اش کشک می باشد.

قروت نوع غذای محصولات شیری بوده، طرز تیار کردن آن چنین است:

دوغ یا جرغات را در خلتۀ مخصوص، که با نام های چکه دان، دوغخلته، خلتۀ دوغ معمول است،

انداخته مدت معین در جایی آویخته نگاه می دارند، تا آبش ریخته سخت شود. سپس آن را گرفته

لونده (در شکل های گوناگون - کلان، خرد) نموده خشک می کنند، که سپس قروت نام می گیرد.

جزء دیگر این واژه آب است، که با آب آمیختن و غذا تیار کردن را در بر می گیرد. یعنی قروت های

در موسم تابستان ذخیر کرده را در فصل زمستان با آب کف زده قروت آب آماده می نمایند.

واژه قروتابخانه هم مثل برخی از کلمه های نو سال های آخر به میان آمده، اسم مکان است، که

در آن جای آماده می گردد.

مورد ذکر است، که قروتاب قبلاً تنها در برخی از موضع‌های تاجیکستان معمول بود. با شرافت استقلالیت دایره‌ی استفاده‌ی این واژه وسیع گردیده، خصوصیت عمومی پیدا کرده است. چون قروتابخانه کلمه‌ی نو است، بنابراین در برخی از فرهنگ‌های زبان تاجیکی راه نیافته است. از مواد در اختیار داشته، معلوم می‌گردد که با جزء خانه کلمه‌های زیادی به وجود آمده، برخی از آنها موقع خود را از دست داده‌اند، قسمی از اعتبار ساقط شده‌اند و شمار دیگر موقع خود را در گفتار مردم مستحکم می‌کنند.

واژه‌های مورد پژوهش به مکان وقوع آنها مربوط است. مثلاً، جزء سوم واژه‌های سر تراشخانه و قروتابخانه جای و مکان جایگیرشوی آنها را نشان می‌دهد.

همین طور، پیدایش این کلمه‌ها را می‌توان به دوره‌ی نو، زمان استقلال منسوب دانست، که با تأسیس آشخانه‌های گوناگون، نوع‌های مختلف غذاهای ملی محلی به وجود آمده‌اند. در همین قالب کلمه‌سازی، یعنی از اسم، اساس زمان حاضره فعل و اسم در کلیات س. عینی و آثار جلال اکرامی کلمه‌های دیگر نیز، به مانند شنی‌پزخانه، قماربازخانه، جامه‌شویخانه، املاکدارخانه به مشاهده می‌رسند.

کلمه‌های نامبرده از نگاه پیدایش و استفاده مربوط به دوره‌ی معین تاریخی بوده، امروز استفاده نمی‌شوند. با تغییر یافتن ساخت جمعیتی به جایی واژه‌های ذکر شده کلمه‌های نو به وجود آمده، دایره‌ی استعمال آنها را تنگ کرد. از این رو، ما این نوع کلمه‌ها را تنها در اثرهای نویسندگان همان دوره دیده می‌توانیم. به طور دیگر، این کلمه‌ها از رواج افتاده، به بخش کلمه‌های کهنه‌شده داخل گردیده‌اند.

با وجود این برخی از این کلمه‌ها شاید در لهجه‌های سمرقند و بخارا استفاده شوند، چون که آنها محصول همین شهرهای قدیمه‌ی تاجیک‌نشین می‌باشند. «شیرینی‌پزی، شنی‌پزی، هنر از انگور و توت پختن شنی. شیرینی‌پزی یک نوع فعالیت دسته‌جمعی بوده، حالا هم در بعضی محل‌های تاجیکستان آن را به مثل حشر انجام می‌دهند [۳، س. ۷۲۴]. مثلاً، واژه شنی‌پزخانه، که جزء اول آن شنی به معنای شیرینی است، در شیوه‌های تاجیکان سمرقند و بخارا معمول می‌باشد. جزء اول خصوصیت لهجوی داشته، جزء‌های دوّم و سوّم کلمه‌های عمومی تاجیکی‌اند.

کلمه‌های جامه‌شویدخانه، شنی‌پزخانه، املاکدارخانه، قماربازخانه در «کلیات»-۱ س. عینی استفاده گردیده است، که می‌توان چند نمونه‌ای از این اثر یادآور شد: «... من او را دو سال پیش از آن ملاقات در دیهه ریگزار، در شنی‌پزخانه دیده بودم. از پیش املاکدارخانه پیشتره غیژدوان جوانان ملتقدار... اسپه‌اشان را به دست نگاه داشته پیاده، قطار می‌ایستادند» [۴، س. ۱۷۷].

واژه‌هایی، که از عبارت و حصه‌های گوناگون نطق توسط پسوند - «ی» ترکیب یافته‌اند پسوند - ی در زبان تاجیکی نه تنها در ساختن واژه‌های ساده، بلکه در تشکیل کلمه‌های مرکب، به ویژه مرکب سه جزئه پسوند پرمحصول‌ترین محسوب می‌یابد. از مواد در اختیار داشته، معلوم می‌گردد، که پسوند - ی در ساختن کلمه‌های نو از حصه‌های گوناگون نطق نقش مهم را اجرا می‌کند.

این پسوند از واژه‌های افاده‌کننده پیشه و مشغولیت و کسب و کار بیشتر اسم‌های ابسترت می‌سازد. چنین کلمه و اصطلاحات کسب و هنر و یا مشغولیت را به طور عمومی جدا از شخص افاده می‌کنند. اساس این نوع کلمه‌ها می‌توانند در شکل‌های ساده، ساخته و مرکب بیایند.

اسم‌هایی، که از سه جزء مستقل معنا به وجود آمده‌اند، در این ساحه کم نیستند و به طور فراوان به کار می‌روند. امروز تعداد آنها افزایش می‌یابد، زیرا چنین نوع واژه‌ها از حصه‌های گوناگون نطق ترکیب یافته، ذخیره لغوی زبان را غنی می‌کنند. اصطلاحات مرکب سه جزئه، اساساً، از عباره‌های اضافی به وجود آمده‌اند، پسوندها باشند، واسطه‌های اساسی گرم‌تیک‌کی را اجرا می‌کنند.

بیشتر این نوع کلمه‌ها از واژه‌های مرکب و اساس زمان حاضر فعل ترکیب یافته، کسب و کار، پیشه را نشان می‌دهند. چنین واژه‌های مرکب سه جزئه در قالب کلمه‌های دو جزئه به وجود آمده‌اند. این نوع کلمه‌ها از حصه‌های نامی نطق و اساس زمان حاضر فعل توسط پسوند - ی ساخته می‌شوند: پخته تیار کنی، روغن عوض کنی.

چرخ آسیاتراشی. این کلمه از سه جزء مستقل معنا و پسوند - ی به وجود آمده، از اسم‌های چرخ، آسیا و اساس زمان حاضر فعل تراشیدن- تراش ترکیب یافته است و توسط پسوند - ی از اسم شخص اسم معنی ساخته است. همه ترکیب واژه چرخ آسیاتراشی از جهت برآمد تاجیکی می‌باشند. این واژه در زینه اول از عباره اضافی چرخ آسیا با علاوه گردیدن فعل تراشیدن نام کسب و هنر را به

وجود آورده است، که در گذشته این پیشه بین مردم تاجیک مقام خاصه داشت. با مرور زمان این واژه آهسته-آهسته مقام خود را از دست داده، جایی آن را دستگاه‌های آردکنی برقی گرفته است. با وجود این امروز در کوهستان‌های دوردست از این هنر استفاده می‌برند و آن رواج دارد. کلمه مورد نظر را س. عینی در اثرهای خود به کار برده است. از این معلوم می‌شود، که در آن دوره این واژه فراوان استفاده شده، پیشه مخصوصی بوده است: «بنابراین برای پوشاک خانواده خود بافندگی و برای فروش چرخ آسیاتراشی هم می‌کرد؛ در اوّل‌های خانه‌داری‌اش، که فقط دو سر بوده‌اند و در دیهه محله بالای ریان شافیر کام-دیهه تغایهیم می‌ایستاده است (چون که در آن طرف‌ها استاهای چرخ آسیاتراشی کم بوده، این کسب فایده خوب می‌داده است...)» [۱، س. ۹].

امروز در فرهنگ غیرمادّی این واژه بیشتر در شکل سنگ آسیاتراشی معمول است. تحقیقات‌های سال‌های آخر کارمندان ساحة مردم‌شناسی نشان می‌دهد، که هنگام با یگان هنرمند سنگ آسیاتراش و یا آسیابان صحبت نمودن درباره قسمت چرخ آسیا چیزی گفته نمی‌شود. اما در برای سنگ آن معلومات مفصل داده شده است، که این کلمه نیز از سه جزء ترکیب یافته است. «خود آسیاب یا آسیا، دستگایست، که در آن غله‌دانه را آرد می‌کنند» [۳، س. ۱۳۱]. سنگ آسیا نیز به مانند چرخ آن برای آسیا یکی از قسمت‌های اساسی به شمار می‌رود. آن از سنگ‌های نسبتاً کلان و درشت، که تراشیدنشان آسان است، آماده کرده می‌شود. تراشیدن سنگ آسیا هنر سنتی مردمی بوده، تا پایان سده ۲۰ خیلی معمول بود. با سبب ترقی کردن تکنولوژی‌های معاصر استحصال آرد این هنر حالا تحت خطر از بین رفتن قرار دارد.» [۱۰، س. ۱۰۶].

چهارمغزبازی. واژه چهارمغزبازی از سه جزء مستقل معنا و پسوند-ی عبارت بوده، از جهت برآمد همه واژه‌ها تاجیکی می‌باشند و از حصّه‌های گوناگون نطق به وجود آمده‌اند. این واژه از شماره، اسم، اساس زمان حاضره فعل و پسوند ترکیب یافته، جزء اوّل چهار (چار) شماره بوده، با علاوه گردیدن مغز معنای کلمه دیگر شده است و نام یک نوع میوه‌ای را افاده می‌کند، که داخل آن از چار قسم مغزدار عبارت می‌باشد. با پیوست شدن فعل باز معنای پیشه را کسب کرده است، که در شکل واژه مرکب سه‌جزئه، یعنی چهارمغزباز معمول شده است. چهارمغزباز کسی است که با چارمغزبازی می‌کند. به این بازی بیشتر بچه‌ها شغل دارند. آنها با چارمغزبازی‌های گوناگون را اجرا می‌کنند.

ایکسپیدیتسیه‌های مردم‌شناسی و صنعت‌شناسی سال ۲۰۱۵ در ناحیه مؤمناباد ولایت ختلان معلوم نمود، که موی سفیدان سالخورده نیز در فصل زمستان گاه-گاه چارمغزبازی می‌کرده‌اند.

این کلمه را برخی از نویسندگان تاجیک به کار برده‌اند. از جمله، در رامن «دختر آتش» جلال اکرامی آمده است: «در کوچه‌ها بچه‌ها چهارمغزبازی می‌کردند [۵، س. ۲۷۹]. از این برمی‌آید، که این واژه در گذشته نیز بین مردم تاجیک معمول بوده است.

کلمه چهارمغزبازی امروز هم در شکل چارمغزبازی بین بچه‌ها مستعمل بوده، با این میوه‌بازی‌های گوناگون را به جا می‌آورند.

در همین قالب کلمه‌سازی واژه‌های زیادی در اثرهای نویسندگان تاجیک به مشاهده می‌رسند، که امروز استفاده آنها کم گردیده، یا از بین رفته است. به طور نمونه می‌توان از اصطلاحات زیارت‌نامخانی، سلام‌نامخانی، نخودشورک‌فروشی، دانه‌شورک‌پزی، مرغ‌بریان‌کنی، روغن‌داغ‌کنی و غیره یادآور شد. برخی از این کلمه‌ها امروز در شکل عباره‌های فعلی استفاده می‌شوند: مرغ‌بریان‌کردن، روغن‌داغ‌کردن و مانند اینها.

کلمه‌های زیارت‌نامخانی، سلام‌نامخانی از سنت‌های مراسمی مردم تاجیک و ازبک بوده، امروز نیز بین گروه‌های علیحده آلمان در بعضی منطقه‌ها برگزار می‌گردد.

زیارت‌نامخانی از چار جزء: زیارت+نامه+خوان+ی ترکیب یافته است. این کلمه از سه جزء مستقیم معنا و یک جزء یاری‌رسان ساخته شده، از حصه‌های گوناگون نطق عبارت می‌باشد. واژه زیارت و نامه اسم بوده، خان اساس زمان حاضر فعل است، که پسوند -ی از این حصه‌های نطق اسم ساخته است. از جهت برآمد واژه زیارت عربی بوده، کلمه‌های نامه و خوان تاجیکی‌اند.

واژه مذکور در برخی از اثرهای نویسندگان تاجیک به کار رفته است: «در اثنای زیارت‌نامخوانی وی افت و بشره خود را کج و کلیکنان می‌گریست» [۴، س. ۱۷۶].

واژه دیگری، که در همین قالب ساخته شده است، سلام‌نامخانی می‌باشد. این کلمه از چار جزء عبارت است: سلام+نامه+خان+ی. جزء‌های کلمه مذکور نیز از جهت برآمد به زبان‌های عربی و تاجیکی مربوط بوده، سلام بنیاد عربی دارد، معادل تاجیکی آن درود می‌باشد، که حالا هر دو در زبان تاجیکی استفاده می‌شوند. با وجود آن که واژه درود در گذشته موقع خود را از دست داده، به

یاد فراموشی رفته بود، خوشبختانه، با شرافت استقلال جمهوری تاجیکستان از نو موقعیتش را پیدا کرد. از این رو، واژه‌های سلام و درود امروز می‌توانند برابر استفاده شوند.

اصطلاح سلام‌نامخانی نیز مثل واژه‌ی زیارت‌نامخانی موقع خود را آهسته-آهسته از دست داده ایستاده است و شاید بین بعضی قوم و قبیله‌های علی‌حده برگزار گردد. این کلمه نیز در آثار برخی از نویسندگان گذشته‌مان به کار رفته است. مثلاً س. عینی نوشته است: بعد از مراسم نکاح و سلام‌نامخانی او را به پیش عروس درآوردند [۴، س. ۱۷۶].

بار اول واژه‌ی سلام‌نامخانی در «دانشنامه‌ی فرهنگ مردم تاجیک» (۲۰۱۵) ذکر شده است. کلمه‌ی سلام‌نامه باشد، در فرهنگ‌های پیشینه ثبت گردیده، چنین معناده شده است: «سرود مخصوصی، که وقت به خانه‌ی داماد آمدن عروس خوانده می‌شود» [۱۴، س. ۱۹۹]. کلمه‌ی سلام‌نامه جزئی از واژه‌ی سلام‌نامخانی می‌باشد. سلام‌نامخانی یکی از آیین‌های جشن عروسی تاجیکان است، که آن موافق چند صحنه‌ی نمایشی سراییده می‌شود. سلام‌نامخانی بیشتر در شمال تاجیکستان، شهر دوشنبه، وادی حصار و بین تاجیکان آسیای میانه مشهور است [۳، س. ۳۰۰].

شش‌مقامخانی. این واژه یکی از اصطلاحات صنعت موسیقی مردم تاجیک بوده، دارای تاریخی کهن می‌باشد، که از حصه‌های گوناگون نطق به وجود آمده است. واژه‌ی مورد اندیشه در فترت به صورت شش‌مقامخان آمده، چنین توضیح یافته است: سراینده‌ی آهنگ‌های شش‌مقام؛ سراینده‌ی آهنگ‌های کلاسیکی [۱۴، س. ۶۳۴]. اما در این فرهنگ شکل شش‌مقامخانی به قید گرفته نشده است.

شش‌مقامخانی واژه‌ی مرکب بسیار جوزه‌ی بوده، از چنین حصه‌ها ساخته شده است: شش+مقام+خان+ی، یعنی از شماره، اسم، اساس زمان حاضر فعل و پسوند -ی. از جهت برآمد شش و خان تاجیکی بوده، مقام عربی است. واژه‌ی مقام نام قسم‌های موسیقی کلتسیسکی تاجیک «شش‌مقام» است، که هر یک آن آهنگ و ترانه و غزل‌های زیادی را فرا گرفته، از دو جزء اساسی سازی «مشکلات» و آوازی «نثر» عبارت است. شش و خان واژه‌های عمومی فهم تاجیکی‌اند، بنابراین نیاز به شرح و ایضاح آنها نیست.

واژه‌ی شش‌مقام یا شش‌مقامخانی در دوره‌ی استقلال گسترش یافته، در ساحه‌ی صنعت موسیقی و سرایندگی معمول گردیده است. «شش‌مقامخانی از قدیم‌الایام در کوهستان نیز معمول بوده است. به

این مناسبت فرمان پریزیدنت جمهوری تاجیکستان امامعلی رحمان در بارهٔ انکشاف آیندهٔ «شش مقام»- خوانی به تصویب رسید» [۳، س. ۷۰۸]. در مسئلهٔ شش مقام و شش مقامخانی حکومت جمهوری تاجیکستان توجه خاصه ظاهر نموده، هر سال - ۱۲ می همچون روز شش مقام تجلیل می گردد. کلمهٔ مذکور در آثار شاعران و نویسندگان گذشته و امروزه استفاده شده است. مثلاً، استاد س. عینی در «کلیات»-۱ خود این واژه را چنین به کار برده است: «تصراللهبای نام یک شش مقامخان شصتساله بود» [۴، س. ۱۷۷].

نخودشورک فروشی. این کلمه در فرهنگ‌های زبان تاجیکی در چنین شکل ثبت نیافته است، ولی در اثرهای نویسندگان و گویش برخی از تاجیکان به مشاهده می‌رسد. از جهت برآمد همهٔ جزءهای این واژه: نخود+شور+اک+فروش+ی تاجیکی است. از این برمی‌آید، که این کلمه از حصه‌های گوناگون نطق، یعنی از اسم، صفت، پسوند و اساس زمان حاضرهٔ فعل ترکیب یافته است. این کلمه تخصصی بوده، به ساحهٔ بازرگانی مربوط است و امروز نیز از گفتار بعضی شخصان این واژه را شنیدن ممکن است. چنین واژه‌ها در شکل‌های گوناگون ساخته می‌شوند. بعضی از شکل‌های آن را بررسی می‌نماییم:

۱) از اسم‌های مرکب و اساس زمان حاضرهٔ فعل، که پیشه را افاده می‌کنند.

دانه‌شورک‌پزی هم در قالب واژهٔ نخودشورک‌فروشی ساخته شده، تنها تفاوت در فعل است. یکی اگر با فعل فروش (فروختن) ترکیب یافته باشد، دیگری با فعل پز (پختن) به وجود آمده است. بین جزءهای دیگر فرقی نیست. دانه‌شورک‌پزی نیز واژهٔ تخصصی بوده، معنای پیشه را افاده می‌کند. تفاوت دیگر بین این کلمه‌ها در آن است، که اگر یکی به ساحهٔ بازرگانی علاقه‌مند باشد، دیگری به کسب و هنر رابطه دارد. این پیشه هم امروز در گسترش بوده، استفادهٔ فراوان دارد.

به ساحهٔ کسب و هنر می‌توان کلمه‌های مرغ‌بریانکنی، روغنداغ‌کنی، حلواپسابون‌پزی، زنبورپسل‌پروری و غیره‌ها را وارد کرد، که بعضی از این‌ها حالا نیز استفاده می‌شوند.

مرغ‌بریانکنی. این واژه مرکب از چار جزء: مرغ+بریان+کن+ی عبارت بوده، به بخش اصطلاحات کسب و کار مربوط است. مرغ‌بریانکنی از اسم و اسم و اساس زمان حاضرهٔ فعل ترکیب یافته، توسط پسوند-ی پیشه یا هنر غذاپزی ساخته است.

از جهت برآمد جزء‌های کلمهٔ مورد پژوهش همه تاجیکی می‌باشند و از عبارۀ مرغ بریان کردن یا مرغ‌بریان کردن به وجود آمده است. این کلمه هم در شکل مرغ‌بریان کنی در فرهنگ مردم تاجیک قمیصتی‌عمال بوده، تنها دو جزء اول آن، یعنی به گونهٔ مرغ‌بریان در فرهنگ‌ها به قید گرفته شده است. عموماً، کلمه‌های مرکب سه جزئه یا بسیار جوزه در فرهنگ‌ها خیلی کم به نظر می‌رسند. بنابراین جمع‌آوری و تحقیق این نوع واژه‌های مرکب خیلی مهم بوده، برای تکمیل فرهنگ‌های من‌بعده مساعدت خواهند کرد. بیشتر کلمه‌های مرکب بسیار جوزه از عباره‌های گوناگون ساخته شده‌اند، که آنها را می‌توان در شکل مرکب و یا به صورت عباره به کار برد. مثلاً، واژهٔ «چارمغزبازی» -را به گونهٔ «چارمغزبازی کردن»، «مردی کاربچه» -را به صورت «بچهٔ مردی کار» می‌توان استفاده کرد، که معنای آنها تغییر نمی‌یابد.

ب) از عباره‌های اضافی و اساس زمان حاضرۀ فعل، که مشغولیت و کسب را دلالت می‌کنند. روغنداغکنی نیز قالب واژهٔ مرغ‌بریان کنی بوده، تفاوت بین این کلمه‌ها دیده نمی‌شود، چون که هر دو کلمه کسب و پیشه را افاده می‌کند. واژهٔ مذکور از حصه‌های گوناگون نطق اسم+اسم+اساس زمان حاضرۀ فعل و پسوند-ی ترکیب یافته است. روغنداغ کنی کلمهٔ تاجیکی است: روغن+داغ+کن+ی. پرورش زنبور عسل یا عسل‌پروری یکی از ساحه‌های بسیار مهم مفید می‌باشد، که روز تا روز گسترش می‌یابد. بنابراین در این زمینه هم واژه‌های نو به وجود می‌آیند، که بین آنها کلمه‌های مرکب بسیار جوزه نیز کم نیست. برای دلیل یکی از واژه‌های این ساحه، که با نام زنبور یسلپروری معمول گشته است، مورد تحلیل قرار می‌دهیم.

این واژه از زنبور، بندک اضافی، عسل، پرور و پسوند به وجود آمده، از سه جزء مستعقیل معنا و دو جزء یاری‌رسان (غیر مستعقیل معنا) ترکیب یافته است. یعنی آن از حصه‌های نطق اسم، بندک اضافی، اسم، اساس زمان حاضرۀ فعل و پسوند ساخته شده، از جهت برآمد به زبان‌های تاجیکی و عربی تعلق دارد.

واژه‌های زنبور، پرور تاجیکی بوده، عسل عربی است، که بر عوض کلمهٔ تاجیکی انگبین یا گونهٔ دیگر آن انگبین به زبان تاجیکی وارد گردیده، موقع خود را مستحکم کرده است. واژهٔ عربی عسل دایرة کلمهٔ بنیادی تاجیکی انگبین را چنان تنگ کرده، از استفاده برآورده است، که اکثریت تاجیکان دیگر به مفهوم آن سر فهم نمی‌روند. با وجود این، با شرافت استقلالیت ملی این کلمه را

امروز از گفتار مردم تاجیک شنیدن ممکن است، که شاید در آینده موقع خود را پیدا کرده، به مقام خود صاحب گردد. امروزها در شهر و ناحیه‌های مختلف کشور نفرانی، که به این کسب سر و کار دارند، در تمام حجت‌گذاری و آویزه‌هایشان از کلمه مذکور استفاده می‌کنند.

زنبور نام عمومی زنبورها بوده، با علاوه بندک اضافی و کلمه عسل به آن عبارت اسمی زنبور عسل به وجود آمده است، که معنای مشخص را افاده می‌کند، یعنی تنها نوع زنبور عسل. بعداً به این عبارت جزء دیگر، که اساس زمان حاضره فعل پروریدن-پرور می‌باشد، پیوست گردیده، واژه مرکب زنبوریسلپرور-را تشکیل نموده است و معنای «پیشه، هنر»-را دارد. پس جزء یاری‌رسان دیگر به این کلمه - پسوند -ی همراه شده معنای آن را تغییر داده است. پسوند -ی از واژه زنبوریسلپرور کلمه زنبوریسلپوروی یعنی، از کسب و هنر معنای ساحوی این مشغولیت را به وجود آورده است. پسوند -ی در ساختن اسم‌های ابسترکت نقش مخصوص داشته، آن از حصه‌های گوناگون نطق واژه‌های نو می‌سازد. یکی از وظیفه‌های این پسوند در آن است، که آن از بعضی کلمه‌ها کسب و هنر، پیشه می‌سازد: دهقانی، کارگری، سوداگری، شکاری، زرگری، کنده‌کاری، گچکاری، بندزنی، آهنگری و غیره. اساس این نوع اسم‌ها می‌تواند در شکل‌های ساده، ساخته و مرکب آید.

از این جا معلوم می‌گردد، که واژه زنبوریسلپروری چند زینت کلمه‌سازی را از سر گذرانیده است. زینت اول عسل‌پرور بوده، به شخصی اشاره می‌شود، که به پرورش زنبور عسل - طیار کردن عسل مشغول است. در زینت دوم از واژه عسل‌پرور توسط پسوند شکل‌سازی -ی کلمه عسل‌پروری ساخته شده است. بعداً، چون طیار کردن عسل از زنبورهای مخصوص وابسته است، بنابراین، به واژه عسل‌پروری زنبور-را نیز پیوستند.

۲) واژه‌های مرکب سنتی سه جزئه، که توسط پسوند آن ساخته شده‌اند:

یک قسم چنین واژه‌ها را واژه‌های مرکب سنتی سه جزئه تشکیل می‌دهند. این خیل کلمه‌های مرکب بیشتر در گفتار مردم به مشاهده رسیده، در فرهنگ‌ها ثبت نیافته‌اند. ما مواد این نوع واژه‌ها را از کتاب س. میرزایف، که یک باب آن محض به این مسئله بخشیده شده است دریافت نمودیم (میرزایف، ۲۰۱۲).

این باب «واژه‌های مرکب مراسمی، که با پسوند - آن ترکیب یافته‌اند» عنوان داشته، در آن تمام واژه‌های مرکب با پسوند-آن ساخته شده بررسی شده است. البته، بیشتر چنین نوع واژه‌ها، کلمه‌های مرکب دو جزئه می‌باشند. با وجود این شماری از واژه‌های مرکب سه جزئه‌ای نیز موجودند، که آنها هم برای تهیه‌ی فرهنگ‌های ساحوی و هم تفسیری سودمند می‌باشند.

سنت‌های محلی مردمی ادامه سنت‌های گذشته‌ی شرقی و غربی ایرانی بوده، در زمینه‌ی این واژه‌های زیاد ایتنالی‌نگویستی یا ساحه‌ی فرهنگ غیرمادی به وجود آمده است، که در اساس آنها ترکیب لغوی زبان تاجیکی باز هم غنی‌تر گردیده است.

هر یک خلق و ملت، قوم و قبیله سنت‌های خود را دارد، که اکثریت آنها به رسم و آیین مردم آن علاقه‌مند بوده، خصوصیت‌های زبانی، مردم‌شناسی را در خود انعکاس می‌کنند.

در این قسمت مقاله برخی از واژه‌های مرکب سه جزئه سنتی یا ساحه‌ی فرهنگ غیرمادی امثال: موی سرگیران، خرم‌نکوبان، گندمبادکنان، نوپابوراران، نارگورکنان، باغبیلکنان، آستان‌زیرکنان، رویمالدران، دستهل‌کنان، گهواره‌بندان، که بین مردم تاجیک معمولند، تحلیل می‌شود.

موی سرگیران. این واژه از جهت ساخت از چار جزء: سه جزء مستقل‌معنا و یک حصه غیریموستقیل معنا ترکیب یافته است. جزء‌های یکم و دوم اسم بوده، جزء سوم اساس زمان حاضره فعل و حصه چارم پسوند می‌باشد: موی+سر+گیر+آن. از جهت برآمد همه حصه‌ها بنیاد تاجیکی دارند و از عباره مویی سر گرفتن توست پسوند - آن واژه مرکب ساخته شده است، که به یکی از سنت‌های مردم تاجیک علاقه‌مند است.

موی سرگیران رسم نخستین بار، عادتاً در سن یکسالگی، تراشیدن مویی سر کودک است. این سنت در نوبت خود در هر محل و منطقه‌های تاجیک‌نشین خصوصیت‌های خاص دارد. راجع به این مسئله س. میرزایف در کتاب خود تفصیلات بیشتری داده است، که همچون سرچشمه علمی استفاده گردید [۸، س. ۷۵]. به تعبیر امیناوا: «مراسم موی سرگیران نیز عنعنه عجیب بوده، پس از چند ماهه شدن کودک برگزار می‌گردد. اما شخصی، که مویی سر کودک را تراشد، موی را به طور رمزی با ترازو حتماً برمی‌کشد» [۱۰، س. ۶۲].

به دنیا آمدن کودک در حیات خانوادگی عامل خرسندی بخش است، چون که فرزند میوه انسان است. بنابراین، وابسته به تولد کودک، به گهواره بستن او، وقت دندان برآوردن، راهگردان شدن، مویی سر گرفتن سنت‌های جالبی موجودند، که نام‌های گوناگون دارند. مثلاً، واژه دستهلالکنان، که از حصه‌های دست+حلال+کن+آن ترکیب یافته است.

یا این که نوپبوراران از واژه‌های ساده نو+پا+برار و پسوند-آن ساخته شده، به نخستین بار راهروان شدن کودک مربوط است. این واژه نیز دو شکل استفاده دارد. در گفتار بعضی محله‌های تاجیک‌نشین به صورت نوپبوراران، یعنی واژه مرکب سه جزئه و در گفتار برخی از محلات دیگر به گونه سربندان مرکب دوجوزعه با پسوند - آن به مشاهده می‌رسد، که معنای هر دو یک است.

شاید سؤالی پیدا شود، که چرا چنین حادثه به وجود آمده است؟

باید ذکر کرد، که در هر محل این سنت با شکل‌های خاص استقبال گرفته می‌شود و کلمه‌های گوناگون ساخت یک معنا داشته هم به همین مسئله رابطه دارند.

مثلاً، در وادی زرافشان کسی از کلانسالان نخست راه گشتن طفل را ببیند، در حال پیش از قدم‌های کودک آب می‌پاشد و می‌گوید: سآب روان برین راه گردی.»

طبق نوشته ر. ل. نیمیناوه (۱۹۹۸، ۱۴۷-۱۴۸) در برخی از دیبچه‌های ناحیه ورزاب کسی، که بار اول قدم نهادن کودک را به مشاهده می‌گیرد، دست و پای بچه را بسته، او را به پشت پدر یا مادرش می‌گذارد و از وی ضیافت می‌خواهد. از این جا واژه مرکب دوجوزعه سربندان به وجود آمده است. پس از آن که والدین طفل وعده ضیافت را می‌دهند، او دست و پای طفل را می‌گشاید. واژه دیگری، که به موضوع ما مربوط است، گندم‌بادکنان بوده، همه جزءهای آن بنیاد تاجیکی دارند و از گندم نام یکی از زراعت‌های غله‌دانه، باد کن فعل و پسوند ساخته شده است. این واژه نام عملیست، که پس از کوفتن خرمن به جا آورده می‌شود و در حالت وزیدن باد با پنج‌شاخه کاهو گندم را به طور مخصوص بالا می‌پرتایند. باد کاه را به مسافه دورتر برده، گندم از آن جدا می‌شود و در یک جایی معینی غرم شدن می‌گیرد. بنابراین سرچشمه پیدایش این کلمه از دوره کوفتن خرمن و عمل باد دادن آن منشأ گرفته است.

۳) واژه‌های مرکب سه جزئه، که به ساحه‌ی کشاورزی علاقه‌مندند:

لغات ساحه‌ی کشاورزی یک قَبْت بسیار مهم ترکیب لغوی هر یک زبان، از جمله زبان تاجیکی را فرا می‌گیرد، که به فرهنگ غیرمادی نیز رابطه‌ی نزدیک دارد. این قسم واژگان از زمان‌های بسیار قدیم به حیات آدمان علاقه‌مند گشته، رشد و گسترش یافته‌اند و در زمینه‌ی واژه‌های کشاورزی کهن کلمه‌های نو به وجود آمده، از این حساب ترکیب لغوی زبان و فرهنگ را تکمیل و غناوتمند گردانیده‌اند. از این رو، تحلیل و بررسی این قسمت واژه‌ها یکی از مسئله‌های مهم حیاتی به شمار می‌رود. این جا واژه‌هایی تحلیلی و تحقیق می‌شوند، که بی‌واسطه به موضوع ما دخل دارند. در ترکیب لغات کشاورزی واژه‌های مرکب زیادی موجود است، که شماری از آنها کلمه‌های مرکب سه جزئه می‌باشند.

در گفتار مردم واژه مرکبی از داس، تیز و اساس زمان حاضره فعل کن ساخته شده، به کسب و هنر کشاورزی علاقه‌مند می‌باشد. این واژه، اساساً، از عباره‌ی داس تیز کردن به شکل داستیزکن درآمده است، که شخص را از روی پیشه‌اش نشان می‌دهد. یعنی این پیشه به کسی مربوط است، که به کسب و کار داستیزکنی مشغولیت دارد.

از جهت موقع حصه‌های نطق اسم در اول، صفت در مابین و فعل در آخر کلمه آمده است. این واژه از سه حصه مستقل معنای نطق بنیاد یافته، هر سه جزء کلمه تاجیکیند. واژه داستیزکن در فرهنگ‌ها به قید گرفته نشده باشد هم، ولی در گفتار مردم، به ویژه تاجیکان کوهستان مستعمل است.

معلوم است، که بعضی کسب و هنرها به این یا آن طبقه جمعیتی (منظور پیشه‌ی زنانه، مردانه) علاقه‌مند می‌باشند و بین همان طبقه موقع بیشتر دارند. واژه داستیزکن نیز از چنین واژه‌هایی است، که، اساساً، به جامعه مردان خاص است. یعنی کسب مردانه می‌باشد.

به همین منوال واژه‌های کشاورزی ناوابسته از ساختشان افاده‌گر منبع‌های اساسی و مهم روزگذرانی انسان بوده، در زمینه آنها باز واژه و اصطلاحات فراخور زمان به وجود آمده است، که به معیشت و فرهنگ این مردم رابطه دارد.

چنانی معلوم است، پیشه‌های کشاورزی و چارواداری تاریخ کهن داشته، برای رشد و تکامل این یا آن کسب و هنر زمینه می‌گذارد. این ساحتها به نخستین پیدایش نسل انسان، یعنی آدم و حوا و فرزندان آنها هابیل و قابل مربوط می‌باشد.

واژه و اصطلاحات کشاورزی و یا به کسب و کار به این ساحت رابطداشته نه تنها برای آموزش و تحقیق زبان تاجیکی مهم می‌باشد، بلکه برای پژوهش تاریخ زبان‌های ایرانی، مخصوصاً، ریشه‌شناسی برخی از واژه‌ها در تکمیل فرهنگ‌ها نیز مساعدت می‌کند.

واژه مرکب سه جزئه دیگر گاورانچوب می‌باشد. این کلمه به صورت گاورانچوب نیز به کار می‌رود. در این واژه جزءهای یکم و سوم اسم و جزء دوم فعل می‌باشد. جزءهای گاورانچوب از نگاه برآمد بنیاد تاجیکی دارند.

در فرهنگ‌های زبان تاجیکی این کلمه به شکل گاوران آمده، چنین شرح یافته است: «راننده گاو؛ چوب گاورانی» [۱۱، س. ۲۷۳].

گاورانچوب در گفتار مردم کوهستان معروفیت داشته، معنای آن چوبدسته یا خیمچه‌ای است، که با آن کشاورز در وقت جفت (کشت کردن) و خرمنکوبی گاو می‌راند.

د. رحیمی در کتاب «کسب و هنرهای عنعنوی تاجیکان» مراسم جفتبراران را چنین شرح داده است: «جفتبراران مراسم کشاورزی تاجیکان، که در آغاز فصل بهار برگزار می‌شود. آن را در بعضی جایها گاویندان و قوشبراران نیز می‌نامند» [۹، س. ۱۱۱].

دایره گسترش این کلمه هم تنگ گردیده، تنها در کوخیستان‌هایی، که از جفت گاو، استفاده می‌برند، به کار می‌رفت. با احیای جشن و سنت‌های ملی مراسم جفتبراران از سر نو میان مردم موقع پیدا کرده است.

تحقیق و تحلیل واژه‌های مرکب به ویژه مرکب سه جزئه ساحت فرهنگ غیرمادی یکی از مسئله‌های مبرم زبان تاجیکی، به شمار می‌رود، که این نوع کلمه‌ها به طور عموم مطلب گذشته و امروزه مردم تاجیک را فرا می‌گیرند. از این رو، محض توسط آموزش همه‌جانبه لیکسیکه می‌توان در مورد ویژگی‌های لغوی این نوع اصطلاحات زبان معلومات کامل‌تر فراهم آورد. غیر از این چنین راه تحقیقات بسیار مسئله‌های ایتنالیگوییستی و تاریخ زبان را آشکار می‌سازد.

ساختار بخش‌های موضوع و گروه‌بندی آن بر پایه‌ی سبک معاصر علم زبان‌شناسی تهیه و تنظیم گردیده، از سرچشمه‌های علمی موجوده تا جایی امکان استفاده شده است. مسئله‌های به رشته‌ی پژوهش درآمده در زبان‌شناسی تاجیک بار نخست در چنین شکل مورد تحقیق قرار می‌گیرد.

از مواد تحقیق شده بر می‌آید، که گذشتگان ما، مخصوصاً شاعران و نویسندگان برای پُرغناوت گردانیدن فاند لغوی زبان راه‌های گوناگون کلمه‌سازی را به کار برده، به کامیابی‌های نظررس نایل شده‌اند. اینچنین در میان مردم، چنانی که بالاتر ذکر گردید، شخصان دانشمند به این یا آن حادثه و یا کسب و هنر مخصوص نامگذاری می‌نمایند، که این عمل آنها باعث به وجودایی صدها واژه و اصطلاحات نو در زبان می‌گردد. آنها کوشش زیادی به خرج داده‌اند، که هنگام ساختن واژه‌های مرکب غناوتمندی زبان مادری و عمومی خلقی را به طور پَرّه مورد بهره‌برداری قرار دهند.

ادبیات

۱. عینی، س. کلیات، جلد ۱. استالین‌آباد: نشریات دولتی تاجیکستان، ۱۹۵۸ - ۳۴۵ س.
۲. دانشنامه فرهنگ مردم تاجیک. جلد ۱ - دوشنبه: مؤسسه دولتی سرزید کسبیه علمی انسیکلوپدیة ملی تاجیک، ۲۰۱۵ - ۶۶۸ س.
۳. دانشنامه فرهنگ مردم تاجیک. جلد ۲ - دوشنبه: مؤسسه دولتی سرزید کسبیه علمی انسیکلوپدیة ملی تاجیک، ۲۰۱۷ - ۷۶۰ س.
۴. زبان ادبی حاضرۀ تاجیک. لیکسیکالوژی، فونتیکه و مارفالوژی. ق. ۱ - دوشنبه: عرفان، ۱۹۷۳ - ۴۵۱ س.
۵. اکرامی جلال. دختر آتش. - دوشنبه: ادیب، ۲۰۱۴ - ۵۶۰ س.
۶. کریم‌اوه گ. نقش واژه‌های سه جزئه در تکمیل زبان تاجیکی / معرفت آموزگار. - ۲۰۱۶ - ش ۷ - ۵۵-۵۶ س.
۷. میرزایف، س. سنت‌های محلی و سرودهای یغناپی. - دوشنبه: دانش، ۲۰۱۲ - ۱۶۷ س.
۸. میرزایف، س. فرهنگ و سنت یغناپی. - دوشنبه: جدم «هومو را»، ۲۰۱۵ - ۱۷۶ س.
۹. رحیم‌اف د. کسب و هنرهای عنعنوی تاجیکان. - دوشنبه: ادبیات بچگانه، ۲۰۱۴ - ۱۶۰ س.
۱۰. فرهنگ غیرمادّ خلق تاجیک (نتیجه‌های ایکسپدیسیون‌های مردم‌شناسی و صنعت‌شناسی کارمندان پیترف در سال ۲۰۱۵). - شماره ۱ - دوشنبه: ارزنگ، ۲۰۱۶ - ۱۵۶ س.
۱۱. فرهنگ زبان تاجیکی. ج. ۱ - مسکو، ۱۹۶۹ - ۹۵۱ س.
۱۲. فرهنگ زبان تاجیکی. ج. ۲ - مسکو، ۱۹۶۹ - ۹۵۱ س.
۱۳. فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی. ج. ۱ - دوشنبه، ۲۰۰۸ - ۹۴۹ س.
۱۴. فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی. ج. ۲ - دوشنبه، ۲۰۰۸ - ۹۴۴ س.
۱۵. خار کشاوش. تشکل ترکیب لغویی و کلمه‌سازی. - دوشنبه، ۲۰۱۴ - ۱۰۶ س.

ساختمان هجا در زبان سنگسری

ناصر صباغیان

زبان‌شناس سنگسری و استاد دانشگاه فرهنگیان سمنان

الفبای آوانگاری سنگسری									
آوانوشت	شاهد	معادل تقریبی فارسی	نشانه آوایی	ردیف	آوانوشت	شاهد	معادل تقریبی فارسی	نشانه آوایی	ردیف
dâz	(بوته خار)	د	d	۱۷	Čaš	(چشم)	ـَ	a	۱
rəhun	(روغن)	ر	r	۱۸	Ke	(خانه)	ـِ	e	۲
zume	(داماد)	ز-ض-ظ -ذ	z	۱۹	dot	(دختر)	ـُ	o	۳
žən	(زن)	ژ	ž	۲۰	varâ	(بره‌ها)	(مصوت بلند)	â	۴
sərâ	(تخته سنگ)	س-ص-ث	s	۲۱	Vir	(یاد، ذهن)	ای	i	۵
šat	(شیر)	ش	š	۲۲	sur	(سرخ)	او	u	۶
qəlbâl	(غربال)	غ-ق	q	۲۳	gut	(سیاه چادر)	ئو	u	۷
fifə	(پارو)	ف	f	۲۴	čow	(چاه)	ـُکشیده	ow	۸
kakəčâ	(دختر دم بخت)	ک	k	۲۵	sâzə	(جارو)	مصوت (شوا)	ə	۹

gəri	(گردن)	گ	g	۲۶	bormə	(گریه)	ب	b	۱۰
livak	(دیگ)	ل	l	۲۷	pəše	(پدر)	پ	p	۱۱
martun	(مردم)	م	m	۲۸	tənâft	(طناب)	ت	t	۱۲
nali	(تُشک)	ن	n	۲۹	jangul	(دو قلو)	ج	j	۱۳
vem	(بادام)	و	v	۳۰	čâvar	(چادر)	چ	č	۱۴
yuz	(گردو)	ی	y	۳۱	halkok	(آلوچه)	ح-ه	h	۱۵
asm ^۲	(اسب)	ع-همزه	‘	۳۲	xârə	(خوب)	خ	x	۱۶

سنگسری یکی از زبان‌های منطقه زبانی سمنان است که در شهر مهدیشهر یا سنگسر رایج است. این زبان دارای ویژگی‌های منحصر به فرد زبانی که بیشتر نشانگر زبان پهلوی اشکانی است؛ می‌باشد.

به بخشی از زنجیر گفتار که از ترکیب یک واکه با یک یا دو یا سه همخوان تشکیل شده باشد هجا گویند یعنی همان بخش در زبان محاوره. هجا در این زبان یا مانند فارسی معیار شامل یک رشته آوایی پیوسته با ساختمان $CV((C)C$ است که واکه مرکز یا هسته‌ی آن را می‌سازد و همخوان‌ها دامنه‌ی آن را و طبق الگوی فارسی یا الگوی زیر ارائه می‌گردد:

vo [آب]	čū [بازی - چوب]	ta:cv [تو]
tar [آتر]	mas [بزرگ]	šat:cvc [شیر]
نادان - ساده لوح [šəft]	vist [ببست]	xund:cvc [خواند]

یا اینکه هجا^۱ به صورت خوشه‌های صامت آغازین ساخته می‌شود. که این نوع هجاسازی آغازین، یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد این زبان است که در قدیم با بسامد بسیار در ساخت افعال کاربرد داشته است و امروزه نمود گذشته خود را کامل حفظ نکرده است و متحوّل گردیده است.

۱. نشانه consonant (هم‌خوان یا صامت) و v نشانه vowel (واکه یا مصوت) می‌باشد.

خوشه صامت آغازین:

ایران‌شناسانی که تحوّل خوشه‌های آغازی فارسی میانه را بررسی کرده‌اند یادآور شده‌اند که این خوشه‌ها به دو صورت تحوّل پیدا کرده‌اند. یا یک مصوّت کوتاه به نام مصوّت میانجی یا [anaptyetic] میان دو صامت واسطه شده است یا یک مصوّت در آغاز خوشه اضافه شده است به این مصوّت، مصوّت [prothetic] گفته می‌شود که آن را مصوّت آغازی می‌نامند (صادقی، ص ۱۳) که گاهی بعضی از کلمات به هر دو شکل نیز تحوّل یافته‌اند. در زبان سنگسری، خوشه‌های آغازین فراوانی وجود دارد که برای شکستن آن از دو شیوه استفاده شده است یکی اینکه یک مصوّت میانجی میان دو صامت آغازین آورده شده است و روش دیگر استفاده از پیشوند است که به قبل از افعال اضافه می‌گردد. اولین صامت خوشه آغازین را در پایان هجای نخستین متحوّل شده به کار می‌گیرد. خوشه‌های صامت آغازین در این زبان عبارتند از:

vi, [čk], [čp], [fl], [kt], [nd], [nv], [pl], [qš], [rb], [rk], [rp], [rš], [sp], [st], [šk],
[[šm], [šn], [tš], [zd]

برای هر دو شیوه ی مورد استفاده نمونه‌هایی در جدول زیر بیان می‌گردد:

در متن اولیه برای این زیرنویسی هیچ ارجاعی مشخص نشده است.^۳

جدول (۳-۲) شیوه اول خوشه‌های صامت آغازین

خوشه اصلی	خوشه متحوّل شده	معنی	شیوه مورد استفاده
kt	kutən	[زدن، کوبیدن]	استفاده از مصوّت میانجی
nv	nəvisəndə	[می نویسد]	استفاده از مصوّت میانجی
pl	pəlāvun	[تقلید کن]	استفاده از مصوّت میانجی
qš	qəšār	[فشار]	استفاده از مصوّت میانجی
šn	šənāsa	[آشناس]	استفاده از مصوّت میانجی

۳. این خوشه نسبت به سایر خوشه‌های ذکر شده دارای بسامد بالایی است.

جدول (۲-۴) شیوه‌ی دوم خوشه‌های صامت آغازین

خوشه اصلی	خوشه متحوّل شده	معنی	شیوه‌ی مورد استفاده
čk	vəč kal	[پشم را از هم جدا کن]	استفاده از پیشوند
pč	dač pin	[لبپوشان]	استفاده از پیشوند
kt	bak tun	[بکوب، بزن]	استفاده از پیشوند
nv	ban vis	[بنویس]	استفاده از پیشوند
rb	vər bin	[پارچه را ببر]	استفاده از پیشوند

علاوه بر دو شیوه‌ی مذکور، از شیوه‌ی دیگری که قبل از صامت آغازین یک مصوّت در ابتدای خوشه ظاهر می‌شود و اکنون در آغاز بعضی از کلمات باقی مانده است. نمونه‌های زیر بیان‌گر این شیوه است^۴:

جدول (۲-۵) شیوه‌ی استفاده از یک مصوت آغازین

خوشه اصلی	خوشه متحوّل شده	معنی	مصوّت آغازی
kt	əktində	[بر خورد می‌کند]	ə
vl	/ovlari	[پاره می‌شود]	o
vs	ovsən	[بشکاف]	o
rk	rkâšəndə	[امی‌خاراند (مذکر)]	ə
šm	morəndâ əš	[امی‌شمارد (مونث)]	ə

مصوّت آغازی [o] احتمالاً در آغاز واژگان استفاده شده و سپس به مصوّت خنثی میانی [ə] بدل شده است. درباره خوشه صامت آغازین در زبان سنگسری، ویندفور و اعظمی مطالبی در کتاب واژه‌نامه سنگسری ارائه نموده‌اند. (← ویندفور، و اعظمی، صص ۱۸۴-۱۳۱ و ۵۷)

۴. ما به تقلید از استاد علی اشرف صادقی از همزه‌های که به طور اتوماتیک قبل از مصوّت به‌کار می‌رود به صورت آگاهانه صرف نظر می‌کنیم. (مسائل تاریخی زبان فارسی، صادقی ص ۱۷).

به نظرمی‌رسد؛ مصوّت میانی واژه‌ای که خوشه هم‌خوانی دارد در ابتدا دارای مصوّت آغازین در خوشه‌ی هم‌خوانی بوده است. سپس پس از افتادن مصوّت آغازی، مصوّت میانجی به کلمه افزوده شده است و میان افتادن مصوّت آغازی و پذیرفتن مصوّت میانجی رابطه‌ای است که به صورت تدریجی صورت گرفته است.^۵ نکته‌ی دیگر اینکه اکنون خوشه‌های صامت آغازین با پذیرفتن پیشوند فعلی که قبل از خوشه‌ها می‌آیند، کمتر خوشه صامت آغازین محسوب می‌شوند، اما برای بررسی زبان و یافتن ریشه‌ی فعلی توجه به خوشه‌های صامت آغازین امری ضروری است.

۲-۴- خوشه صامت پایانی: خوشه‌های زیر پربسامدترین خوشه‌های پایانی زبان سنگسری است.

جدول (۲-۶) خوشه‌های صامت پایانی

مبادل فارسی	مثال	خوشه هم‌خوانی
[ازغ]	qarənj	nj
[ماه (آسمان)]	mung	ng
[طناب]	tənaft	ft
[گرگ]	vark	rk
[خرید]	bərsind	nd
[جلده، زرنگ]	jald	ld
[برگ درخت]	valg	lg
[بی حرکت]	lams	ms

منابع:

۱. ابوالقاسمی، دکتر محسن (۱۳۸۵) دستور تاریخی زبان فارسی، چاپ پنجم، تهران: سمت
۲. ارانسکی، یوسیف. م (۱۳۷۸) زبان‌های ایرانی، ترجمه علی اشرف صادقی، تهران: سخن
۳. _____ (۱۳۷۹) مقدمه فقه اللغه‌ی ایرانی، ترجمه کریم کشاورز، چاپ دوم، تهران: پیام
۴. اشرف صادقی، علی (۱۳۸۲) جشن نامه، به اهتمام امیدطیب‌زاده، تهران: هرمس
۵. (۱۳۸۰) مسایل تاریخی زبان فارسی، چاپ اول، تهران: سخن
۶. (۱۳۸۰) نگاهی به گویش نامه‌های ایران، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
۷. صباغیان، ناصر (۱۳۹۰) بررسی زبان سنگسری، چاپ اول، آمل: نشر شمال پایدار (مؤلف مقاله)
۸. اعظمی، چراغعلی، و ویندفور، گرنات، واژه نامه سنگسری، چاپ اول، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی و انتشارات فرانکلین

اصطلاحات پزشکی عامیانه رودبار

دوادرمون – دواتجربه (Davâ Tajarba)

محمدعلی جعفری دوآبسری

محقق فرهنگ مردم گیلان

مقدمه

در رودبار زیتون تا حدوداً یکصد سال پیش، مانند بیشتر شهرهای ایران، از دکتر و دارو و طب اروپایی خبری نبود. بیمار را با جوشانده‌ها درمان می‌کردند، انواع مهره‌های چشم زخم و دعا به خود و به احشام خود می‌بستند، در موارد مشکل‌تر به دعانویس‌ها مراجعه می‌کردند، بعضی مواقع دختر بچه‌های بیمار و بدحال را نذر و وقف سادات می‌نمودند؛ یعنی نیت می‌کردند که اگر دختر بچه بیمار، خوب شود وقتی بزرگ شد او را به اصطلاح با سر و مال و مفت و مجانی به پسر سیدی بدهند و عروس او کنند. ماما و قابله برای امور زنان و زایمان مفید بود. شکسته‌بند (ارتوپد فعلی) درمانگر شکستگی استخوان بود. دلاک حجامت می‌کرد، گلوچی گیرون، مشکل اجسام مانده در حلق و گلورا حل می‌کرد، طالع‌گیر و رمال و فال‌بین پیشگویی حوادث می‌نمود. مارگیر خانه آدم‌ها و طویله احشام را از گزند و خزنده پاک می‌کرد. بیطار (دامپزشک سنتی) احشام بیمار را مداوا می‌نمود و در نهایت مردم بیمار از همه‌جا مانده و رانده و مستأصل به بقاع و امامزاده‌ها متوسل می‌شدند و بیماران لاعلاج را با شال و پارچه سبز به ضریح بقعه‌ها می‌بستند و باور داشتند که آقا شفا می‌دهد و اگر بعد از یکی دو روز بیمار شفا نمی‌یافت، می‌گفتند نیت مریض ناپاک و شبهه‌دار بوده که آقا قبولش نکرده است.

کم‌کم مریض‌خانه و دواخانه در رودبار به وجود آمد. اولین مقر آن در وسط بازار رودبار بود که امروزه مرکز بهداشتی-درمانی رودبار در آنجا قرار دارد. نخستین پزشکان رودبار دکتر ذوالخیر، دکتر مرادمند، دکتر صادقی، دکتر افرامیان، دکتر محفوظی، دکتر عابدی و ... و نخستین داروسازان نرسز (Nersez)، صمدانی، سمیعیان و ... بودند که هنوز نامشان در ذهن پیران و کهن‌سالان رودباری باقی است.

شیوه‌های درمانی سنتی و استفاده از گیاهان دارویی برای درمان بیماری‌ها، امروزه در رودبار اگرچه از میان نرفته، ولی کمرنگ شده و رو به فراموشی می‌رود، اما چون بسیاری از آنها حاصل تجارب نیاکان است و کارایی خود را در طول قرون به اثبات رسانده است، نمی‌توان همه این شیوه‌های درمانی را یکسره انکار کرد، به‌ویژه که رفته رفته بازگشت به سنت و طب سنتی و درمان با داروهای گیاهی در جامعه با اقبال بیشتری همراه شده است.

در این مقاله برخی اصطلاحات مربوط به طب سنتی رودبار شامل نام بیماری‌ها و عوارض و واژگان و اصطلاحات وابسته، باورهای عامیانه درباره‌ی خاستگاه بیماری و برخی شیوه‌های درمانی که در طب سنتی رودبار برای درمان بیماری‌ها به کار می‌روند آمده است. اینکه طب جدید این روش‌های درمانی را تا چه اندازه تأیید می‌کند به بررسی متخصصان دانش پزشکی وابسته است، ولی بی‌تردید ثبت این اصطلاحات و روش‌های درمانی به عنوان بخشی از فرهنگ منطقه اهمیت دارد، ضمن آنکه ارزش واژگانی این اصطلاحات در پژوهش‌های گویش‌شناسی را نمی‌توان انکار کرد. شایسته است از مقام شامخ پزشکان عالیقدر و زحمتکش رودباری و نیز از شیخ‌الاطبای گیلان مرحوم جناب آقای دکتر سیدحسن تائب که کتاب گیل تجربه ایشان راهنمای راهم شد سپاسگزاری کنم و مجدداً این نکته را یادآور شوم که هدف از معرفی اصطلاحات پزشکی عامیانه رودبار، ترویج روش‌های درمانی غیرعلمی نیست، بلکه هدف، انجام یک تحقیق فولکلوریک در فرهنگ شفاهی مردم سرزمین زیتون (رودبار) است تا خوانندگان عزیز از روش مداوا و طب سنتی نیاکان خود شناخت یابند.

خاطر نشان می‌سازد که این واژگان و اصطلاحات و روش‌ها مربوط به روستای فلده رودبار است و ممکن است در آبادی‌های دیگر با تفاوت‌هایی همراه باشد.

واژگان و اصطلاحات طب سنتی رودبار

ابیر /abir/ کهیر، عبارت از چند نوع بیماری پوستی است که علامت آنها خارش و دایره‌های متورم پوستی است که روی آنها را پوسته‌های ریز پوشانده است مانند اگزمای پوستی و کچلی پوست آتشک /âtešak/ سرخ شدن نقاطی از پوست بدن به خاطر ابتلا به بیماری سیفلیس آتشی **بین** /âteši biyen/ عصبانی شدن و از کوره در رفتن با سر و صورت و گوش‌های قرمز و ورم رگ‌های گردن

آتنا /âtenâ/ بیماری واگیردار و مسری

آجردن /âjorden/ بالا آوردن غذای هضم نشده، برگشت اسید و ترش کردن معده

آچاستن /âčâsten/ سرماخوردگی، چاییدن و سرماخوردن بدن

اسپند اوسوچنین /espend usujonyen/ دود کردن دانه اسپند. برای دفع چشم و نظر بخیلان و حسودان و رفع حوادث بد اسپند دود می‌کردند.

افاقه کردن /efâqa korden/ بهتر شدن و تسکین یافتن درد و بیماری

افچ /afč/ بی‌مزه، به علت بعضی از بیماری‌های گوارشی، بیمار احساس تلخی و بی‌مزگی در دهان می‌کند.

آل /âl/ جن، موجودی خیالی که به شکل زنی با موهای بلند تصور می‌شود. آل، دشمن زنان زائو است و بیماری‌هایی مانند تب، ورم پستان، هذیان و تشنج را در آنان ایجاد می‌کند. علت اصلی این بیماری رعایت نکردن بهداشت توسط مامای محلّی و نیز شخص زائو بود ولی عوام باور داشتند که زائو را آل زده است. بر اساس همین باور، برای دور کردن آل تا چهل روز زائو و نوزاد را تنها نمی‌گذاشتند و زیر سرشان قیچی و یا شیئی فلزی می‌نهادند و قرآنی هم بالای سر مادر و کودک می‌گذاشتند.

آو آیین /âv âbiyen/ لاغر و نحیف شدن عضلات بدن

آو آردن /âv orden/ آب مروارید آوردن، دچار التهاب شدن زانو

آو به آو بین /âv be âv biyen/ دو هوا شدن، قدما معتقد بودند تغییر محل سکونت و مسافرت

از شهری به شهر دیگر با آب و هوای متفاوت، باعث بیماری گوارشی و عصبی می‌شود. از این رو باور داشتند به محض ورود به مکان جدید، باید جرعه‌ای از آب آن‌جا را آشامید و با آب آن‌جا استحمام کرد. آنان بر این باور بودند که در ابتدای ورود به مکان جدید، حشره‌ای به نام غریب گز /qaribgaz/ (نیش‌زننده غریب) مسافر را نیش می‌زند و هم از این رو مسافر در مکان جدید، احساس گزیدگی و خارش پوست می‌کند. این حشره مجهول بود و به چشم دیده نمی‌شد.

آوتک /âve tak/ پهلوی و تهیگاه، منطقه‌ای که در دو طرف شکم قرار دارد و نقطه ضعیف بدن است و نباید ضربه‌ای به آن وارد شود. این ناحیه به باور قدما کیسه‌ای پر از آب بوده است. به آن تک /tak/ هم می‌گویند.

آو زین /âv ziyen/ زیاد شدن چرک و عفونت زخم‌ها و جراحات بدن
 أجاج /ojâq/ خانه و مقرّ شیخ‌ها را می‌گفتند که مانند خانقاه بود و مردم برای درمان بیماری‌ها به آنجا مراجعه می‌کردند.

اوشکیستن /uškisten/ گیر کردن غذا در گلو، پریدن تکه‌ای از غذا به درون لوله تنفسی نای که باعث سرفه شدید می‌شود. عوام معتقد بودند وقتی برای کسی این عارضه پیش بیاید، به‌زودی خبر خوشی دریافت می‌کند یا سوغات می‌خورد. برای درمان عارضه چند ضربه ملاپم به پشت شخص وارد می‌کردند.

أکو خوردن /oku xorden/ دچار رعشه و لرزش بدن شدن، گاه به علت بعضی از بیماری‌های عفونی و یا عصبی، بیمار دچار حرکات ناگهانی و پرش مخصوصاً در خواب می‌شود که در این موارد باور دارند فرد خوابیده، حتماً از چیزی ترسیده است.

أخوس /oxos/ کابوس، بختک، خواب ترسناک دیدن و خیس عرق شدن از ترس و هیجان در خواب که ممکن است به خاطر پر بودن معده پیش بیاید.

بابا قوری /bâbâquri/ پیدا شدن لکه روی قرنیه چشم به علت عفونت و آبله، برجسته شدن کره چشم که امروزه علت آن را پرکاری غده تیروئید می‌دانند.

باد /bâd/ نوعی بیماری که درد آن در تمام بدن می‌چرخد و مخصوص یک عضو نیست، بیماری اعصاب.

باددار چک چی /bâddâr e čakeč'i/ غذاهای نفاخ و باددار مانند سیر، پیاز، ترب، لوبیا و حبوبات دیگر.

باد دِکتن /bâd dekatén/ پدیدآمدن آماس و ورم در بعضی اندام‌های بدن به علت بعضی از بیماری‌ها، نفخ معده و جمع‌شدگی گاز در آن.

بد مجاس /bad mejâs/ بد مزاج، کسی که طبع غذایی خوب و سازگاری ندارد و از خیلی خوردنی‌ها بدش می‌آید.

برجَه برجَه کردن /bereja bereja korden/ مور مور کردن، سوزن سوزن شدن اعضای بدن به دلیل مشکلات عصبی.

بُغ گردن /boq korden/ بغض کردن و شروع به گریه کردن که به واسطه آن خطوط صورت و لب‌ها کج و معوج می‌شود.

بُغ داآن /boq dâân/ بخور دادن برای باز شدن راه‌های تنفسی در هنگام آنفلوانزا. بدین منظور، بیمار ظرف محتوی آب جوش و یا ظرف پر از کدوی پخته داغ را جلوی خود می‌گذاشت، روی خود پتویی می‌انداخت و صورت خود را روی بخار ظرف خم می‌کرد تا عرق بکند، سپس سرش را می‌بست و نوشیدنی‌های داغ می‌نوشید و استراحت می‌کرد.

بند او مین /bend umiyen/ بندآمدن خون‌ریزی و یا اسهال. برای بندآمدن خون‌ریزی، روی زخم و خون‌ریزی خاکستر اجاق و هیزم سوخته می‌پاشیدند و گاهی مواقع از روی اضطرار روی بریدگی می‌شاشیدند تا خون بند بیاید و برای قطع شدن اسهال (اشکم شو) جوشاندهٔ نبات داغ می‌خوردند و نیز آرد تفت داده شده را با سفیدهٔ تخم‌مرغ مخلوط کرده، دو سه مشت می‌خوردند.

بو داشتن /bu dâšten/ بوداشتن، اگر کسی بیماری پوستی چون سرخک و غیره داشت نباید در معرض بوی غذا قرار می‌گرفت و گرنه حالش بدتر می‌شد. اگر پسر بچه‌ای بوی غذای معطر به او می‌خورد حتماً مقداری به او می‌دادند، زیرا باور داشتند اگر ندهند بیضه‌اش ورم می‌کند. اگر بوی نان تازه و یا غذای معطر به مشام زن آبستنی می‌خورد و از آن غذا به او نمی‌دادند، باور داشتند که بچه‌اش سقط می‌شود.

هیناق /hinâq/ حنّاق، گلودردی که شخص مبتلا قادر به حرف زدن نباشد.

چِمِستَن /čemesten/ کج شدن استخوان مفاصل به خاطر بیماری رماتیسمی و عصبی.
بیر بیر کُردِن /bir bir korden/ به "برجه برجه کردن" مراجعه شود.

بیلی ترا گوتِن /biliterâ guten/ حرف زدن در خواب، هذیان در خواب به علت بیماری

بی وختی /bi vaxti/ نوعی بیماری روحی و عصبی. باور داشتند بیمار در زمان نامناسب و به تنهایی مثلاً در تاریکی از جایی ناشناس رد شده و بسم‌الله نگفته و جن و پری را اذیت کرده و آنها هم او را و مخصوصاً پشت کله‌اش را زده‌اند. بیمار را نزد دعانویس می‌بردند و او هم سر کتاب باز می‌کرد و چند دعا در کاغذهای کوچک می‌نوشت و دستورات ویژه می‌داد. مثلاً می‌گفت یک دعا را با اسپند بسوزاند و به خود دود دهد و با سیاهی سوخته کاغذ، نقطه سیاهی نوک دماغش بگذارد. یکی را هم در آب حل کند و کمی از آن بخورد و یک دعا را هم به بازو ببندد. بدون گفتن بسم‌الله آب جوش به زمین نمی‌ریختند و باور داشتند آب جوش به جن و پری آسیب می‌رساند و آنها هم انتقام می‌گیرند و آدم را مریض می‌کنند. هیچ وقت سوی آتش آب نمی‌ریختند، مگر آنکه نخست بسم‌الله بگویند و معتقد بودند که با گفتن بسم‌الله جن‌ها می‌ترسند و از آتش دور می‌شوند و آسیبی نمی‌بینند و بدین ترتیب به آدمی هم آسیبی نمی‌رسانند.

پِت /pet/ نوعی حشره سیاه‌رنگ که داخل غلات می‌رود و آنها را از داخل می‌خورد و نیز به برنج سرایت می‌کند. برای دفع آن برنج و غلات را در کیسه‌های نخی یا در ظروف چوبی و در جای خشک و خنک نگهداری می‌کنند و یا چند حبه سیر به داخل محفظه نگهداری می‌ریزند.

پَورِپِن کردن (parpin korden) سادات با دست خود شانه دیگران را به آرامی نوازش می‌کردند. باور داشتند با اینکار از چشم و نظر بد حسودان و نیز اتفاقات ناگوار در امان خواهند بود و نیز سادات به لیوانی آب و با یک لقمه غذا فوت می‌کردند و حتی آب دهان را (کلس) در آن می‌ریختند و دیگران با نیت خوب شدن آن را می‌خوردند.

پَورِستَن ویراتک /paresten e virâtak/ ویراتک به معنای شقیقه و گیجگاه است. بر مبنای باوری عامیانه اگر در غیاب و پشت سر کسی از او بدگویی کنند، او ناگهان در ناحیه شقیقه خود درد شدیدی احساس می‌کند که بعد از مدتی رفع می‌شود.

پَف درد /pef e dard/ درد شش، جگر سفید - بیماری‌ای که شش گوسفند و بز را خراب می‌کند.

پَلخِم /palxem/ خلط و چرک گلوی شخص زکام گرفته و سرماخورده.
پلق پلق /poloq poloq/ غلغل زدن و جوشیدن، بعضی از بیماران احساس می‌کنند که در داخل سرشان آب غلغل می‌زند که ناشی از فشار خون بالا و یا عوارض عصبی است.
پله پله زین /pela pela ziyen/ پشت سر هم پلک زدن به دلیل مشکلات عصبی.
پیتار /pitâr/ پودر خشکی که از داخل تنه درختان کهنسال پوسیده و پوک شده فراهم می‌کردند. این پودر خشک را گاه بر روی آلت ختنه شده پسر بچه‌ها می‌پاشیدند تا زخم زودتر خوب شود.
پیچش /pičes/ درد شکم و روده که نوعی قولنج است. با خوردن نبات داغ (آب داغ شیرین شده با نبات خوشه‌ای یا نبات مصری) آن را درمان می‌کردند.

تاو خوردن /tâv xorden/ سرگیجه داشتن و در حال به زمین افتادن
تبرک /tabrak/ و **تبرکی** /tabraki/ پوشیدنی‌ها و خوردنی‌هایی که آن‌ها را برای تبرک به ضریح امامان و امامزادگان و یا به دست فردی مومن می‌مالیدند و آنها را در حفظ از بلاها و بیماری‌ها و درمان بیماری‌ها سودمند می‌دانستند.

ترس گیتن /tars giten/ از کسی رفع ترس کردن، باور داشتند اگر کسی هول خورده و از چیزی نامشخص دچار ترس و اضطراب شده باشد باید ترس او را گرفت. بدین منظور چند ساچمه فلزی را در ظرفی می‌ریختند و با حرارت دادن، ساچمه‌ها را ذوب می‌کردند و ناگهان جلوی چشم فرد ترسیده، روی آن آب می‌ریختند. بخاری متعاضد می‌شد و سرب ذوب شده اشکال مختلفی پیدا می‌کرد. اشکال را به حیواناتی همچون سگ، گربه یا گاو تشبیه می‌کردند و به بیمار قوت قلب می‌دادند که اینها حیوانات خطرناکی نیستند.

تل دکتن /tel dekten/ روی آب چشمه خم شدن و با دهان آب نوشیدن. در قدیم این کار را بد می‌دانستند و باور داشتند در این حالت جن به پشت کله آدم می‌زند و چشم طرف کج می‌شود مگر اینکه در ابتدا بسم الله بگوید.

تنستن /tanesten/ به شدت نفس زدن، له له زدن
تیت /tit/ زگیل، عارضه‌ای پوستی که مخصوصاً روی دست‌ها ظاهر می‌شد. عامل آن ویروس است که بعد از مدتی محو می‌شود. باور داشتند که اگر روی سگ و یا گربه آب بریزند تیت ظاهر

می‌شود و اگر شیرۀ سفیدرنگی را که از چیدن فنگله (انجیر کال) از شاخه بیرون می‌زند را رویش بریزند، تیت می‌افتد.

تیشک /tišk/ جوش ریز در بدن که وقتی رشد کرد به صورت دملی چرکین درمی‌آید که آن را زوجه می‌گفتند. این دمل سرانجام سرباز می‌کند و چرک آن بیرون می‌آید، اما روش رفع کامل آن این بود که با فشار انگشت، مُره (ریشه) آن را بیرون بیاورند.

جا بیرین شین /jâ birin šiyen/ از جا در رفتگی استخوان عضوی از بدن.

جا دگندن /jâ deganden/ جا انداختن استخوان در رفته.

جُک دکتن /joq dekatén/ اشتباهی زیاد و کاذب به علت بیماری‌های انگلی.

جما دکتن /jemâ dekatén/ دچار پیچیدگی عضلات و درد و ورم عضلات شدن از کار زیاد و بدون مقدمه و به صورت ناگهانی.

جوشونده /jušonde/ جوشانده و دم کرده گیاهان طبی که باور داشتند خیلی از دردها را درمان می‌کند و تسکین می‌دهد.

جون به سر بین /jon be sar biyen/ انتظار طولانی و بیش از حد، طولانی شدن مرگ محتضر و راحت نمردن. باور داشتند در لحظهٔ جان دادن، نزدیکان مریض نباید شیون کنند زیرا شخص دوباره به حالت احتضار درمی‌آید و مرگ راحتی نخواهد داشت.

جون ساقی /jon e sâqi/ تندرستی، سلامتی، تندرستی

جیت /jit/ کسی که لکنت زبان دارد. اختلال در تکلم به‌ویژه در هنگام کودکی که ناشی از اختلالات روانی و عصبی است. باور داشتند که اگر تخم کبوتر یا گنجشک به شخص بخوراند زبانش باز می‌شود.

جیگیر کردن /jigir korden/ شیاف کردن با آب صابون که برای درمان یبوست و خشکی مزاج انجام می‌شد.

چابین /čâbiyen/ بهبود یافتن از بیماری.

چته /četa/ بیماری پوستی، سرخک کودکان که با سرخچه فرق دارد. سرخچه علائم خفیف‌تر و دوره کوتاه‌تری دارد. در باور عوام، کودک سرخک گرفته را باید گرم نگه داشت و لباس قرمز پوشاند تا

دانه‌های سرخک زودتر ظاهر شود و به بیماری ریوی دچار نشود. آدم نجس و ناپاک نباید به کودک بیمار نگاه کند، بوی پختن و سرخ کردن غذا نباید به کودک بخورد زیرا بیماری طولانی می‌شود و بالاخره باید به کودک غذا و میوه‌های با طبیعت سرد داد مانند آب عدس پخته و لیمو شیرین.

چَرِه /čera/ ترشحات و خونابهایی که از زخم سرباز کرده آرام آرام بیرون می‌ریزد.
چُغوزه زین /čoquza ziyen/ خود را مچاله کردن و در گوشه‌ای سر در گریبان نهادن و کز کردن.
چِف /čef/ خیس شدن با آب یا عرق بدن، ورم عمومی و زردی در صورت و بعضی از اندام‌ها.
چِک پَر /ček e par/ پیدایش حرکات تشنجی، دست و پا زدن و غش کردن به علت بیماری‌های عفونی و مغزی و روانی.

چک آوشتن /ček âvašten/ درد مهره‌های پشت، انحراف ستون فقرات که باعث درد شدید و قوز کردن در حین راه رفتن می‌شد.

چله پیی /čelle peyi/ بی‌قراری و ناآرامی نوزاد تا چهل روز که می‌گفتند چله خود را طی می‌کند. اگر بی‌قراری شدید بود به اجاق و دعانویس مراجعه می‌کردند و او کاسه‌ای آب و یک عدد قیچی تهیه می‌کرد و با کارهایی که انجام می‌داد می‌گفت چله بچه را بریده است (چله آبرین). باور داشتند زن زائو و نوزاد تا چهل روز اول چله دارند و نباید زن یا شوهری که آنها هم در همین چهل روز صاحب فرزند شده‌اند به دیدن زائو بیایند و حتی نباید زائو صدای زائوی مثل خود را بشنود زیرا چله‌اش او را می‌گیرد و خودش و بچه‌اش را بیمار می‌کند، مخصوصاً اگر چله‌اش سنگین باشد (نوزاد دختر چله‌اش از پسر سنگین‌تر بود). نوزاد تا چهل روز را چلا خورده می‌گفتند. باور داشتند که نباید افرادی که با خود دعا و طلسم و جادو دارند او را ببینند زیرا نوزاد بدحال می‌شود. نوزاد را تا چهل روز اصلاً تنها در جایی نمی‌گذاشتند و باور داشتند که بیمار می‌شود.

چنده زین /čende ziyen/ تکان ناگهانی و تیک و پرش اعضا در موقع خواب که باور داشتند شخص خوابیده از چیزی ترسیده است. به "اکو خوردن" مراجعه شود.

چو آبین /ču âbiyen/ خشک و سفت شدن عضلات بدن.

چوگُردن /ču korden/ پافشاری و ایستادگی در انجام کاری.

چی خور کردن /či xor korden/ چیز خور کردن، ماده‌ای نامعلوم و گیاهی به نام گونج تال

(gavenjetâl) را به کسی خوراندن و او را روانی کردن. گاهی با این گیاه، دو نفر را عاشق هم می‌کردند و گاهی هم دو نفر را از هم جدا می‌کردند.

چیمِ نظر /čeym e nazar/ باور داشتند اشخاصی دید و نظر دارند یا بدچشم‌اند و یا خوش‌چشم. نگاه خوش‌چشم باعث سلامتی جسم و زیادی مال اشخاص می‌شد؛ اما اگر بدچشم مخصوصاً موقع صبح و خروج از خانه کسی را نگاه می‌کرد در آن روز به مالش و یا جاننش آفت و مرض می‌رسید. برای مصون ماندن از نگاه بد یا به خانه برمی‌گشتند و یا همیشه با خود دعای چشم‌نظر، خرمهره و نگین خالدار و انگشتری با نگین خالدار داشتند و اگر به خانه برمی‌گشتند برای خود اسپند دود می‌کردند و سیاهی آن را به پیشانی و نوک بینی خود می‌مالیدند.

چیمِ دکتن /čeym dekaten/ اگر کسی چیزی را ببیند و هوس خوردن آن را بکند، می‌گویند به چشمش افتاده است.

چیمِ زین /čeym ziyen/ چشم و نظر بد و بخیلانه به کسی کردن، با تن نجس و ناپاک به کسی خیره‌شدن که باعث بدبیاری آن شخص می‌شود و برایش نیومت (حوادث ناآمده و غیرمنتظره) می‌بارد.

چیمِ گردن /čeym korden/ نظر بد کردن به بچه‌ای قشنگ یا وسیله‌ای تازه که باور داشتند حتماً در آن روز بلایی سر بچه یا آن وسیله می‌آید پس به سر و بدن بچه دعای چشم‌نظر و مهره فیروزه‌ای رنگ آویزان می‌کردند، برای او اسپند دود می‌کردند، صدقه می‌دادند و حتی به نمای ساختمان خود اسپند آویزان می‌کردند، گوسفند قربانی می‌کردند و به سر و گردن احشام و حیوانات برتر خود مهره و دعا می‌آویختند.

چیمِ دمازه /čeym demâza/ اگر کسی مخصوصاً کودکی چیزی را می‌دید و هوس خوردن آن را می‌کرد ولی به او داده نمی‌شد می‌گفتند شب در خواب چیم دمازه می‌شود یعنی خوابی وحشتناک می‌دید که آن چیز را از او دور می‌کند.

ختن /xoten/ خوابیدن، بی‌حس شدن و خواب رفتگی بعضی از اعضای بدن، از بین رفتن حالت نعوظ در آلت مرد

خراو آگردن /xarâv âkorden/ بی‌اختیاری در دفع ادرار و مدفوع و خود را نجس کردن.

خرماکینه /xormâ kine/ زگیل درآمدن در پاشنه پا که سبب لنگیدن می‌شد، برای درمان، خمیرترش‌شده بر روی زگیل می‌گذاشتند تا سر باز کند و بترکد.

خشکِ مجاس /xošk e mejâs/ آدم نجوش، خشک، تند و عصبی.

خشکی /xoški/ بیبوست و کار نکردن شکم و قادر نبودن به دفع مدفوع.

خفه سون /xafeson/ سرفه

خوم /xom/ خام، بدن و عضلات کار نکرده و خورده و خوابیده.

خین دیمیر /xin dimir/ خون مردگی و سیاه شدن عضوی از بدن به علت ضربه.

خین گی تِن /xin giten/ خون گرفتن، خون‌گیری از حیوانات، مثلاً اگر حیوانی مثلاً گاو نر (ورزا)

چرتی و بی حال بود می‌گفتند باید بیطار (دامپزشک) گوشش را تیغ بزند و مقداری خون بریزد تا حیوان سر حال و فعال بشود.

دار آوجونین (dâr âvejoniyen) آدمی که در ناحیه کمر درد داشت می‌گفتند کمرش چک

آوخته او را از پا با طنابی به تیر چوبی سقف اتاق آویزان می‌کردند و چندبار تکان آرام می‌دادند. باور داشتند مهره‌های جابه‌جا شده مرتب می‌شود؛ سپس فرد را پایین می‌آوردند و به کمرش ضمداد و

زفت که نوعی چسب و باند بود می‌بستند و به استراحت وادارش می‌کردند.

دارلا /dârelâ/ سرگیجه گرفتن در موقع خواب، اگر کسی در اتاقی بدون روزه و یا تازه گچ‌کاری

شده می‌خوابید به علت کمی اکسیژن دچار سرگیجه و استفراغ می‌شد، می‌گفتند او را دارلا گرفته است.

دس اوسین /das usiyen/ و مالمستین /mâlesten/ به معنای ماساژ دادن است. مالیدن محل

ضرب‌دیدگی با دست چرب و جا انداختن عضو صدمه دیده توسط شکسته‌بند (ارتوپد). اگر کودکی و

حتی آدم بزرگتری قولنج و دل درد می‌گرفت دست را با روغن زیتون و زیره کوبیده چرب می‌کردند

و پشت و پهلوها و شکم او را کاملاً مالش و ماساژ می‌دادند و جوشانده داغ چون نبات داغ و یا دم‌کرده

گل گاوزبان به او می‌خوراندند تا خوب شود.

دس اوگن /das ugan/ مزد اندکی که به شکسته‌بند طبیب و بیطار حتماً می‌دادند و باور داشتند

که حتماً درمان مؤثر خواهد افتاد و افاقه خواهد کرد.

دعا کردن / *duâ korden* / گاهی مواقع برای بیماری‌های روحی و روانی بیمار را به نزد فردی به نام دعانویس که خانه‌ای، بیتی و مکانی به نام اجاق داشت و از پدر و بابا به یادگار مانده بود می‌بردند، او نام فرد بیمار و نام مادر وی را به حرف ابجد تبدیل می‌کرد و با عدد به‌دست آمده صفحه‌ای از یک کتاب دعا باز می‌کرد که این عمل را سرکتاب باز کردن می‌گفتند. به عقیده دعانویس علت بیماری فرد را این صفحه بیان می‌کرد او هم چند کاغذ کوچک دعا می‌نوشت و می‌گفت یکی را با اسپند دود بکند، یکی را با آب بشوید و کمی بخورد، یکی را به خود ببندد و یکی را هم در گوشه‌ای از خانه پنهان کند تا دفع آسیب جن و پری بشود.

دکتن / *dekaten* / پیری زودرس، لاغر و نحیف و مردنی شدن.

دوخوشیستین / *doxušisten* / خشک شدن پستان، آب شدن چربی زیر پوست و چروکیده شدن پوست بدن.

زِلاش / *zelâš* / غش و بی‌حالی شدید از تشنگی بسیار.

زوجه (zuja) / دمل متورم و قرمز و چرکین.

زله ترکستین / *zala tarkesten* / زهره ترک شدن، ترسیدن شدید.

ساق / *sâq* / سالم و تندرست، در مقابل ناخوش.

سرکتاواز آکردن / *sar ketâv vâz âkorden* / به «دعا کردن و کتاوسر واز آکردن» مراجعه شود.

سنت گردن / *sonnat korden* / ختنه کردن پسر بچه‌ها، پوست سر آلت پسر بچه‌ها را در حدود

۱/۵ سانتیمتر می‌برند تا سر آلت آزاد باشد. در قدیم دلاک حمام و سلمانی محل (آرایشگر) کار ختنه

را انجام می‌داد. یکی از نزدیکان، کودک را روی پاهای خود می‌نشاند و او را به حالت چمباتمه خم

می‌کرد، اطرافیان بچه در لحظه بریدن، حواس او را پرت می‌کردند تا جای دیگری را نگاه کند. مادر

بچه هم کمی دورتر پای راست خود را در تشتی پر آب قرار می‌داد و راز و نیاز می‌کرد و باور داشتند که

بدین ترتیب بچه کمتر احساس درد خواهد کرد. در حالی که اطرافیان بچه را سرگرم می‌کردند، دلاک

یا سلمانی پوست نازک آلت را می‌کشید و آن را روی نی شکافداری قرار می‌داد و ناگهان با تیغ دلاکی

آن پوست را حلقوی می‌برد. جای بریده شده را با پنبه سوخته می‌پوشانید و آلت را در کیسه کوچکی

که پر از پودر پیتار (چوب پوسیده تنه درخت) بود قرار می‌داد. لنگ و یا شلیته دخترانه گشادی به

پسریچه می پوشانند و او را در رختخوابی می خوابانند. در کنار رختخواب، یک جلد قرآن و زیر بالش او یک چیزی فلزی می گذاشتند به این باور که آهن، اجنه را فراری می دهد. شاخه کوچکی از درخت انار می بریدند و پوست بریده را به یکی از خارهای آن می آویختند و آن چوب و پوست را بالای سر بچه به سقف اتاق آویزان می کردند. بسته به توان مالی پدر، جشن ختنه سوران می گرفتند و عین عروسی ولیمه می دادند. مردم هم به وسع خود هدیه های بزرگ و کوچکی می آوردند.

سِنجُو /senju/ دل درد و شکم درد شدید که مخصوص حیوانات بود. باور داشتند شکم حیوان با خوردن علفی به نام تیجک (tijak) باد می کند و می میرد.

سیم کشین /sim kašiyen/ اضافه شدن عفونت زخم بر اثر تماس با آب و هوای سرد که اطراف زخم قرمز و متورم و دردناک می شد.

شو کوری /šavkuri/ از بیماری های چشم که به واسطه آن دید شبانه شخص مبتلا، ضعیف می شود.

شِت /šet/ کسی که رفتار و اعمالش دور از عقل و منطق است.

صبر آدان /sabr âdân/ عطسه زدن، واکنش طبیعی مجاری تنفس است که می خواهد میکروب، اجسام خارجی و خلط را از بینی خارج کند. عوام باور داشتند اگر در شروع کاری صبر و عطسه بیاید باید تأخیر کرد و یا اصلاً انجامش نداد.

طالع گیر /tâlegir/ استخوان پهن شانه و کتف انسان که با حرکت دست آن هم تکان می خورد، استخوان پهن سردست.

طلسم /telesm/ جادو، دعای بسته شدن کارها، عوام برای بدبختی و انجام نشدن کارها و گیر کردن و در بن بست ماندن باور داشتند دشمنان برایشان طلسم و جادو کرده اند که شانس و اقبال از آن ها دور شده است؛ لذا پیش دعانویس و رمال می رفتند تا او دعای خنثی کننده سحر و جادو بنویسد تا بلکه بختشان باز شود.

فاک گردن /fâk korden/ دچار باد فتق شدن، باد کردن بیضه ها.

فی دکتن /fi dekatan/ پُف کردن و چاقی غیر معمول صورت.

قُر /qor/ ورم ناحیه ای از بدن بر اثر ضربه دیدن

قولنج /qolenj/ درد شکم و درد پشت و گرفتگی عضلات. معمولاً فرد قولنج گرفته را ماساژ می‌دادند تا عضلاتش نرم شود، عضلات پشت و کمر او را مشت‌ومال می‌دادند، رگ زیر بغل او را می‌کشیدند، دو دست او را گرفته از جلوی بدن یا پشت بدن می‌کشیدند تا صدای شکستن قولنجش را بشنوند. مشت‌ومال دادن معمولاً با دستان آغشته به روغن زیتون و عسل بود.

کائوخفه‌سون /kâu xafeson/ سیاه‌سرفه، نوعی سرفه خشک و صدا دار که بر اثر آن چهره کبود و سیاه می‌شود.

کاکل /kâkol/ فکل، آرایشی بود برای موی سر پسر بچه‌ها. اگر بعد از سال‌ها انتظار، برای خانواده پسری به دنیا می‌آمد، در موقع تراشیدن موهای آن پسر یکی یکدانه که اصطلاحاً «حاجتی» نامیده می‌شد، یک دسته موی جلوی سر را باقی می‌گذاشتند تا در زمان مناسب که او را به زیارت امام رضا (ع) می‌بردند، این به اصطلاح ماری (موی مادری) را در آنجا می‌چیدند و هم‌وزن آن طلا همراه می‌کردند و به عنوان نذری به صندوقخانه حرم می‌انداختند.

کتاوسر واز آگردن /ketâv sar vâz âkorden/ سر کتاب باز کردن، برای درمان بیماری روحی و روانی به نزد دعانویس رفتن تا او کتاب دعای خود را باز کند و به اصطلاح با اعمال و اوراد دعانویس خود علت بیماری را بیابد و مثلاً درمان کند.

کرک آوله /kqerk âvela/ آبله‌مرغان، نوعی بیماری پوستی با دانه‌های ریز **کفت و کاری** /keft o kâri/ علائمی در بیماری‌های عفونی، گوارشی و روانی، تنگی نفس در اثر عفونت، خشکی و بی‌مزگی دهان توأم با زبان باردار و بزاق غلیظ.

کلی /kali/ بیماری کچلی، نوعی بیماری در پوست سر که با پیدایش دانه‌های ریز پوسته پوسته و خارش‌دار در سر همراه است.

کلمِجن /kelmejin/ در اصل به میوه کرمو گویند که در وسط آن تخم کرم و خود کرم وجود دارد، ولی به کنایه به کودکان ضعیف و بیمار هم گفته می‌شود.

کمری /kamari/ آنکه به صورت مادرزادی و یا عارضی دارای درد عضلات و استخوان کمر هست، خمیده پشت و قوزی.

کوله آگندن /kula âgandan/ سقط جنین کردن حیوانات حلال گوشت.

کیش /kiš/ اگزما، از انواع بیماری‌های پوستی و ناشی از حساسیت است که با پدیدار شدن لکه‌های سفید بر سر و صورت همراه است.

گاچ /gâč/ نقصان در ساختار و شکل طبیعی مفاصل زانو به گونه‌ای که در راه رفتن پاها بیش از حد از هم باز می‌مانند.

گازافشون /gâz afšon/ جشن ظاهر شدن اولین دندان کودک، مقداری گندم و دیگر حبوبات را نیم‌پز می‌کردند که نامش کال دون بود. خویشان و نزدیکان را دعوت می‌کردند؛ ضمن شادی و خوردن چای و شیرینی، کودک را در وسط می‌نشاندند و مقداری از کال دون را بر سرش می‌ریختند و وسایل مختلفی در اطراف او قرار می‌دادند تا کودک وسیله‌ای را بردارد. او هر وسیله را که برمی‌داشت باور داشتند همان کاره خواهد شد. مثلاً اگر قیچی را بر می‌داشت می‌گفتند خیاط می‌شود و اگر قلم را بر می‌داشت می‌گفتند نویسنده می‌شود و ...

گری /gari/ بیماری جرب و یا کچلی که انسان یا حیوان دچار آن می‌شدند.

گرد پیچ /gerd e pič/ عفونت و دمل ریشه ناخن را می‌گویند. برای سر باز کردن و خارج شدن چرک، روی دمل، خمیر ترش شده و یا گیاه پنیرک پخته شده و برگ پخته رمانج (بارهنگ) می‌گذاشتند.

گرمالت /garmâlat/ کوبیده دانه فلفل سیاه که طبیعت گرم دارد و مقدار کم آن مقوی دستگاه گوارش، اشتها آور و ضدنفخ است.

گزه کردن /gerra korden/ ناله‌های طولانی و کش‌دار بیمار، در اصل، ناله کردن گاو است.

گلوچی گیرون /galučigiron/ درآوردن ذرات کوچک استخوان و اجسام دیگر از حلق افراد به‌ویژه کودکان. کسانی بودند و هنوز هستند که به نوک انگشت خود مقداری ابریشم، پنبه یا پشم می‌پیچند و با مهارت این نوک انگشت را وارد گلوی کودک چیزخورده می‌کنند و استخوان و تکه‌های آشغال را بیرون می‌آورند.

گوله دگندن /gole deganden/ بادکش کردن، کوزه گذاشتن برای حجامت که برای درمان بیمارانی که سنگینی سر داشتند، رنگ و رویشان برافروخته بود و دچار حصبه بودند به کار می‌رفت. گوله عبارت از کوزه شکم گرد و دهانه گشادی است که برای ماست‌بندی و نگهداری کره، روغن،

سرکه و ... به کار می‌رود. در طب سنتی قدیم برای بادکش کردن بیمار از آن استفاده می‌شد. برای این منظور ابتدا خمیری را صاف و به اندازه‌ی بزرگ‌تر از دهانه‌ی گوله نازک می‌کردند و بر پشت بیمار می‌گذاشتند. بعد از گذاشتن خمیر روی پشت بیمار، یک تکه پارچه را شبیه مشعل کوچکی می‌کردند و نوکش را آتش می‌زدند و روی خمیر نگه می‌داشتند و فوراً گوله را روی آن واژگون می‌کردند و فشار می‌دادند. آتش نوک مشعل هوا و اکسیژن داخل کوزه و گوله را می‌سوزاند و خلأ ایجاد می‌شد، همین خلأ باعث ورآمدن و کشیده‌شدن خمیر و پوست پشت بیمار می‌شد. چندین بار روی نقاط مختلف پشت بیمار همین کار را انجام می‌دادند. وقتی خمیر و مشعل و کوزه را برمی‌داشتند دایره‌های تیره‌رنگ که همان خون‌مردگی بود روی پشت بیمار ظاهر می‌شد که می‌گفتند حصبه‌اش درآمده است و بعد از مدتی بیمار هم احساس سبکی و سلامت می‌کرد و تندرست می‌شد. درحقیقت این بادکش کردن و کوزه‌گذاشتن نوعی خون‌گیری بود.

گوئه رنده /guarenda/ سکسکه، برای قطع کردن آن به شخص مبتلا به طور ناگهانی می‌گفتند دزدی کردی، او هم فوراً خوب می‌شد.

گومیج /gomij/ گل مژه، عارضه‌ای پوستی به صورت دانه‌های برجسته بدون ترشح و خارش که معمولاً در مژه پلک چشم پیدا می‌شود، بعد از مدتی قرمز و چرکی و سپس محو می‌شود. باور داشتند این عارضه باعث شفافیت و افزایش نور چشم می‌گردد.

لم (lam) عضوی از بدن یا شخصی که فلج عضلانی است، آنکه دچار سستی عضلات بدن است. لور /lever/ بزاق چسبناکی که در بیماری‌های انگلی و استفراغ‌ها موقع خواب از دهان خارج می‌شود.

مِجاس /mejâs/ مزاج، طبع و طبیعت و ذائقه.

مرده مَلاس /morde malâs/ کنایه از آدم بی‌حال و بی‌رمق.

مَک /mak/ پوسته‌های سفید و نازک سر، شوره سر.

موندی کردن /mondi korden/ احساس خستگی و ماندگی کردن.

میجی /meyji/ عدس. باور دارند عدس طبیعتی سرد و تر دارد و در بیماری‌های گرم چون

سرخک مفید است.

نافه اوگوتن /nâfa uguten/ روشی بود برای درمان افتادگی ناف. در روستاها پیرانی بودند که اگر کسی دل درد، قولنج و اسهال مکرر داشت به خیال افتادن و فروافتادن ناف، به نزد این پیران می‌آمد تا مداوا شود. آنها یک اویون (در گمچ) را از قسمت برآمدگی آن به فرورفتگی ناف می‌گذاشتند و به آرامی می‌چرخاندند و یا با نوک انگشت خود پارچه نازکی می‌بستند و آن را به داخل ناف فرو کرده، چند بار به چپ و راست می‌چرخاندند و انگار که در یک بطری را بالا می‌کشند، ناف را بالا می‌کشیدند. سپس انگشت خود را بیرون آورده، شکم را می‌بستند و نبات داغ و جوشانده نعنای به بیمار می‌دادند و درد او را تسکین می‌دادند.

نافه دکتن /nâfa dekatén/ دچار افتادگی ناف شدن. عوام باور داشتند بر اثر برداشتن بار سنگین و یا پریدن و سقوط به پایین، ناف انسان از جای خود حرکت می‌کند و باعث نفخ و اسهال می‌شود. این بود که با گذاشتن در قابلمه سفالی (اویون گمچ) و یا با فروکردن انگشت به داخل ناف، افتادگی ناف را علاج می‌کردند.

ناک اوگوتن /nâk uguten/ مرسوم بود که اگر کسی هول شده و از چیزی ترسیده بود، ناک او را بر می‌داشتند یعنی با انگشت شست، سقف دهان فرد ترسیده را فشار می‌دادند و سپس به او شربت قنداب می‌دادند.

واگنش /vâganeš/ تبخال که بر اثر تب درون روی لبها ظاهر می‌شود. باور داشتند که تبخال هنگامی بر لب آدمی ظاهر می‌شود که از چیزی ترسیده باشد.

واتورا /vâturâ/ هذیان و پراکنده‌گویی.

ودد /vâdad/ غده‌های لنفاوی در بدن انسان و در گوشت حیوانات حلال گوشت. عوام باور دارند که اگر تکه‌ای از غدد گوشت حیوانات را به اشتباه بخورند، عین آن در سر و صورتشان به صورت غده ظاهر می‌شود.

وزنگا /vazengâ/ قسمتی از سر انسان که همیشه نبض دارد، ملاحظ، نرمه سر.

وز وز گردن /vez vez korden/ پیچیدن صدای وز وز در گوش، عوام باور دارند که اگر چیزی و یا کاری را فراموش کرده باشند، در داخل گوش خود احساس وز وز و سنگینی می‌کنند.

وشتن /vašesten/ احساس گرما و تب شدید در بدن.

ونجاش /venjâš/ خمیازه و دهن دره که نشانه خستگی و احساس نیاز به خواب است.

وینی زک /vini zak/ ترشحات غلیظ و بلغمی بینی هنگام زکام و سرماخوردگی.
 ویلی ویلی کردن /vili vili korden/ لولیدن، وقتی از حساسیت عصبی، انسان احساس می‌کند
 که چیزی همانند کرم در نقاطی از بدن او می‌لولد.
 یَمَن /yamon/ یامان، ورم و غده عفونی مانند غده سل، طاعون، سیفلیس.
 یوند /yond/ گیج و گنگ و بی‌حس از مصرف دارو یا از عفونت و یا به دلیل مشکلات عصبی.
 یوها /yuhâ/ بیماری ناسیرایی، به "جُق دکتِن" مراجعه شود.

سکاهای ایران - سمبل پیوندهای عمیق بین فرهنگی، زبانی و

تمدنی ایران و آسیای مرکزی

محسن حمیدی

کارشناس مسائل آسیای مرکزی و قفقاز جنوبی و مترجم زبان روسی.

مقدمه

از زمان‌های قدیم و از گذشته‌های دور منطقه آسیای مرکزی در چهارراه مسیرهایی قرار داشت که در آن فرهنگ‌ها و اقوام مختلفی با یکدیگر مواجه بوده‌اند. این منطقه در کانون و مرکز تعاملات و تأثیرات متقابل همه جانبه و فراگیر قرار داشت و تجارت، مذهب و دیگر جریان‌های فرهنگی نیز از آن عبور می‌کرده‌اند و در مجموع، محل تهاجم و تعامل بسیاری از اقوام و قبایل بوده است. از زمان‌های کهن ملل متعددی در آسیای مرکزی زندگی می‌کردند که عبارت بودند از سکاهای، کوشانی‌ها، هون‌ها، تاتارها، مغول‌ها، ماساگت‌ها، باخترانی‌ها، سغدی‌ها، خوارزمی‌ها و دیگر اقوام و قبایل. در شکلی کلی‌تر، این منطقه محلی برای حکمرانی و حکومت اقوامی از یونان، ایران، هند و چین بوده است. در این بین، سکاهای این نژاد بسیار کهن در تکوین تاریخ و شکل‌گیری اساطیری این ملل نقشی اساسی داشته‌اند.^(۱) ما در این مقاله قصد داریم به این موضوع بسیار مهم بپردازیم که فرهنگ مردم منطقه آسیای مرکزی تا چه اندازه متأثر از فرهنگ، تمدن و زبان ملل ایرانی، به صورت مشخص سکاهای-اسکیفی‌ها بوده‌اند. ما در این مقاله به سان دیگر اقوام منطقه اصراری بر اثبات سلطه فرهنگی، زبانی و تمدنی ایران بر

مناطق پیرامونی خود نداریم، بلکه به دنبال اثبات ارتباطات و پیوندهای عمیق بین فرهنگی و تمدنی بین مردم ایران و مردم منطقه در برهه‌هایی از تاریخ هستیم تا بدین ترتیب بتوانیم از تأثیرات سوء روایت‌های تاریخی مختلف و متعددی که به سفارش عده‌ای برای منطقه نگاشته شده است، بکاهیم.

سکاها کیستند؟

سکاها (به فارسی باستان: سَک (Saka)) با نام‌های متفاوت آن‌ها، سکیت‌ها، ماساژت‌ها) دسته‌ای از مردمان کوچ‌نشین ایرانی تبار بودند^(۳) که در زمان هخامنشیان و پیش از آن در پیرامون ایران می‌زیسته‌اند. قوم سکاها در ازمنه تاریخی از درون آسیای وسطی یعنی از ترکستان چین تا دریای آرال و خود ایران و از این نواحی با فاصله‌هایی تا رود دُن و از این رود تا رود عظیم دانوب منتشر بودند. در بخش‌های مختلف این صفحات وسیع و دشت‌های پهناور نام آنها تغییر می‌کرد.^(۳) سکاها، گرچه قبیله‌های بسیاری را تشکیل دادند، ولی در دو سمت اوراسیا، پراکنده گشتند. گروهی در شرق دریای کاسپین، و گروهی در غرب دریای کاسپین. به نوشته هرودوت، سکاها خود را سکلت می‌نامیدند. در حالی که پارسی‌ها (مثل داریوش)، آن‌ها را سکا (جنگجو، نیرومند) می‌نامیدند، یونانی‌ها آن‌ها را پیاله به دوش، یا خانه‌به‌دوش می‌نامیدند. در نوشته‌های هرودوت، بقراط، ارسطو، استرابون، و بطلمیوس اطلاعاتی پراکنده و مختصر در مورد سکاها داده شده است. در ناحیه سکانشین، در شرق، نفوذ چین در فرهنگ بدوی ناحیه غلبه داشت، و در مرکز، عناصر ایرانی بیشتر به چشم می‌خورد و در مغرب، عناصر یونانی آشکار بود. با وجود این به رغم این گرایش‌های بیگانه، فرهنگ بدوی در سراسر ناحیه غالب بود و در آلتایی به صورت خام، و در میان «سکاهای سلطنتی» روسیه جنوبی با پختگی بیشتری جلوه کرد. بنابر برخی منابع، بیش از هزار سال (از قرن ۹ قبل از میلاد تا میانه‌های قرن چهارم میلادی)، قبایل ایرانی زبان که تحت عناوینی همچون کیمیری‌ها، اسکیفی‌ها، سکاها، ماساگت‌ها و آن‌ها شناخته می‌شده‌اند، نقش مهمی در تاریخ مناطق استپ در جنوب روسیه ایفا می‌کردند.^(۴)

سکاها در عصر خود چنان عامل مهمی به‌شمار می‌آمدند که هرودوت لازم دانست یک کتاب کامل از تاریخ بزرگ خود را به آنان اختصاص دهد. استرابون منطقه دوبروجارا «سکانشین کوچک»

نامید و حال آنکه سراسر نواحی جلگه واقع در شمال و شمال شرقی دریای سیاه را «سکائستان خاوری» نام گذاشت. سکاها طایفه‌های ایرانی بودند که در دو سوی دریای خزر، دشت‌های جنوب روسیه و ماوراءالنهر می‌زیستند و از زبان آن‌ها در دوره باستان هیچ اثر مکتوبی در دست نیست. گزارش‌های هرودوت از افسانه‌ها و داستان‌های اسکیتی و به وجود ادبیات بسیار غنی و به ویژه، حماسی زبان سکایی باستانی گواهی می‌دهد. به روایت هرودوت، پس از پیروزی سومین شاه ماد (هووخشتره) بر سکاها غاصب (اسکیتی‌ها) و بازستانی امپراتوری ماد، با آن‌ها با مهربانی رفتار کرد و «پسرانی را بدیشان سپرد تا به زبان خود و هنر تیراندازی را بدان‌ها بیاموزد». تنها آثار بازممانده از زبان سکایی باستان، برخی اسامی افراد، قبیله‌ها و مکان‌ها در کتیبه‌های یونانی منطقه پنتوس و در آثار یونانی است، که بر اساس آن‌ها و به کمک زبان‌های ایرانی باستان (اوستایی و فارسی باستان) و نام چند مکان (تپه، رودخانه در اوکراین و جنوب روسیه)، می‌توان برخی از واژه‌های این زبان را بازسازی کرد.^(۵) در خصوص ریشه‌شناسی و وجه تسمیه‌ی نام سکا نام «سکا» یا «ساکا»، در منابع آشوری «آشکوزا» در منابع بابلی «اشکوزا» در منابع عبری «آشکوز» نوشته شده است. در منابع آشوری نام سرزمین آنان در دوران حاکمیت بیست و هشت سالی اشکوزها «کشور اشکوز» ثبت شده است. کلمات اشکوز و اسکیت اشکال مختلف تلفظ یک کلمه‌ی واحد در زبان‌های گوناگون، بر اساس ساختمان صوتی این زبان‌ها می‌باشد. این کلمه در طول تاریخ به صورت‌های «شکیدا=شکودا Skida» و حتی شکنیز Skiniz و اغلب به صورت ساک = ساکا = سکا ثبت شده است.^(۶) قوم ایرانی زبان سکا در زبان روسی تحت عنوان اسکیف شناخته می‌شود.^(۷)

ادعاهای واهی در رد تئوری حضور و نفوذ سکاها در منطقه آسیای مرکزی

علی‌رغم تنوع و گوناگونی در نوشتجات و یافته‌های باستان‌شناسی پیرامون حضور و نفوذ سکاها در منطقه آسیای مرکزی که تنها به تعداد معدودی از آن‌ها در ادامه اشاره خواهیم کرد، نوشته‌هایی نیز وجود دارند که در آن کارشناسان و تحلیلگران از یک سو، برای اثبات ایرانی نبودن ریشه و زبان سکاها و ترکی بودن آن‌ها و از سوی دیگر، با هدف رد تئوری حضور و نفوذ سکاها در منطقه آسیای

مرکزی تلاش می‌کنند. به عقیده آن‌ها، ردپایی از فرهنگ باستانی ایرانی در سکاها مشاهده نمی‌شود. برخی باستان‌شناسان و محققان با این استدلال که در حال حاضر هیچ ملل ایرانی زبان در این مناطق زندگی نمی‌کنند و هم‌زمان گروه‌های گسترده‌ای از ملل ترک زبان در این مناطق زندگی می‌کنند، می‌کوشند منابع و یافته‌های باستان‌شناسی نظایر آن چه که در ادامه بدان‌ها اشاره می‌گردد را عجیب و غیرمتعارف بنمایانند. نکته جالب توجه و تامل برانگیز در این خصوص این است که آن‌ها در تحلیل‌ها و بررسی‌های خود پدیده‌ای به نام مهاجرت را لحاظ نمی‌کنند و گویا از رجوع به تئوری مهاجرت واهمه دارند. بر اساس این تئوری می‌توان این گونه استنباط کرد که همه ملل هند و ایرانی از مناطق یاد شده به سمت هند و ایران مهاجرت کردند. آن‌ها همچنین با این استدلال ساده که در زبان ترکی نشانه‌هایی از زبان ایرانی وجود ندارد، اصرار می‌ورزند که ایرانی‌ها هیچ‌گاه در قلمرو آسیای مرکزی زندگی نکرده‌اند و کمربند زبان‌های ایرانی همچون یک زنجیر به هم پیوسته‌ای در نوار کردستان-ایران-افغانستان-تاجیکستان گسترانیده شده است و خوارزم شمالی‌ترین منطقه سکونت و زندگی آن‌ها بوده است. این کارشناسان در تحلیل خود فرآیند ترکی‌سازی گسترده و همگون و همسان‌سازی قبایل عشایر ایرانی را نیز نادیده می‌گیرند و معتقدند که نمی‌توان باور کرد که قبایل عشایری قدرتمند ایرانی توسط قبایل عشایری ترک از بین رفته باشند.^(۸)

برخی نیز در محافل علمی و کارشناسی تلاش می‌کنند بین نسب و دودمان اسکیزی‌ها و ترک‌ها مشابهت‌هایی بیابند و به دنبال اثبات انطباق و سازگاری نژادی اسکیزی‌ها و ترک‌ها هستند. این تحلیل‌گران می‌کوشند این گونه وانمود نمایند که ترک‌ها و ملل آسیای مرکزی اجداد و نیاکان سکاها هستند، نه ایرانی‌ها. آن‌ها با آوردن استدلال‌هایی، در تعلق قومی-قبیله‌ای سکاها، سرمتی‌ها و کیمیری‌ها و منشاء ایرانی آن‌ها شک و شبهه ایجاد می‌کنند. محقق روسی یوری دروزدوف در این خصوص اظهار کرده است که به طور کلی، نتایج سال‌ها تحقیقات محققان چندین نسل و همچنین اطلاعات مستقیم و غیرمستقیم از منابع مکتوب موجود، نشان می‌دهند که اسکیزی‌ها یک ملت ترک زبان بودند.^(۹) شرق‌شناس شوروی آن‌برنشتام نیز معتقد است که سرچشمه اصلی نژاد قوم ترک جامعه هون بوده است، پیشینیان اصلی اسکیزی‌ها. به عقیده او، تئوری‌هایی که هون‌ها را با ترک‌ها پیوند می‌دهند، راه را برای این که بتوان اسکیزی‌ها را ترک نامید هموار می‌کنند.^(۱۰) همچنین مورخ قزاقی ژبایژومین در

مقاله‌ای با استناد به یافته‌های باستان‌شناسی، به این استنباط می‌رسد که سبک زندگی و ویژگی‌های قوم‌شناسی عشایر اسکیفی - سرمتی عصر پیش از آهن، تقریباً به طور کامل و تقریباً در کوچکترین جزئیات، با ویژگی‌های شناخته شده فرهنگ مادی و معنوی تمام عشایر اوراسیای مرکزی، از جمله جامعه عشایری قزاق عصر جدید همخوانی دارد.^(۱۱) آکادمیسین ن. آریستوف نیز بر این باور است که اسکیفی‌های شرقی ووسون شاخه غربی قفقازی‌های قرقیز سیبری جنوبی بوده‌اند.^(۱۲) آ. کازینتسف نیز در مقاله‌ای از انطباق و سازواری نژادی و قومی اسکیفی‌ها و ترک‌ها سخن می‌گوید و آسیای مرکزی را خاستگاه فرهنگی اسکیفی می‌داند.^(۱۳) شاعر و دیپلمات انگلیسی گیلز فلچر نیز در تلاش برای اثبات ترکی بودن اسکیفی‌ها قوم نام türk را این گونه معنا کرده است: اصطلاح ترک به معنای یک چوپان یا فردی است که دارای زندگی عشایری و خشنی است. در واقع تاتارهای اسکیفی را همیشه این گونه می‌نامیدند، در حالی که یونانی‌ها آن‌ها را Σχυθαι νομαδες یا چوپانان اسکیفی می‌نامیده‌اند. (۱۴)

برخی نیز مدعی هستند که هرودوت که اسکیفی‌شناسان اغلب به نوشتجات او رجوع و استناد می‌کنند و بومی یکی از شهرهای آسیای صغیر هالیکارناس (یکی از قلمرو ساتراپ‌های پارس کهن) است، نتوانست بین زبان فارسی (ایرانی) و دیگر زبان‌ها تمییز قائل گردد؛ ضمن این که او در سرزمین فارس بوده است و هیچ‌گاه با ایرانی‌های خارج از سرزمین فارس مواجهه نشده بود، اما به عقیده آن‌ها، با این وجود هم هرودوت هیچ‌گاه به شباهت بین زبان اسکیفی و زبان فارسی اشاره نکرده است.^(۱۵) بسیاری از نویسندگان قصد دارند تئوری ایرانی- اوستیایی- سکایی را یک تخیل معرفی نموده و سکاه و فرهنگ آن‌ها را ترکی بنامند. در مجموع در نیمه دوم قرن بیستم تئوری سکاه- اوستیایی‌ها- ایرانی‌ها دارای شهرت بود و یک اصل بدیهی در علوم غربی- اروپایی تلقی می‌شده است. اما این تئوری طی سال‌های ۲۰۱۰-۱۹۹۰ تضعیف گردید. بسیاری در محافل مختلف تمام تلاش خود را به کار گرفته بودند تا این نظریه و اصل بدیهی را بی‌پایه و اساس و خارج از یافته‌های باستان‌شناسی نشان دهند.^(۱۶) اما علیرغم تلاش‌هایی که برای اثبات ترک زبان و ترکی بودن ملل سکایی و اسکیفی صورت گرفت، نتایج و دستاوردهای این تلاش در سطح آکادمیک به رسمیت شناخته نشده‌اند و همچنان این احتمال قوی وجود دارد که خود گروه قومی ترک دارای ریشه و نسب ایرانی باشد.

منطقه آسیای مرکزی سرزمین مادری اقوام و قبایل ایرانی – سکاها

اگرچه در این خصوص که اجداد و نیاکان قبایل مختلف هند و ایرانی پیش از منشعب شدنشان در کجا زندگی می‌کرده‌اند، نظرات و عقاید مختلفی وجود دارد، اما تحقیقات و بررسی‌ها حاکی از آن هستند که آسیای مرکزی و مناطق مجاور آن در شمال اولین زیستگاه و مرکز اصلی گسترش قبایل ایرانی بوده است. بسیاری در محافل کارشناسی بر این باور هستند که در عهد باستان ملل ایرانی در آسیای مرکزی، قزاقستان و سیبری سکونت داشتند. آن‌ها با استناد به آثار تاریخی و یافته‌های باستان‌شناسی مدعی هستند که این مناطق سرزمین مادری ملل ایرانی – سکاها – اسکیفی‌ها بوده است. در ادامه به نمونه‌های متعدد و متنوعی از اظهارنظرها و عقایدی اشاره می‌کنیم که به کمک آن‌ها می‌توان دریافت که مناطق شمالی ایران، به صورت واضح منطقه آسیای مرکزی به جهت مختلف متأثر از فرهنگ و تمدن ملل ایرانی و ایرانی زبان بوده‌اند:

- **سکاها** – "نژاد بزرگ سفید" آریایی تبار و آریایی زبان آسیای مرکزی: بر اساس برخی اطلاعات تاریخی، ساکنان آسیای مرکزی از زمان‌های کهن شامل حداقل دو گروه نژادی و زبانی بوده‌اند: سکاها و هون‌ها. سکاها اهالی آسیای مرکزی و "نژاد بزرگ سفید" بوده‌اند که به زبان آریایی یا به زبان هند و اروپایی صحبت می‌کرده‌اند و هون‌ها که تقریباً در شرق دور استپ بزرگ زندگی می‌کردند، با نژاد مغول در آمیخته بودند و به "نژاد بزرگ زرد" معروف بودند. به زبان‌های مختلفی صحبت می‌کردند. سکاها و هند و اروپایی‌ها از زمان‌های کهن به صورت کامل با اهالی آسیای مرکزی مشابه، همسان و همگن بوده‌اند. سکاها در سمت غرب بر همه روسیه حاکمیت و فرمانروایی داشته‌اند. در شرق نیز گروه دیگری از سکاها به سمت آسیای مرکزی روانه شده بودند و در طی قرون متمادی و طولانی مناطقی از شمال غرب چین کنونی را در اختیار داشتند و بدین ترتیب اولین ارتباطات و تماس‌های چینی‌ها با انسان‌های دارای نژاد و زبان اروپایی برقرار گردید. به عبارت دیگر، سکونت سکاها تأثیر ویژه‌ای بر مناطق جنوبی ترکستان گذاشته بود. از یک سو، فلات ایران و از سوی دیگر، شمال غرب هند در آغاز عصر حاضر محل زندگی سکاها بوده است. یعنی مردمانی اساساً دارای نژاد سفید با زبان هند و اروپایی. در واقع، تحقیقات عمیق در هر منطقه از آسیای مرکزی، به ویژه

در مناطقی که در آن‌ها بعدها شهرها و پایگاه‌های نظامی ساخته و ایجاد شده بود، این ویژگی‌ها و تاثیرگذاری‌ها را اثبات کرده‌اند، برای نمونه، اتحاد نظامی - سیاسی و اقتصادی مرو.^(۱۷)

● **قبایل هندواروپایی (شامل قبایل ایرانی زبان و ایرانی تبار) - اولین چادر نشینان و صحرانشینان**

اورآسیا: اولین چادر نشینان و صحرانشینان اورآسیا قبایل هندواروپایی بوده‌اند. همانا آنها اولین گورکان‌ها - گورپشته‌های روسای خود - در استپ‌ها از دنپر تا آستارا را از خود بر جای گذاشته بودند. در جایی در اینجا خانه‌های اجدادی خانواده زبانی هندواروپایی قرار داشتند. از آغاز هزاره سوم قبل از میلاد هندواروپایی‌ها از اینجا و طی چندین موج به سمت غرب و شرق، شمال و جنوب منشعب شدند. بخشی از آنها به اروپای غربی و بقیه به آسیای صغیر (هیتی‌ها)، ایران، افغانستان (اقوام ایران باستان، هند (مردم هندوآریایی) روانه شده بودند. در آسیای مرکزی، قزاقستان، سیبری جنوبی نیز اقوام هندواروپایی سکنی گزیده بودند: برخی از این اقوام تا آسیای مرکزی رفته بودند. فرزندان آنها - تخارها، آسیرها و دیگران - در هزاره اول قبل از میلاد در مناطق شمال غربی مغولستان و چین زندگی می‌کردند. از آن دسته از هندواروپایی‌هایی که در استپ‌های دریای سیاه باقی مانده بودند - بعدها اتحادیه‌های عشایری جدید (چادر نشینان جدید) ظهور و بروز کردند - قبایل ایرانی زبان کیمیری‌ها، سکاه و ... درباره این عشایر که در هزاره اول قبل از میلاد مسیرهای پیشینیان خود را تکرار کرده بودند، اطلاعات بسیاری شامل منابع نوشته شده یونانیان، فارس‌ها و آشوریان وجود دارد.^(۱۸)

● **سبک زندگی ثابت سکاهای متمدن در قزاقستان:** در سال ۲۰۱۴ باستان‌شناسان با کشف

سرامیک‌ها و ظروف سفالی متعلق به قرون ۵ و ۸ قبل از میلاد در آلماتی قزاقستان تا اندازه‌ای توانستند تصویری از زندگی و سبک زندگی مردم باستان ارائه دهند و به یافته‌هایی نائل آیند. به صورت مشخص، این یافته‌ها بیانگر آن است که قبیله سکا تپه‌های دامنه کوه در آلماتی را به عنوان محل استقرار زندگی خود برگزیده بود. یافته‌ها از جمله طرح کلی دیوارهای یک معبد قدیمی باستان‌شناسان را به این نتیجه رساند که تصورشان از سکاه را تغییر دهند. پیش از این مکشوفات این گونه تصور می‌شده است که سکاه دارای تمدن پیشرفته نبوده‌اند. آن چه که در آلماتی در سال ۲۰۱۴ نیز طی یک حفاری کشف گردید، نظیر ابزاری از استخوان انسان برای حکاکی، ابزارهای مختلف برای کار و ظروف، شکل‌هایی از ظروف سفالی و... از مرحله گذار آخرین عصر برنز و سکاهای

الکسیفسک در اکثر موارد در توقفگاه‌ها در مرز بیابان و آبادی‌های ترکمنستان جنوبی گردآوری شده‌اند. همانا این فرهنگ پایه و اساس ایجاد فرهنگ ایرانی‌های شرقی اسکیفی - ساوروماتی‌ها (سرمتی‌ها) - سکاه‌ها بوده است.»

این نشان می‌دهد که در قرون ۱۳-۱۱ پیش از میلاد در عصر برنز پایانی، در مهاجرت‌ها در استپ‌ها، گویش‌ها و زبان‌های مختلف ایرانی شرقی غالب بوده‌اند. در این دوره در جنوب فرهنگ‌های باختری‌ها، آریایی‌ها و دیگر فرهنگ‌ها توسعه یافت که به لحاظ زبانی نزدیک به قبایل سکاه‌ها بوده‌اند. ی.ی. کوزمینا یادآور می‌شود که پیدایش فرهنگ سکاه‌ها در قزاقستان و آسیای مرکزی جای هیچ بحث و جدل خاصی نیست. دانشمندان بر این باور هستند که این فرهنگ بر اساس فرهنگ آندرونوو پدیدار شده است که بر اساس اطلاعات و داده‌های انسان‌شناسی (مردم‌شناسی) تایید می‌شود. بدین ترتیب گسترش گویش‌های ایرانی شرقی در قلمرو آسیای مرکزی (آسیای میانه و افغانستان) و گویش‌های ایرانی غربی در ایران به قرون ۹ تا ۱۲ پیش از میلاد باز می‌گردد که اوستا و دیگر منابع مکتوب این موضوع را تایید می‌کنند. تجزیه و تحلیل منابع مکتوب، بناهای تاریخی و یافته‌های باستان‌شناسی می‌تواند مبنایی برای این ادعا باشند که قلمرو آسیای مرکزی در مرزها و سرحدات قرقیزستان، تاجیکستان، ترکمنستان، ازبکستان، قزاقستان جنوبی، افغانستان و ایران شرقی منطبق با آریئیم ویج یا ایران ویج اوستا به معنی «گستره آریائیان» یا «سرزمین رودهای آریایی، چشمه‌های آریایی» می‌باشد.^(۲۱)

- **هژمونی قبایل ایرانی زبان، به صورت ویژه سکاه‌ها در آسیای مرکزی:** تقریباً در ۵/۵ هزار سال پیش جمعیتی از آریایی‌های نخستین که به کار کشاورزی و دامداری سرگرم بودند، در بخش مرکزی اروپا ظهور و بروز کردند. اجداد و پیشینیان آریایی‌ها در عصر برنز به دانوب سفلی، مناطق شمالی دریای سیاه و مناطق شمالی دریای خزر مهاجرت کردند. بخشی از آریایی‌های نخستین به سمت شمال عزیمت کردند و با مردمان فین و اوگری در آمیخته شدند. در آغاز عصر برنز (نزدیک به ۴ هزار سال پیش) مهاجرت‌های دور و فاصله دار آریایی‌ها آغاز گردید. آن‌ها از سواحل دریای سیاه از طریق قفقاز یا از آسیای مرکزی از طریق سواحل جنوبی دریای خزر به سمت سرزمین میتانی‌های هوری زبان مهاجرت کردند. سیل عظیم آریایی‌ها به سمت غرب قزاقستان و آسیای مرکزی سرازیر شدند.

آن دسته از آریایی‌هایی که در قزاقستان و اورال باقی مانده بودند، فرهنگ آب‌شده وو، فرهنگ گورالواری (اسروبا) و فرهنگ آلاکولسک را ایجاد کردند که مناطقی از دنپر تا اورال جنوبی را شامل می‌شده است. این گروه از آریایی‌ها در پایان عصر برنز در مناطق استپی شمال قزاقستان و آسیای میانه سکنی‌گزیدند و جمعیتی متشکل از ایرانی‌های شرقی را تشکیل دادند. در خوارزم، مرکز ایران ویج ("گستره آریایی‌ها") در قرن ۶ پیش از میلاد مجموعه متون مقدس زرتشتی - اوستا توسط آن‌ها گردآوری گردید. از اواسط قرن شش پیش از میلاد این آریایی‌های دامدار سیار و متحرک نه تنها در استپ‌های آسیای میانه و قزاقستان، اورال جنوبی و ماوراء اورال، بلکه در آسیای مرکزی (تورفان)، حوزه‌های میان کوهی آلتای، تووان، خاکاسیا سکنی‌گزیده بودند. نهادها و تشکیلات دولتی اسکیفی‌ها در مناطق شمالی دریای سیاه فاکتور مهم توسعه بوده‌اند. هژمونی این قبایل ایرانی زبان پیش از قرن ۶ قبل از میلاد، در اینجا برقرار گردید. در آسیای مرکزی آن‌ها را سکا می‌نامیدند. تاثیر و نفوذ فرهنگ عشایری سکاها از مغولستان و آلتای تا تیان شان و پامیر گسترانیده شده بود.^(۳۲)

- **آسیای مرکزی - کشور و خانه اجدادی آریایی‌ها:** کشور یا خانه اجدادی آریایی‌ها در ۲-۳ هزار سال قبل از میلاد قلمروی شامل بخش جنوبی آسیای مرکزی، مناطق شمالی هند، بخشی از قلمرو افغانستان و ایران کنونی بوده است. در این بین، کیمیری‌ها و سکاها طی قرون ۷ و ۸ قبل از میلاد در سواحل شمالی دریای سیاه (از قفقاز تا تراکیه) واقع شده بودند. سکاها از قرن ۷ قبل از میلاد تا قرن سوم میلادی شروع به اعمال فشار بر آن‌ها کردند و جایگزین کیمیری‌ها شدند و در سواحل شمالی دریای سیاه سکنی‌گزیدند. در قرن ۴ و ۵ قبل از میلاد سکاها به دلیل رشد و توسعه سیاسی در دنپر سفلی و دن دارای کشوری به ریاست تزارها بودند. سکاها در دامداری، کشاورزی و صنعت (به ویژه در فراوری فلزات)، تجارت با کشورهای باستانی منطقه دریای سیاه و معماری توسعه‌مند بوده‌اند. در گورکان‌های (آرامگاه‌های) تزارهای سکایی آثار برجسته هندی و باستانی یافت شده است که مجموعه‌ای از آن در ارمیتاژ در سنت پترزبورگ موجود هستند. کشور سکاها خود را به عنوان متحدکننده مردم نواحی شمالی دریای سیاه به رهبری سکاها معرفی می‌کرده است. این اتحاد در قرن ۴ پیش از میلاد ایجاد شده بود. پایتخت آن‌ها ناپل بوده است.^(۳۳)

- **قبایل ایرانی سکاه - سرمتی ها - اجداد اوستیایی ها:** در عهد باستان، منطقه توزیع زبان ها و قبایل ایرانی بسیار گسترده تر از قرون وسطی و در دروان معاصر بوده است. زبان و قبایل ایرانی از جنوب شرقی اروپا تا ترکستان شرقی و از اورال و جنوب، از اورال و سیبری جنوبی تا جنوب ایران گسترانیده شده بودند. منابع باستانی به صورت مستقیم به موضوع عزیمت گروه‌هایی از قبایل ایرانی زبان از شرق به جنوب شرقی اروپا، به مناطقی در شمال از قفقاز و دریای سیاه اشاره کردند. این‌ها سکاه بودند که طی قرون ۸ و ۹ پیش از میلاد به این جا آمده بودند و پس از آن قبایل سرمتی - آلان بودند که به این جا عزیمت کرده بودند. اجداد و نیاکان یکی از مهم‌ترین اقوام ایرانی مدرن - اوستیایی‌ها - که در حال حاضر در قفقاز زندگی می‌کنند نیز قبایل سرمتی‌ها - آلان‌ها هستند. بنابر منابع نوشتاری و اطلاعات باستان‌شناسان، مرکز قبایل سرمتی پس از عزیمت آن‌ها به غرب قلمروی در شمال از دریای خزر و آرال تا اورال بوده است.^(۲۴)
- **ملل ایرانی بیشتر قلمرو آسیای مرکزی را در اختیار داشتند:** قبایل ایرانی، از جمله اجداد و نیاکانی که به زبان سکایی صحبت می‌کرده‌اند، توانسته بودند از آسیای مرکزی یا مناطق همجوار قزاقستان به قلمرو ترکستان شرقی وارد شوند. در قرون ۲ و ۳ پیش از میلاد قبایل ایرانی، اساساً سکاه قلمرو قابل توجهی را در ترکستان شرقی به تصرف خود در آورده بودند. بنابر منابع موجود، این قبایل مدت زمانی طولانی تا قرن سوم پیش از میلاد در این جا زندگی می‌کرده‌اند. اما مدتی طولانی پس از آن، توسعه طلبی قبایل ترکی - مغولی در این قلمرو از سمت شمال شرقی آغاز گردید. در مجموع، ملل ایرانی - باختری‌ها، خوارزمی‌ها، سغدی‌ها، قبایل گروه سکاه و... از پیش از قرون ۶ و ۷ قبل از میلاد بیشتر قلمرو آسیای مرکزی را در اختیار داشتند. توسعه و گسترش قبایل کوچ نشین ایرانی (قبایل عشایری)، به ویژه سکاه آن‌گونه که نوشتجات و یافته‌های باستان‌شناسی نشان می‌دهند، به قرن ۶ قبل از میلاد باز می‌گردد. این واقعیت که قبایل ایرانی مدت‌ها قبل از قرون ۶ و ۷ پیش از میلاد در آسیای مرکزی می‌زیسته‌اند، بنابر اطلاعات و داده‌های اوستا به صراحت قابل تائید است که بخش آغازین آن در قرون ابتدایی هزاره اول پیش از میلاد در آسیای مرکزی شکل گرفته بود. در این جا به منطقه آسیای مرکزی و نیز برخی مناطق مجاور با آن، از جمله سغد، مرگوش (مرو باستان)، خوارزم و آریا و... اشاره می‌شود.^(۲۵)

- **گستره قلمرو آریایی‌ها قابل توجه بوده است:** اطلاعات موجود در علوم در خصوص ارتباطات شدید زبان‌های آریایی (در مجموع و پس از آن ایرانی) با زبان‌های فین و اوگری بیانگر آن هستند که قلمرو قبایل آریایی و پس از آن ایرانی‌ها در شمال تا نوار جنگلی بین منطقه ولگا و سیبری غربی گسترانیده شده بود، یعنی تا قلمروی که در آن می‌توانستند با قبایل (زبان‌های) فین و اوگری ارتباط بگیرند. همچنین به ارتباطات و تماس‌های گویش‌ها و قبایل آریایی و قبایل باقیمانده پیش از دوران آریایی با دیگر قبایل و زبان‌های هند و اروپایی نیز اشاره می‌شود که بیانگر گسترش قبایل آریایی در شمال غرب تا استپ‌های اروپای جنوب شرقی است. بر اساس اطلاعات و گزارشات پیرامون مردم استپ‌های شمال شرق و شرق آسیای مرکزی در اواسط هزاره اول پیش از میلاد و بر اساس اطلاعات باستان‌شناسی در دوران به مراتب پیشتر، قبایل ایرانی، پیش از این آریایی‌ها، در مناطق استپی شمال شرق و شرق آسیای مرکزی نیز زندگی می‌کردند.^(۲۶)
- **سرمتی‌ها به لحاظ ژنتیک خیلی نزدیک به سکاها بودند:** در دوره سلطه یوئه‌چی‌ها در آسیای مرکزی، سکاها، سکا‌های ایرانی زبان به غرب سواحل دریای سیاه کوچ کردند و در آن سواحل زندگی می‌کردند. سکاها به لحاظ ژنتیکی شبیه اجداد باستانی خود استروبن‌ها یا گورالواری بودند. از جمله ویژگی‌های عمومی آن‌ها، صورتشان بزرگ بوده است. اوکراینی‌ها فرزندان دور آن‌ها هستند. هرودوت نوشته است که سکاها پیشتر در پشت رودخانه ارس زندگی می‌کردند؛ ماساگت‌ها آن‌ها را مجبور به ترک آنجا کردند؛ در آن زمان در اورال جنوبی یک ایل و تبار جدیدی به وجود آمد: سرمتی‌ها که به لحاظ ژنتیک خیلی نزدیک به یوئه‌چی‌ها و سکاها بودند. هر دوی این فرهنگ‌ها تحت تأثیر قوی سرمتی‌ها بودند و دارای مشابهت‌های ژنتیکی عمومی و منشا و ریشه ژنتیکی مشترکی بودند. نام سرمتی دارای پایه و اساس قومی است و برگرفته از نام قبایل سرمتی‌ها است. سرمتی‌ها پیش از همه آلان‌ها به لحاظ ژنتیک نزدیک به اسکیفی‌ها بودند. از دل سرمتی‌ها در زمان‌های مختلف اقوام و قبایلی ظهور و بروز کرده‌اند: ساوروماتی (آن‌ها را گاهی اوقات مرحله یا وضع پیشین و قبلی سرمتی‌ها تصور می‌کنند)، روکسالان‌ها، آلان‌ها، (آلان‌ها، اسکیفی‌ها – اجداد و پیشینیان اوستیایی‌ها)، یازبگ‌ها، اُرسی‌ها و سیراک‌ها. به لحاظ باستان‌شناسی به ندرت و به سختی می‌توان بین دوران باستانی سرمتی‌ها و اسکیفی‌ها تمییز قائل شد. سرمتی‌ها در شمال دریای سیاه

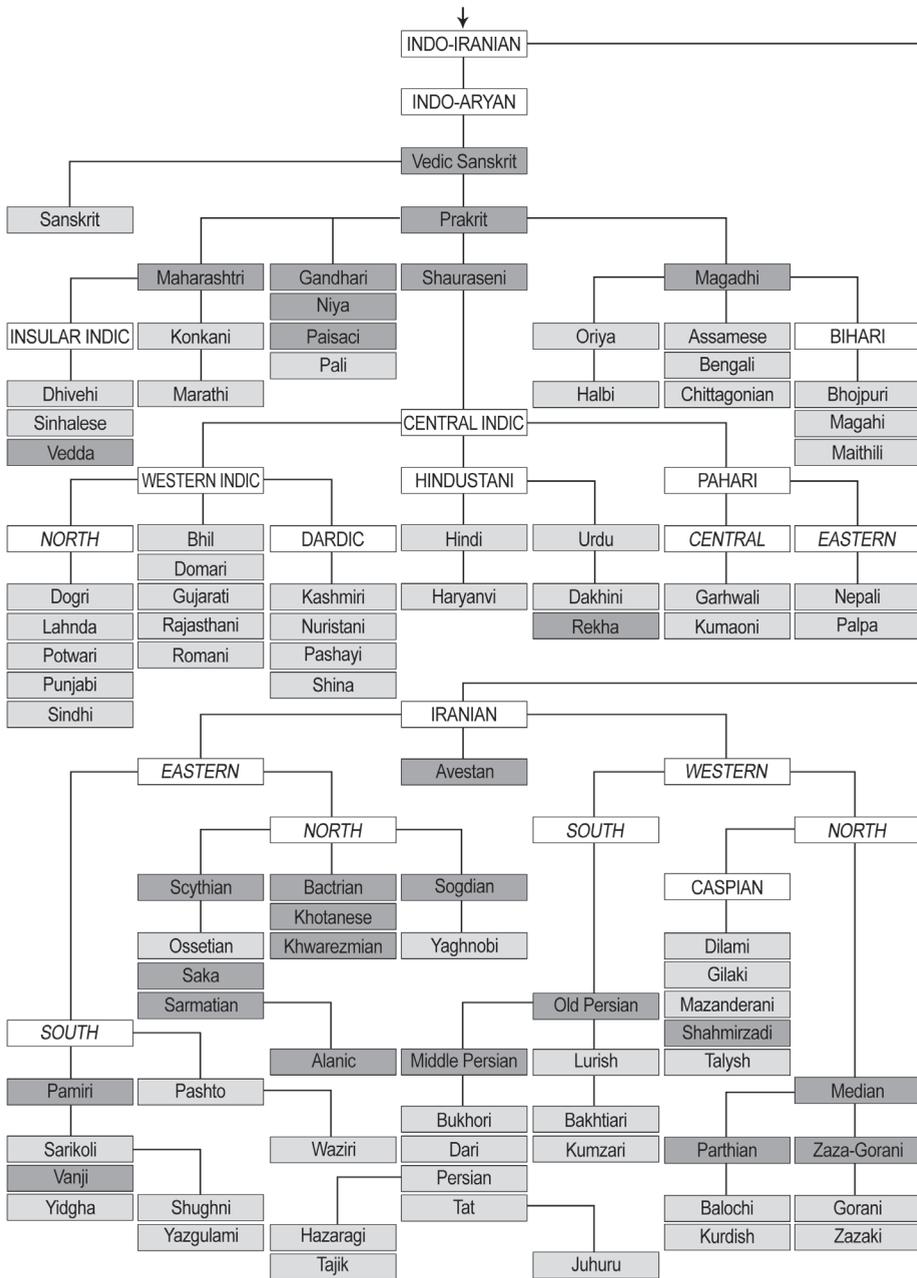
و آزوف سکنی داشتند و زمین‌های آسیای غربی و اروپای شرقی را در تصرف و اشغال خود داشتند. سمرتی‌ها در قدیمی‌ترین و کهن‌ترین نقشه‌های باستانی حضور داشتند.^(۲۷)

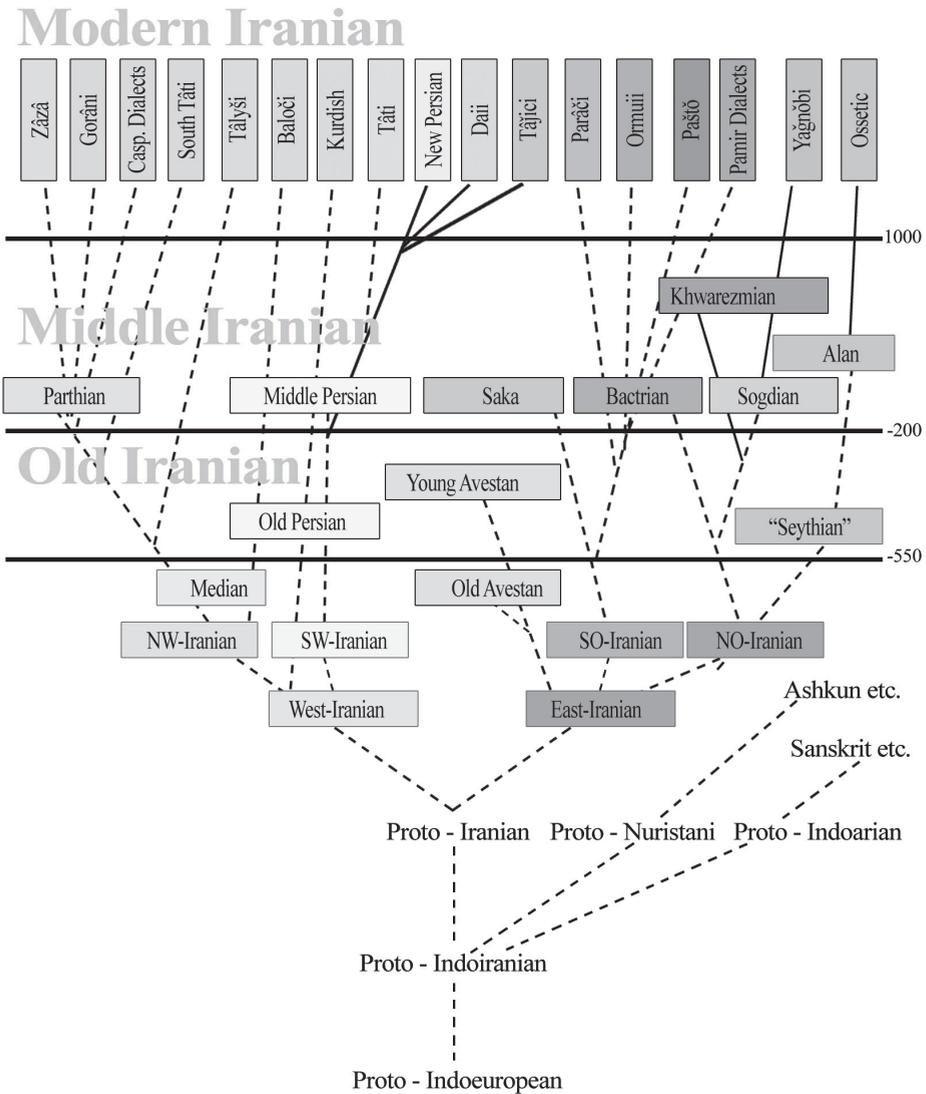
تاثیر زبان، تمدن و فرهنگ سکاها بر بخشی از روند شکل‌گیری زبان و فرهنگ اسلاو

برخی کارشناسان از تاثیر و زبان و فرهنگ سکاها بر بخشی از روند شکل‌گیری زبان و فرهنگ اسلاو نیز سخن می‌گویند. گسترش اسلاوها در قلمروی بزرگ به دلیل اسکان مجدد یا کوچ اسلاوها اتفاق نیفتاد، بلکه در نتیجه روسی‌سازی جمعیت محلی بوده است: فنلاند باستانی، بالتیک و ایرانی. بنابراین به عقیده زبان‌شناسان، آخرین نوعی که بر زبان اسلاوها موثر بوده است زبان سکاها بوده است که مرتبط با زبان‌های ایرانی است. زمان شکل‌گیری جامعه اسلاوی به اواسط هزاره اول قبل از میلاد باز می‌گردد، زمانی که حکومت فارسی هخامنشیان در ایران تشکیل گردید و جنگ معروف یونان-پارس آغاز گردید. اسلاوها بر اساس نژادهای قفقازی (اوراسیایی) شمالی و جنوبی تشکیل شده‌اند. در این بین نژاد قفقازی جنوبی در معنا و مفهوم کلی قبایل ایرانی بودند که درولیان‌ها، تیورتسی‌ها، اولیچ‌ها و پولان‌ها از آن‌ها تشکیل شده بودند. نژادهای قفقازی جنوبی به لحاظ نژاد و تبار فرزندان هند و ایرانی هستند. بخشی از آنها در قرون وسطا در ترکیب روس‌ها قرار گرفته بودند.^(۲۸)

حتی در خصوص ریشه و منشأ نام "روس"، اگرچه کسانی بر این باور هستند که نام روس را برگرفته از نام اسلاویانی "روسی" و نام هندی "روسکا" که هر دوی آن‌ها به معنای "روشن" هستند، می‌دانند، اما برخی محققان به اسامی ایرانی با ریشه رُکس، رُس، روس و روخس به معنای "روشن"، "سفید" و "درخشان" به عنوان نمونه‌های اولیه و ابتدایی نام روس اشاره می‌کنند. محتمل‌ترین شکل تکامل این اسامی به شرح ذیل می‌باشد: راکسالانی (راسالانی) - روخسالانی - روخس - روسی. برخی متخصصان حوزه زبان‌شناسی معتقدند که نام قومی "راکسالان" دارای منشا ایرانی است. راکس+آلان - "درخشان، درخشنده" + "آلان". اسامی با کلمه راکس و مشتقات آن در فضا و محیط ایران بسیار رایج بودند. نام همسر اسکندر مقدونی راکسانا بود. نام زنانه راکسانا در نزد سکاها سواحل دریای سیاه نیز رایج بود. این نام در معنا و مفهوم "روشن" در آسیای مرکزی و در نزد تاتارهای معاصر نیز به

ثبت رسیده است. نام اولیه و ابتدایی راکسالانی (راکسالان‌ها) به صورت "آلان‌های درخشان" ترجمه می‌شود که به معنای برتری و تفوق این قوم بر دیگر قبایل آلان می‌باشد. (۲۹) ارتباط سرمتی‌ها با نام روسیه در مجموع، با گروه قومی اسلاو دارای سنت دیرینه طولانی مدتی است. در نوشتجات سفیر امپراتوری مقدس سیگیسموند هربرشتین پیرامون امور و مسائل ماسکوویتی (ماسکوویا) گفته شده است: «اکثراً تصور می‌کنند که "روسیا" نام خود را از کلمه تغییر یافته راکسالان گرفته است؛ و کوه‌های سرمتی را مرز "روسیا" می‌دانند.» م.و.لامانوف نیز ریشه اسلاوها را از سرمتی‌ها می‌داند و نام روس را از راکسالان‌ها. (۳۰) اگرچه چنین نقطه نظری همچون بسیاری از فرضیه‌ها و نظرات دیگر بدون نقص نیست، اما نمی‌توان تاثیر واضح و قابل توجه قومی-فرهنگی اسکیزی‌ها و سرمتی‌ها را بر مناطق قابل توجهی از فرهنگ‌های اسلاوی کتمان نمود. محققان تاثیر قابل توجه اسکیزی‌ها-سرمتی‌ها بر زبان، فرهنگ، مذهب بخش جنوب شرقی اسلاوها مشاهده می‌کنند. در برخی یافته‌های باستان‌شناسی و نوشتجات نیز آمده است که سکاها، سرمتی‌ها و هون‌ها که در استپ‌های بین دنپر و دن زندگی می‌کرده‌اند اجداد و نیاکان اسلاوها بوده‌اند.





نتیجه گیری

تاریخ منطقه آسیای مرکزی دارای راز و رمزهای فراوانی است. بدون تردید کلیدی ترین جمله‌ای که در خصوص این منطقه می‌توان گفت این است که آسیای مرکزی در مرکز ثقل مواجهه و متقابل فرهنگ‌ها، ارزش‌ها و تمدن‌های مختلفی از جمله ایرانی، ترکی، اسلامی، چینی، اسلاوی و... قرار داشته است و در این موضوع تردیدی وجود ندارد. کسی نمی‌تواند به صورت مطلق مدعی باشد که همه چیز را درباره مردم شناسی و موضوعات مرتبط با آن، به صورت مشخص موضوع مورد مطالعه ما پیرامون تاریخ سکاه و دیگر قبایل ایرانی در منطقه آسیای مرکزی می‌داند. این که ما دقیقاً بگوییم که چه اتفاقی افتاده است و چگونه بوده است و کم و کیف آن را شرح دهیم، ساده انگارانه و به دور از آداب آکادمیک و علمی است، اما مطالعه نوشتجات تاریخی، جغرافیایی دیرینه، باستان‌شناسی، زبان‌شناسی، جای نام‌شناسی، توپوگرافی، قوم‌شناسی، دیرین مردم‌شناسی این امکان را به ما می‌دهند تا بتوانیم کلیات تاریخ شکل‌گیری سکاه و حضور و نفوذ آن‌ها در منطقه آسیای مرکزی را کشف نمائیم که به شمه‌ای از این کشفیات در بالا اشاره گردید. موضوعی که ما در این گزارش بدان پرداخته‌ایم و با آوردن مستندات آن را به اثبات رسانده‌ایم این است که قبایل ایرانی زبان و ایرانی تبار، به صورت مشخص سکاه تا مدت‌های طولانی جریان تحولات تاریخی در آسیای مرکزی را تعیین می‌کردند. نگارنده این مقاله اگرچه معترف است که منشاء قومی - مذهبی سکاه - اسکیفی‌ها همچنان یک مورد مناقشه برانگیز در علم تلقی می‌گردد، اما متاثر از یافته‌های تحقیق و پژوهش خود، همچون بسیاری از پژوهشگران و محققان حوزه آسیای مرکزی و قفقاز بر این موضوع اصرار دارد که نمی‌توان پیرامون پدیدایی فردی و مستقل ملل ترک و روس کنونی بدون توجه به پایه و اساس ایرانی آن‌ها صحبت کرد. بنابر توصیفات مختلفی که پیرامون سکاه در قلمرو آسیای مرکزی صورت گرفته است و بنابر یافته‌های باستان‌شناسی نوشتاری و مکتوب این گونه استنباط می‌گردد که قبایل ایرانی، از جمله سکاه در آسیای مرکزی و مناطق همسایه آن و نیز در آلتای و ترکستان شرقی در شمال زندگی می‌کردند و آثار باستانی متعددی که در این قلمرو گسترانیده شده‌اند، متعلق به اقوام و قبایل ایرانی است. همه این‌ها توسط اطلاعات باستان‌شناسی، به ویژه یافته‌های باستان‌شناسی جدیدی که در نسخه حفاری‌ها در آسیای مرکزی به دست آمده‌اند، قابل تأیید است.

- ۲۱- جومیونو، ن. (۲۰۱۶). پویایی توسعه انگاره‌های جغرافیایی پیرامون آسیای مرکزی در دوران باستان و ایران پیش از قرون وسطی. دوشنبه
- ۲۲- مالالتکو، آ. (۲۰۰۵). ملل باستانی سیبری، ترکیب قومی بنابر اطلاعات جای نام‌شناسی. تومسک: دانشگاه تومسک
- ۲۳- فور توناتوف، و. (۲۰۱۲). تاریخ، کتاب درسی، برای دانشگاهیان و کارشناسان. سنت پترزبورگ: پیترو. ص ۳۶
- ۲۴- مالالتکو، آ. (۲۰۰۵). ملل باستانی سیبری، ترکیب قومی بنابر اطلاعات جای نام‌شناسی. تومسک: دانشگاه تومسک
- ۲۵- غفوروف، ب. (۱۹۸۹). تاجیک‌ها. قدیمی‌ترین تاریخ، تاریخ باستان، تاریخ قرون وسطی. تاجیکستان: انتشارات عرفان
- ۲۶- همان.
- ۲۷- ازویاگین، آ و دیگران. (۲۰۱۴). توربسم در فضای اورآسیا: واقعیت‌ها و روندهای جدید. سنت پترزبورگ
- ۲۸- بایار، آ. (۲۰۰۷). تاریخ اسرارآمیز تاتار. روسیه
- ۲۹- وولکوف، ن و دیگران. (۲۰۱۰). نسب‌شناسی و تاریخ پیشین ملل اورآسیا. پنزا-پراگ: انتشارات ساتسینوواسفرا
- ۳۰- ازویاگین، آ و دیگران. (۲۰۱۴). توربسم در فضای اورآسیا: واقعیت‌ها و روندهای جدید. سنت پترزبورگ

منابعی که به آن‌ها برای مطالعات بیشتر مراجعه شده است:

- ۱- بهزادی، رقیه. (۱۳۷۰-۱۳۶۹). قوم‌های کهن - سکاه
- ۲- پازدنیاکوف، د. (۲۰۱۷، ۱۰ مارس)، نسل شناسان و انسان شناسان پیرامون اسکیزی‌ها. برگرفته از لینک genofond.ru/23726.html
- ۳- دیاکانوف، آی. (۱۹۹۹). مسیرهای تاریخ. دانشگاه کمبریج
- ۴- زالیزنیاک، ل. (۲۰۱۶، ۲ مارس)، اصل و نسب هندواروپایی‌ها و کوچ آن‌ها بر اساس اطلاعات باستان شناسی. برگرفته از لینک <http://genofond.ru/7366.html>
- ۵- عارف جانوف، ا. و دیگران. (۲۰۱۲) تاریخ ازبکستان. تاشکند: انتشارات آکادمی وزارت کشور ازبکستان
- ۶- کوزمینا، ا. (۲۰۰۸). موضوع و مسئله تاریخ زرتشت. مسکو-سنت پترزبورگ: انتشارات لتنیی ساد
- ۷- گالییف، آ. (۲۰۰۷، ۲۱ دسامبر)، وقایع نگار ایران و توران (پیرامون تعامل ملل ایرانی و ترکی در آثار صفر عبدالله). برگرفته از لینک <http://www.kazakh.ru/news/articles/?a=1169>
- ۸- گومیلف، ل. (۲۰۰۸). دوره‌های اورآسیا: عصرها و تمدن‌ها. مسکو: انتشارات آست ماسکوا
- ۹- وحدتی، علی و دیگران. (۲۰۱۲). "مأموریت باستان شناسی ایران و ایتالیا: فصل ۲۰۱۲: شناسایی مناطق فرهنگی.

نقش، جایگاه و کارکرد مقبره لاجیم^۱

سجاد زلیکانی^۲

کارشناس ارشد مطالعات معماری ایران از دانشگاه تهران - پژوهشگر معماری

۱. مقدمه

از میان مقابری که پس از اسلام در ایران ساخته شده و تاکنون باقی مانده‌اند، سه مورد از آن‌ها یعنی رادکان غربی^۳ در شهرستان کردکوی و لاجیم^۴ در شهرستان سوادکوه و رسکت^۵ در شهرستان ساری، به علت کاربست کتیبه کوفی و پهلوی به صورت یکجا، بی نظیر و نمونه‌اند. همین مورد کافی است تا اهمیت و اعتبار این بناها روشن گردد؛ چرا که به نوعی نمایانگر هم‌گامی دو فرهنگ پیش و پس از اسلام در تبرستان دوران احداثشان هستند. امروزه به دلیل خوانش کتیبه‌های مقابر مذکور توسط محققانی چون هرتسفلد^۶ و گدار^۷ و بیوار^۸ و دیگران، اطلاعات ارزشمند و مهمی در اختیار داریم. اما صرف پرداختن

۱. این مقاله، برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد دفاع شده نگارنده در دانشگاه تهران (پردیس هنرهای زیبا - دانشکده معماری)، با عنوان «میراث اسپهبدان در حوزه فرهنگی تبرستان؛ پهنه فرهنگی پریم» است. پایان‌نامه مذکور به راهنمایی دکتر حامد مظاهریان و دکتر هایده لاله و مشاوره دکتر ناصر نوروززاده چگینی، به رشته تحریر درآمد.

۲. sajad.zoleykani@ut.ac.ir

sajad.zoleykani@gmail.com

۳. Rādkān - بنای دیگری به همین اسم (رادکان) در استان خراسان قرار دارد که به رادکان شرقی معروف است.

4. Lājīm

5. Resket

6. Ernst Emil Herzfeld (1879 - 1948 میلادی).

7. Andre Godard (1881 - 1965 میلادی).

8. Adrian David Hugh Bihar (1926 - 2015 میلادی).

به کتیبه‌ها، سایر وجوهات احتمالی پنهان درباره‌ی چراییِ احداثِ آنان، با تأکید بر مقبره‌ی لاجیم در این پژوهش را آشکار نمی‌سازد. مسأله‌ی چگونگیِ ارتباطِ مقبره‌ی لاجیم با پهنه‌ی طبیعی و کیفیتِ آن، موضوعی است که تاکنون به صورت دقیق بدان توجه نشده است. اگر یک اثر معماری را تنها از جنبه‌ی سازه‌ای و ساختاری و اجزای تزئینی آن بنگریم، در واقع جغرافیای محیط بر آن را نادیده انگاشتیم؛ جغرافیایی که بی‌شک بر رفتار و احوال سازندگان بنا در طول زمان حیاتشان، اثر گذار بوده است. این مورد، احتمالاً می‌تواند در علت‌ها و انگیزه‌های ایجاد دست‌ساخت‌هایی نظیر مقبره‌ی لاجیم توسط آنان، نقش آفرین باشد. کیفیتِ ارتباطِ مقبره‌ی لاجیم با پهنه‌ی طبیعی، به دلیلِ فرارگیریِ آن در کوهستان و جنگل، شاید لایه‌های مختلفی را دربر داشته باشد و به همان میزان، بر دشواریِ پژوهشِ علمی نیز می‌افزاید. در پژوهشِ پیش‌رو که به مقبره‌ی لاجیم اختصاص دارد، در پی پاسخی منطقی به این مسأله هستیم که علاوه بر توصیفات و اطلاعات موجود در کتیبه‌ها، این مقبره از منظرِ ارتباط با پهنه‌ی طبیعی، چه نقش، جایگاه و کارکردی داشته است؟ به تعبیری دیگر، دلیلِ ظهورِ این بنا با چنین ساختار و ویژگی‌هایی، چه می‌توانست باشد؟ شیوه‌ی پژوهش در این نوشتار، برای رسیدن به فهمِ درستِ نقش و جایگاه و کارکردِ مقبره‌ی لاجیم، به سه روش قسمت‌بندی می‌شود که این روش‌ها، هم‌راستا با یکدیگر گام برمی‌دارند: ۱- بررسی میراث مکتوب و گزاره‌های آن. ۲- بررسی و فعالیت‌های میدانی. ۳- بررسی روایات شفاهی.

میراث مکتوب هم‌پیوند با مقبره‌ی لاجیم (بازه‌ی زمانی احداث آن - کالبد معماری) و مسائل طرح شده در این پژوهش را می‌توان به دو گروه کلی بخش کرد. گروه اول، آن دسته منابعی هستند که به اسناد کهن معروفند. در پژوهش پیش‌رو، کتاب تاریخ طبرستان، نوشته‌ی ابن اسفندیار در قرن هفتم هجری قمری^۹، مد نظر خواهد بود. این کتاب اصولاً به اقدامات انسانی و حوادث و رخداد‌های مختلف و نیز ساختار جغرافیایی اشاره می‌کند. این گزاره‌ها را می‌توان در تحلیل پژوهش‌هایی این‌چنینی به کار بست. گروه دوم، مکتوباتی هستند که توسط محققان، از منظرهای گوناگون و در دوران اخیر نوشته شده‌اند. به طور کلی، مطالعه و بررسی میراث مکتوب، در جهت شناسایی و تحلیل و شناخت این موارد خواهد بود: آثار و مواد فرهنگی و نام‌جای‌ها^{۱۰} - رویدادها و اقدامات و حوادث انسانی. بررسی‌های میدانی پژوهش، در دو حوزه‌ی بستر جغرافیایی و آثار فرهنگی قرار می‌گیرند که در نهایت، هر دو ی آنان باهم سنجیده و تحلیل

۹. کهن‌ترین متن موجود در خصوص تاریخ محلی تبرستان که سالم به دست ما رسیده است.

۱۰. نام‌جای یا نام جغرافیایی - Toponym.

می‌شوند. حضور در مکان و محل استقرار مقبره لاجیم، چهار نتیجه خواهد داشت: درک درست از ساختار و کالبد آن؛ شناخت بستر جغرافیایی؛ شناخت چگونگی پیوند آن با شرایط و موقعیت جغرافیایی؛ شناسایی شواهد احتمالی هم‌پیوند. آشنایی با روایات شفاهی و تاریخ زنده، بدون حضور در محل، امکان‌پذیر نخواهد بود. بنابراین درک و آشنایی با روایت‌های زنده و شفاهی، مستلزم مطالعات میدانی و حضور در محل است. روایات اهالی و مردم بومی آشنا با مقبره لاجیم، می‌تواند نگاهی عمیق‌تر به پژوهش ارائه دهد. در پاسخ به مسائل مطرح شده، به علت مشابهت این مقبره با مقبره‌های رادکان غربی و رسکت از جنبه‌های معماری و نیز بستر طبیعی، اشاره به آنان در خلال پژوهش، تا حدود زیادی ضروری به نظر می‌آید.

۲. معرفی مقبره لاجیم

مقبره لاجیم، امروزه در استان مازندران و شهرستان سوادکوه قرار دارد. مقبره، نام مشهور خود یعنی لاجیم را از روستای جوار خود (لاجیم) ستانده است. راحت‌ترین مسیر برای دسترسی به روستا و مقبره، راهی است که از شهر زیراب^{۱۱} در جاده فیروزکوه، به سوی آن منشعب می‌شود. اهالی روستای لاجیم، آن را امامزاده عبدالله نیز می‌خوانند^{۱۲} که کمتر در میان عموم محققان، مورد استفاده قرار می‌گیرد. این در حالی است که چنین نامی در کتیبه‌های مقبره دیده نمی‌شود. در بررسی‌های نگارنده از بنا، مشاهده شد که برخلاف مقبره‌های رادکان غربی و رسکت، مقبره لاجیم امروزه وجهه مذهبی و دینی دارد که امامزاده خواندن آن از سوی اهالی را توجیه‌پذیر می‌کند. مردم روستا، ضریحی چوبی در وسط فضای درونی مقبره قرار داده و پارچه‌های سبز به نشانه توسل و رفع حاجت بدان آویخته و تمثالی از علی ابن ابی‌طالب (امام اول شیعیان) را بر بدنه ضریح نصب کرده‌اند. بعید نیست که این اعتقادات و اعمال دینی، از همان ابتدای ساخت بنا، در فضای آن انجام می‌گرفته و این سنت همچنان حفظ شده است. قبرستان امروزین روستای لاجیم دقیقاً در محلی قرار دارد که این مقبره در آن، بنا شده است. این اثر بر بستری نسبتاً هموار ساخته شده، به شکلی که دورتادور آن را کوه فراگرفته است.

۱۱. یکی از شهرهای شهرستان سوادکوه واقع در جاده فیروزکوه، جاده‌ای که شهر تهران را به شهر قائمشهر متصل می‌کند.
 ۱۲. این مورد را نگارنده در سفر تحقیقاتی به لاجیم از اهالی آن‌جا شنیده است. ضمن این‌که آندره گدار نیز در سال ۱۹۳۳ میلادی، در بازدید از لاجیم، به این نکته اشاره کرده بود. رک (گدار، ۱۳۷۱: ۲۷۴).

ظاهر کالبدیِ مقبره، تقریباً ساده می‌نماید؛ بنایی استوانه‌ای با گنبدی مخروطی و یک درگاه در سمت جنوب تا جنوب شرق. سازهٔ کلی بنا، حدود ۱۸ متر ارتفاع دارد. بالای درگاه، تزئیناتی به شکل مقرنس دیده می‌شود.^{۱۳} دو کتیبه، یکی به خط کوفی و دیگری به خط پهلوی در زیر رخام وجود دارند که دور تادور بدنه را فرا گرفته‌اند و کتیبهٔ پهلوی، بالاتر از کتیبهٔ کوفی کار شده است. در زیر رخام، علاوه بر کتیبه‌ها، تزئیناتِ آجری تقریباً ساده و یک ردیف طاق‌نمای آجری نیز دیده می‌شود.

در محوطه و اطراف مقبرهٔ لاجیم، کاوش علمی دقیق باستان‌شناسانه انجام نگرفته است. تنها به مشاهدات و گزارشات محققان و روایات محلی می‌توان رجوع کرد. گذار اشاراتی به وجود ابنیه‌ای قدیمی در اطراف مقبرهٔ لاجیم داشت. او در بازدید از مقبره، از همراهی شخصی به نام افلاطون^{۱۴} یاد می‌کند که محل زندگی او در قلعهٔ روستا بوده است؛ قلعه‌ای که طبق توضیح گذار، قبلاً برای تعمیر سقف مقبرهٔ لاجیم، آجرهایی از آن را استفاده کرده بودند. گذار به محل قلعهٔ مذکور می‌رود و آن را بدین‌گونه توصیف می‌کند: «در آن جادر لبهٔ پرتگاه،^{۱۵} خندقی بود با دیواره‌های کاملاً عمودی که حاکی از محل وجود یک دیوار قطور بود. این دیوار که از آن برای تعمیر بنا یعنی مقبرهٔ لاجیم هرچه لازم بوده برداشته‌اند، به برج بسیار بزرگ مدوری متصل می‌شده که با توجه به عظمت تپه‌ای که بر آن قرار گرفته، بی شک ساختمان اصلی قلعه بوده است. افلاطون به ما گفت که این یک دیوار قدیمی است. از روی پشتهٔ خاکی که بقایای دیوار را پوشانده، معلوم بود که دیوار تا ورای تپه ادامه داشته و شبهه‌جزیره را دور می‌زده است. در داخل این محوطه، تل‌هایی از خاک وجود داشت که ثابت می‌کرد قلعه در حقیقت شهری بوده با برج و باروی مستحکم» (گذار، ۱۳۷۱: ۲۷۵). این مشاهدات که در دههٔ ۱۹۳۰ میلادی انجام گرفته بود، از وجود آثاری گرداگرد مقبرهٔ لاجیم، حداقل تا آن دوران را نشان می‌دهد؛ یعنی خندق، دیواری قطور (احتمالاً به صورت بارو) و پایه‌های یک بنای آجری مدور. خندق و دیوار، یاد آور اقدامات تدافعی و نظامی در اطراف استقرار گاه‌ها است. محلی که به صورت برج مدور توصیف شد، شاید بتوان آن را مقبره‌ای دیگر دانست که یا ساخته شده بود و بعدها تخریب شد یا کار احداث آن به اتمام نرسیده بود. می‌توان این احتمال را داد که هدف بنیان آن دوران، ایجاد آرسن یا مجموعهٔ

۱۳. این تزئینات، یادآور تزئینات بالای درگاه مقبرهٔ قابوس است.

۱۴. از اهالی لاجیم.

۱۵. گذار بستری که مقبرهٔ لاجیم در آن قرار دارد را به شبهه‌جزیره‌ای تشبیه کرد که از سه طرف به پرتگاه منتهی می‌شود.

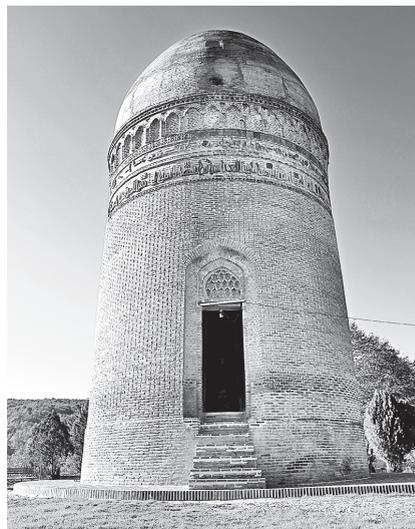
آرامگاهی و احتمالاً شهری بوده است؛ نه ساختنِ یک بنای منفرد. به هر روی باید تا انجامِ کاوش‌های باستانشناسی برای تشخیصِ قدمت و کاربری احتمالیِ آن‌ها منتظر ماند.



تصویر ۱-۲. تصویری از مقبره لاجیم؛ ثبت شده توسط آندره گدار در دهه ۱۹۳۰ میلادی (Godard, 1936: 111 Tome1).



تصویر ۳-۲. ضریح چوبی و تمثال علی بن ابی طالب در فضای دورنی مقبره لاجیم (عکس از نگارنده).



تصویر ۲-۲. ساختار کلی مقبره لاجیم (عکس از نگارنده - دید به سمت شمال غرب).

۳. بررسی و تحلیل کتیبه‌ها (اشخاص و تاریخ احداث)

اولین کسانی که به صورت دقیق و علمی به بررسی این بنا پرداختند، آندره گدار و همسرش، یدا گدار بودند که تحقیقاتشان را در کتاب آثار ایران به چاپ رساندند. آن‌ها موفق به خواندن متن پهلوی نشدند، اما صورت کتیبه کوفی مقبره را چنین خواندند: «بسم الله الرحمن الرحيم هذا قبر القيم الكيا الجليل ابى الفوارس شهريار بن العباس بن شهريار مولى امير المؤمنين رحمه الله امر ببنائه.....

فی سنه ثلاث عشره و اربعمائه عمل الحسن بن علی» (Godard, 1936: 112 Tome1). معنی آن چنین خواهد شد: (بسم الله الرحمن الرحيم. این گور قیم کیای بزرگوار ابوالفوارس شهريار پسر عباس پسر شهريار دوست و تابع امير المؤمنين است که رحمت خدا بر او باد. دستور داد به ساخت بنا..... در سال چهارصد و سیزده عمل حسن پسر علی). در خصوص نحوه خوانش واژه قیم در کتیبه کوفی توسط گدار، اختلاف نظر وجود دارد؛ چنان که خوانش آندره گدار و همسرش، معنی متفاوت تری از خوانش هر تسفلد به دست می‌دهد. هر تسفلد معتقد بود که واژه قیم نمی‌تواند درست باشد؛ پس آن را به «قبه» (Herzfeld, 1933: 146) تغییر داد. در نهایت قرائت هر تسفلد از کتیبه کوفی بدین صورت است که با توجه به صورت کتیبه، صحیح‌تر از قرائت گدار به نظر می‌رسد: «بسم الله الرحمن الرحيم هذا قبر القبه الكيا^{۱۶} الجليل ابى الفوارس شهريار بن العباس بن شهريار مولى امير المؤمنين رحمه الله امر ببنائه السّته الكريمه چهارزاد بنت سلیا[خ] اور[فای] سانه [ثلاث] [عشا] ر و اربع [اما] انه عمل الحسين بن علی»^{۱۷} (Herzfeld, 1936: 79). متن عربی پیشنهاد شده توسط هر تسفلد با این تغییر، بدین صورت معنی می‌شود: (بسم الله الرحمن الرحيم. این گور گنبد کیای بزرگوار ابوالفوارس شهريار پسر عباس پسر شهريار دوست و تابع امير المؤمنين است که رحمت خدا بر او باد. بانوی گرامی چهارزاد دختر سلیاخور در سال چهارصد و سیزده فرمان به ساخت آن داد. عمل حسن پسر علی). حسن رضائی باغبیدی، در مقاله کتیبه پهلوی-کوفی برج لاجیم، در کتیبه کوفی

۱۶. شیلا بلر به جای این واژه، «للكيا» (بلر، ۱۳۹۴: ۱۴۲) را در کتاب خود نوشته است که با توجه به معنای کتیبه، این واژه نمی‌تواند صحیح باشد.

۱۷. این پیشنهاد، دومین و آخرین پیشنهاد هر تسفلد است که در سال ۱۹۳۶ به چاپ رسید. اولین پیشنهاد او برای کتیبه کوفی، در سال ۱۹۳۳ ارائه شد که بدین صورت بود: «بسمله... هذا قبر القبه الكيا الجليل ابى الفوارس شهريار بن العباس بن شهريار مولى امير المؤمنين رحمه الله امر ببنائه السيد الكريم؟ محمد؟ بن الحسن؟ ... فی سنه ثلث عشر و اربعمائه عمل الحسين؟ بن؟ علی؟» (Herzfeld, 1933: 146).

بدین شکل برای متن پهلوی ارائه داد: «این گنبد شاه توانمند شهریار بن عباس بن شهریار مولی امیرالمؤمنین (است). فرمود کردن (=ساختن) دختِ راد (=بخشنده) سیسپور^{۱۹}، چهارزاد مادر او. سال سیصد و هشتاد و نه، ۲۰ ماهِ آذر، روز سپندارمد» (رضائی باغبیدی، ۱۳۸۳: ۱۸). با مطالعه پیشنهادها برای کتیبه‌های کوفی و پهلوی، چند مؤلفه اصلی برایمان جلوه‌گر خواهد بود: ۱- استفاده از خط و تقویم پیش از اسلام در کنار خط و تقویم دوران اسلامی. ۲- تاریخ احداث بنا. ۳- نام و لقب متوفی. ۴- نام و نسب بانی آن. ۵- نام بنا. واژه‌هایی که به توصیف بنا می‌پردازند، قبر و قبه هستند. قبر، ناظر بر کاربری بنا است. قبه (به معنای گنبد)، اشاره به ساختار و ظاهر آن دارد و «کتیبه برج لاجیم، نخستین کتیبه‌ای است که در آن کلمه قبه را به کار برده‌اند» (بلر، ۱۳۹۴: ۱۴۴). استفاده هم‌زمان از خط کوفی و پهلوی در نگاه محقق امروزی می‌تواند توجیه‌کننده این امر باشد که این دو خط و زبان، در تبرستان و در زمان ساخت این بنا، چه برای بدنه حاکم و چه برای عموم مردم، کاربردی و رایج بوده است. بروز عینی این خطوط در یک اثر معماری، به صورت ضمنی، تأکیدی است بر این توجیه؛ که اگر چنین نبود، لزومی بر استفاده خط کوفی و خط پهلوی به صورت توأمان نمی‌بود.

بر طبق خوانشی که آندره گدار و همسرش از متن کوفی داشتند، تاریخ احداث بنا، سال ۴۱۳ هجری قمری است. اما آنان جزئیات دقیق بخشی که به تاریخ احداث مربوط می‌شود را منتشر نکردند. اگر عدد ۴۱۳ هجری قمری را درست پنداریم، با پیشنهاد رضائی باغبیدی برای کتیبه پهلوی (۳۸۹ یزدگردی) مطابقت می‌کند؛ بنابراین نظر هر تسفلد (۳۱۳ یزدگردی) درست نیست.^{۲۱} تاریخ ۴۱۳ هجری قمری برای احداث مقبره لاجیم، شش سال پس از آغاز ساخت مقبره رادکان غربی (۴۰۷ هجری قمری) و دو سال پس از اتمام آن است (۴۱۱ هجری قمری). تاریخ احداث این بناها که در یک دوره زمانی قرار دارد، اصولاً در تاریخ تبرستان، به دوران فترت باوندی مشهور است. باوندیان^{۲۲} را باید «یکی از طولانی‌ترین سلسله‌های کوچک پیرامون دریای خزر» (باسورث، ۱۳۸۱: ۳۱۸) دانست. تاریخ حکومت این سلسله بنا

۱۹. در کتیبه کوفی، واژه سیسپور را سیسپور نوشت. مشخص نیست که رضائی باغبیدی، کدام یک را مد نظر داشت، اما احتمالاً یکی از آن‌ها، اشتباه چاپی بوده است.

۲۰. علیرضا انیسی در رساله دکترای خود که در سال ۲۰۰۷ میلادی به اتمام رسید، تاریخ این قسمت را به نقل از سازمان میراث فرهنگی، «۳۹۰» (Anisi, 2007: 286) آورده است. گزارش قرائت سازمان میراث فرهنگی تاکنون به صورت مکتوب، انتشار نیافته است.

۲۱. تاریخ ۳۱۳ یزدگردی، تقریباً برابر با ۳۳۴ هجری قمری خواهد بود. آغاز سال شماری یزدگردی، حدوداً برابر با سال ۱۱ هجری قمری است؛ سالی که یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی، بر تخت نشست.

۲۲. روایت ابن اسفندیار در کتاب مشهور تاریخ طبرستان (قرن هفتم هجری قمری)، کهن‌ترین روایت باقی مانده از این دودمان است که برایمان باقی ماند و نویسندگان بعد از او، به طرق مختلف از کتابش اقتباس کردند.

بر نظر محققان، حدود ۴۵ هجری قمری آغاز و در ۷۵۰ هجری قمری خاتمه می‌یابد^{۲۳} که به سه شاخه کیوسیه و اسپهبدیه و کینخوریه تقسیم‌بندی می‌شود. تاریخی که کتیبه‌های رادکان غربی و لاجیم به عنوان سال‌های ساخت این مقابر در خود دارند، در تاریخی میان سلسله باوندی در نوبت اول (کیوسیه) و سلسله باوندی در نوبت دوم (اسپهبدیه) قرار دارد. محققانی که به وجود دوران فترت باوندی معتقدند، به گزاره‌های تاریخی ارجاع می‌دهند. در متون کهن آمده است که قابوس بن وشمگیر زیاری، اسپهبد شهریار سوم که یکی از شاهان باوندی بود را از میان برد. بر این اساس، آنان سال «۳۹۷ قمری» (مهرآبادی، ۱۳۸۷: ۱۹۶) را که مقارن با این اتفاق است، سال پایان دوره اول حکومت باوندیان (کیوسیه) می‌دانند. همچنین عقیده دارند که فاصله میان حکومت باوندیه کیوسیه در نوبت اول تا باوندیه اسپهبدیه در نوبت دوم، نزدیک به «۷۰ سال طول کشید» (همان: ۱۹۷). با در نظر گرفتن این ۷۰ سال و بنا بر گفته آنان، تقریباً حدود سال‌های ۴۶۰ هجری قمری، نوبت دوم باوندیان تشکیل می‌شود.

اما نکته حائز اهمیت از منظر تاریخ سلسله باوندی، وجود نام باوند به صورت پسوند برای بانی مقبره رادکان غربی است. متن کتیبه کوفی مقبره رادکان غربی واقع در زیر رخبام چنین است: «بسم الله الرحمن الرحيم امر بابتداء بناء هذا المشهد في ايام الحيوه الاسپهبد ابو جعفر محمد بن وندرين باوند مولی امیرالمؤمنین اکرمه الله بالغفران و الرضوان و الجنان فی سنه سبع و اربع مائه و فرغ منه احدی عشر و اربع مائه من الهجره» (بلر، ۱۳۹۴: ۱۲۵). ترجمه فارسی آن چنین خواهد بود: (بسم الله الرحمن الرحيم. اسپهبد ابو جعفر محمد بن وندرين باوند، دوست و تابع امیرالمؤمنین، که خداوند او را به بخشش و خوشنودی و بهشت گرامی دارد، دستور آغاز ساخت این مشهد را در دوران زندگانی خود، در سال چهارصد و هفت صادر کرد و در سال چهارصد و یازده از هجرت از این کار فارغ شد). متن کتیبه، گویای این موضوع است که اسپهبدی از خاندان باوندی به نام ابو جعفر محمد که پسر شخصی به نام وندرين باوند بوده است، در سال ۴۰۷ هجری قمری (معروف به دوران فترت باوندی)، دستور داد تا این مقبره را احداث کنند. نقش بستن پسوند باوند برای پدر بانی مقبره (وندین باوند)، به صورت ضمنی، برای بانی (ابو جعفر محمد) نیز می‌تواند در نظر گرفته شود. پس احداث مقبره‌ای در روستای رادکان که مقبره یکی از بزرگان باوندی است، احتمال نابودی باوندیان (تا آغاز دوره دوم

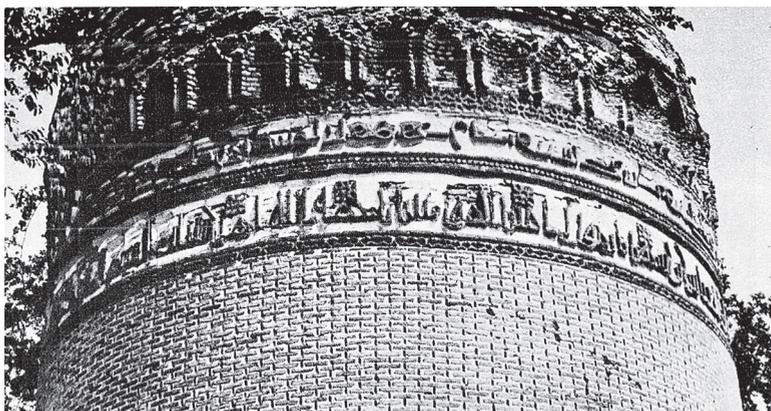
باوندی) و وجودِ دورانِ فترتِ باوندی را تا حدودِ زیادی نقض می‌کند. همچنین نمایانگرِ حضور و قدرتِ سیاسی و نظامی و اقتصادیِ باوندیان در کوهستان‌های تبرستانِ آن دوران است. مواردِ فوق را می‌توان برای مقبرهٔ لاجیم نیز در نظر گرفت. ولی یکی از مهم‌ترین تفاوت‌ها میان این دو بنا، واضح نبودنِ نسبِ فردی است که مقبرهٔ لاجیم را برای او ساختند؛ یعنی ابوالفوارس شهریار پسر عباس پسر شهریار. برخلافِ اسپهبد ابوجعفر در مقبرهٔ رادکانِ غربی که پسوندِ باوند دارد، برای ابوالفوارس شهریار در کتیبهٔ مقبرهٔ لاجیم، هیچ اشاره‌ای حتی به صورتِ ضمنی دربارهٔ حکومت و سلسلهٔ تحتِ فرمانِ او نشده است و حتی نام و نشانِ او در متون کهن دیده نمی‌شود. از طرفی می‌دانیم که نامِ شهریار در خاندانِ باوندی، نامی رایج بوده است. ویلفرد مادلونگ^{۲۴} در حینِ بررسیِ تاریخِ آل‌باوند، با اذعان به ناشناس بودنِ ابوالفوارس شهریار، احتمال می‌دهد که وی «نوهٔ شهریار بن دارا^{۲۵} و همان شهریری است که فردوسی او را ملاقات کرد» (Madelung, 1984). به هر روی نمی‌توان روشن و دقیق، او را همانندِ اسپهبد ابوجعفر محمد ابن وندرین باوند (بانیِ مقبرهٔ رادکان)، به حکومتِ باوندی نسبت داد. ولی با توجه به این که مقبره‌های رادکانِ غربی و لاجیم در یک زمان ساخته شدند و از نظرِ ظاهری نیز شباهتِ فراوانی دارند، محتمل‌ترین احتمال این است که مقبرهٔ لاجیم را نیز همانندِ مقبرهٔ رادکانِ غربی، مربوط به حکومتِ باوندی بدانیم. در این صورت، حضور و قدرتِ سیاسی و اجتماعیِ باوندیان در این نقطه نیز تأیید خواهد شد.

نامِ بانیِ مقبرهٔ لاجیم را به دو صورت پیشنهاد داده‌اند؛ چهارزاد بنت سلیاخور و چهارزاد بنت سیسپور (یا سیسبور). پیش‌تر بیان شد واژهٔ سیسپور با توجه به صورتِ کتیبه، صحیح‌تر است. حضورِ نامِ یک بانو در کتیبهٔ بنایی در کوهستان‌های تبرستانِ آن زمان، نشان از حضورِ فعال و پررنگِ بانوان در عرصه‌های اجتماعی یا سیاسیِ این خطه دارد. ضمن آن که این بانو، «نخستین زنی است که نامش در کتیبه‌های شرقِ اسلامی آمده است» (بلر، ۱۳۹۴: ۱۴۴). رضائی باغ‌بیدی که نامِ این بانو را سیسپور یا سیسبور خواند، معتقد است «نامِ سیسپور در جای دیگری نیامده است. با وجود این، تردیدی در درستیِ آن نمی‌توان داشت، چرا که واژهٔ سیس که یکی از معانیِ آن در فرهنگ‌های فارسی، اسبِ تیزتک است، هم

24 . Wilferd Ferdinand Madelung (1930 - ... (میلادی).

25 . سیزدهمین پادشاه در سلسلهٔ اول باوندی. بر مبنای نظر مهرآبادی. رک (مهرآبادی، ۱۳۸۷: ۲۴۰).

به تنهایی و هم در ترکیب با کلمات دیگر همچون اسم خاص به کار رفته است. مانند: استادسیس (نیز: استادسیس)، بهرام سیس، سیسپاد (نیز: سیسپاد، سیسفاذ، سیسیفاذ) (رضائی باغبیدی، ۱۳۸۳: ۱۹). او که مقبره لاجیم را «آرامگاه شاهزاده‌ای طبرستانی از آل باوند» (همان: ۱۳) می‌داند، توضیحی بیش از این درباره‌ی واژه سیسپور یا سیسپور نمی‌دهد تا روشن شود که این اسم، احیاناً ریشه در کدام جنبه‌های تاریخ روایی این خاندان دارد. از این نام نیز در متون کهن تبرستان، یاد نشده است.



تصویر ۲-۳. تزئینات و جزئیات زیر گنبد در مقبره لاجیم (Godard, 1936: 113 Tome1).



تصویر ۳-۳. تزئینات و جزئیات زیر گنبد در مقبره لاجیم (عکس از نگارنده).

۴. بررسی و تحلیل پهنه طبیعی

بستر جغرافیایی روستای لاجیم و مقبره آن، محوطه‌ای سرسبز و نسبتاً هموار است که توسط کوه‌ها محصورند. توصیفی که گذار از بستر روستای لاجیم دارد، این موقعیت نسبتاً هموار را از سه طرف به پر تگاه متصل می‌داند. اما باید گفت که این پر تگاه‌ها چندان عمیق و خطرناک نیستند. جدا از پر تگاه، شاهد حضور چهار تنگه کوهستانی نیز در این موقعیت هستیم که امروزه، مسیرهای دسترسی در امتداد هر چهار تنگه، برای ارتباط روستای لاجیم با سایر نواحی وجود دارند. این دسترسی‌ها بنا بر روایات شفاهی، در گذشته‌های دور نیز وجود داشته‌اند. تنگه شمالی به روستاهای آق مشهد^{۲۶} و تاکام^{۲۷} و استان^{۲۸} می‌رسد که در امتداد جاده ساری به بخش‌های دودانگه و چهاردانگه^{۲۹} قرار دارند. تنگه غربی، روستای لاجیم را به شهر زیراب و جاده فیروز کوه متصل می‌کند. دو تنگه در قسمت جنوب تا جنوب شرقی دید می‌شوند که یکی به سمت روستای وَرکی^{۳۰} در جاده ساری - بخش دودانگه می‌رسد و دیگری به روستاهای قارن سرا^{۳۱} و رسکت و در نهایت دشت میان کوهی فریم صحرا^{۳۲} محل قرارگیری مقبره لاجیم به دو تنگه اخیر نزدیک‌تر است. این تنگه‌ها در دل خود، راه‌ها و مسیرهای متعددی دارند. در گاه این بنا، رو به سوی تنگه‌ای که به سمت دشت میان کوهی فریم صحرا و روستای رسکت ختم می‌شود، قرار گرفته است. بنابراین باید گفت که احتمال ارتباط میان روستای لاجیم و مقبره آن با روستای رسکت و مقبره رسکت و نهایتاً دشت میان کوهی فریم صحرا، چندان هم بعید نبوده است. این مسیر، همان مسیری است که آندره گذار از روستای لاجیم به سمت روستای رسکت طی کرد.^{۳۳}

26 Āqmashhad

27 Tākām

28 Vāstān

۲۹. یکی از مهم‌ترین جاده‌های مواصلاتی شهر ساری، مسیری است که این شهر را به بخش‌های چهاردانگه و سپس شهر دامغان و نیز به بخش دودانگه و سپس شهر پل سفید متصل می‌کند. در بخش دودانگه، دشت کیان کوهی فریم صحرا و در بخش چهاردانگه، دشت میان کوهی کیاسر صحرا واقع هستند.

30 Varaki

31 Qāransarā

۳۲. دشت میان کوهی فریم صحرا واقع در دهستان فریم و بخش دودانگه شهرستان ساری، مقبره رسکت در این دشت واقع است.
۳۳. «در اوقاتی که در لاجیم بودم، دوست من افلاطون، برج دیگر نشان داد که بلندتر و زیباتر از امامزاده عبدالله و در دو فرسنگ و نیمی لاجیم در قریه رسکت محله دودانگه واقع است. من به آن جا رفتم. راه نخست از میان جنگل می‌گذرد. بعد در اواسط مسافت، به مکان کم درختی می‌رسد که پست و بلندی کم دارد. در قعر و در دامنه تپه و ماهورهای آن، مراتع وسیع و دهات آباد بسیار دیده می‌شود که هر یک در یک دسته درخت محصور است. پس از طی دره طویلی، به دره وسیع تری رسیدیم آدشت میان کوهی فریم صحرا که به ساری متصل می‌شود. آن جا سراسیمبی تندی دیدیم که برج موعود مقبره رسکت در آن نمایان بود» (گذار، ۱۳۱۴: ۵۱).

تصویر ۴-۴. تصویر هوایی از موقعیت قرارگیری مقبره لاجیم نسبت به مسیرهای ارتباطی اصلی و فرعی اطراف آن. شماره ۱: به سمت شهر زیرآب و جاده فیروزکوه. شماره ۲: به سمت روستای آقمشهد و جاده ساری به بخش دودانگه. شماره ۳: به سمت روستای ورکی و جاده ساری به بخش دودانگه. شماره ۴: به سمت روستای قارن سرا و رسکت و دشت میان کوهی فریم صحرا. شماره ۵: جاده ساری به بخش دودانگه. (ترسیم از نگارنده بر مبنای عکس هوایی Google Earth - سال ۲۰۱۸ میلادی).



تصویر ۴-۵. پلان تطبیق داده شده مقبره لاجیم با موقعیت آن. شماره ۱: مقبره لاجیم. شماره ۲: پلان برج مقبره (بدون مقیاس). شماره ۳: تنگه و مسیر ارتباطی به سمت دشت فریم صحرا. شماره ۴: تنگه و مسیر ارتباطی به سمت روستای ورکی و جاده ساری به بخش دودانگه (ترسیم از نگارنده بر مبنای عکس هوایی Google Earth - سال ۲۰۱۸ میلادی). منبع پلان: (Godard, ۱۹۳۶: ۱۱۲).



تصویر ۴-۶. بستر جغرافیایی روستای لاجیم و مقبره آن (ترسیم از نگارنده بر مبنای عکس هوایی Google Earth - سال ۲۰۱۸ میلادی).

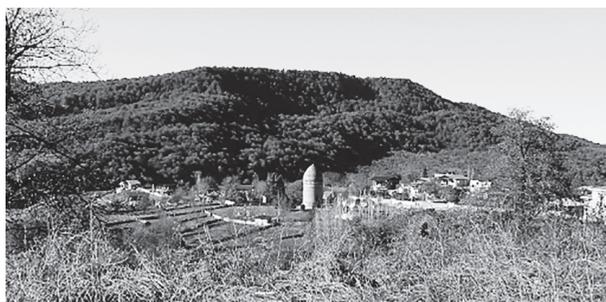


تصویر ۴-۷. بستر جغرافیایی روستای لاجیم و مقبره آن (ترسیم از نگارنده بر مبنای عکس هوایی Google Earth - سال ۲۰۱۸ میلادی).





تصویر ۸-۴. مقبره لاجیم و بستر جغرافیایی آن. مقبره لاجیم در وسط تصویر (دورن کادر) دیده می‌شود (عکس از نگارنده - دید به سمت شمال).



تصویر ۹-۴. مقبره لاجیم و بستر جغرافیایی آن در جوار روستای لاجیم (عکس از نگارنده - دید به سمت شمال).



تصویر ۱۰-۴. دورنمای قابل مشاهده از درگاه مقبره لاجیم. این درگاه، رو به سوی تنگه و مسیر منتهی به دشت میان کوهی فریم صحرا قرار دارد (عکس از نگارنده - دید به سمت جنوب).

۵. بررسی و تحلیل گزاره‌های کهن

در هیچ‌یک از متون و اسناد کهن هم‌دوره با مقبره لاجیم و بعد از آن، نامی از این بنا دیده نمی‌شود. بنابراین، هدف ما از بررسی گزاره‌های کهن، معطوف به جنبه‌های احتمالی هم‌پیوند با

موقعیتِ احداثِ مقبره خواهد بود. به شکلی واضح‌تر، شبکه‌های ارتباطی و نام‌جای‌های روایت شده در گزاره‌های کهن را که احتمالاً بسیاری از آنان در تاریخ شفاهی حفظ شده‌اند یا همچنان واژه‌هایی مصطلح هستند، جنبه‌های احتمالی هم‌پیوند با موقعیت و مکان این مقبره در نظر می‌گیریم. این گزاره‌ها را می‌توانیم با پهنه طبیعی مقبره لاجیم که در قسمت قبل آن را بررسی کردیم، تطبیق دهیم. از جمله نام‌جای‌های مهم و قدیمی اطراف لاجیم، دهستان فعلی فریم^{۳۵} در بخش دودانگه شهرستان ساری است. این دهستان که فاصله اندکی با مقبره لاجیم دارد، یادآور نام‌جایی تاریخی به اسم فریم^{۳۶} یا پریم^{۳۷} است که در اسناد کهن، به کرات از آن به عنوان تختگاه و مقر حکومتی باوندیان سخن به میان آمده است. اگر گمان کنیم که حدود دهستان فعلی فریم، جزئی از فریم یا پریم تاریخی است و نه حدود قطعی آن،^{۳۸} گزاره‌های کهن در باب پریم تاریخی را می‌توان در تحلیل نقش و جایگاه مقبره لاجیم به کار بست. ضمن این که پیش‌تر بیان شد مقبره رسکت، در این دهستان جای دارد و مقابر لاجیم و رسکت، به وسیله راهی مالرو به هم متصل می‌شوند.

توصیفات و اشاراتی در باب شبکه ارتباطی مرتبط با نام‌جای تاریخی پریم، در کتاب تاریخ طبرستان، نوشته ابن اسفندیار آمده است. ابن اسفندیار در قسمت مربوط به شاهنشاهی باو^{۳۹} معتقد است «اول کسی که بر طبرستان، راه لاکش پدید کرد از پریم تا ساری و از ساری تا گرگان و دینار جاری، اصفهبد شروین^{۴۰} بود» (ابن اسفندیار، ۱۳۲۰: ۱۵۶ جلد اول). همچنین در گزاره‌های دیگر که مربوط به دوران اسپهبد حسام‌الدوله شهریار بن قارن باوندی^{۴۱} می‌شود، می‌خوانیم که اسپهبد حسام‌الدوله، «از ساری تا به فریم با فرزند بشد و او را گسیل کرد به راه آسران^{۴۲} و سمنان» (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۳۵ قسم سوم)، تا فرزندش راهی اصفهان شود. اقدام اسپهبد شروین در نوبت

۳۵. دهستانی در جنوب شهرستان ساری که ۴۷ روستا را در خود جای داده است.

36. Farīm

37. Parīm

۳۸. نگارنده در پایان نامه کارشناسی ارشد خود، این موضوع را به صورت مفصل، واکاوی و بررسی نمود.

۳۹. باوندیان از نسل او هستند.

۴۰. اسپهبد شروین یکی از قدرتمندترین شاهان باوندی در نوبت اول بوده است. سال‌های پادشاهی او را حدود ۱۵۱ تا ۲۰۱ هجری قمری می‌دانند. برای این منظور، رک (مهرآبادی، ۱۳۸۷: ۲۴۰).

۴۱. اولین پادشاه باوندی در نوبت دوم. سال‌های پادشاهی او را حدود ۴۶۶ تا ۵۰۳ هجری قمری می‌دانند. برای این منظور، رک (مهرآبادی، ۱۳۸۷: ۲۴۱).

۴۲. Āserān. امروزه روستایی به همین نام در جنوب دهستان فعلی فریم و شمال شهر شهمیرزاد واقع است که به نوعی یادآور نام‌جای تاریخی آسران در متون کهن می‌باشد.

اول باوندیان و اسپهبد حسامالدوله در نوبت دوم باوندیان، نشان می‌دهد که حداقل در زمان سلسله باوندی، راه یا مجموعه راه‌هایی مهم و حیاتی وجود داشته است که پریم تاریخی را به ساری و گرگان و دینار جاری و نیز به سمنان متصل می‌کرد. موقعیت قرارگیری دهستان فعلی فریم به عنوان نام‌جایی که با نام‌جای پریم تاریخی، حداقل از نظر واژگانی قرابت دارد، در جنوب شهر ساری و شمال شهر سمنان است. مقبره لاجیم و مقبره رسکت نیز تقریباً در همین حوالی دیده می‌شوند. با توجه به وجود راه‌های ارتباطی فعلی بسیار، از جمله راهی که مقبره رسکت را به مقبره لاجیم متصل می‌کند، با احتمال می‌توان گزاره‌های فوق را با شرایط فعلی، تطبیق داد. بنابراین، احتمالاً این دو مقبره، علاوه بر نقش آرامگاهی بر مبنای متن کتیبه، با تحلیلی که بر گزاره‌های تاریخی داشته‌ایم، نشان و نمادی برای هدایت کاروان‌ها و مسافران نیز بوده‌اند. به عبارتی دیگر، مفصل‌هایی که میان راه‌ها و آبادی‌ها، ارتباط برقرار می‌کرده‌اند.

تصویر ۱-۵. تصویر هوایی از موقعیت قرارگیری مقبره لاجیم نسبت به دشت میان کوهی فریم‌صحرا و روستای قارن‌سرا و مقبره رسکت و مسیر ارتباطی میان آن‌ها. شماره ۱: مسیر ارتباطی فعلی میان مقبره لاجیم تا مقبره رسکت که بر اساس تاریخ شفاهی، مسیری کهن است. (ترسیم از نگارنده بر مبنای عکس هوایی Google Earth- سال ۲۰۱۸ میلادی).



تصویر ۲-۵. مسیر کهن پیشنهادی میان ساری و سمنان. بر اساس موقعیت مقبره لاجیم، این بنا می‌توانست نقش ارتباطی میان مسیرها و استقرارگاه‌های زیستی را ایفا کند. شماره ۱: مقبره لاجیم. شماره ۲: مسیر کهن احتمالی. شماره ۳: دشت میان کوهی فریم‌صحرا. شماره ۴: دشت میان کوهی کیاسرصحرا (ترسیم از نگارنده بر مبنای عکس هوایی Google Earth- سال ۲۰۱۸ میلادی).



۶. نتایج و گفتار پایانی

مقبرهٔ لاجیم، چه از نظر ساختارِ ظاهری و چه از نظر وجود کتیبهٔ کوفی و پهلوی به صورتِ یکجا در آن، به عنوان یکی از آثارِ فاخرِ معماری ایران شناخته می‌شود. کاربستِ کتیبهٔ کوفی و پهلوی در این بنا، قرن پنجم هجری قمری، نمایانگر این نکتهٔ اساسی است که رسم الخطِ کوفی و پهلوی، به احتمال فراوان، هم در میانِ عموم مردم و هم در میان حاکمان این خطه، رایج بوده است. بدین معنی که در تاریخ تبرستان، با در نظر داشتن کتیبه‌های کوفی و پهلوی موجود در مقبرهٔ لاجیم، شاهدی عینی بر نفوذِ فرهنگِ عرب در کوهستان تبرستان و همچنین، زنده بودنِ خط و زبان پهلوی تا قرن پنجم هجری قمری در دست داریم. از این منظر، مقبرهٔ لاجیم به همراه مقابر رادکانِ غربی و رسکت که هر دو، این بناها نیز کتیبهٔ کوفی و پهلوی دارند، آثاری شاخص و ارزنده به حساب می‌آیند.

با احتسابِ باوندی بودنِ مقبرهٔ رادکانِ غربی (بر اساس وجودِ نامِ باوند در کتیبه)، و هم‌زمان بودنِ مقبرهٔ لاجیم با آن، باوندی بودنِ مقبرهٔ لاجیم، توجیه پذیرتر است. گرچه نسبِ ابی الفوارس شهریار بن عباس بن شهریار (به عنوانِ شخص مدفون در مقبره) و چهارزاد بنت سیسپور (به عنوانِ بانی بنا)، بر ما روشن نیست؛ اما می‌دانیم که نامِ شهریار در سلسلهٔ باوندی، رایج بوده است. پس با احتمال فراوان، سه مؤلفهٔ تاریخِ احداثِ مقبرهٔ لاجیم - نامِ شهریار به کار رفته در کتیبه - ظاهر و کالبدِ پُر شباهتِ مقبرهٔ لاجیم با مقبرهٔ رادکانِ غربی، می‌توانند بانیانِ این مقبره و اشخاصِ نام برده در کتیبه را به حکومتِ اسپهبدانِ باوندی نسبت دهند. این مورد، به نوبهٔ خود دلیلی قانع کننده برای عدمِ وجودِ دورهٔ فترتِ باوندی در این بازهٔ زمانی خواهد بود. موقعیتِ قرارگیریِ مقبره‌های رادکانِ غربی (شهرستان کردکوی) و لاجیم (شهرستان سوادکوه) از نظرِ جغرافیایی که در فاصلهٔ زمانیِ بسیار کوتاهی ساخته شدند، گویا نشانه‌ای از قلمروِ حکومتیِ اسپهبدانِ باوندی و گسترهٔ تحتِ نفوذشان است.

اگر مقبرهٔ لاجیم را بر اساس شرایطِ جغرافیاییِ فعلی و حیاتِ نام‌جای‌های تاریخی (مانند پریم یا فریم) در اطراف آن و تطبیقِ آن با گزاره‌های کهن، در یک ظرفِ تحلیلی بگنجانیم، این بنا در مسیرهای ارتباطی و دسترسی‌های کوهستان تبرستان واقع بوده است. پس هر کاروانی که از این مسیرها می‌گذشت، با دیدنِ آن، به سوی آبادی‌ها هدایت می‌شد. نیز در ذهنِ مسافران و عابران، این

موضوع القا می‌گشت که وارد عرصه فرهنگی خاصی شده‌اند که تحت حکومت اسپهبدان باوندی است. شواهدی از قبرستان تاریخی و قدیمی در جوار روستای لاجیم و اطراف مقبره آن، کاربری آرامگاهی آن یا نمادی برای قبرستان را تأیید می‌کند. کما این که کتیبه‌های مقبره، کاربری آرامگاهی را یادآور هستند. مقبره لاجیم، علاوه بر نشانه آرامگاه و مزار بودن، احتمالاً تنها می‌تواند نقش هدایت‌کننده برای کاروانیان را ایفا کند و نمی‌توان آن را محلی برای دیده‌بانی دانست. چون موقعیت استقرارش که پایین‌تر از کوه‌های اطراف است، چنین کارکردی را توجیه نمی‌کند. با این حال، مقبره لاجیم را می‌توان بنایی چندکارکردی دانست. به هر روی، نقطه جغرافیایی مقبره لاجیم، نقطه‌ای مهم و حساس در سیر تاریخ تبرستان و نقش و جایگاه آن نیز به همین نسبت، شاخص و حیاتی بوده است. به تعبیری دیگر، نباید چنین پنداشت نقطه جغرافیایی مقبره لاجیم که امروزه تقریباً بدان توجه خاصی نمی‌شود و حتی به گمان بسیاری، نقطه‌ای دورافتاده است،^{۴۳} در آن دوران نیز دورافتاده بوده و ارزش چندانی نداشت؛ این تعبیر به عقیده نگارنده، نمی‌تواند صحیح باشد.

۴۳. «لاجیم روستایی است دورافتاده در منطقه‌ای در دل کوه‌های البرز معروف به سوادکوه» (بلر، ۱۳۹۴: ۱۴۲).

منابع

- ۱- ابن اسفندیار، بهاء‌الدین محمد ابن حسن (۱۳۲۰). تاریخ طبرستان. به تصحیح عباس اقبال. جلد اول. چاپ اول. تهران: انتشارات کلاله خاور.
- ۲- ابن اسفندیار، بهاء‌الدین محمد ابن حسن (۱۳۶۶). تاریخ طبرستان. به تصحیح عباس اقبال. چاپ دوم. تهران: انتشارات کلاله خاور.
- ۳- باسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۸۱). سلسله‌های اسلامی جدید؛ راهنمای گاهشماری و تبارشناسی. ترجمه فریدون بدره‌ای. چاپ اول. تهران: انتشارات باز.
- ۴- بلر، شیلا (۱۳۹۴). نخستین کتیبه‌ها در معماری دوران اسلامی ایران زمین. ترجمه مهدی گلچین عارفی. چاپ اول. تهران: مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری «متن».
- ۵- رضائی باغبیدی، حسن (۱۳۸۳). کتیبه پهلوی-کوفی برج لاجیم. مجله نامه ایران باستان. سال چهارم. شماره اول (شماره پیاپی ۷). تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی. صفحات: (۹-۲۱).
- ۶- گدار، آندره (۱۳۱۴). آثار ایران. ترجمه رشید یاسمی. جلد اول. تهران: انتشارات اداره کل عتیقات وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه.
- ۷- گدار، آندره (۱۳۷۱). آثار ایران. ترجمه ابوالحسن سروقد مقدم. چاپ دوم. مشهد: انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ۸- مشکوتی، نصرت‌الله (۱۳۴۹). فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران. تهران: انتشارات سازمان ملی حفاظت آثار باستانی ایران.
- ۹- مهرآبادی، میترا (۱۳۸۷). تاریخ سلسله‌های محلی ایران. چاپ اول. تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- ۱۰- Anisi, Alireza (2007). Early Islamic Architecture in Iran (637-1059). Ph.D. Thesis. University of Edinburgh.
- ۱۱- Godard, Andre (1936). Les Tours de Ladjim et de Resget. In: Athar-e Iran; Annales du service archeologique de l'Iran. Tome1. Paris: J. Enschede-Haarlem Press.
- ۱۲- Herzfeld, Ernst (1933). Postsasanidische Inschriften. In: Archaeologische Mitteilungen aus Iran 4. Berlin.
- ۱۳- Herzfeld, Ernst (1936). Arabische Inschriften aus Iran und Syrien. In: Archaeologische Mitteilungen aus Iran 8. Berlin.
- ۱۴- Madelung, W. (1984). ĀL-E BĀVAND. Available at <http://www.iranicaonline.org/articles/al-e-bavand>. [Visited on December 5, 2017].

دربارهٔ افسانهٔ مازندرانی «گوهر خرابه‌های هفت چراغ»^۱

سیده زینب تقوی^۲

مقدمه

فرهنگ عامه عناصر و ویژگی‌های متفاوتی دارد: لباس، زبان، آداب و رسوم، اعتقادات، ترانه، موسیقی، قصه و... این عناصر بسته به شرایط طبیعی، اجتماعی و تاریخی گروه‌های انسانی و ذوق‌پسند هنری اجتماعی و خلاقیت فردی راویان و نیازها و اقتضات هر نسل تغییر می‌کنند و باز تولید می‌شوند (نیکزاد، ۱۳۹۱).

مطالعه فرهنگ عامه شامل آداب و رسوم و سنت‌ها و آیین‌ها، جشن‌های ملی و مذهبی، عقاید و باورها، عادات، قصه‌ها و افسانه‌ها، امثال، ترانه‌ها و لالایی‌ها، راه‌شناخت مردمانی است، که برداشت خود از واقعیات زندگی را تحت تاثیر اوضاع اجتماعی، تاریخی، اقتصادی و جغرافیایی با بیان ساده و عامیانه از خود باقی گذارده‌اند.

یکی از عناصر فرهنگ عامه، افسانه‌ها و داستان‌های عامیانه شفاهی است. افسانه‌ها و قصه‌های شفاهی قدمتی به اندازه عمر انسان دارند و از فرد به فرد و نسل به نسل دیگر انتقال یافته و سپس برای بقا و استمرار در هر عصر و دوره و در هر جامعه و فرهنگ، خود را با نظام اجتماعی رایج و

۱. این افسانه از کتاب افسانه‌های مازندران تألیف طیار یزدان پناه لموکی (۱۳۹۵) اقتباس شده است. نویسنده مقاله از ایشان به‌خاطر یاری‌شان در روشن کردن ابعاد مبهم افسانه سپاسگزاری می‌نماید.

۲. دانشجوی رشته دکتری جامعه‌شناسی و عضو هیأت علمی جهاد دانشگاهی مازندران - taghavi@acecr.ac.ir

اعتقادات و باورهای مردم تطبیق داده و با الگوهای اجتماعی آن جامعه و آن دوره هم‌نوا نموده است. «مهم‌ترین ویژگی آن‌ها خصلت‌های جمعی بودن، شفاهی بودن و انعکاس فرهنگ و آداب و سنن گذشته است همچنین برخی از قصه‌های شفاهی با باورهای مذهبی مردم توأم بوده و مضمون‌هایی دربردارند که از اعتقادات سرچشمه گرفته‌اند» (نصر اصفهانی، ۱۳۹۳).

در واقع قصه‌های فولکلوریک به عنوان اجزاء اصلی فرهنگ عامه، در ارتباطی تنگاتنگ با تولید، انتقال و تکامل فرهنگ افراد جامعه قرار دارند. آن‌ها از پس روایت‌های پندآموز، کنایه‌آمیز، حماسی و عاشقانه و... در انتقال تجربیات گذشتگان و آموزش نکات اخلاقی، اجتماعی، اعتقادی و بیان احساسات و عواطف و ایجاد ارتباط موثر و صمیمی در جامعه نقش موثری ایفا می‌کنند.

«افسانه‌ها قدیمی‌ترین زاده‌ی طبع شعر و تفکر آدمی در مراحل گوناگون است. وقتی به گذشته‌های نه‌چندان دور، نگاهی می‌اندازیم، اهمیت روایت‌های شفاهی و آن چه دهان به دهان نقل شده، بیشتر مشخص می‌شود. جلوه‌های گوناگون زندگی بشر، از فرهنگ رایج در جوامع و آداب و رسوم گرفته تا عادات قومی و قبیله‌ای، از طریق افسانه‌ها به نسل بعدی انتقال یافته است» (بلوریان، ۱۳۹۴).

افسانه‌ها جزوی از فرهنگ شفاهی ما هستند و فرهنگ شفاهی ما محصولی از خرد جمعی است و همین موضوع به تنهایی می‌تواند نشان دهنده اهمیت افسانه‌ها باشد.

دیرزمانی نیست که افسانه‌های عامیانه از دیدگاه روش‌های علمی، ادبی مورد توجه قرار گرفته‌اند. افسانه گنجینه بزرگی از باورها، اعتقادات، رسوم و آیین کهن و گاه فراموش شده ملت‌ها را در دل خود نهان دارد (حسن زاده، ۱۳۹۵). برای دستیابی به این ذخایر ارزشمند، بررسی علمی و تجزیه و تحلیل دقیق ساختار و محتوای این قصه‌ها امری ضروری است.

افسانه روایتی شفاهی است که در طول زمان سینه به سینه نقل می‌شود و مفاهیم و مضامین گوناگونی از جمله عناصر اجتماعی را در بر دارند و البته در هر سرزمین رنگ محلی و بومی را به خود می‌گیرد. مطالعه جامعه‌شناختی فرهنگ عامه، به‌ویژه افسانه با توجه به ارزش‌های آن، ضروری به نظر می‌رسد.

مازندران سرزمین افسانه‌هاست که از دیرباز در متون گوناگون ادبی زبانزد است. افسانه‌های

مازندرانی (البته به معنای امروزی) بازتاب فرهنگ، اعتقادات و آداب و رسوم مردم این منطقه است که با دیدگاه‌های مختلفی قابل ارزیابی است. همچنین این خطه به دلیل داشتن پیشینه بسیار کهن در بسترهای فرهنگی مختلف در قبل و بعد اسلام، یکی از بکرترین و غنی‌ترین زمینه‌ها برای مطالعات فرهنگی، انسان‌شناختی و تاریخی-اسطوره‌ای به حساب می‌آید.

با این حال علیرغم غنا و اهمیت افسانه‌های خطه مازندران، معدودی از تحقیقات در زمینه افسانه‌های مازندران مشاهده شده است. از جمله حسن‌زاده (۱۳۹۵) در تحقیقی با عنوان «شخصیت و شخصیت‌پردازی در افسانه‌های مازندرانی (سوادکوه)» به بررسی عنصر شخصیت و شخصیت‌پردازی در افسانه‌های مازندرانی پرداخته تا چگونگی پردازش شخصیت در این افسانه‌ها نمایان شود. همچنین معرفی افسانه‌ها برای تولید آثار هنری و معرفی فرهنگ بومی مازندران به ایران می‌باشد. برای شروع ابتدا به تعریف افسانه پرداخته شده و درون‌مایه و ویژگی‌های افسانه به طور عام مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته است و سپس شخصیت و انواع آن بررسی شده و شخصیت‌های افسانه‌های مازندران تحلیل شده است. افسانه‌های مازندرانی رنگارنگ، شیرین و شنیدنی‌اند و موضوع آن‌ها بیش‌تر پندآموز، عاشقانه - قهرمانی و سحر و جادو است. زبان افسانه‌ها ساده و عامیانه است. قصه‌هایی با موضوع تاریخی کم‌تر در این منطقه دیده می‌شود و یکی - دو قصه که دارای زمینه‌ی تاریخی است به دوران شاه‌عباس مربوط می‌شود. درون‌مایه‌ی افسانه‌های مازندرانی، ستایش نیکی و بخشندگی، نبرد خیر و شر و چیرگی نیروهای اهریمنی است. تقدیرگرایی نیز بخشی از درون‌مایه‌ی افسانه‌ها را تشکیل می‌دهد. بعضی از افسانه‌ها بسیار قدیمی‌اند، اما در گذر از سده‌ها و هزاره‌ها، با عناصر جدید آمیختگی پیدا کردند. در برآیند کلی، افسانه‌های مازندرانی، فقط سرگرم‌کننده نیستند - و جلوه‌هایی از آرزو و تخیل ناخودآگاه جمعی مردم‌اند. نامدار جویباری (۱۳۹۳) نیز در تحقیق خود با عنوان «تحلیل جامعه‌شناختی افسانه‌های مازندران» به تحلیل ۳۶ افسانه مازندران در ۶۵ روایت (۲۱ روایت شفاهی و ۴۴ روایت مکتوب) با روش نقد جامعه‌شناختی پرداخته است. نتایج این تحقیق نشان داد در افسانه‌های مازندران عناصری جامعه‌شناختی چون باورهای فرهنگی و مذهبی، کار و معیشت، چهره شخصیت‌ها و قشرهای مختلف چون زنان و شخصیت‌های تاریخی، آداب و رسوم، موسیقی و... را می‌توان مشاهده

کرد. از میان همه این عناصر دو عنصر مهم که در حیات فرهنگی و اجتماعی مازندرانیان نقش دارد: لَه‌وا (نی شش‌بند چوپانی) و شخصیت‌های تاریخی، به صورت ویژه تحلیل شده و به ویژگی‌ها و اوصاف هر کدام اشاره شده است.

در این مقاله یکی از افسانه‌های کهن مازندرانی به نام «گوهر خرابه‌های هفت چراغ» مورد تحلیل جامعه‌شناختی قرار گرفته است. در واقع هدف از این تحقیق، استخراج مولفه‌های اجتماعی افسانه گوهر خرابه‌های هفت چراغ است که از طریق آن بتوان به شرایط اجتماعی مردم در آن عصر و اعتقادات، باورها و آداب و رسوم آن‌ها پی برد لذا پس از ارائه خلاصه‌ای از افسانه، ابتدا عناصر داستانی، سپس مولفه‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی افسانه مورد بررسی قرار گرفته است.

چهارچوب نظری

اگر خرده‌فرهنگ را مبتنی بر دستگامی از ارزش‌ها، سلوک‌ها، شیوه‌های رفتار و طرز زندگی یک گروه اجتماعی که از فرهنگ مسلط جامعه مفروض، متمایز ولی با آن مرتبط است، اطلاق کنیم (سازگارا، ۱۳۷۷: ۹۸)؛ به طور ساده می‌توان گفت خرده‌فرهنگ، فرهنگی درون فرهنگ بزرگ‌تر است. از آنجا که ادبیات، عنصری اساسی از نظام فرهنگ به شمار می‌رود تا حد زیادی می‌تواند تعیین‌کننده برخی جهت‌گیری‌های کلی فرهنگ و تغییرات فرهنگی باشد (میرزایی و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۴۲). افسانه و قصه‌های عامیانه نیز با استعداد شایسته و ظرفیت درخور محتوایی و ساختاری خویش در طی قرون، عامل انتقال، بازنمایی و بازتولید فرهنگ بوده است. (ترابی، ۱۳۸۳: ۲۴).

زبان زیر بنای حیات بخش فرهنگ است. در این مسیر فرهنگ‌هایی بر سر پویایی‌شان می‌ایستند که بتوانند زبانشان را زنده نگاه دارند. زبان نیز حیات خود را مدیون اتم‌ها و عناصرش می‌باشد. تولیدات مستمر کلمه در زبان می‌تواند به سرزنده بودن زبان کمک کند.

مالینوفسکی زبان‌شناس معاصر، در نظریه مشهورش پیرامون ارتباط زبان و فرهنگ بیان می‌کند باید به مشاهده مستقیم فرهنگ‌ها در وضعیت کنونی آن‌ها بسنده کرد. به طوری که زنده ماندن و نمو فرهنگ‌های امروزی، به طور مستقیم ناشی از کارکرد ویژه آن‌ها و نیاز اساسی جامعه بدان است.

در صورت گم‌گشتگی جامعه، زبان دچار فقر و رکود شده و ساخت‌های فرهنگی به‌شدت لرزان می‌شود. اینجاست که نقش خرده‌فرهنگ‌ها بیش‌از پیش نمود می‌یابد. خرده‌فرهنگ عبارت است از «بخشی از فرهنگ (عقاید، ارزش‌ها، هنجارها و نمادها) که مورد پذیرش بخشی از گروه یا گروهی از جامعه که با فرهنگ متفاوت ولی با آن مرتبط می‌باشد» (روزبهانی، ۱۳۸۰: ۴۰۹). خرده‌فرهنگ‌ها هر کدام دارای مبانی مشترک با فرهنگ کلی بوده و در عین حال با آن فرق دارند. یک خرده‌فرهنگ، فرهنگی درون فرهنگ بزرگ‌تری است (سازگارا، ۱۳۷۷: ۹۸). زبان، محصول خلأ نیست. مید آن را همچون یک «فراگرد اجتماعی می‌پنداشت» (ریترز، ۱۳۸۹: ۲۸۱). پدیده‌های ذهنی و عینی موجود در طبیعت، بستری به نام جامعه را برگزیده‌اند. مسئله‌ای که فرهنگ و ساخت کلی آن را مورد استلزام تاریخی قرار می‌دهد؛ «در واقع، وجود زبان، خود نوعی محصول اجتماعی است» (همان: ۳۱۶). همه‌ی فرهنگ‌ها در جزئیات‌شان سر از نماد درمی‌آورند و اساساً فرهنگ در زبان و نماد است که قادر به تنفس است. «برای آن‌که اجتماعی وجود پیدا کند، لازم است که کنش‌گران، نمادهای معنی‌دار مشترکی داشته باشند» (ریترز، ۱۳۸۹: ۲۸۸). خرده‌فرهنگ، طبیعی‌ترین کنش‌های متقابل اعضایش را به صورتی ناب و بی‌واسطه ترسیم می‌کند.

خلاصه افسانه گوهر خرابه‌های هفت چراغ

مرد بازرگان با نوک انگشتانش تارهای سپید موی سرش را، در همان حال که نگاه به آینه داشت بازی می‌داد و نیشخند تلخی از بازی روزگار بر لب داشت. همسرش که چشمی به او و چشمی به خورجین پشمین لباس دوخته بود لحظه‌ای دست از جابه‌جا کردن رخت‌ها کشید و گفت: «دیگه پا به میان‌سالی گذاشتی، پاییز عمر شروع شد به نظر من باید کوچ کنیم ما آنجا تنها نیستیم، دوست، آشنا و حتی نزدیک‌ترین بستگان ما آنجا هستند تو دیگر جوان نیستی که کاروان‌گردی کنی حالا باید حجره‌داری کنی آن هم در بازار نجف، حالا باید رفت و کنار آقا مجاور شد. به اندازه کافی ثروت اندوخته داریم.» مرد وقتی اشک‌های حلقه شده در چشمان درشت و سیاه‌زنش را دید، تاب نیاورد به سویش رفت و در آغوشش گرفت و گفت: «دیگر تمام شد این

آخرین سفرم خواهد بود. سال هاست به بازار توجی شهر نرفتم. بازار پر رونقی است. چهل صندوق عرقچین دارم که خورد بازار آنجاست باید به آنجا ببرم. پس از فروش آن، برای بازار ری جامه‌های ابریشمی و پشمی و کتان لفور می‌خرم و برای تو آب زعفران می‌آرم که مانند گلاب تقطیر شده است می‌دانی که مانند ندارد. دستمال طبرستان را هم می‌دانی در همه جا معروف است، آن را هم از قلم نمی‌اندازم، پرتقال که جای خود دارد با آنکه فصلش گذشته ولی یک خورده بگردم پیدا می‌شود. این‌ها را برای همسر عزیزم خواهم آورد.» آن دو تا پاسی از شب بیدار بودند و از هر دری می‌گفتند و می‌خندیدند.

صبح کله سحر کاروان مرد بازرگان که با چهل صندوق عرقچین که بر پشت بیست شتر بار شده بود در کنار دیگر کاروانیان آماده حرکت به سوی توجی شهر شد و زن کاسه‌ای آب به رسم مردم شمال در دست گرفت، تا به محض حرکت کاروان آن را که به معنی سلامتی برگشت مسافران است پشت سرشان روی زمین بریزد.

آنان پس از پنج فرسنگ به سرخرباط می‌رسیدند. رود تلار با داشتن کناره‌های سبز و پونه‌های معطر و کاسنی و کرفس، اغواگر مسافران بود. شب را در آنجا بیتوته می‌کردند. سحر، باد خنک دره، سوز ملسی داشت که خواب را از چشم هر خواب‌زده‌ای می‌ربود. پس از گذر از کوه و دره و جنگل به ابتدای توجی رود می‌رسیدند در کنار آبادی «برجی ستان» به ابتدای منطقه بزرگ توجی شهر که در غرب تا به جنوب مامطیر امتداد داشت. دیرگاه به دروازه شهر رسیدند، اتراق کردند تا صبح خوب آسودند. آفتاب به اندازه‌ی دو نی خود را بالا کشیده بود که آنان وارد دروازه شهر شدند.

در بازار صداهای چارواداران که از اطراف و اکناف آمل، مامطیر، ساری، ری، شهمیرزاد و گیل‌خواران به آنجا آمده بودند پرهیاهو بود. انواع کالا که شامل، چوبینه‌ها، پارچه‌های ابریشمی، سبدهایی از نی، زنبیل، حصیر، نمد، جاجیم، چادرشب‌های رنگی، انواع لباس‌های پشمی، ابریشمی و پارچه‌های نخی، انواع ظرف‌های مسی و گلی از سفال‌ها و کوزه‌ها گرفته تا ظرف‌های آشپزخانه، کوزه‌های آب‌خوری و جابرنجی خمره‌ای جادار و بلند و تغارهای بزرگ شکم‌دار همراه با انواع ظرف‌های چوبی نقش‌دار یا رنگی، انواع شیرینی‌های خانگی، برنجک‌های متنوع و میوه‌های فصل که از روستاهای اطراف می‌آوردند و نیز ده‌ها متاع دیگر که اغلب روی زمین برای فروش پهن

می‌کردند، حجم بازار را شکل می‌داد که در آن غلغله مردمی که به هر سوی شتابان در آمد و شد بودند، آدم‌های کنجکاو هم بودند که در این شلوغی‌ها، دور پرده‌خوانانی که در گوشه و کنار بازار بساط نقالی از داستان سیاوش و افراسیاب و رستم و اسفندیار گرفته تا درگیری‌های اکوان دیو، پهن کرده بودند، گرد می‌آمدند.

کار فروش چندان طول نکشید. مرد بازرگان به قیمت شیرین بارش را فروخت و از این محل سود خوبی نصیبش شد. مرد بازرگان کل خریدهایش را کرد. نزدیکی‌های غروب داشت بازار گردی می‌کرد تا اینکه به انتهای بازار، نزدیک به خرابه‌های هفت چراغ، که در زمان‌های دور کارگاه‌های کوزه‌گری فراوانی داشت رسید. دم‌دمای غروب بود که صداهای خفیف و زاری به گوشش رسید به سمت صدا رفت. زنی را با سه چهار بچه خرد و ریز دید که مثل بچه گربه به مادرشان چسبیده بودند. بچه‌ها آن قدر ضعیف بودند که نای ناله نداشتند. مرد بازرگان به سویشان رفت و از زن پرسید: «چرا بچه‌هایت گریه می‌کنند؟» زن پاسخ داد: «از گرسنگی» مرد دوباره پرسید: «پدر بچه‌ها کجاست؟» زن پاسخ داد: «مدتی است درد بی‌درمان گرفت و مرد». مرد گفت: «چطوری زندگی می‌کنید؟» زن جواب داد: «می‌بینی، آن قدر این در و آن در زدم دیگه خسته شدم چند روزی است که بچه‌ها بدجوری به گرسنگی افتادند و من کاری از دستم بر نمی‌آید.» مرد پرسید: «فامیلی، آشنایی، حاکمی...» که زن میان حرفش دوید و گفت: «ای آقا، هر کی به دردی گرفتاره، زنی که شوهر ندارد سکه هم ندارد. چقدر می‌خواهند این و آن کمکش بکنند زندگی مگر یک روز دو روزه، یک عمر است» درک دشواری زن بی‌پناه در آن عصر خوش رونق او، بیش‌تر تلخ‌کامی وی را به همراه داشت. به فکر فرو رفت که با این زن چه کند. از زن پرسید: «چه کاری بلدی؟» زن پاسخ داد: «کشاورزی، نخ‌ریسی و پارچه‌بافی.» مرد گفت: «نخ‌ریسی و پارچه‌بافی خوبه، من می‌توانم سفارش خرید تولید کار تو را به دوستانم بکنم. زن گفت: «خدا خیرت بده اما من نه دستگاه نخ‌ریسی دارم و نه پارچه‌بافی و نه آهی در بساط که پشم یا ابریشم بخرم، کارگاه که جای خودش را دارد.»

مرد بازرگان بیش از ده روز در توجی‌شهر ماند تا برای زن کارگاهی آماده کند و دستگاه نخ‌ریسی و پارچه‌بافی بخرد با مقداری پشم و ابریشم توانست از دوستانش برایش سفارش بگیرد همان سه

روز اول کار و بارش را به راه انداخت. زن انواع رنگ‌های گیاهی و به‌کارگیری آن‌ها را در رنگرزی می‌دانست. وقتی دم و دستگاه نخ‌ریسی و بافندگی آماده شد به سرعت مشغول به کار شد و حتی یکی دو نفر درمانده مثل خودش را هم وردست خود کرد. به این ترتیب چرخ کار و زندگی زن به راه افتاد. نخستین خنده پیروزی در چشمش شکفت و اولین پارچه‌ی رنگی را سوغات سفر مرد بازرگان برای همسرش کرد.

سالیان دراز از آن واقعه گذشت، تا اینکه روزی از روزها مرد بازرگان در بازار نجف جمعی از زائران توجی‌شهر را دید، آنان را شناخت و از حال و زندگی آن زن پرسید. یکی از آنان گفت: «برای خود بانوی بزرگی است که از زیردست او ده‌ها زن استادکار بیرون آمدند. به خاطر جمال و کمالی که داراست هنوز خواستگاران فراوانی دارد اما او اعتنا به فلک نمی‌کند، شیرزنی که تمام شهر و آبادی، به نامش قسم می‌خورند. مرد بسیار آرام و متأثر از آن‌ها جدا شد و به یاد آخرین کلام آن زن افتاد که گفته بود: «مهرت تا زنده‌ام در سینه‌ام خواهد ماند.» این یادآوری مانع از ریزش اشک‌هایش نشد، حتی آن را پاک هم نکرد، گذاشت تا راحت فرو بریزند. بغضش را هم خفه نکرد گذاشت تا بترکد و آن زائران متحیر نگاهش می‌کردند که پیرمرد را چه می‌شود؟ اما بوی وطن و شکوه آن گوهر خرابه‌های هفت چراغ، بغضش را ترکاند و او را در آن غربت از خود بی‌خود کرد.

یافته‌های تحقیق

عناصر داستانی

● موضوع

داستان بدون موضوع، مانند ساختمان بدون شالوده است. «موضوع را نویسنده در طرح، نمایان می‌سازد و خواننده با خواندن داستان، به آن پی می‌برد» (میرصادقی، ۱۳۷۳: ۳۴۵).

این افسانه از نظر تاریخی به نخستین سده‌های اسلامی مربوط است. این افسانه شامل سه موضوع و محور اصلی اجتماعی سامان یافته است که در ادامه با مصادیق آن ارائه شده است:

جدول شماره‌ی ۱. بن‌مایه‌های اجتماعی داستان

موضوعات اجتماعی	مصداق
شرح حال بازرگانان در نخستین سده‌های اسلامی	نامنی و غارت کاروان‌ها (در دیالوگ زن با مرد بازرگان)
نقش‌آفرینی خیرین در تکدی‌زدایی از جامعه	حمایت بازرگان از زن بینوا در راه‌اندازی کارگاه
وضعیت بازار و تسلط بازار و بازرگانان در مناسبات اجتماعی	تشریح وضعیت بازار توجی‌شهر و اشاره به ثروت بازرگان در دیالوگ با همسرش و ایفای نقش بازرگان به‌عنوان یک خیر

در این افسانه به وضعیت بازرگانان و نامنی جاده‌ها در آن عصر و غارت کاروان‌ها پرداخته شده است که به نحوی ناتوانی حاکمان را در تامین امنیت اجتماعی نشان می‌دهد. این موضوع در دیالوگ بازرگان با همسرش نمایان است: «هر روز صد بار می‌مردم و زنده می‌شدم، وقتی می‌شنیدم کاروانی را دزدان غارت کردند و یا کاروانیانی را با شمشیر سلاخی کردند، نمی‌دانی چطور تمام وجودم آتش می‌گرفت».

نقش‌آفرینی خیرین در تکدی‌زدایی موضوع دیگری است که در این داستان به آن اشاره شده است: «مرد بازرگان بیش از ده روز در توجی‌شهر ماند تا برای زن کارگاهی آماده کند و دستگاه نخریسی و پارچه بافی بخرد با مقداری پشم و ابریشم توانست از دوستانش برایش سفارش بگیرد همان سه روز اول کار و بارش را به راه انداخت. زن انواع رنگ‌های گیاهی و به‌کارگیری آن‌ها را در رنگرزی می‌دانست. وقتی دم و دستگاه نخریسی و بافندگی آماده شد به سرعت مشغول به کار شد و حتی یکی دو نفر درمانده مثل خودش را هم وردست خود کرد. به این ترتیب چرخ کار و زندگی زن به راه افتاد». این موضوع فرصت‌آفرینی خیران را به جای حاکمان در جامعه آن زمان نشان می‌دهد که به گونه‌ای وصف شرایط آنومیک آن زمان و حاکی از ضعف حاکمان در اداره امور جامعه، فاصله طبقاتی و ستم مضاعف بر زنان در آن عصر است. البته اگر از منظر دیگر به این

داستان دقت شود می‌توان استدلال کرد که کاست طبقاتی در جامعه فراحکومتی وجود ندارد به نحوی که طبقه نسبتاً متمول (بازرگان) برای طبقه ضعیف (زن درمانده) احترام قائل است و از او دستگیری می‌کند.

موضوع سوم که در این افسانه به آن پرداخته شده و بن‌مایه اجتماعی-اقتصادی دارد توصیف وضعیت بازار و تسلط بازار و بازرگانان در مناسبات اجتماعی است. در بخشی از افسانه وضعیت بازار شهر، موقعیت داد و ستد درون شهری و برون شهری و کالاهای قابل مبادله اشاره شده است که در بخش اقتصادی بیشتر به آن پرداخته خواهد شد. موقعیت بازرگانان در آن عصر از نظر اقتصادی مناسب بوده است (به اندازه کافی ثروت اندوخته داریم) و در این داستان بازرگان از این موقعیت برای فرصت‌آفرینی برای دیگران و تکدی‌زدایی استفاده کرده است.

• زاویه‌ی دید (روایت)

زاویه‌ی دید، یعنی شیوه نقل داستان. «برای گفتن داستان، دو شیوه‌ی مناسب هست. شیوه‌ی سوم شخص و شیوه‌ی اول شخص مفرد. در طریقه‌ی اول، نویسنده خود را بیرون از صحنه قرار می‌دهد و جریاناتی را که بر شخصیت‌های داستان می‌گذرد، به خواننده باز می‌گوید. در طریقه‌ی دوم، نویسنده در جلد یکی از اشخاص داستان می‌رود و وقایع داستان را انگار خود شاهد و ناظرشان بوده و در آن‌ها شرکت داشته، برای خواننده تعریف می‌کند» (یونسی، ۱۳۸۶: ۳۸۶) در داستان «انتخاب نوع زاویه‌ی دید، بستگی به نوع تأثیری دارد که نویسنده می‌خواهد با داستانش، روی خواننده بگذارد.» (بیشاب، ۱۳۷۴: ۳۴۰). در این افسانه که روایت محور است، داستان بیشتر از زبان سوم شخص روایت می‌شود نویسنده آنچه در افکارش درباره‌ی شخصیت داستان که شخصیتی ثابت و ساده است، وجود دارد را تنها از زاویه‌ی سوم شخص با تک‌گویی درونی، روایت می‌کند و تنها هنگامی که داستان از نگاه دانای کل سنجیده می‌شود، در خلال آن دیدگاه‌های فلسفی، روان‌شناختی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را نیز بازگو می‌کند.

● صحنه و صحنه‌سازی

صحنه‌ی داستان، زمان و محل وقوع عمل داستان است. نویسنده کتاب هنر داستان‌نویسی معتقد است؛ که برای صحنه‌پردازی سه راه وجود دارد: «یکی وصف مستقیم و ساده محیطی است که وقایع در آن اتفاق می‌افتد. دیگری توصیف همراه با گفت و گو و راه سوم، توصیف به یاری گفت‌وگو است» (یونسی، ۱۳۸۶: ۴۳۰) بدیهی است که هر قدر نویسنده سعی کند صحنه داستان خود را با هر سه شیوه بیان کند، گیرایی اثرش بیشتر خواهد بود.

فضاسازی در این داستان با استفاده از هر دو روش مستقیم و غیرمستقیم انجام شده است. البته بیشتر از روش مستقیم استفاده شده است. به نحوی که یکی از ویژگی‌های این داستان توصیف دقیق نویسنده از وقایع، زمان و مکان است. این داستان یک نمای نزدیک از حوادث را نشان می‌دهند.

مولفه‌های اجتماعی

در تحلیل مولفه‌های اجتماعی افسانه به مقوله‌های ذیل پرداخته شده است:

● قشربندی اجتماعی

قشر اجتماعی به مجموعه افرادی اطلاق می‌شود که موقعیت‌های یکسان و مشابهی را در یک رده اشغال کند (گیدنز، ۱۳۷۶: ۲۳۸). در این افسانه به اقشار مختلفی اشاره شده است:

جدول شماره‌ی ۲. اقشار اجتماعی مورد اشاره در افسانه

اقشار دخیل در داستان	مصداق
بازرگان	نقش اصلی داستان
زنان	همسر بازرگان، زن درمانده، زن افسانه‌ای، زنان در بازار

مصدق	اقشار دخیل در داستان
غار تگران کاروان‌ها	دزدان
چهارپاداران	چارواداران
پرده‌خوانان و نقالان، معرکه‌گیران، ماربازان و رمالان و فال‌بینان و دعانویسان، آوازخوان‌های محلی، کولی‌ها	اقشار مشغول به مشاغل سرگرمی
کودکان زن فقیر، کودکان در بازار	کودکان
کشاورزان، نخریسان و پارچه‌بافان	صاحبان مشاغل تولیدی

● **بازرگانان:** بازرگان نقش اصلی داستان است که بن‌مایه اصلی داستان شرح حال آنان و درد و رنج‌ها و خطراتی که خود و خانواده‌شان به‌خاطر ناامنی متحمل می‌شدند (اشاره به دیالوگ مرد بازرگان و همسرش در توصیف ترس از حوادث بین راهی برای شوهرش و مشکلات روان‌تنی که در اثر این ترس به آن دچار شده بود) و همچنین تلاش آنان برای بهبود اوضاع معیشتی اقشار کمتر برخوردار (اشاره به راه‌اندازی کارگاه برای زن فقیر) و پرکردن خلاء حاکمان بی‌کفایت (اشاره به ناامنی مسیرهای تجاری و نابه‌سامانی وضعیت اقتصادی جامعه) را نشان می‌دهد. در این داستان مرد بازرگان، در قالب شخصیتی ستودنی، همسری مهربان (اشاره به دیالوگ با همسرش) و خانواده دوست (اشاره به عشق درونی‌اش به زن فقیر و عدم ازدواج با او به‌خاطر تعهد به همسرش)، با تدبیر و موفق (اشاره به موفقیت‌های بازرگان در تجارت، فروش سریع اجناس، شناخت مناطق مختلف و کالاهای مرغوبشان، فروش سریع اجناس، خرید مناسب و همچنین دستگیری فقرا) نشان داده شده است.

● **زنان:** در این افسانه زن در چند موقعیت نشان داده شده است:

- همسر بازرگان با ویژگی‌های ذیل: مهربان و احساساتی (دیالوگ بازرگان و همسرش)، خانه‌دار (تهیه دمنوش و...) و مشارکت‌کننده در تصمیم‌گیری (اشاره به پیشنهاد مجاور شدن در نجف و کناره‌گیری از بازرگانی و اقدام به حجره‌داری به همسرش).
- زن فقیر با ویژگی‌های ذیل: ستم‌دیده (اشاره به درماندگی زن و گرسنگی بچه‌هایش و بی‌پناه و بی‌یاور

بودنش در تنگدستی)، ماهر و کاربلد (اشاره به مهارت زن در کشاورزی، نخ‌ریسی و پارچه‌بافی)، با اعتماد به نفس بالا (اشاره به توانایی در راه‌اندازی کارگاه و به‌کارگیری چند نفر) که البته در این افسانه به برخی از ویژگی‌های ظاهری و شخصیتی وی به‌صورت مستقیم اشاره شده است (زن زیبا، میان بالا، چشم و ابرو مشکی، خوش‌گو، فروتن، فهمیده، مبادی آداب و باقامتی کشیده که بیشتر شباهت به یک بانوی بلند پایه و پر جلال بود، بانوی بزرگ). در این افسانه به این نکته اشاره شده است که با فراهم کردن فرصت رشد برای زنان، موقعیت برای ابراز وجود و بهبود مرتبه اجتماعی‌شان وجود دارد.

- زن افسانه‌ای (زنی غول‌آسا در آنجا سکونت داشت که گه‌گاه، راه بر کاورانیان می‌بست. زن پهلوان یکه‌ای بود که گرز گاوسر او سرها را چون خاک توتیا می‌کرد).

- زنان در بازار (اشاره به گفتگوی زنان در بازار) که برای سرگرمی در کنار بساط نقالان و رمالان می‌ایستادند و برای بهبود رابطه با همسرشان دست به دامن دعانویسان و رمالان بودند.

به‌طور کلی زن در فرهنگ مردم مازندران همانند سایر اقوام ایرانی، مظهر مهربانی، عطوفت و انسانیت است. افزون بر آن زن مازندرانی به‌ویژه در روستاها، مزارع و کشتزارها، همراه ثابت‌قدم همسرش است و همسرداری و تربیت و پرورش فرزندان بخشی از وظایف او به‌شمار می‌آید. زن در افسانه مازندران مهربان، منطقی، وفادار و سخت‌کوش جلوه می‌کند. مکر و حيله که در افسانه‌های ملل به عنوان ویژگی زنان برشمرده شده است، در افسانه‌های مازندران بسیار کم‌رنگ است.

● **دزدان:** در این افسانه، دزدان و غارتگران انسان‌هایی سفاک معرفی شدند که از ضعف کنترل حاکمان بر تامین امنیت جامعه سوءاستفاده کرده و موجب ایجاد رعب و وحشت در بین کاروان‌ها و خانواده‌های بازرگانان می‌شدند، به‌طوری که همسر بازرگان اذعان می‌دارد (وقتی می‌شنیدم کاروانی را دزدان غارت کردند و یا کاروانیانی را با شمشیر سلاخی کردند، نمی‌دانی چطور تمام وجودم آتش می‌گرفت...).

● **چاروداران:** در لغت‌نامه دهخدا در تعریف چارودار آمده است: «آنکه خر و استر و یابو کرایه دهد، بار و مسافر را و خود نیز همراه ستور خود باشد. کسی که اسب و الاغ و قاطر برای بردن بار و مسافر کرایه دهد. خرکچی؛ قاطرچی؛ ستوربان؛ شخصی که چند الاغ یا اسب و قاطر دارد که به‌وسیله آن‌ها

مسافران را از محلی به محلی می‌برد یا بار و مال التجاره حمل می‌کند و از این بابت وجهی می‌گیرد و امرار معاش می‌نماید». در این افسانه به افرادی گفته می‌شود که چهارپا داشتند و از آن برای حمل و نقل کالاها به بازار استفاده می‌کردند. به طور کلی چاروداروها، فروشندگان خرده‌پای گذشته مازندران بوده‌اند که آواز چارواداری می‌خواندند (صداهای چارواداران که از اطراف و اکناف آمل، مامطیر، ساری، ری، شه‌میرزاد و گیل‌خواران به آنجا آمده بودند پرهیا هو بود... آنان درحالی‌که متاع‌های خود را از پشت چارپایان به زیر می‌کشیدند از بی‌قراری بانگ‌شان به هوا بلند بود...).

● **اقشار مشغول به مشاغل سرگرمی:** در این افسانه به برخی از مشاغل سرگرم‌کننده اشاره شده است

که در بازار به سرگرم کردن مشتریان مشغول بودند. در این زمینه می‌توان مشاغل زیر را نام برد:

- **پرده‌خوانان و نقالان:** نقالی یک نوع قصه‌گویی اجرایی ایرانی است و می‌توان از آن به عنوان رویدادی در قالب داستان یاد نمود، که نقال آن را برای جذب دیگران و تاثیر نهادن بر آن‌ها از طریق هنر روایت‌گری یا نقالی بیان می‌دارد. پرده‌خوان نمایشگری منفرد و تنها بوده که لوله طومار را در برابر دیدگان تماشاگران که اجتماع نموده بودند، کم‌کم باز می‌کرده و حوادث منقوش را با صدایی گیرا و آهنگ‌دار و نیز با آب و تاب و همچنین لحنی سوزناک نقل می‌نموده است. تفاوت پرده‌خوانی با نقالی را می‌توان فقط در وجود پرده‌ی نقاشی دانست که گاهی فقط جنبه تزئینی داشت. در این افسانه نقالان داستان سیاوش و افراسیاب و رستم و اسفندیار گرفته تا درگیری‌های اکوان دیو را نقل می‌کردند.

- **معرکه‌گیران و ماربازان:** معرکه‌گیری نمایشی قدیمی است که به غیر از زنجیر پاره کردن و نمایش زور بازو، غالباً شامل ماربازی نیز می‌شود. مارهای سمی نگون‌بختی که به جای زندگی طبیعی یا با کشیده شدن دندان‌های نیش تبدیل به وسیله بازی و کسب مال می‌شوند و یا اصولاً سمی نیستند و به نقش مار سمی رام و عظیم‌الجثه را بازی می‌کنند.

- **رمالان و فال‌بینان و دعانویسان:** اعتقاد به رمالی از گذشته‌های دور تاکنون بر سبک و روش زندگی توده‌ای از مردم تاثیری به‌سزا گذاشته است. اشاره به این مشاغل در این افسانه نشان از رواج اعتقاد به رمالی در آن عصر دارد که برای یافتن گمشده یا دزدیده‌شده، بازآوردن گریخته یا غایب و

سفر کرده، افزایش رزق و روزی و توفیق در کار، یافتن شغل و حرفه، حفظ اموال و املاک از آسیب دزدان و دشمنان، حاصل خیز کردن کشتزار و بارآوردن درختان باغ و بوستان، فراوان کردن آب چاه و کاریز، جلوگیری از چشم‌زخم، پیشگیری و درمان بیماری‌ها، جلب محبت دیگران به ویژه همسر، معشوق یا معشوقه، نمونه‌های آن به شمار می‌آید.

- **آواز خوانان محلی و کولی‌ها:** کولی‌ها گروه‌های قومی هستند که بر اساس منابع موجود از هند به ایران مهاجرت کردند. کولی‌ها در سرتاسر دنیا به خواندن، رقصیدن شهرت دارند و مردمانی دوره‌گرد و خانه‌به‌دوش هستند که بیشتر در گذشته با اجرای برنامه‌های رقص و آواز در مسیر کوچ خود مردم را سرگرم می‌کردند، فال آن‌ها را می‌گرفتند، کف‌بینی می‌کردند و در کنار آن به کارهای دیگری همچون آهنگری و خالکوبی بر روی دست و صورت و اندام نیز می‌پرداختند. خصوصیات فردی و رفتار اجتماعی، آنان را به کاست‌های موجود در هند شبیه ساخته‌است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۴).

● **کودکان:** در این افسانه در دو قسمت به کودکان اشاره شده است: کودکان زن فقیر (زنی را با سه چهار بچه خرد و ریز دید که مثل بچه گربه به مادرشان چسبیده بودند. بچه‌ها آن قدر ضعیف بودند که نای ناله نداشتند). و کودکان در بازار (کودکان از ترس، خود را به پدر یا مادرشان می‌چسبانند یا سر را لای لباس‌هایشان پنهان می‌کردند). در هر دو قسمت کودکان، قشر ضعیف و تحت ستم معرفی شده‌اند. این موارد نشان می‌دهد در آن عصر که خانواده‌ها تحت فشار اقتصادی شدید قرار داشتند، کودکان آسیب‌پذیرترین قشر بودند.

● **صاحبان مشاغل تولیدی:** در این افسانه به مشاغل نخ‌ریسی و پارچه‌بافی، رنگرزی و بافندگی به عنوان مشاغل تولیدی اشاره شده است که در آن زمان در کارگاه‌های کوچک خانگی انجام می‌شده است. از این داستان می‌توان نتیجه گرفت که زنان در آن دوران به این مشاغل مشغول بودند و در آن مهارت داشتند. این نشان می‌دهد در دوران پیش از صنعتی‌شدن زنان در استان مازندران فرصت رشد داشتند و از مرتبه اجتماعی والایی برخوردار بودند.

● نظام خویشاوندی

نظام خویشاوندی رفتار آشکار و گرایش‌های اشخاصی که خویشاوندان هم نامیده می‌شوند نسبت به یکدیگر و بر حسب روابطی که این مناسبات معرف آن‌ها هستند نظام خویشاوندی را تشکیل می‌دهد. (وایت، ۱۳۷۹: ۸۲).

«خویشاوندی، وجود روابط بین نسل‌ها و مجموعه‌ای از پیوندهای خونی (قرابت نسبی)، قراردادی (قرابت سببی) یا حقوقی (فرزندخواندگی) را بیان می‌کند. مردم‌شناسان، خویشاوندی را پدیده‌ای اجتماعی می‌دانند که شامل روابط خونی نسل‌اندنسل نیز می‌شود. علاوه بر آن خویشاوندی یکی از زمینه‌های ارتباط‌دهنده تمام زندگی اقتصادی و سیاسی جوامع سنتی است» (کولمن و واتسون، ۱۳۷۲: ۶۰).

مهم‌ترین رکن شکل‌گیری خانواده و نظام خویشاوندی بر پایه‌ی ازدواج نهاده می‌شود. در جریان تکامل اجتماعی، آیین ازدواج درون همسری یا ازدواج با نزدیکان، جای خود را به ازدواج برون همسری داد. این بدان معناست که برای ازدواج، باید از دایره و محدوده‌ی خانواده و نزدیکان فراتر رفت و در میان بیگانگان همسر انتخاب کرد.

رسم برون همسری «پیوند با غیر» یا انتخاب همسر از بین افراد غیر خویشاوند است. (فرید، ۱۳۸۳: ۸).

بر اساس تحقیقات انجام شده، پیوندهای برون قبیله‌ای به منزله‌ی مهم‌ترین شیوه‌ی همسرگزینی در حماسه‌های ملی ایران شناخته می‌شود (ستاری و همکاران، ۱۳۹۵).

در این افسانه به رابطه خویشاوندی بازرگان و همسرش اشاره شده است که از نوع برون همسری می‌باشد. چرا که مرد اهل ری و همسرش مازندرانی است. از سوی دیگر سکونت این زوج پدرمکانی است چرا که در زادبوم مرد زندگی شکل می‌گیرد و ادامه می‌یابد.

رسمی که بر اساس آن، زن پس از ازدواج به خانه و خانواده و قبیله‌ی شوهر می‌رود، پدرمکانی^۳ نامیده می‌شود (اعزازی، ۱۳۸۵).

از نگاهی دیگر، خانواده‌های مورد بررسی در این افسانه هسته‌ای و تک همسری هستند.

مرد بازرگان، علی‌رغم علاقه‌ای که در او به زن بافنده به وجود آمد و این علاقه دو طرفه بود با او ازدواج نکرد.

مولفه‌های اقتصادی

مهم‌ترین مولفه‌های اقتصادی در این افسانه در جدول شماره ۳ ارائه شده است:

جدول شماره ۳. مولفه‌های اقتصادی افسانه

مصدق	مولفه‌های اقتصادی داستان
	بازار
	مشاغل مختلف
	بازرگانان، دزدان، چارواداران، پرده‌خوانان و نقالان، معرکه‌گیران، ماربازان و رمالان و فال‌بینان و دعانویسان، آوازخوان‌های محلی، کولی‌ها، کشاورزان، نخ‌ریسان و پارچه‌بافان، رنگرزی، کوزه‌گری، دزدان و غارتگران
	کالاهای مبادله‌ای
	عرقچین، جامه‌های ابریشمی و پشمی و کتان، چوبینه‌ها، پارچه‌های ابریشمی، سبدهایی از نی، زنبیل، حصیر، نمد، جاجیم، چادرشب‌های رنگی، انواع لباس‌های پشمی، ابریشمی و پارچه‌های نخی، انواع ظرف‌های مسی و گلی از سفال‌ها و کوزه‌ها گرفته تا ظرف‌های آشپزخانه، کوزه‌های آب‌خوری و جابرنجی خمراه‌ای جادار و بلند و تغارهای بزرگ شکم‌دار همراه با انواع ظرف‌های چوبی نقش‌دار یا رنگی، انواع شیرینی‌های خانگی، برنجک‌های متنوع و میوه‌های فصل.
	شهرها
	توجی‌شهر، نجف، ری، لفور، مامهن، جاباش، حبله‌رود، فیروزکوه، سرخ‌رباط، برجی‌ستان، مامطیر، آمل، ساری، ری، شه‌میرزاد، گیل‌خواران.
	ثروت و فقر
	اشاره همسر بازرگان به تمکن مالی و در مقابل فقر زن فقیر

• بازار

بازار از نخستین آثار تمدن بشری بوده که به مثابه عرصه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، همواره نقش بارزی در استمرار حیات انسان‌ها و جوامع داشته است. بازار به مجموعه‌ای از خریداران بالقوه و بالفعل یک کالا یا خدمت اطلاق می‌شود. از نظر تاریخی، بازار به محلی اطلاق می‌شود که خریداران و فروشندگان برای مبادله کالا یا خدمات به آن مراجعه می‌کنند. اما اقتصاددانان به مجموعه خریداران و فروشندگانی که به خرید و فروش کالا یا خدمات خاصی مبادرت می‌کنند، بازار می‌گویند (کاتلر، ۱۳۸۵).

در این داستان بازار، موقعیت فیزیکی داد و ستد درون و برون شهری است که در دو پاراگراف به خوبی توصیف شده است. بازارهای هفتگی گونه‌ای از بازارهای موقت هستند که از دیرباز محل خرید و فروش محصولات کشاورزی و دامی روستاییان و تبادل آنها با محصولات شهری بوده است. در استان مازندران به علت شرایط مساعد اقلیمی و رونق کشاورزی و دامپروری از یک سو و فاصله کم بین روستاها و شهرها از سوی دیگر، بازارهای هفتگی از گذشته تاکنون بیش از سایر نقاط کشور نقش داشته‌اند و نقش پررنگی در اقتصاد و فرهنگ بومی منطقه ایفا می‌کنند. می‌توان گفت که این بازارها مشخصه هویتی شهرهای شمالی و علی‌الخصوص شهرهای استان مازندران به شمار می‌روند.

در این افسانه علاوه بر توصیف وضعیت رونق بازار، حضور مشاغل مختلف و توصیف کالاهای مختلف، انواع مشتریان و خریداران و سرگرمی‌های دیگری که در کنار بازار شکل گرفتند و افرادی که شاید تنها برای وقت‌گذرانی و هدفی جز خرید در بازار حضور یافته بودند نیز توصیف شده است. از جمله (... غلغله مردمی که به هر سوی شتابان در آمد و شد بودند، آدم‌های کنجکاوی هم بودند که در این شلوغی‌ها، دور پرده‌خوانان گرد می‌آمدند... مردها دور ماربازان و رمالان و زنان بیش‌تر دعانویسان و فال‌بینان را دوره کرده بودند)

• کالاهای مبادله‌ای

برخی از مهم‌ترین کالاهای مبادله‌ای که در این افسانه به آنها اشاره شده عبارتند از:

عرقچین توجی شهر، جامه‌های ابریشمی و پشمی ری، کتان لفور، دستمال و پرتقال تبرستان، چوبینه‌ها، پارچه‌های ابریشمی، سبدهایی از نی، زنبیل، حصیر، نمد، جاجیم، چادرشب‌های رنگی، انواع لباس‌های پشمی، ابریشمی و پارچه‌های نخ، انواع ظرف‌های مسی و گلی از سفال‌ها و کوزه‌ها گرفته تا ظرف‌های آشپزخانه، کوزه‌های آب‌خوری و جابرنجی خم‌های جادار و بلند و تغارهای بزرگ شکم‌دار همراه با انواع ظرف‌های چوبی نقش‌دار یا رنگی، انواع شیرینی‌های خانگی، برنجک‌های متنوع و میوه‌های فصل مربوط به روستاهای اطراف توجی شهر.

نکته جالب در این متن این است که مخاطب با کالاهای معروف شهرهای مختلف آشنا می‌شود که به نوعی وضعیت اقتصادی و شیوه معیشت و یا شغل غالب مردم هر شهر را نشان می‌دهد.

● شهرها

این افسانه توصیفی از شهرهای آن دوره، فاصله بین آن‌ها، شغل مردم آن و کالاهای معروف آن است. برخی از این شهرها عبارتند از:

- توجی شهر: تنها در نخستین سده‌های اسلامی تا دوره ابن اسفندیار (قرن هفتم) به نام توجی شهر در منابع اشاره شده است. بعداً به علل نامعلوم این شهر از جغرافیای منطقه حذف می‌شود و تنها نامی از آن برجاست و نیز این افسانه تنها مآخذ فرهنگی شفاهی است که می‌توان به آن استناد کرد (سال‌هاست به بازار توجی شهر نرفتم. بازار پر رونقی است...). (مصاحبه با مولف کتاب)
- نجف: در این افسانه در دو جا به نام نجف اشاره شده است: در دیالوگ بازرگان و همسرش در ابتدای داستان که همسر بازرگان از او می‌خواهد به نجف بروند و در آنجا مجاور شوند (... تو دیگر جوان نیستی که کاروان‌گردی کنی حالا باید حجرهداری کنی آن هم در بازار نجف، حالا باید رفت و کنار آقا مجاور شد) و در قسمت پایانی داستان (مرد بازرگان در بازار نجف جمعی از زائران توجی شهر را دید). این مطالب نشان می‌دهد بازار نجف، بازار پر رونق و امنی بوده است.
- ری: شهر ری در این افسانه به پارچه‌های ابریشمین و پشمین شهره است.
- لفور: منطقه‌ای در مازندران که کتان آن معروف بوده است. این منطقه هم‌اکنون نیز به این نام در کوهستان‌های سوادکوه وجود دارد و مردمانش به دامداری و کشاورزی مشغولند.

- مامهن: بومهن کنونی (از ری تا مامهن نه فرسنگ بود (۵۴ کیلومتر))
- جاباش: جابان کنونی (آن‌ها در منزل اول یا «جاباش» اتراق می‌کردند)
- حبله‌رود: منطقه‌ای بین فیروزکوه و دماوند
- فیروزکوه: (می‌بایست طی چند منزل و گذر از مامهن به حبله‌رود و تا فیروزکوه که بیش از ۲۱ فرسنگ بود راه می‌پیمودند. سه فرسنگ پس از فیروزکوه به دره گدوک می‌رسیدند...)
- سرخ رباط: سرخ آباد کنونی
- برجی‌ستان: برنجستان کنونی که نام منطقه‌ای بوده که قوم برجی در آن زندگی می‌کردند (مصاحبه با مولف کتاب).
- مامطیر: بابل کنونی
- گیل خواران: جویبار کنونی
- شه‌میرزاد: یکی از شهرهای استان سمنان.

● ثروت و فقر:

در این داستان به تمکن مالی قشر بازرگان و حجره دار (به اندازه کافی ثروت اندوخته داریم) در مقابل گرسنگی و فقر طبقه‌ای دیگر از جامعه (زن بی‌سرپرست) اشاره دارد که کودکانش گرسنه‌اند و در تامین نیازهای اولیه زندگی‌اش در مانده است (زنی را با سه چهار بچه خرد و ریز دید که مثل بچه گربه به مادرشان چسبیده بودند. بچه‌ها آن قدر ضعیف بودند که نای ناله نداشتند... دیگه خسته شدم چند روزی است که بچه‌ها بدجوری به گرسنگی افتادند و من کاری از دستم بر نمی‌آید...). البته دزدی از کاروان‌ها و رواج مشاغل کاذب و عدم حمایت فامیل و آشنایان زن بی‌سرپرست علاوه بر این که نشان‌دهنده اوضاع نابسامان اقتصادی جامعه است (هر کی به دردی گرفتاره) شرایط ناامنی اجتماعی را نیز نشان می‌دهد. این داستان به روشنی تقابل ثروت و فقر را به تصویر می‌کشد (درک دشواری زن بی‌پناه در آن عصر خوش رونق او، بیشتر تلخ‌کامی وی را به همراه داشت).

عناصر فرهنگ عامه (فولکلور)

فرهنگ عامه یا فرهنگ توده، میراث معنوی ارزشمندی است که سینه به سینه و نسل به نسل می‌گردد تا چون نماد و نشانی از اصالت و هویت، به دست مردم نسل‌های آینده برسد. فرهنگ عامه به طور خلاصه مجموعهٔ باورها، اعتقادات، آداب و رسوم، قصه‌ها و افسانه‌ها، ضرب‌المثل‌ها، بازی‌ها، چیستان‌ها، گویش‌ها، ترانه‌ها، سرودها و تصنیف‌های شادی و عزای یک قوم یا ملت است که از نسلی به نسلی دیگر می‌رسد و بررسی آن‌ها، بسیاری از نکات مبهم مربوط به زندگی، طرز تفکر، اخلاق و عادات، عواطف و احساسات و به طور اجمالی ویژگی‌ها و خصایص روحی و ملی آن قوم یا ملت را روشن می‌سازد (آرین پور، ۱۳۸۲، ج ۴: ۴۴۵).

به طور کلی عناصر فولکلوریک به کار رفته در این داستان را می‌توان به پنج دستهٔ اصلی تقسیم کرد که عبارتند از:

جدول شماره‌ی ۴. عناصر فرهنگ عامه در افسانه

عناصر فرهنگ عامه	مصادق
لباس و پوشاک	دانش‌داده، لباس‌های پشمی، ابریشمی
باورها و اعتقادات	باور مجاور شدن، ریختن آب پشت سر مسافر، دعانویسی برای جلب محبت شوهر
اسطوره‌ها و افسانه‌ها	افسانه زن غول آسا، درازقبا و بچه دزد
مثل‌ها و ضرب‌المثل‌ها	زن بی‌همسر مانند سر بی‌معجر است. زنی که شوهر ندارد سکه هم ندارد.
موسیقی	موسیقی محلی و رقص کولی‌ها

● لباس و پوشاک:

در توصیف پوشش لباس در داستان می‌توان به جنبه‌های گوناگون فرهنگی و آداب و رسوم جامعه‌شناسی پی‌برد. در این افسانه به چند نوع لباس اشاره شده است. لباس پشمی و ابریشمی که

گویی جنس لباس مازندرانی‌ها در آن عصر بوده است. البته لباس محلی مازندرانی‌ها توضیح داده نشده تنها در بخشی از افسانه لباس آن‌ها با لباس‌های منطقه جغرافیایی دیگر (ری) متفاوت بوده است. داش داشه لباس بلندی است که مختص مردم ری بوده است. کسانی که این لباس را بر تن داشتند مورد تمسخر مردم مازندران بوده‌اند (...مرد با شنیدن آخرین حرف زن‌ها لباسش را با مردم توجی شهر مقایسه کرد و بسیار خجالت کشید. «داش داشه» و لباده بلند او خیلی دل می‌زد...) این جملات نشان می‌دهد لباس مازندرانی‌ها متفاوت بوده است.

● اعتقادات و آداب و رسوم

- باور مجاور شدن: یکی از باورهای مذهبی در سده‌های نخستین اسلامی باور مجاور شدن به عنوان یک فرهنگ در آن عصر بوده است که برای تلطیف روان و آرام کردن دوندگی‌های مادی انجام می‌شده است: در ابتدای داستان در دیالوگ بازرگان و همسرش به این باور اشاره شده است (حالا باید حجره‌داری کنی آن هم در بازار نجف، حالا باید رفت و کنار آقا مجاور شد). این دیالوگ نشان می‌دهد باور مجاور شدن به عنوان یک فرهنگ در آن عصر معمول بوده است (... ما آنجا تنها نیستیم، دوست، آشنا و حتی نزدیک‌ترین بستگان ما آنجا هستند).
- ریختن آب پشت سر مسافر: یکی از آدابی که از زمان باستان تاکنون بر جای مانده، ریختن آب پشت سر مسافر است. در این افسانه به این رسم اشاره شده است (زن کاسه‌ای آب به رسم مردم شمال در دست گرفت، تا به محض حرکت کاروان آن را که به معنی سلامتی برگشت مسافران است پشت سرشان روی زمین بریزد).
- معرکه‌گیری، فال‌بینی و دعانویسی: اعتقاد به رمالی از گذشته‌های دور تاکنون بر سبک و روش زندگی توده‌ای از مردم تأثیری به‌سزا گذاشته است. معرکه‌گیری از دیرباز در ایران رواج و رونق داشته است. برخی افراد با زبان‌آوری به جلب مخاطب می‌پرداختند یا با زور بازو در معابر عمومی کشتی می‌گرفتند و پنجه درمی‌افکندند. البته کسانی نیز بوده‌اند که با هنر خود و اسبابی که به فراخور آن مهیا می‌کردند به نمایش و سرگرمی عامه می‌پرداختند و هر کدام به طریقی امرار معاش می‌کردند (بلوری، ۱۳۹۷).

اعتقاد به فال‌بینی بیشتر در بین زنان مشاهده شده است (عده‌ای را دید که دور معرکه‌گیران، ماربازان و رمالان و فال‌بینان و دعانویسان گرد آمده بودند. مردها دور ماربازان و رمالان و زنان بیشتر دعانویسان و فال‌بینان را دوره کرده بودند و دعانویس‌ها سر کتاب می‌گشودند یا نوشته‌ای به دستشان می‌دادند که بیشتر دعای محبت بود تا شوهران تندخوییشان را آرام کند).

● افسانه‌ها و اسطوره‌ها

- در این افسانه به دو افسانه یا اسطوره اشاره شده است:
- **افسانه زن غول آسا** (در روزگار بسیار دور زنی غول آسا در آنجا سکونت داشت که گه‌گاه، راه بر کاروانیان می‌بست. زن پهلوان یکه‌ای بود که گرز گاوسر او سرها را چون خاک توتیا می‌کرد).
- **درازقبا:** درازقبا به مردانی گفته می‌شد که لباس بلند (دش‌داشه) می‌پوشیدند و به بچه دزد معروف بودند. این تفکر شاید ریشه در تقابل باستانی مازندرانی‌ها با اعراب داشته باشد (این‌ها درازقباوند و همه‌شان بچه دزدند).

● مثل‌ها و ضرب‌المثل‌ها:

مثل‌ها با ساده‌ترین و صادقانه‌ترین کلمات، زنده‌ترین طنزها، کنایه‌ها و قصه‌ها را برای ما می‌سرایند» (رادفر، ۱۳۸۴: ۱۵۸). ضرب‌المثل‌های مازندران حکیمانه و پندآموز است و زن در آن‌ها جایگاه ویژه‌ای دارد. در هیچ‌یک از ضرب‌المثل‌های مربوط به زن، واژهٔ مستهجن و غیراخلاقی به کار نرفته، بالعکس زن مازندرانی در ضرب‌المثل، جامعه و هم‌جنسان حتی خودش را به نقد می‌کشد. او همچون آینه‌ای شفاف عیب‌ها را برمی‌شمرد و به اطرافیان خود درس می‌دهد.

در این افسانه به دو مثل با موضوع زن اشاره شده است که هر دو یک مضمون دارند: سختی‌ها و مصائبی که زنان بی‌همسر و بی‌سرپرست در جامعه با آن دست و پنجه نرم می‌کنند. در واقع با مرگ همسر، اعتبار زن هم در جامعه از دست می‌رود و باید سختی‌های بسیاری را تحمل کند (زن بی‌همسر مانند سر بی‌معجر (روسری) است... زنی که شوهر ندارد، سکه هم ندارد).

• موسیقی بومی و محلی

چارواداری یکی از موسیقی‌های بومی مازندرانی است که در این افسانه به آن اشاره شده است. چارواداری یکی از موسیقی‌های آوازی مازندان است و بیان‌کننده‌ی زندگی پر پیچ‌وخم چارواداری‌های مازندان است. چاروادارها، فروشندگان خرده‌پای گذشته مازندان بوده‌اند و چه بسا چارواداری همین ملودی در حال سواره و پیاده به صورت آوازی می‌خوانده است (صداها‌ی چارواداران که از اطراف و اکناف آمل، مامطیر، ساری، ری، شهمیرزاد و گیل‌خواران به آنجا آمده بودند پرهیاهو بود. آنان درحالی‌که متاع‌های خود را از پشت چارپایان به زیر می‌کشیدند از بی‌قراری بانگ‌شان به هوا بلند بود). علاوه بر این به موسیقی و آواز کولی‌ها اشاره شده است: (... با شنیدن موسیقی‌های شاد عاشقانه همراه با آوازخوان‌های محلی و رقص کولی‌ها که گوش فلک را کر می‌کرد حال خوشی به او دست داد).

نتیجه‌گیری

افسانه‌ها، باورها و آداب و رسوم زنده، بعد از آثار باستانی و متون کهن، کلید راهیابی ما به دل باورهای یک قوم است. به نظر می‌رسد دانایان در گذشته برای نمایاندن زندگی و احوال توده مردم دست به خلق آثار گران‌بهای می‌زدند که هنوز با گذشت هزاره‌ها و یا سده‌ها از آن زمان، می‌توانیم علیرغم نبود اسناد قابل توجه، از تاثیر مناسبات اجتماعی حاکم بر زندگی آنان؛ به این نکته پی ببریم که آن‌ها چگونه اندیشه می‌کردند، روزگار بر آنان چگونه می‌گذشت، رسم، آیین و باورهای آنان چه بود و تا چه اندازه از آن فرهنگ و اندیشه در دوره‌ی ما باقی مانده است و نیز چقدر آن‌ها توانسته‌اند رنج آن دوران تعدی را در شعرهای عامیانه، داستان‌های کودکانه و... بازتاب دهند.

افسانه‌ها ساخته‌ی ذهن بشر و بازتاب امیال، اهداف، تجربیات، رفتارها، تفکرات و سرگذشت‌های تلخ و شیرینِ اویند، لذا افسانه‌ها به‌عنوان یکی از مظاهر فرهنگ عامیانه، منبع پر ارزشی هستند برای شناخت خصوصیات مختلف فکری، اجتماعی، اقتصادی، مردم‌شناسی و فرهنگی کسانی که در میان آن‌ها رشد یافته و نمود پیدا کرده‌اند.

مازندران از دیرباز و حتی پیش از هجوم یا مهاجرت آریائیان جایگاه اقوامی کهن با باورها و آیین و رسوم غنی بوده است. نکته مهم درباره افسانه‌پردازی در مازندران آن است که به طور کلی راویان افسانه‌های مازندران غالباً در بیان موقعیت جغرافیایی افسانه‌ها، شنونده را به راه‌های دور نمی‌برند بلکه مشابهت‌های مکانی را در نزدیک‌ترین محل ممکن برای شنونده بازسازی می‌کنند. حسن این شیوه برای شنونده آن است که، رویدادها برای وی قابل لمس باشد تا بیشتر به لحاظ ذهنی درگیر ماجرا شود. آن وقت لحظه به لحظه داستان برایش هیجان‌انگیزتر و قابل تعقیب است. پوشیده نیست گیرایی یک افسانه بسته به چگونگی فن بیان راوی دارد، قدرت بیان، تصویرپردازی خیالی و حتی نقش حضور ذهنی شنونده را در افسانه تسهیل می‌کند. جذابیتش به گونه‌ای است که شنونده خود را به عنوان یکی از کاراکترها در افسانه می‌بیند و حتی خود راوی به طور نمونه مثال‌های عینی از آدم‌های منطقه می‌آورد (یزدان‌پناه لموکی، ۱۳۹۵).

در این تحقیق یکی از افسانه‌های مازندرانی به نام «گوهر خرابه‌های هفت چراغ» مورد بررسی جامعه‌شناختی قرار گرفته است.

ابتدا عناصر داستانی افسانه بررسی شدند. نتایج نشان داد این افسانه حول محور سه موضوع شرح حال بازرگانان در نخستین سده‌های اسلامی، نقش‌آفرینی خیرین در تکدی‌زدایی از جامعه، وضعیت بازار و تسلط بازار و بازرگانان در مناسبات اجتماعی تنظیم شده است. زاویه دید این داستان، روایت سوم شخص مفرد و دانای کل می‌باشد. فضا سازی در این داستان با استفاده از هر دو روش مستقیم (روایت) و غیر مستقیم (گفتگو) انجام شده است.

تحلیل مولفه‌های اجتماعی در این داستان در محورهای قشر بندی اجتماعی و نظام خویشاوندی ارائه شده است.

در این داستان قشرهای مختلفی نقش داشتند که به برخی از نقش‌ها بیشتر پرداخته شد. از جمله بازرگان (قشر متمول جامعه که در مناسبات اجتماعی نقش آن‌ها از حاکمان به مراتب پررنگ تر است) و زنان (در سه نقش مدبر و تصمیم‌گیرنده، ستم‌دیده و عیاران افسانه‌ای). راوی این افسانه سعی ندارد، تصویری مثبت یا منفی از شخصیت‌های زن داستان ارائه دهد؛ بلکه می‌کوشد چهره واقعی آن‌ها را با تمام جنبه‌های مثبت و منفی، سختی‌ها و رنج‌ها و شادی‌هایشان به تصویر بکشد.

به برخی از اقشار از جمله دزدان، چارواداران، اقشار مشغول به مشاغل سرگرمی، کودکان و صاحبان مشاغل تولیدی نیز به میزان کمتر و به فراخور نقش‌شان در داستان پرداخته شد. تحلیل ساختار خویشاوندی داستان نشان داد در آن دوران که مصادف با سده‌های نخستین اسلامی بوده است، نظام خویشاوندی برون همسری، تک همسری، پدرمکانی و خانواده هسته‌ای غالب بوده است.

تحلیل مولفه‌های اقتصادی داستان نشان داد مهم‌ترین مفهوم اقتصادی این داستان، بازار محلی هفتگی بوده است، لذا حجم گسترده‌ای از افسانه به توصیف بازار، کالاهای مبادله‌ای، شرح رفتارهای مردم در بازار و هنجارها و پیوندی که در بازار سنتی معمول می‌باشد، اختصاص یافته است. در بخش دیگر شهرها، فاصله آن‌ها از یکدیگر، کالاهای معروف آن و شغل مردم آن به خوبی توصیف شده است. در تحلیل عناصر فرهنگ عامه به لباس محلی، موسیقی محلی، اعتقادات و آداب و رسوم (باور مجاورشدن، ریختن آب پشت سر مسافر، دعانویسی برای جلب محبت شوهر)، افسانه‌ها و اسطوره‌ها و مثل‌ها و ضرب‌المثل‌ها پرداخته شده است. این عناصر تا حدودی سبک زندگی مردم مازندران را در آن دوران آشکار می‌سازد.

این افسانه را می‌توان منبع بسیار بااهمیتی برای فرهنگ پژوهان، جامعه‌شناسان و زبان‌شناسان دانست؛ زیرا به خوبی به توصیف مکان‌ها، رویدادها و حوادثی که در زمان خود در زندگی مردم غالب بوده، باورهایی که مردم در آن عصر داشتند - و ردپای برخی از آن‌ها هنوز در زندگی کنونی مردم این سامان قابل مشاهده است - پرداخته است که از آن می‌توان به احساسات، ترس‌ها، شادی‌ها، اوضاع اقتصادی و اجتماعی و به‌طور کلی سبک زندگی مردم در آن عصر پی برد.

این داستان پیوند سه نماد است: زن که نماد زایش و تولید است. سرزمین که آن نیز نماد باروری است و این دو نماد در کنار نماد جوانمردی امام علی (ع) تناقض ویژه‌ای را آفریده که آن ناتوانی در ترجیح یکی بر دیگری است.

این افسانه، بیان جامعه فعال رو به جلو است که پابسته به سنت نیز هست. خصلت طبقاتی بازرگان، وابستگی‌اش به سنت است ضمن آن که دل‌بستگی به پویایی دارد. در این افسانه سنت تفوق دارد در عین حال که تاریخ مسیر خود را طی می‌کند.

منابع:

۱. آریز پور، یحیی (۱۳۸۲). از نیما تا روزگار ما. تهران: نشر زوار.
۲. اعزاز، شهلا (۱۳۸۵). جامعه‌شناسی خانواده: با تأکید بر نقش، ساختار و کارکرد خانواده در دوران معاصر. تهران: روشنگران.
۳. بلوری، مریم (۱۳۹۷). معرکه‌گیران در فرهنگ عامه به روایت شهر آشوب سیدای نسفی. فرهنگ و ادبیات عامه. شماره ۱۹: ۱۹۵-۲۱۸.
۴. بلوریان، شهناز (۱۳۹۴). تحلیل و تطبیق افسانه‌های آذربایجان و خراسان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی.
۵. بیشاب، لئونارد (۱۳۷۴). درس‌هایی دربارهٔ داستان‌نویسی. بازگردان کوه دهگان. تهران: نشر زلال.
۶. پاینده، حسین (۱۳۸۹). داستان کوتاه در ایران. تهران: نشر نیلوفر.
۷. ترابی، علی‌اکبر (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی ادبیات فارسی، تبریز: فروزش.
۸. حسن زاده، فروغ (۱۳۹۵). شخصیت و شخصیت‌پردازی در افسانه‌های مازندرانی (سوادکوه). پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه سوره.
۹. حسین‌پور اسماعیلی نجف‌آبادی، محمد؛ زمانی، علی (۱۳۹۶). فولکلوریک در آثار داستانی ابوالقاسم پاینده. فنون ادبی. سال ۹. شماره ۳: ۹۳-۱۱۰.
۱۰. رادفر، ابوالقاسم (۱۳۸۰). جلوه‌های فرهنگ عامه در ادبیات فارسی. نامه فرهنگ. شماره ۳۹.
۱۱. روزبهانی، توران (۱۳۸۰). تأثیر خرده فرهنگ بر خانواده، پژوهشنامه دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی شهید بهشتی. شماره ۳۹، صص ۹۵-۱۳۲.
۱۲. ریتزر، جرج (۱۳۸۹). نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۱۳. سازگارا، پروین (۱۳۷۷). نگاهی به جامعه‌شناسی با تأکید بر فرهنگ، چاپ اول، تهران: کویر.
۱۴. ستاری، رضا؛ حقیقی، مرضیه؛ احمدی، شهرام (۱۳۹۵). تحلیل روابط خویشاوندی در حماسه‌های ملی ایران از دیدگاه انسان‌شناسی ساختارگرا. زن در فرهنگ و هنر. دوره ۸. شماره ۳: ۳۴۹-۳۷۰.
۱۵. فرید، محمدصادق (۱۳۸۳). درآمدی بر نظام خویشاوندی. تهران: پشتون.
۱۶. کاتلر، فیلیپ (۱۳۸۵). مدیریت بازاریابی؛ تجزیه و تحلیل، برنامه‌ریزی، اجرا و کنترل. ترجمه بهمن فروزنده. چاپ اول. اصفهان: نشر آموخته.
۱۷. کولمن، سایمون؛ واتسون، هلن (۱۳۷۲). درآمدی بر انسان‌شناسی. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: سیمرغ.
۱۸. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۶). جامعه‌شناسی. تهران: نشر نی.
۱۹. میرزایی، مهدی؛ علوی، روشنگر و مهدوی، محمد (۱۳۹۰). عناصر ادبی در گفتمان شعری، شیراز: نشر مروارید.
۲۰. میرصادقی، جمال (۱۳۶۷). عناصر داستان. تهران: نشر شفا.
۲۱. میرصادقی، میمنت (۱۳۷۳). رمان‌های معاصر فارسی. تهران: نشر نیلوفر.
۲۲. نامدار جویباری، خدیجه (۱۳۹۳). تحلیل جامعه‌شناختی افسانه‌های مازندرانی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه سمنان.
۲۳. نصر اصفهانی، نیلوفر (۱۳۹۳). اعتقادات و باورهای مذهبی در افسانه‌ها و قصه‌های شفاهی نگاه ویژه به قصه دو دوست اصفهان. بوشهر: کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی.

۲۴. نیکزاد، بهاره (۱۳۹۱). تحلیل مردم‌شناختی ترانه‌ها و قصه‌های فولکلوریک مازندران «مطالعه موردی شهرستان آمل». پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
۲۵. وایت، لسلی (۱۳۷۹). تکامل فرهنگی. ترجمه فریبرز محمدی. تهران: دشتستان.
۲۶. یزدان‌پناه، اسماعیل (۱۳۸۴). کولی‌ها: بررسی درباره کولی‌های جهان و گروه‌های عمده کولی در استان مازندران: به همراه نمودار و تصاویر. قائمشهر: نشر امیرمازندرانی.
۲۷. یزدان‌پناه لموکی، طیار (۱۳۹۵). افسانه‌های مازندران؛ جلد دوم. ساری: انتشارات جهاد دانشگاهی مازندران.
۲۸. یونسی، ابراهیم (۱۳۸۶). هنر داستان‌نویسی. تهران: نشر نگاه.

افسانه‌های ترکمن

دکتر فاطمه شفیعی

محقق فرهنگ مردم

(۱) آق پامق

یکی بود یکی نبود، در زمان‌های خیلی قدیم مردی بود که هفت پسر داشت که شکارچی بودند و آرزو داشتند خواهری داشته باشند، تا این که مادرشان باردار شد. هنگام تولد نوزاد، وقتی پسرها می‌خواستند به شکار بروند، به پدرشان گفتند اگر خدا به ما خواهر داد از در خانه عروسکی آویزان کن و اگر به ما برادری داد یک تیر و کمان بیاویز.

مدتی بعد مادر دختری به دنیا آورد و پدر از در خانه عروسک آویزان کرد. پیرزن تنهایی که در همسایگی آنها زندگی می‌کرد از روی حسادت عروسک را برداشت و به جای آن تیروکمان آویخت. وقتی پسرها برگشتند و تیروکمان را دیدند حسابی ناراحت شدند و به نشانه شکایت و اعتراض برگشتند و به کوه رفتند و در غاری ساکن شدند. پدر و مادر اسم دختر را آق پامیق گذاشتند.

دختر روز به روز بزرگ و بزرگتر می‌شد اما برادرها هرگز برگشتند و او اصلاً نمی‌دانست که برادر دارد تا این که روزی زن همسایه میهمانی ترتیب داد سپس به نزد مادر دختر آمد و از او خواست اجازه دهد دخترش در تهیه غذای میهمانی به او کمک کند. مادر قبول کرد، کارها انجام

شد و مهمان‌ها آمدند؛ صاحبخانه از مهمان‌ها خواست که هر کس برادری دارد در بالای مجلسی بنشینند و بقیه در پایین مجلس. آق‌پامیق رفت و در پایین مجلس نشست. همسایه گفت پس چرا تو در پایین مجلس نشسته‌ای، دختر جواب داد چون من برادری ندارم. زن گفت اشتباه می‌کنی تو هفت برادر داری. دختر از شنیدن حرف زن خیلی تعجب کرد او گفت بهتر است به خانه بروی و از مادرت بخواهی برایت آورده «قاورقا»^۱ بپزد وقتی که او قاورقای داغ را در دست دارد از او بخواه حقیقت را به تو بگوید.

دختر به خانه رفت و طبق گفته پیرزن خود را به گرسنگی زد و از مادر خواست برایش قاورقا بپزد و هنگامی که قاورقای داغ را در دست داشت از او در مورد حقیقت وجود برادرانش پرسید، مادر طاقت نیاورد و گفت درست است؛ تو هفت برادر داری که سالهاست دور از خانه در غاری زندگی می‌کنند. ما دیگر خیلی پیر شده‌ایم تو باید به دنبال آن بروی، آق‌پامیق یک آینه، یک شانه، یک سنجاق و کمی نان برداشت و مخفیانه از خانه خارج شد. پیرزن جادوگر که از ماجرا خبر داشت تصمیم گرفت به دنبال او برود و نگذارد که آنها به خانه برگردند، آق‌پامیق که از نقشه پیرزن جادو خبردار شده بود به تندی حرکت می‌کرد تا از پیرزن دور شود، همین زمان از درون بقچه صدایی شنید که می‌گفت آینه را جلوی پای جادوگر بینداز. آق‌پامیق آینه را جلوی پای جادوگر انداخت، آینه تبدیل به دریای خروشان شد و جادوگر را در بر گرفت. بعد آق‌پامیق به دره‌ای عمیق رسید. ناگهان صدایی از درون بقچه شنید که می‌گفت شانه را به درون دره بینداز. او فوراً همین کار را کرد؛ پلی پدید آمد و دخترک از آن گذشت اما چیزی نگذشت که پیرزن دوباره بیدار شد. دختر این بار سنجاق را جلوی پای جادوگر انداخت سنجاق تبدیل به خارهای تیز و بلند شد و جادوگر را از بین برد.

پس از کمی راهپیمایی آق‌پامیق به غاری رسید که برادرانش در آن زندگی می‌کردند. وارد غار شد و آنجا را کاملاً تمیز کرد. غذا پخت و در صندوق پنهان شد. وقتی برادران به خانه برگشتند؛ با کمال تعجب دیدند که غذای گرم بر روی اجاق است خوشحال شدند اما نمی‌دانستند چه کسی آن را پخته است، این ماجرا تا چند روز ادامه داشت تا اینکه آنها تصمیم گرفتند به نوبت نگرهبانی بدهند

۱. برنجک، نوعی از تنقلات که با برنج پخته خشک می‌پزند.

تا ببینند چه کسی این کار را انجام می‌دهد، اما هر بار خوابشان می‌برد، تا این که برادر کوچکتر تصمیم گرفت انگشت خود را ببرد و بر آن نمک بریزد تا بیدار بماند و ماجرا را کشف کند؛ به این ترتیب موفق شد دختر را ببیند و رازش را از او بپرسد. دختر ماجرا را برای او تعریف کرد، وقتی برادران به غار برگشتند و واقعیت را فهمیدند خیلی خوشحال شدند و تصمیم گرفتند همگی به نزد پدر و مادرشان برگردند؛ اما همین که از غار بیرون آمدند دیو در مقابل آنها ظاهر شد و یکی از برادران را خورد. آق‌پامیق استخوان‌های برادر را برداشت و با خود به خانه آورد و بر روی آنها شیر شتر ریخت تا برادرش دوباره زنده شد؛ پدر و مادر از دیدن آنها خیلی خوشحال شدند و تا آخر عمر با خوشحالی با هم زندگی کردند.

راوی:
بی‌بی‌هاجر کسلخه، ۶۳ ساله،
روستای قانقرمه، شهرستان آق قلا

(۲) تولیق (قالیچه)

در زمان‌های قدیم شاهزاده خانمی بود که عاشق چوپانی شده بود اما می‌ترسید این راز را با پدرش در میان بگذارد. بالاخره روزی دل به دریا زد و از قصد ازدواج با چوپان با پدر سخن گفت و همانطور که منتظر بود با مخالفت شدید پدر روبرو شد؛ اما دختر قصد نداشت تسلیم شود و بر خواسته خود اصرار می‌ورزید؛ به همین خاطر پادشاه تصمیم گرفت دخترش را در سیاه‌چال قصر زندانی کند شاید رنج بکشد و از فکر چوپان بیرون بیاید.

از آن سو چوپان بیچاره که هم از خشم پادشاه می‌ترسد و هم نگران دختر بود برای دلداری دادن به شاهزاده خانم هر روز به واسطه یک پرنده مقداری از پشم گوسفندان خود را می‌چید و به زندان می‌فرستاد؛ دختر هم شروع کرد با پشم‌ها به بافتن قالیچه‌ای. دیگر دلخوشی دختر این شده بود که هر روز کنار پنجره منتظر بنشیند تا پیک دلدار از راه برسد و برای او پشم بیاورد. کار بافتن

قالی به خوبی پیش می‌رفت و دختر امیدوار بود که با پایان یافتن کار قالیچه اوضاع تغییر کند و نظر پدرش عوض شود اما پادشاه همین که موضوع را فهمید به نگهبانان دستور داد با دیدن پرنده او را با تیر بزنند. روزی از روزها پرنده از چوپان مقداری پشم گرفت و به سوی قصر پرواز کرد شاهزاده که مثل همیشه چشم به راه پرنده بود با دیدن پرنده شوقی وصف ناشدنی به سراغش می‌آید نگهبانان که منتظر فرصت بودند درست در همان لحظه که پرنده می‌خواست پشم را به دختر بدهد تیری رها می‌کنند تیر از بدن پرنده عبور می‌کند و بر قلب شاهزاده خانم می‌نشیند شاهزاده با قلب خونین بر روی قالیچه می‌افتد و رنگ سپیده قالیچه سرخ می‌شود. از آن روز به بعد دختران تر کمن قالیچه‌های خود را به رنگ سرخ می‌بافند.

راوی
خدیجه بشین، ۶۴ ساله
شهرستان آق قلا

(۳) افسانه زهره و طاهر

در زمان‌های قدیم در ولایت بزرگ تاتار پادشاهی بود به نام باباخان که وزیری داشت. پادشاه و وزیر هیچ کدام صاحب فرزند نمی‌شدند و دائم از خدا می‌خواستند که فرزندی به ایشان عطا کند. از قضا وزیر شبی در خواب می‌بیند که خداوند به هر دوی آنها فرزندی داده است. پادشاه و وزیر با یکدیگر عهد می‌بندند که اگر فرزند دختر و پسر داشتند آنها را به عقد یکدیگر درآورند. با گذشت زمان پادشاه صاحب دختری به نام زهره و وزیر صاحب پسری به نام طاهر می‌شود پس از سال‌ها وزیر می‌میرد و پادشاه از عهد خود پشیمان می‌شود. زهره و طاهر که به یکدیگر دل باخته‌اند از عهد پدرانشان آگاه می‌شوند و به یکدیگر قول می‌دهند تا ابد منتظر هم بمانند پادشاه از پیمان آنها آگاه می‌شود و دستور می‌دهد طاهر را دستگیر و به کشور دوری تبعید کنند. طاهر هفت سال در آن

کشور دور در تبعید می‌گذراند و در آن کشور به اصرار پادشاه دختر وی ماهیم جان را به همسری برمی‌گزیند؛ ولی پیش از ازدواج از عشق خود به زهره با او سخن می‌گوید. ماهیم جان که سخت به طاهر دلبسته است، قول می‌دهد او را در رسیدن به زهره کمک کند^۲ زهره نیز به اصرار پدر به عقد پسر عمومی خود، قره باتر، در می‌آید.

بالاخره پس از سال‌ها طاهر به همراه ماهیم جان به ولایت تاتار باز می‌گردند و در نهایت اندوه می‌شنود که زهره ازدواج کرده‌است. طاهر به دیدار زهره می‌رود. زهره با دیدن طاهر از هوش می‌رود. قره باتر همسر زهره با شنیدن این خبر دستور قتل طاهر را صادر می‌کند زهره پس از مرگ طاهر خودکشی می‌کند پس از مرگ قره باتر، پادشاه دستور می‌دهد او را بین قبر زهره و طاهر دفن کنند. پدر زهره شبی در خواب می‌بیند که از قبر زهره و طاهر دو لاله سرخ بیرون می‌آید به هم می‌پیچد و بالا می‌رود، اما خاری در میانه آن گل‌های سرخ است زهره به پدر می‌گوید: «حالا که ما مرده‌ایم این خار را از میان بردار.» پدر زهره وقتی بیدار می‌شود با خود فکر می‌کند چه ظلم عظیمی در حق فرزند خود کرده‌است. در همین زمان پدر ماهیم با شنیدن خبر مرگ طاهر به سرزمین تاتار لشکر می‌کشد و باباخان را شکست می‌دهد. پس از اینکه باباخان به سزای عمل خود رسید، زهره و طاهر هم به خواست خداوند زنده شدند طاهر به پادشاهی سرزمین تاتار رسید و زهره و طاهر و ماهیم جان سال‌ها با هم با خوبی و خوشی زندگی کردند.

۲. تعدد زوجات در میان قبایل ترکمن مرسوم بوده است.

آشنایی با فرهنگ شفاهی مردم سطوه

دکتر سید حسین طباطبایی / هیأت علمی دانشگاه دولتی سمنان، محقق فرهنگ و ادب سمنان
سید حسن طباطبایی / دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی

موقعیت جغرافیایی

در ۱۳۰ کیلومتری جنوب غربی شهرستان شاهرود و جنوب شهرستان دامغان، و در مجاورت نوار شمالی کویر مرکزی ایران، روستاهایی چند در آغوش کویر آرمیده‌اند. برخی از این روستاها به نام‌های: طُرد، سَطوه، بیدستان، مهدی‌آباد و سَرْتخت به لحاظ تقسیمات جغرافیایی امروزی جزء شهرستان شاهرود و روستاهای: رشم، حُسینان، مُعلمان، سِینگ و سوسن‌وار در زمره روستاهای دامغان به شمار می‌آید. اما این تقسیم‌بندی صرفاً سیاسی و جغرافیایی است و تمامی روستاهای مذکور، مؤلفه‌های فرهنگی و مردم‌شناختی بسیار نزدیکی با یکدیگر دارند، تا جایی که می‌توان با اندک تسامح، تمامی روستاهای مذکور را در حکم یک کل اجتماعی واحد قلمداد نمود.

روستای سطوه در مختصات ۳۵ درجه و ۱۸ دقیقه عرض جغرافیایی شمالی و ۵۴ درجه و ۴۶ دقیقه طول جغرافیایی شرقی (مفخم-پایان، ۱۳۳۹: ۲۵۷/۱) و به فاصله ۱۶۰ کیلومتری جنوب غرب شهرستان شاهرود، ۱۴۰ کیلومتری جنوب شهرستان دامغان و ۱۵۰ کیلومتری جنوب شرق شهرستان سمنان، درست بر پهنه نوار شمالی دشت کویر، خود را گسترانیده که در واقع جنوبی‌ترین منطقه مسکونی استان سمنان در مجاورت با استان اصفهان تلقی می‌گردد. ارتفاع این روستا از سطح دریا ۹۳۶ متر است (هدین، ۱۳۸۱: ۳۵۷).

وجه تسمیه

از ظاهر کلمه چنین برمی‌آید که «سَطوه» مأخوذ از ریشه عربی «سطو» و به معنای: خشم، قهر، مغلوب کردن (المنجد، ذیل ریشه) باشد. اما واژگانی نزدیک به این واژه در ایران باستان نیز وجود داشته است. آن گونه که از فرگرد هشتم بندهشن برمی‌آید، savah نام یکی از هفت کشور در جغرافیای اساطیری قدیم است و در شرق خونیرس واقع شده و قاره غربی جهان به شمار بوده است (فره وشی، ۱۳۸۱: ۵۰۰). همچنین می‌دانیم که satvēs نام ستاره‌ای بوده است (همان: ۵۰۰). البته این مقدار شباهت ظاهری معیار مناسبی نیست تا ثابت کند این دو کلمه پیوند ریشه‌ای با یکدیگر دارند و ما نیز فعلاً چنین قصدی نداریم.

اما آن گونه که از مجموع گفتار شفاهی و روایات غیرمکتوب ساکنان کنونی سطوه و به‌ویژه سالخوردگان برمی‌آید، روستای سطوه را در گذشته‌های دور «صد به» می‌نامیده‌اند. این نامگذاری بدان سبب بوده که معتقدند این روستای کویری در میان چندین روستای مجاور، تنها روستایی است که دارای آب و خاک کاملاً شیرین بوده و لذا این روستا از صد روستا هم بهتر است. البته آب و خاک نسبتاً مطلوب و قابل کشت و زرع این روستا در قیاس با آبادی‌های همجوار، امری پذیرفتنی است.

آمار و جمعیت

بر اساس آخرین سرشماری نفوس و مسکن که در سال ۱۳۹۵ شمسی برگزار گردید، سطوه ۲۵۵ خانوار و ۹۹۶ نفر جمعیت ساکن دارد. با یادآوری این نکته که ساکنین سطوه در سال ۱۳۹۰ برابر با ۱۰۰۹ نفر^۱ و در دهه سی شمسی ۵۰۰ نفر بوده‌اند (رزمارا، ۱۳۳۲: ۱۵۴/۳) رشد جمعیت ساکن این روستا در مدت این شصت سال چندان چشمگیر نبوده و این امر بیشتر به مهاجرت‌های گسترده جمعیتی و سکونت اجباری اهالی در شهرها بازمی‌گردد.

لازم به ذکر است تعداد افرادی که از این روستا طی دهه‌های اخیر به مناطق بزرگتر، خصوصاً شهرهای شاهرود، گرگان، سمنان و دامغان مهاجرت دائمی نموده‌اند از تعداد نفرات ساکن آن فزونی

۱. نتیجه دو سرشماری راز از پایگاه اینترنتی مرکز آمار ایران نقل کرده‌ام.

گرفته است. نسل جوان روستا، جز مواردی انگشت شمار، کمتر تمایلی برای سکونت دائمی در سطوه دارند و در سال‌های اخیر و خصوصاً پس از زلزله سال ۱۳۸۹ شمسی و نیز بحران کم آبی، اغلب جوانان راهی شهرهای اطراف شده‌اند. طایفه‌ها و خاندان‌های مهم و پرجمعیت این روستا عبارت‌اند از: میرزایی، حیدری، آقایی و زالبیکی.

شرایط اقلیمی

آب و هوای روستا، همانطور که از یک روستای کویری انتظار می‌رود، گرم و خشک است. تابستان‌ها داغ و سوزاننده و زمستان‌ها خشک و کم باران است. میزان نزولات جوی آن پایین‌تر از متوسط بارندگی در کشور بوده و نیز در اکثر ماه‌های سال، بادهای سوزان میهمان ناخوانده این منطقه می‌باشد. این روستا نسبت به مناطق شمالی، شرقی و غربی خود ارتفاع کمتری دارد و همین امر موجب گردیده تا در دهه‌های گذشته - که میزان نزولات جوی بیشتر بوده‌است - سیلاب‌های فراوان به سمت این روستا جریان داشته و به همین دلیل نیز همواره از ذخیره آب آشامیدنی و کشاورزی شیرین به اندازه کافی برخوردار باشد.

کهنسالان روستا دیده یا شنیده‌اند که حدود هشتاد سال پیش افرادی حتی از دامغان و روستاهای اطراف آن در فصل درو جو و گندم به منظور کار در مزارع و خوشه چینی روانه سطوه می‌شده‌اند و این خود گویای رونق کشاورزی در آن روزگار بوده‌است. داستان خرید پنبه یکی از اهالی کوه‌زر از سطوه^۲ - که امروزه تقریباً به صورت یک ضرب‌المثل درآمده است - نشانی دیگر از اشتها این روستا به عنوان قطب تولید محصولات کشاورزی در منطقه بوده‌است. پوشش گیاهی اطراف روستا تنها بوته‌های خشک و کم ارتفاع بیابانی است که اغلب به مصرف چرای گوسفند و شتر می‌رسد.

۲. آن گونه که اهالی نقل می‌کنند، یکی از اهالی روستای کوه زر از روستاهای جنوبی دامغان که سابقاً مراوده و تعامل بیشتری با سطوه داشته است [برای خرید پنبه به سطوه می‌آید و ۲ من پنبه تهیه می‌کند و رهسپار روستای خود می‌شود. مسیر سطوه به کوه زر مسیری سربلایی است. از این رو بر اثر خستگی و صعوبت مسیر، گمان می‌کند که پنبه‌ای که خریده بیش از ۲ من است. هر چقدر که بیشتر می‌رود، پنبه در نظرش سنگین‌تر می‌نماید. تا اینکه یقین حاصل می‌کند که فروشنده را فریب داده و ۴ من پنبه گرفته‌است. وقتی به کوه زر می‌رسد و پنبه‌ها را وزن می‌کند، می‌فهمد که وزن واقعی پنبه از ۲ من هم ۵ سیر کمتر است.

پوشش بومی و محلی

امروزه به برکت وجود ارتباطات گسترده و رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی بسیاری از تنوع‌ها و زیبایی‌های فرهنگی مناطق گوناگون از بین رفته و جوامع کوچک و بزرگ شکل و شمایل یکسان یافته‌اند، اما در گذشته چنین نبود و پوشش محلی به‌عنوان یکی از شناسه‌های فرهنگی هر قوم تلقی می‌گردید. در این روستا زنان پیراهنی بلند موسوم به «پاچین» و به‌جای شلوار، دامن گشاد چین چین و بسیار گشاد موسوم به «تُمان» داشته‌اند. پاچین آستین‌های بلند تا مچ دست دارد و یقه آن تا زیر گلو بسته می‌شود. قسمت پایینی تُمان نواری گلدوزی شده و رنگی دارد که به زیبایی آن جلوه‌ای تازه می‌بخشد. مردان در گذشته از جلیقه به‌عنوان بالاپوش لباس استفاده می‌کرده و عموماً کلاه نم‌دی یا پشمی داشته‌اند. پای پوش مردان عموماً گیوه و چارق بوده‌است.

زنان هنرمند این روستا از مهره‌های رنگی و سکه‌های قدیمی برای ساخت زیورآلات خود استفاده می‌کرده‌اند. امروزه استفاده از لباس‌های سنتی زیبا و رنگارنگ منحصر به مراسم عروسی و ختنه‌سوران شده‌است. استفاده از رنگ‌های شاد و متنوع در پوشش زنان سطوه‌ای یکی از ویژگی‌های جالب توجه پوشش بومی منطقه است.

پیشینه تاریخی روستا

ابنیه تاریخی هر سرزمین، تاریخ گویا و زبان خاموش آن دیار است. آتشکده‌ها، مساجد، قلعه‌ها، کاریزها و بناهایی که تاریخ مجسم ایران زمین است، گویاترین شناسنامه تاریخی این مرز پر گهر تلقی می‌گردد. فقدان منابع مکتوب پیرامون شناخت پیشینه تاریخی سطوه، هر پژوهنده‌ای را به تکیه بر اقوال محلی و نظریات غیرمستدل و غیرعلمی وامی‌دارد. در این شرایط و علی‌رغم نبود کمترین پیشینه پژوهش علمی در این باب، باید گفت بررسی قلعه‌های قدیمی می‌تواند راهگشای مناسب و کلید طلایی ورود به دنیای ناشناخته پیشینه تاریخی این دیار تلقی گردد.

وجود قلعه‌های قدیمی و متروکه مانند: قلعه‌موشا (۴ کیلومتری شمال طرود)، قلعه‌حاتمی (۲۰ کیلومتری شمال شرق سطوه)، قلعه‌رزه (۳۲ کیلومتری شرق طرود)، قلعه‌سنگر (۳۲ کیلومتری

شرق طرود)، قلعه قاسم‌جانی کهنه (۳۰ کیلومتری شرق طرود)، قلعه درویش (در ۲۵ کیلومتری شمال شرقی سطوه)، قلعه‌دختر (۱۲ کیلومتری شمال شرق سطوه)، قلعه کوه‌انارو^۳ (شمال رشم)، و نیز امامزاده‌هایی همچون: امام‌زاده پیرمردان (۲۰ کیلومتری غرب طرود)، امامزاده شاه‌اولیا (۳۰ کیلومتری شرق طرود)، امامزاده حبیب‌الله (در بافت قدیمی طرود)، امامزاده قاسم (در روستای مهدی‌آباد)، و امامزاده عباس در رشم، پیشینه زندگی در این دیار را دست کم تا زمان تسلط اسماعیلیان بر این منطقه به عقب باز می‌گرداند. با توجه به اقلیم منطقه و خصوصاً بُعد مکانی آن نسبت به شهرهایی همچون بسطام، دامغان و سمنان در شمال و اصفهان و یزد در جنوب، و نیز با نگاهی به بافت بقایای قلاع مستحکم و صعب‌العبور در جای‌جای منطقه، می‌توان این خطه کویری را مأمن امن و حصن حصین اسماعیلیه در دوران میانی تاریخ اسلام برشمرد. برخی منابع، این نظریه را به نیکویی تقویت می‌کند. نویسنده کتاب «هزارستان» با ذکر این مطلب که پسوند «شاه» در پایان نام بسیاری از بزرگان اسماعیلیه آمده، امامزادگان دارای نام شاه را در پیوند با بزرگان همین فرقه دانسته‌است. وی در این راستا از امامزاده «شاه‌اولیاء» طرود یاد نموده و به گمان، آن را در ردیف مزار بزرگان اسماعیلیه می‌شمارد (باستانی پاریزی، ۱۳۸۲: ۳۱۵).

بیشتر گفتیم که در باب دیرینگی این روستا تاکنون پژوهشی مستقل صورت نگرفته‌است. نبودن ابنیه تاریخی مهم بر دشواری این کار می‌افزاید. واکاوی متون تاریخی پیرامون قدمت این روستا و دیگر قرای اطراف، به نقطه روشنی نرسید. منابع تاریخی که در آن به‌طور مشخص به نام این روستا اشاره شده، از روزگار قاجاریه کهن‌تر نیست. محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه در کتاب «مطلع‌الشمس» چنین آورده است: «این بلوک [تورود] در جنوب شهر بسطام، در بیست و پنج فرسخی واقع است و اسامی قرای آن از این قرار می‌باشد: معلمان، رشم، حسینان، سطوه، بیستان، کوه‌زر و تورود نیز اسم قصبه این بلوک است. (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۲: ۲۵۸) با این حال وجود «قلعه دختر» در نزدیکی سطوه، که بقایایی مربوط به دوره استیلای اسماعیلیه و طرفداران حسن صباح در آن یافت شده است

۳. موقعیت این قلاع به همراه چندین قلعه دیگر در پیرامون آن، به گونه‌ای است که ساکنین آن به هنگام احساس خطر، قادر بودند با دود یا آتش به یکدیگر علامت داده سایر قلاع را از بروز خطر آگاه سازند. اهمیت و ضرورت حیاتی این امر در روزگاری که ایران فاقد دولت مرکزی قدرتمند بوده و به ویژه در مناطق دور افتاده، تامین امنیت بر عهده عناصر بومی و محلی بود، نمود بیشتری دارد. افراد درون یک قلعه به مشاهده علامت خطر، آذوقه و ملزومات مورد نیاز را به درون قلعه‌ها برده در ب‌های ورودی را مسدود می‌کردند و به اصطلاح «قلعه بند» می‌شدند. نگارنده چندین قلعه از این قبیل را دیده که بر فراز بیشتر آنها برج آتش و دیده‌بانی مشهود است.

(رجبی، ۱۳۸۲: ۵۲) و نیز «شهر سرخ» - که داستان‌های افسانه‌وار پیرامون آن فراوان شنیده می‌شود - بر قدمت دیرپای آن گواه است. اما در درستی سخن کهن - سالانی که می‌گویند از سطوه و بیدستان و طرود، کسانی به صحرای کربلا رفتند تا در جنگ با امام حسین (ع) شرکت جویند، باید با تردید جدی نگریم. هم از این روست که به درستی نمی‌توان پیشینه‌ای قطعی و خدشه‌ناپذیر برای این روستا ترسیم نمود. اقوال محلی هم در این رابطه به شدت متشتت و پریشان است.

عده‌ای معتقدند سطوه پیش از اسلام یکی از بنادر دریایی بوده که سایر بنادر آن در سمت شمال، طرود و بیدستان و معلمان و در سمت جنوب نیز جندق و خور بوده‌است. یعنی درست همان کویر بزرگ نمک که امروزه جز در زمستان و هنگام بارندگی‌های شدید، کمتر شاهد آب و آبادانی است. عنوان معناداری که ایران‌شناس بزرگ دکتر پرویز رجبی برای کتاب خاطرات سفر خود به بنادر شمالی این دریای قدیمی برگزیده، به نوعی مؤید این فرضیه ضعیف محسوب می‌گردد. خاصه اینکه در همین کتاب، بارها و بارها از وجود چنین دریایی سخن رفته‌است. حتی تپه ماهورهای اطراف روستا، بی‌شبهت به سرزمین‌هایی که از زیر آب بیرون آمده و پدیدار شده، نیست. عده‌ای از کاروان‌های بزرگی سخن می‌گویند که در گذشته‌ها در «قلعه دختر» بار انداخته و تاجران بزرگی که در این حوالی به داد و ستد کالاهای مناطق گوناگون پرداخته‌اند. هم‌اینان گمان می‌کنند مسیری که کاروان‌ها طی می‌کرده‌اند مسیری شرقی - غربی و در امتداد مسیر معروف «راه ابریشم» بوده‌است. در فاصله دو کیلومتری جنوب غربی سطوه تپه‌های سرخ رنگی به چشم می‌خورد که در میان اهالی به نام «شهر سرخ» شناخته می‌شود. آن‌گونه که از مجموعه اقوال پراکنده شفاهی و خاطرات بازمانده پیشینیان برداشت می‌گردد، این شهر جزء مناطق اسرارآمیز و رازآلود در منطقه محسوب است. گویا در زمان‌های قدیم این شهر لنگرگاه کشتی‌های شناور در دریای بزرگ کویر ایران بوده است. داستان‌های مرموز و شگفت پیرامون این شهر گمنام، حتی تا همین اواخر عصر قاجار معمول و مرسوم بوده که از نظر بومیان و ساکنان منطقه به‌عنوان اتفاقات واقعی و عینی تلقی می‌شده‌است. تا جایی که مسافران، پیشه‌وران و زائران عبوری از این منطقه کمابیش این قصه‌ها را شنیده بودند. سون هدین سوئدی خاطره‌ای از این شهر نقل کرده: «در نزدیکی سطوه، گویا شهری قدیمی به نام شهر سرخ وجود داشته‌است که در آنجا، جایی که هنوز هم مأوای اشباح عجیب و غریبی است. چند

سال پیش مردی در باغی گنجی از سکه‌های طلا و نقره پیدا کرده بود. اما وقتی از این مرد خواسته شد که محل گنج را نشان بدهد، ناگهان در اطراف شهر ده‌ها باغ پدیدار شد و او نتوانست بگوید که سکه‌ها را در کدام یک از این باغ‌ها پیدا کرده‌است» (هدین، ۱۳۸۱: ۳۶۱).

مشاغل و پیشه‌ها

آن گونه که از قرائن کمرنگ موجود برمی‌آید و اقوال و مستندات محلی نیز مؤید آن است، هدایت کاروان‌های عبوری و یا کاروان‌کشی، به‌عنوان یک حرفه و شغل پردرآمد و البته خطرناک و دشوار برای ساکنان این روستا در گذشته‌های دور مطرح بوده‌است. همچنین انبارداری و نیز تجارت با کاروان‌هایی که از این روستا و قریه‌های همجوار از قبیل: بیدستان، معلمان و طرود به‌عنوان بارانداز استفاده می‌کرده‌اند، چرخه اقتصادی قابل توجهی را تشکیل می‌داده است. سون هدین پیرامون رونق تجارت و عبور کاروان‌ها داستانی دارد که در آن ساکنان روستای «بیدستان» با اهالی مزرعه «دم دهنه»^۴ بر سر محل اتراق کاروانی که از یزد آمده بود، نزاع و درگیری پیدا کرده بودند؛ گویا ساکنان این دو روستا توافق کرده بودند. کاروان‌هایی که از کویر جندق و یزد می‌آمدند در دم دهنه و کاروان‌های شاهرود در بیدستان توقف کنند. نفس این رقابت گویای نوعی معیشت پردرآمد حاصل از عبور کاروان‌های تجاری و زیارتی بوده است.^۵ «از جندق تقریباً هر روز کاروانی حرکت می‌کند تا از کویر بگذرد و در بحبوحه رفت و آمد روزی در حدود صد تا دویست شتر در حال رفت و آمد هستند... کاروان‌هایی که به طرف شمال [سطوه و معلمان] می‌روند بارشان معمولاً پارچه، پنبه، پشم، چای، حنا و سایر رنگ‌ها، دارچین، فلفل و ادویه و از این قبیل است» (حکمت یغمایی، ۱۳۷۰: ۶۶). به قرینه وجود «چای» در لیست کالاها می‌توان به‌طور قطع گفت که اطلاعات داده شده پیرامون کاروان‌های تجاری دوره قاجار است.

اما دیگر پیشه‌ها و مشاغل رایج روستا که از دیرباز وجود داشته، عبارتند از کشاورزی و دامداری. محدودیت آب و نیز زمین زراعی ایجاب می‌کند تا کشاورزی از نوع خرده مالک باشد. با توجه به

۴. مزرعه‌ای در سه کیلومتری جنوب سطوه و متعلق به اهالی این روستا بوده که هم‌اکنون بایر است و در گذشته رونق فراوان داشته است.

۵. جهت اطلاع بیشتر در این خصوص ر.ک: (هدین، ۱۳۸۱: ۳۵۶)

احاطه زمین‌های زراعی موجود توسط شوره‌زار، امکان توسعه زمین‌های زراعی نیز وجود ندارد. همچنین سفره‌های آب زیرزمینی در طی نیم قرن گذشته، پیوسته رو به کاستی نهاده و در حال حاضر تقریباً خشک شده است؛ لذا کشاورزی در سطوح یک حرفه رو به افول تلقی می‌گردد. اوضاع دامداری در این روستای خشک و کویری اما شرایط بهتری از کشاورزی ندارد. کاهش جدی سطح نزولات آسمانی و به تبع آن کاهش علوفه در صحرا و دشت‌های اطراف روستا باعث گردیده تا دامداران کمتر رغبت و علاقه‌ای به این حرفه داشته باشند. اما با این حال هنوز هم بیلاقات شمال و شمال شرقی روستا از قبیل: آسانه‌آمر، زرکی، زوگ، بیخی چشمه سفید، ابوالحسینی و... تا حدودی قابلیت پرورش دام در تعداد محدود را دارند. شترداری در منطقه سرکویر رایج است، اما در سطوح بجز در دو دهه اخیر کمتر رواج داشته است.

یکی دیگر از مشاغل و نیز صنایع دستی مهم روستا قالی‌بافی است که جایگاه اقتصادی مهمی در منطقه، خصوصاً اشتغال بانوان داشته است. آشنایی با این حرفه به قبل از پیروزی انقلاب اسلامی و حدود سال ۱۳۵۰ شمسی بازمی‌گردد که مردم این منطقه بر اثر ارتباط و آشنایی با اهالی شهر نایین در استان اصفهان توانستند این هنر ارزشمند را از آنان فراگیرند. امروزه تقریباً تمامی دختران سطوح با قالی‌بافی آشنایی و غالباً به این حرفه اشتغال دارند و در حال حاضر، علیرغم نوسانات شدید بازار صادرات فرش دستباف، همچنان صنعت قالی‌بافی به‌عنوان یکی از مهمترین ارکان اقتصاد خانوار در سطوح به شمار می‌آید. در گذشته تهیه زیورآلات سنتی و لباس‌های محلی زنان از جمله جاذبه‌های بومی سطوح به شمار می‌آمده که امروزه با تغییر فرهنگ پوشش، تقریباً منسوخ شده است و به‌جز در مراسم شادی و آن هم به‌صورت نمادین کاربرد دیگری ندارد.

سطوح در سفرنامه‌ها و منابع مکتوب

دوشنبه ۵ فوریه ۱۹۰۶ میلادی برابر با ۱۶ بهمن ۱۲۸۴ شمسی برای روستای کویری سطوح روزی مهم بوده است؛ نه از آن رو که برای نخستین بار و آن هم به اجبار، پای یک جهانگرد فرنگی به این روستا کشیده شده و یک روز در آنجا اقامت داشته است، بلکه بدان جهت که به لطف یک سیاح

تیزبین و جزئی‌نگر، شانس آن را یافته تا لااقل در یکی از سفرنامه‌های موجود، ولو به اندازه کمتر از یک صفحه ذکری از آن به میان آید. یادی که حتی در کتاب‌هایی مانند لغت‌نامه دهخدا و فرهنگ معین نشده است. البته این موضوع قابل درک است و اصولاً لطف چندانی هم ندارد که بگوییم مثلاً در أحسن التقاسیم مقدسی و یا صورة الارض این حوقل ذکری از این روستا به میان آمده است. همان بهتر که این زیبایی خفته کویر، دست‌ناخورده و بکر، چهره بر دیدگان ما می‌گشاید و اندوخته‌ای از «هزاره‌های فراموش شده» در خاطرمان و خاطره‌مان واگو می‌کند.

تمامی اطلاعاتی که کتاب «فرهنگ جغرافیایی ایران» درباره روستای سطوه به ما می‌دهد چنین است: «دهی از دهستان طرود، بخش مرکزی شهرستان شاهرود که در ۱۴۸ کیلومتری جنوب باختری شاهرود و ۴۶ کیلومتری جنوب باختری طرود و حاشیه دشت کویر واقع شده است. طبیعت معتدل خشک و تابستان‌های گرم دارد. سکنه آن ۵۰۰ نفر، شیعه و فارسی زبان هستند. آب کشاورزی آن از قنات تامین می‌گردد. محصولات آن عبارت‌اند از: جو، ارزن، ذرت، شلغم، خربزه، هندوانه، لبنیات. شغل عمده مردم زراعت و گل‌داری است. راه مالرو دارد. معدن کاتکبود دارد. مزارع مهدی آباد، آستانه امروا و آسانه امروا و گندی جزء این ده می‌باشد. (رزم آرا، ۱۳۳۲: ۱۵۴/۳) در دایرةالمعارف جغرافیایی ایران نام روستای سطوه بدون هیچ توضیح و یا معرفی ذکر شده است. (جعفری، ۱۳۸۴: ۷۰۴/۳)

سون هدین؛ کویرشناس بزرگ سوئدی در عصر مظفرالدین شاه قاجار کویرهای ایران را زیر پا نهاد و رهسپار پاکستان گردید. در اثنای همین سفر یک روز هم در سطوه به سر برد و اطلاعات جزئی جغرافیایی و نیز مردم شناسی از آن ثبت نمود که در همین کتاب اشاراتی به آن شده است. در کتاب «جندق و ترو؛ دو بندر فراموش شده کویر بزرگ نمک» - که در حقیقت خاطرات سفر مرحوم پرویز رجبی به منطقه سرکویر محسوب می‌گردد - تنها به اشاره‌ای کلی به این روستا اکتفا شده است. در بهار ۱۳۶۸ محمد کاظم مزینانی مشاهدات خود از سطوه را اینگونه نوشته است: «سطوه ۱۲۰ خانوار جمعیت داشت؛ با یک قنات و یک چشمه، با باغ‌هایی آباد و کوچه‌باغ‌هایی زیبا. لباس بیشتر زن‌هایش ایلیاتی بود - رنگارنگ و شاد - چهار فصل خدا را می‌شد در آن لباس‌ها دید. این پوشش به سطوه جلوه‌ای خاص بخشیده بود و زن‌های آنجا را به زن‌های ایل قشقایی شبیه کرده بود.

در طول سفر در هیچ جای دیگر به چنین پوششی برخوردیم. مردان آن آبادی بیشتر کوره‌پز بودند و تابستان‌ها برای کار به شاهروود یا دامغان مهاجرت می‌کردند.» (مزینانی، ۱۳۷۱: ۲۵)

سال‌های مشهور سطوه

اقوام گوناگون در هر سرزمین، افزون بر استفاده از گاه‌شمارهای رایج، از برخی رویدادها به‌عنوان مبدا تاریخ استفاده می‌کنند. در تاریخ هر قوم حوادث و رویدادهایی هست که در حافظهٔ جمعی ایشان ماندگار می‌شود و هر نسل داستان آن را برای نسل‌های بعدی تکرار می‌کند. جنگ‌های مهم و تاثیرگذار، سالروز استقلال ملت‌ها، تغییر حکومت‌ها در مقیاس ملی و درگیری‌های مهم قومی و قبیله‌ای، سالروز مرگ چهره‌های نامدار و حوادث ناگوار طبیعی (سیل، طوفان، زلزله،...) در مقیاس محلی از این‌گونه رویدادها محسوب می‌گردد. ساکنان حاشیه شمالی دشت کویر نیز چند سال مشهور در تاریخ خود دارند که به برخی از این سال‌ها اشاره می‌شود:

سال برفی: حدود سال ۱۳۱۰ که به علت برف سنگین و بی‌سابقه‌ای که بارید، احشام زیادی تلف شدند.

سال بلوایی: سال ۱۳۲۰ که با تبعید رضاشاه، هرج و مرج بر مناطق مختلف ایران حاکم شد.
سال زلزله: سال ۱۳۳۱ ه. ش. که زلزله‌ای در مقیاس ۷/۲ ریشتر منطقه را به شدت لرزاند و خسارت‌های فراوان بر جای نهاد.

سال «سه تا بُز صد تومن»: سال ۱۳۴۹ که به علت خشکسالی قیمت هر سه رأس بز به صد تومن رسید.

سالی که در تیر ماه برف آمد: از تاریخ دقیق باریدن این برف اطلاعی در دست نیست. گویی سند آن کتیبه‌ای بوده در نزدیکی چشمه‌ساری به نام گژیژه در ۶۵ کیلومتری شرق طرود، که بیت زیر بر روی آن حک شده‌بود:

«در گژیژه برف آمد قد به قد در تیرماه گر باور نداری سر بزن بر سنگ راه»

نگاهی اجمالی به گونه زبانی سطوه

پژوهش در باب گونه زبانی سطوه‌ای خالی از دشواری نیست. فقدان پیشینه پژوهش، ایزوله شدن محیط جغرافیایی در سده اخیر، درهم‌تنیدگی واژگان عربی و ایرانی، وجود ساخت‌واژه‌های نادر، برخی از خصایص این گونه زبانی محسوب است که تامل در آن، بر شدت دشواری کار پژوهنده می‌افزاید. نگاهی کلی به ساختار دستوری و شیوه صرف افعال در این گونه زبانی، در وهله نخست ذهن را به سوی این نکته سوق می‌دهد که این گونه زبانی شاخه‌ای از زبان طبری قدیم است.^۶ اما اشتراکات واژگانی و فرهنگی فراوان و البته معنادار با زبان تاجیکی و فارسی دری افغانی و اقوام هزاره، فرضیه فوق را تا حدی کمرنگ می‌سازد. در این گونه زبانی بالغ بر صد واژه شناسایی شده که یا عیناً از زبان پهلوی برگرفته شده یا اندک تفاوتی با آن زبان و سایر زبان‌های ایران باستان دارد. آسوز، آروس، اسرو، انجیده، ولگ، پروست، خرّه، گرگر، نسام، همبال نمونه واژگان بازمانده زبان پهلوی در گویش سطوه‌ای است. واژگان عربی دخیل در این گویش بسی بیش از این تعداد است و خیلی جالب است که گاه قواعد صرفی و نحوی زبان عربی بر کلمات فارسی نیز اعمال شده است. همچنین می‌توان رد پای بسیاری از فرهنگ‌ها و زبان‌های دور و نزدیک را در آن مشاهده نمود و چه بسا این ویژگی مرهون تعامل پیوسته و ارتباط مستمر ساکنان این دیار با اقوام گوناگون ایرانی در سده‌های پیشین بوده باشد. پیداست که تماس و آشنایی با انسان‌های متعدد از اقوام و حتی ملیت‌های گوناگون موجب تنوع و رنگارنگی خصائص فرهنگی و حتی اشتراکات زبانی می‌گردد.

بوم‌سروده‌های سطوه‌ای از جهت اشتغال بر تشبیهات، استعارات و کنایات طبیعی و دلنشین نیز حائز اهمیت است. در این اشعار می‌توان نوعی بلاغت عامیانه را که با شیوه زندگی و تولید کویرنشینان موافق و دمساز است، جستجو کرد و شگردهای بلاغی آن را به طور منظم و منسجم به دست داد. صور خیال به کار رفته در این بوم‌نواها به ویژه تشبیه‌های موجود در آنها، در عین حال که ساده و طبیعی به نظر می‌رسد، ظرایف بلاغی زیادی دارد. در برخی از این تشبیهات، مشبّه‌به و

۶. این نکته را مرهون نکته‌سنجی دقیق آقای دکتر اورنگ ایزدی؛ استاد زبان‌شناسی و ادبیات ایران باستان در دانشگاه علامه طباطبایی تهران هستیم که تقدیر و تشکر خالصانه از آن استاد فرزانه بر اینجانب فرض است.

وجه شبه‌هایی به کار رفته که سادگی و ظرافت را با هم در خود جمع کرده و گشودن و تحلیل آن به عنوان مثال نیاز به دانستن یک نکته باغبانی یا ساربان‌ی دارد.

در یکی از این تشبیه‌ها معشوق یا نامزد به سیب مانند شده است و وجه شبه این تشبیه «از نو بر دادن» است؛ یعنی معشوق بر خلاف دیگر زیبارویان، پیر نمی‌شود و در هر دوره و مقطعی از عمر، از نو شکفته می‌شود و زیبایی خود را متجلی می‌کند:

به ماه مانی که از کوه می‌زنه سر به سیب مانی که از نو می‌دهد بر

در جای دیگری این مضمون تکرار می‌شود و شاید با جستجوی شواهد بیشتر بتوان آن را یک مضمون بلاغی مکرر در بوم‌سروده‌های سطوه به حساب آورد. تکرار مضمون چنین است که شاعر معشوق را که مانند باز شکاری است و طبع باز دارد و در چمنی پرواز می‌کند، دارای این ویژگی می‌داند که در عین پیری از نظر سن و سال، هنوز زیباست و از روی بلندهمتی بر جوانان ناز می‌کند. تشبیه‌های موجود در این اشعار از جهت ملموس و محسوسکردن عواطف شخصیت‌ها به ویژه معشوق حائز اهمیت است. در بیتی خشم معشوق از جهت نامطلوب بودن آن برای عاشق، به آب‌غوره تشبیه شده و در جای دیگر خشم و ناز توأمان او - که در ادبیات کلاسیک فارسی نیز مطلوب و نیکو شمرده شده - به انار می‌خوش مازندران مانند شده است.

گاه در این تشبیه‌ها به رگه‌هایی از طنز برمی‌خوریم که کویرنشینان آنها را در مناسبت‌ها و مواضع خاصی ممکن است به کنایه بخوانند. مثلاً در یکی از این دوبیتی‌ها، قد بلند به «چوب چوپان» و لب به «بیل دهقان» مانند شده است:

قدت را چوب چوپان می‌توان گفت لب‌ت را بیل دهقان می‌توان گفت
از آن حُسن و جمالی که تو داری تو را غول بیابان می‌توان گفت

تجاهل‌العارف‌های عاشقانه این بوم‌سروده‌ها که نمونه‌های زیبایی از آنها در ادبیات رسمی نیز وجود دارد، دارای صمیمیت و زیبایی خاصی است و با شگردهایی که غالباً در مصراع اول به کار گرفته می‌شود، بار عاطفی آنها دوچندان می‌شود. نمونه‌ها، در بیت زیر شاعر با آوردن تعبیر «به قربان سرت» در مصراع نخست بر دلنشینی و لطف این تجاهل‌العارف افزوده است:

به قربان سرت گردهم دوباره ندانستم تو ماهی یا ستاره

در ترانه‌های سطوه‌ای مضامین و موضوعات غنایی مختلف و متعددی را می‌توان رصد کرد که مناسب ذوق، روحیه و معیشت مادی و روحی اهل کویر، در اشعارشان بروز و ظهور یافته است. بررسی این موضوعات و مضامین به ویژه برای مطالعه تطبیقی ادبیات غنایی در فولکلور و ادب رسمی و تعاملاتی که همواره بین این دو حوزه وجود داشته، بسیار حائز اهمیت و سودمند است. چنانکه پیش از این اشاره شد، تشبیه معشوق به انار میخوش مازندران توصیفی عامیانه است از خشم و ناز توأمان او که بارها در ادبیات رسمی به آن اشاره شده است. تشبیه‌های متعددی که در این اشعار آمده و طیف وسیعی از مخاطبان مانند عروس، داماد، پدر و مادر عروس و داماد، معشوق، نامزد و جز آنها را شامل می‌شود، ضمن ساده و طبیعی‌بودن، خالی از ظرافت‌های بلاغی و هنری نیز نیستند؛ مثلاً در جایی عروس و داماد به ترتیب به ماه و مشتری مانند شده‌اند و گویا منشأ این تشبیه نوعی نجوم عامیانه است. خطاب‌های متعدد و متنوعی که در این اشعار آمده متناسب با نوع مجلس و ویژگی‌های جسمی و روحی مخاطبان است و اگر در اصل شعر چنین نباشد، به اقتضای حال و مقام دخل و تصرف‌های بالبدیهه و ارتجالی در آنها صورت داده می‌شود. این محاضرات و بدیهه‌گویی‌ها که بخش قابل توجهی از آنها محتوای عاشقانه دارد، ممکن است به تدریج سبب آن شود که یک دوبیتی یا رباعی تحول و تطور یابد و شکستگی‌ها و نقصان‌هایی در وزن این اشعار که از دیرباز تاکنون سینه به سینه روایت شده‌اند، راه یابد. نمونه‌ای از این محاضرات هم آن است که متناسب با اقتضائات پیش گفته، از گنجینه وسیع اشعار محلی، موردی خوانده شود که مناسب مجلس و شخصیت‌های آن باشد؛ مثلاً اگر قد عروس بلند باشد اشعاری خوانده شود که در ستایش زیبایی و بلندقامتی سروده شده است. اما اگر عروس قد کوتاه یا حتی کوتوله هم باشد، اشکالی ایجاد نمی‌شود و دوبیتی‌خوان می‌تواند از انبان وسیع اشعاری که در حافظه دارد شعری بخواند که در آن قد کوتاه، زیبا و مطلوب شمرده شده و دور لب کوتاه‌قدان شکرین دانسته شده است یا ذکر این مطلب که اگر کسی از کوتاه‌قامتان همسری برگزیند، دوزخ بر او حرام می‌شود.

بر این اساس گویا در بوم‌سروده‌های کویری بر خلاف شعرهای عاشقانه ادبیات رسمی، معیارهای جمال‌شناسانه قابل انعطافی پیش‌بینی شده که به مناسبت هر محفل و به اقتضای هر حال و مقامی می‌توان یکی از آنها را خواند و مخاطب را -هرچند از استانداردهای زیبایی که در عرف ادبی ما وجود دارد محروم باشد- راضی و دلخوش نگاه داشت. البته در ادبیات رسمی هم در سبک‌ها و دوره‌های مختلف

معیارهای جمال‌شناسانه متفاوت است؛ اما در هر دوره و سبکی غالباً معیارهای ثابتی وجود دارد که هر ویژگی و خصلتی که بر اساس آن معیارها نباشد، زیبا و نیکو شمرده نمی‌شود. در ادبیات عامیانه معیارهای جمال‌شناسانه ثابتی نیز وجود دارد؛ اما برای موارد خاص، پیش‌بینی‌ها و انعطاف‌هایی صورت گرفته است. نگاهی کوتاه به برخی اصطلاحات رایج در ترانه‌های سطوه‌ای، مانند خدا، سُرُو، اُنْگارِه و جز آن نشان می‌دهد که این اصطلاحات کهن حامل و حاوی فکر و فرهنگ ایرانی در قرون اعصار گذشته هستند و مانند موجودی زنده در هر دوره‌ای خود را با تطورات و تحولات زمانه هماهنگ کرده‌اند و تا به امروز به حیات خود ادامه داده‌اند. بدون شک ثبت و ضبط این گنجینه‌های فرهنگی برای تضمین بقای آنهاست، در دوره و زمانه‌ای که سیطره فرهنگ‌های رسمی مجالی برای عرض اندام خرده فرهنگ‌ها باقی نگذاشته است. در اشعاری که متعلق به مراسم سوگواری است و به «اُنْگارِه» موسوم است، می‌توان باورها و معتقدات مردم کویر را پیرامون سوگ و سوگواری جستجو کرد و ریشه برخی از این آیین‌ها و باورها را در گذشته‌های دور ایران یافت.

نگاهی به امثال و حکم

یکی از زیباترین و شاخص‌ترین ابعاد فرهنگ شفاهی مردم سطوه در امثال عامیانه ایشان نهفته است. این مثل‌ها ریشه در اقلیم، پیشه و باورهای دینی مردم این دیار دارد. اگر بنا باشد امثال رایج در میان مردم این دیار را بر حسب موضوع و مضمون دسته‌بندی کنیم، به ترتیب چهار موضوع: دامداری، کشاورزی، اقلیم کویر و مذهب، بیشترین امثال را به خود اختصاص خواهند داد. طرفه‌تر آنکه با غور در این مضامین درمی‌یابیم که مثلاً مردم سطوه، چون با اسب چندان سروکار نداشته‌اند، تنها سه مثل با مضمون اسب دارند؛ حال آنکه دست‌کم بیست مثل پیرامون خر و هفده مثل با مضمون شتر همچنان رایج است.

اولین چیزی که برای خواننده ناآشنا با فرهنگ عامه سطوه در نگاهی اجمالی به ضرب‌المثل‌های رایج در این روستا جلب نظر می‌کند، طنز نهفته در اکثر امثال و تعابیر و اصطلاحات کنایی است. طنزی نیش‌دار و صریح که در بسیاری موارد، آنچه را امروزه نزاکت ادبی می‌نامند، فرو می‌نهد و با صراحت، صداقت و بساطت بی‌آلایش کویری، زیباترین و بلندترین معانی را در قالب دم‌دست‌ترین

و ملموس‌ترین الفاظ می‌ریزد. زندگی ساده کویرنشینی به ساکنان سطوه آموخته که چگونه حتی معانی و مقاصد فلسفی و حکمی و اخلاقی را به کمک اصطلاحات دامی و زراعی بیان کنند و به‌عنوان نمونه اگر بخواهند موقعیت و مقام بالای اجتماعی کسی را به سخره بگیرند، چنین بگویند که: دُم گاو خوبی در دست دارد. یا اینکه در مقام سرزنش و نیز نصیحت آنکه مقام و منصبی یافته و تفاخر و تکبر می‌ورزد، چنین می‌گویند که: نان گندم، اشکم پولادی می‌خواهد.

این طنز عموماً از نوع هزل و یا هجو رایج در ادب فارسی نیست؛ بلکه بسیار شبیه است به آنچه در ادب عربی «هجو لاذق» می‌نامند. لحن نیشدار، ریتم تحکم‌آمیز و الفاظ نیمه رکیک، همگی گرد هم می‌آیند تا مخاطب به شکلی عمیق از این ترکیب خشن و زمخت، درس‌هایی لطیف بیاموزد. در ادامه چند مثل از زبان مردم سطوه را با هم مرور می‌کنیم:

۱- گهگه افتد شنبه به نوروز: منظور امور مهمی است که به ندرت اتفاق می‌افتد.

۲- [فلانی] از دیفالی بُلند و گَنگی تَنگ تَوَبه کرده
[ez difâli bolondo gongi tang tawbe karde?]

از [بالا رفتن از] دیوار بلند و [داخل شدن از] آبراه تنگ توبه کرده است.

• تعریضی است ملیح به کسی که دستش کج است و دزدی می‌کند.

۳- اگه من یوسفِت را خورده باشم، که پا ور گندمی سَوز هشته باشم.^۷

[age man yusofet râ xorde bašom, ke pâ ver gandomi sawz hešte bâšom?]

۷. - یکی از مواردی که در فرهنگ مردم سرکوب حکم تابو را دارد، له کردن و لگدکوب نمودن مزرعهٔ گندمزار، خصوصاً زمانی که هنوز سبز است، می‌باشد. در این شعر نیز می‌بینیم که گرگ متهم در مقام تبرئهٔ خویش در محضر یعقوب - که در جستجوی فرزند گمشده برآمده و از آن حیوان دربارهٔ سرنوشت یوسف می‌پرسد و تلویحاً گرگ را به کشتن فرزند خود متهم می‌سازد - خود را به سختی نفرین می‌کند و می‌گوید که: اگر من یوسف تو را خورده باشم عقوبت من مانند عقوبت کسی باشد که گندم سبز را لگدمال کرده است. ثعالبی به نقل از جاحظ نام این گرگ را «زَعْمون» ذکر می‌کند. (۱۹۶۵: ۴۶)

بعید نیست این اندیشه امتداد اندیشهٔ تقدس خاک و زمین و خصوصاً گندم نزد ایرانیان باستان بوده باشد. تنها در وندیداد بالغ بر بیست مورد دربارهٔ گندم سخن به میان آمده است. به‌عنوان نمونه‌هاشم‌رضی در ترجمه وندیداد چنین آورده است: «هنگامی که گندم فراوان بروید، دل دیوان از هراس می‌لرزد. هنگامی که گندم آرد شود، دیوان ناله برمی‌آورد. هنگامی که گندم خرمن شود، دیوان نابود می‌شوند. در خانه‌ای که گندم اینچنین به بار آید، دیوان بیش نمی‌پایند. از خانه‌ای که در آن گندم این چنین به بار آید، دیوان دور رانده می‌شوند. هنگامی که در خانه‌ای انباری از گندم باشد، چنان است که آهن سرخ‌گدازان در گلوگاه دیوان به گردش درآید.» (۱۳۷۶: فرگرد ۳، بند ۳۲) «زرتشت از اهوره‌مزدا پرسید: ... آیا دیوپرست تبهکار را که زمین مزدا آفریده و آب روان و گندم سبز و همه دیگر چیزهای گرانبهای خویش را بیپوده و بی بهره‌گیری رها می‌کند، به کار نیک اهورایی وادارم؟» (همان: فرگرد ۱۹، بند ۲۶)

اگر من یوسف تو را دریده باشم، [الهی مانند کسی که] پا بر روی گندم سبز نهاده [گرفتار عقوبت] گردم.

• در بیان قباحت و کراهت لگدکوب نمودن کشتزار گندم می‌گویند.

۴- لوکّه سربار می‌گُشه مرده مُشالّا

[lukke sarbâr mikoŠe, marde moŠâllâ]

لوک را بار اضافه می‌کشد و مرد را تشویق دیگران [به کار بیشتر]

• تعریف بیش از حد موجب خسران و زیان است

پژوهش‌های انجام شده

پیرامون معرفی فرهنگ شفاهی مردم سطوه چند کتاب و مقاله موجود است که اهم آن بدین

ترتیب است:

الف) کتاب‌ها:

۱- «گزیده ضرب‌المثل‌های سرکویری»، سمنان: حبله‌رود، ۱۳۹۴

۲- «فرهنگ واژگان و اصطلاحات گویشی مردم سطوه»، سمنان: دانشگاه سمنان، ۱۳۹۵

۳- «بوم‌نواهای سرکویری؛ پژوهشی در آواها و نواهای محلی طُرد و سطوه»، سمنان: حبله‌رود،

۱۳۹۶

ب) مقالات علمی - پژوهشی:

۱- «بررسی واژگان و اصطلاحات دامداری در گونه‌ی زبانی «سطوه»»، مجله فرهنگ و ادبیات عامه،

سال ۲، شماره ۴، ۱۳۹۳

۲- «آیین‌های سوگ و سرور در سرکویری»، مجله فرهنگ و ادبیات عامه، سال ۳، شماره ۵، ۱۳۹۴

۳- «آلاه خوانی؛ تجلی عشق و حماسه در جشن‌های کویرنشینان»، مجله فرهنگ و ادبیات عامه،

سال ۳، شماره ۷، ۱۳۹۴

۴- «بررسی واژگان و اصطلاحات شترداری در گونه زبانی طرود»، مجله فرهنگ و ادبیات عامه،

سال ۵، شماره ۱۶، ۱۳۹۶

ج) مقالات علمی - ترویجی:

۱- «بررسی و تحلیل نظام آوایی گویش سرکویر در مقایسه با زبان پهلوی»، مجله ادبیات و زبان‌های

محلی ایران زمین، دوره ۵، شماره ۲، ۱۳۹۴

۲- «تحلیل ساختاری و محتوایی «حدا»؛ لالایی منطقه سرکویر»، مجله ادبیات و زبان‌های محلی

ایران زمین، دوره ۶، شماره ۴، ۱۳۹۵

۳- «بررسی و تحلیل فرآیندهای واجی در نظام آوایی گونه زبانی طرود»، مجله ادبیات و زبان‌های

محلی ایران زمین، دوره ۷، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۶

د) مقالات همایش:

۱- «سُرود در فرهنگ عامه منطقه سرکویر»، همایش ملی نگاهی نو به ادبیات عامه دانشگاه ولیعصر

رفسنجان، ۱۳۹۳

۲- «بررسی واژگان بازمانده از دوره میانی و باستانی زبان فارسی در گونه زبانی «سَطوه»»، دومین

همایش بین‌المللی زبان‌ها و گویش‌های ایرانی مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۳

۳- «انگاره؛ نماد آیین سوگواری در سرکویر»، دومین همایش ملی ادب محلی و محلی سرایان ایران

زمین دانشگاه آزاد یاسوج، ۱۳۹۴

۴- «رمزگشایی گره‌های معنایی در متون کهن بر بنیاد گویش مردم سَطوه»، دومین همایش ملی

نگاهی نو به ادبیات عامه، دانشگاه بوشهر، ۱۳۹۶



موقعیت جغرافیایی روستای «سطوه» در استان سمنان

منابع

۱. اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان (۱۳۶۲). مَطْلَعُ الشَّمْسِ، تهران: پیشگام.
۲. باستانی‌پاریزی، محمدابراهیم (۱۳۸۲) هزارستان. تهران: علم.
۳. ثعالبی‌نیشابوری، آبی منصور (۱۹۶۵ م). ثمار القلوب فی المضاف والمنسوب، تحقیق محمد أبوالفضل إبراهیم. قاهره: دایرةالمعارف.
۴. جعفری، عباس (۱۳۸۴). گیتاشناسی ایران (چاپ دوم). تهران: موسسه جغرافیایی و کارتوگرافی گیتاشناسی.
۵. حکمت یغمایی، عبدالکریم (۱۳۷۰). بر ساحل کویر نمک. تهران: توس.
۶. رجبی، پرویز (۱۳۸۲). جندق و تروود دو بندر فراموش شده کویر بزرگ نمک. چاپ دوم. تهران: پژواک کیوان.
۷. رزم آرا، حسینعلی (۱۳۳۲). فرهنگ جغرافیایی ایران. تهران: اداره جغرافیایی ارتش.
۸. مزینانی، محمدکاظم (۱۳۷۱) دریای گمشده. تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.
۹. معلوف، لویس، (۱۳۸۲)، المنجد. ترجمه محمد بندرریگی، چاپ چهارم، تهران: نشر ایران.
۱۰. مفخم‌پایان، لطف‌الله (۱۳۳۹). فرهنگ آبادی‌های ایران. تهران: امیرکبیر.
۱۱. مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد (۱۹۹۱). أحسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم (چاپ سوم). قاهره: مکتبه مدبولی.
۱۲. وندیداد (۱۳۷۶). ترجمه هاشم رضی. (چاپ اول). تهران: فکر روز.
۱۳. هدین، سون (۱۳۸۱). کویرهای ایران، ترجمه پرویز رجبی، چاپ دوم. تهران: توس.

شش ترانه محلی مازندرانی با ترجمه فارسی، انگلیسی و

آوانوشت لاتین

دکتر احد قربانی

محقق فرهنگ و ادب

۱

ساروکلای محل ندارنه قانون
اما صد خنه وار ندارمی حموم
صواحی ک بئیہ کفمبی اندون
هر کس زن بورده بیئه پشیمون

Saaroukelaaye mahal nedaarne ghaanoun
Emaa sad khenevaar nedaarmi hammoum
Sevahi ke baeiye kafembi endoun
Har kes zan baverde baiye pashimoun

ده ساروکلای قانون ندارد
ما صد خانواده هستیم ولی حمام نداریم
صبح که شد توی آب بندان خودمان را می شوئیم
هر کس زن گرفت پشیمان شد

English

The village of Saarokelaa has no law
 We are hundred families but do not have a bath
 In the morning, we wash ourselves in the wetland
 Anyone who got married has regretted.

روشنگره:

ساروکلا: نام روستایی در شاهی (قائم‌شهر)
 آب‌بندان: آب‌بندان گونه‌ای تالاب مصنوعی است که بیشتر برای ذخیره‌ی آب در فصل‌های بارانی
 برای کشت برنج، آب شرب یا پرورش ماهیان گرم‌آبی استفاده می‌شود.
 در بسیاری از ترانه‌های مازندرانی صنایع ادبی دلنشین بکار رفته است. در این ترانه ایهام به کار
 رفته است. معلوم نیست، پشیمانی از سختی حمام گرفتن در صبح‌هاست و یا از زندگی زناشویی و
 ازدواج به طور عام.

۲

ت سر خشه، ت دیم خجیر، ت دندون
 سوآل دارنی ساری سبز میدون
 اگه یک شو بخشم من ت پندون
 نا دردسر گیرمه نا درد دندون

Te sar kheshe, te dim khejir, te dandoun
 Soaal daarni Sariye Sabze midoun
 Age yek shou bakhsem men te pandoun
 Naa darede sar girme naa darde dandoun

فارسی:

سرت زیباست، صورتت زیبا، دندان‌هایت
پیشانی تو به دلگشایی سبزه میدان ساری
اگر یک شب در آغوش تو بخوابم
هرگز دچار سردرد و دندان درد نمی‌شوم!

English

Your head, face, teeth are beautiful
Your forehead is lovely like Sari Green Square
If I sleep in your arms a night
Never I get headache and toothache

روشنگره:

سبزه میدان ساری: سبزه میدان نام میدانی مشهور و زیبا در شهر ساری است. پس از انقلاب نام این میدان نخست به میدان شهرداری و سپس به میدان امام حسین(ع) تغییر یافت.
پندون: دامن

۳

شلِ شلوار خشه کیجا دپوشه
بوره مله سر آ ریکا بکوشه
ت مشتی برار ر خدا بکوشه
مگه خاسسه ت ر گوشتی بروشه

Shele shelvaar kheshe kijaa dapoushe
Boure male sar aa rikaa bakoushe

Te mashti beraare khedaa bakoushe
age khaasse tere goushti baroushe

دامن پرچین برازنده است که دختر بی‌پوشد
به محله برود و دل پسران را بریاید
خدا برادر تو را از میان بردارد
مگر می‌خواست تو را چون دام پرورده بفروشد

English

The trimming skirt is graceful when a girl wears it
She goes to the neighborhood and ravishes the hearts of the boys
God do away your brother
Would he like to sell you like the fattened cattle?

روشنگره:

شل شلوار: شلیته، دامن پرچین
گوشتی: دامداران گاو و گوسفند را دو دسته می‌کنند: گوشتی و داشتی، گوشتی باید چاق شود
و برای درآمدی خوب با بهترین بها فروخته شود و داشتی برای زاد و ولد نگهداری می‌شود.
در لت وار نخست به‌جای «شل» کل وکتا (کوتاه) نیز شنیده شد.
در لت وار دوم به‌جای «ریکا بکوشه»، عشوه بروشه (عشوه کند) نیز شنیده شد.

۴

گسونه ور هادم تپه ب تپه
ونه دله داره هش ماهه وره
هر چی صور یارمبه گننه جخته
امسال زن بوردن چننه سخته

Gesvene var haadem tappe be tappe
Vene dele dare hash mahe vare
Harchi saver yaarembe genne jakhte
Emsaale zan baverden chande sakhte

گله گوسفندان را به سمت تپه به چرا ببرم
در آن بره هشت ماهه است
هر چه «صبر» می‌آید می‌گویند «جخت» است
زن گرفتن امسال چقدر سخت است

English

I take the flock to the hill for pasturing
There is a eight months old lamb in flock
Whatever I wish, she approve it
How hard is to get married this year!

روشنگره:

صور و آ جخت: اشاره به یک خرافه‌ی رایج. وقتی در حال تصمیم‌گیری هستی اگر کسی یک عطسه زد، باید از آن تصمیم یا صرف‌نظر کرد یا آن را به تعویق انداخت. اگر کسی بیش از یک عطسه زد آن کار خیر است و باید در انجام آن شتاب کرد.

۵

زمین کاله ر گو بزئم گو
نا زمین توم بونه نا روز بونه شو
خدایا برسِن آسمون او
م دله ر بوسسه بال سر خو

Zamine kale re gou bazenem gou
Naa zamin toum boune naa rouz boune shou
Khedaayaa bareseen aasemoune ou
Me dele bavaesse baale sare khou

زمین ناکشته را شخم می‌زنم
نه شخم زدن زمین تمام می‌شود و نه روز
خدایا برسان باران را
دل‌م خوابی در آغوش یار می‌خواهد

English

I plow the unplanted field
Not plowing of the field ends, not the day
O God send the rain
I wish to sleep in my lovers arms

روشنگره:

زمین کاله: زمینی که سال پیش کشت نشده است.

۶

کیجا جان چشمه سر ت دونه شورون
عجب چمر کنده ت بال مرجون
م قاطر بار بن در شومبه تهرون
چچی خانی بیرم ت چش قربون

Kija jaan chesme-sar te doune shouroun
Ajob chemer kende te bale marjoun
Me qhater baare ben dar-shoumbe Tehroun
Chechi khaani bairem te cheshe gherboun

دختر جان کنار چشمه جایگاه برنج شستن توست
مرواریدهای دست تو چه صدایی دارد
قاطرم زیر بار و عازم تهران هستم
چه می خواهی برایت (هدیه) بخرم فدای چشم‌هایت شوم

English

O dearest girl, beside the spring is the place you wash your rice
?What wonderful the pearls of your bracelet sound
My mule is loaded and I am going to run to Tehran
What do you want I buy as gift for you, I am devoted your beautiful eyes

روشنگره:

در لت وار نخست به جای چشمه سر، نام چشمه‌های گوناگون نیز شنیده شد.

برگزیده از «مازنی خورش: ترانه‌های مازندرانی با ترجمه فارسی، انگلیسی و آوانوشت لاتین»،
چاپ دوم، گردآورنده: احد قربانی دهناری

آب و آبریزان در فرهنگ عوام (فولکلور مازندران)

میر عبدالله سیار

مترجم و محقق فرهنگ و ادب

ژرفنگری و عمق‌یابی در فرهنگ، یک خصلت ممتاز جمعی است که به صورت میراثی در تاریخ اجتماعی یک ملت جلوه می‌کند که پر بارترین و کارسازترین تعبیر را در خود نگه داشته است. با این که فرهنگ خواص چیرگی خود را بر فرهنگ عوام تحمیل می‌کند اما فرهنگ عوام تاثیر پنهانی خود را در طول تاریخ بر فرهنگ خواص نشان می‌دهد. دکتر امیر حسین آریان‌پور، به درستی بیان می‌کند که:

«میراث با ارزش فرهنگ مردم، پخته و پرداخته شده، از کوره‌ی اذهان آنان بیرون می‌آید و حاوی تجربیات و تبلور آرزوها و پسند مردم است که زمینه‌ساز هنر واقع‌نگر و پویاست و دست‌آورد تلاش تاریخی یک ملت بشمار می‌آید. گنجینه‌ی پر بهایی است که برای غنی‌تر کردن و پر بار نمودن فرهنگ رسمی مورد استفاده قرار می‌گیرد.»^۱

در دوران‌های پر تنش تاریخ، خواص ناچارند به مردم نزدیک شوند و ناگزیرند که به بهره‌برداری از فرهنگ عوام بپردازند تا از نیروی آنان برای مقاصد خویش استفاده کنند. هر تحولی در تاریخ در پرتو همت جمع تحقق می‌پذیرد و هر جنبش عظیم تاریخی با اراده‌ی مردم میسر است این ندای نیرومند جمع است که انگیزنده و روشن‌گر است و از پویایی و جوشندگی سرشار.

۱. - جامعه‌شناسی هنر، آریان‌پور، انجمن کتاب دانشجویان، نشر سوم

هنرمند در پرتو این نداست که راه خود را می‌یابد و به تجربه‌ی تازه می‌رسد. از آنجا که فرهنگ مردم از شور عملی سرشار است، سرچشمه‌ای غنی است برای پویایی.

شاهنامه‌ی فردوسی بازآفرینی هنر عوام به زبان ویراسته‌ی خواص است حقیقت این است که آثار هنری بزرگ مخلوق جامعه است که هنرمند با استفاده از نبوغ خود به آرایش آن می‌پردازد و به آن انسجام می‌بخشد و یا اثر هنری مهم با الهام گرفتن از فرهنگ مردم است که بر تجربه‌ی تازه دست می‌یابد.

ترانه‌ها، آئین‌ها و سروده‌های مردم زمینه‌ساز تحول هنری در جامعه در حال پویاست زیرا این سروده‌ها و این رسم و آیین‌ها که سینه به سینه نقل شده است، حامل تاریخ، اندیشه و آرزوهای دیرینه‌ی مردم است که نمایه‌ی رنج، کار، همیاری و پویایی است.

فرهنگ مردم «folklore» با ارزش‌ترین نهادها برای بررسی گذشته و شناخت روش‌های زندگی و آرمان یک ملت به شمار می‌رود. جشن‌ها، آیین‌ها و مراسمی که به تکرار انجام می‌گیرد، بخاطر حفظ دست‌آوردهای فرهنگی گذشتگان است. فردیت و هویت فرهنگی یک جامعه، از طریق هنر مردمی انتقال می‌یابد. از این رو در چشم‌انداز جلوه‌های هنری می‌توان به گشایش رازهای زیستن در درازنای تاریخ دست یافت که در اوج خود موجب باززایی و آفرینش و عمل می‌شود و به پویایی جامعه کمک می‌کند. فرهنگ‌ها با اسطوره‌های کهن و افسانه‌های مردم پیوند نزدیک دارند و توجه بدان، برداشتن حجاب از راز زندگی مردم در ادوار مختلف تاریخ و به دست آوردن گنجینه با ارزش تجربیات آنان در ضمن اسطوره‌ها و افسانه‌ها است.

از ویژگی‌های مناطق شمالی ایران توجه به آیین‌های کهن و برپایی آنها براساس گاه شماری دیرینگان است که می‌توان گفت در بسیاری از روستاها و شهرهای مازندران رسوم قدیمی ایرانی قبل از اسلام (حتی ما قبل آریایی) حفظ شده‌اند که خود نیاز به پژوهشی جداگانه دارد.

یکی از آیین‌ها جشن تیرگان یا برپایی جشن در شب سیزدهم تیرماه تبری (تیرماه سیزده شو) است. در این جشن که درگاه شماری طبری یا دیلمی مقارن با آبان ماه خورشیدی است، کوه‌نشینان در ستایش از «آب» آیینی برگزار می‌کنند، که در آن فرزند اول یک خانواده با فرزند آخر خانواده‌ی دیگر که معمولاً یکی پسر و دیگری دختر است بدون سخن گفتن به سرچشمه می‌روند و هر کدام

یک «کلا» (kela)^۲ آب بر می‌دارند و به خانه می‌برند و آن را در لگن می‌ریزند و وسط اتاق می‌گذارند و به دور آن می‌نشینند و هر کس بر مبنای نیتی که می‌کند، انگشتر، گردن بند، دکمه یا چیزی دیگر در ظرف آب می‌اندازد. آن‌گاه دختر نابالغی که نمی‌داند اشیا به چه کسی تعلق دارد، یک یک آنها را بیرون می‌آورد و «شِرخون»^۳ هربار شعری می‌خواند که با بیرون آوردن شیئی از مضمون شعر هر کس جواب نیت خود را در می‌یابد.

مراسم با خواندن ترانه‌ها و خوردن خوراکی‌های گوناگون تا دیرگاه ادامه می‌یابد.

در فرهنگ «به‌دینان» آمده است که دختر ظرف آب را می‌چرخاند و هر کس چیزی در آن می‌اندازد سپس ظرف آب را به خانه‌ای که در آن درخت مورد باشد، می‌برند و پارچه‌ی سبزی بر آن می‌اندازد و آئینه‌ای روی آن می‌گذارند و زیر درخت مورد قرار می‌دهند، عصر روز بعد دختر ظرف را برمی‌دارد و ساکت و بی‌حرف در سرگذر محله می‌نشیند. رهگذران می‌آیند و هر کدام شعری می‌خوانند و دختر دست در ظرف می‌کند و یکی از آن اشیا را بیرون می‌آورد و هر دفعه شعری خوانده می‌شود و صاحب آن چیز، نیت خود را با شعری که خوانده شد تطبیق می‌کند و آن را به فال نیک می‌گیرد.^۴ روز سیزدهم هر ماه در ایران باستان تیر می‌گفتند. اما روز سیزدهم ماه تیر را که تقارن ماه تیر با روز تیر بود، بسیار اهمیت می‌دادند و جشن برپا می‌کردند.

در اوستا این روز را «تیشتریه» (Tishtrya) و در پهلوی «تیشتر» (Tishtar) می‌نامیدند. که به ستاره «شعرا یمانی» و یکی از ایزدان اطلاق می‌شد. فرشته‌ی نگهبان باران که به کوشش او زمین پاک، از باران بهره‌مند می‌شود و کشتزارها سیراب می‌گردد.^۵

نام این فرشته در کتاب لغت فرس اسدی «بشتر» نامیده شد. اسدی می‌نویسد: «بشتر» نام میکائیل است. دقیقی می‌گوید:

«بشتر» راد خوانمت شرک است او چو تو کی بُود به گاه عطا

چون میکائیل در ادیان سامی، فرشته رزق به‌شمار رفته است، «تیشتر» را که در «مزدیسنا»

۲ - کلا، ظروف مسی دسته دار و استوانه‌ای شکل

۳ - شِرخون: خواننده شعر

۴ - سروش سروشیان، جمشید: فرهنگ به‌دینان، چاپ خانه، دانشگاه تهران، خرداد ۱۳۳۵، ص ۵۰ و نیز رجوع کنید به: مقاله آقای محمود روح‌الامینی: جشن تیرگان ...، مجله چیستا، سال هفتم تیر ۱۳۶۹ شماره ۱۰ ص ۱۲۹۲.

۵ - دکتر محمد معین: مجموعه مقالات، به کوشش دکتر مهدخت معین، جلد دوم، انتشارات معین، تهران، ۱۳۶۷ ص ۲۲۰

فرشته‌ی باران و روزی است با او سنجیده‌اند. «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ» (قرآن بقره/۹۸)

در اوستا «اپئوشه» (apaosha) دیوخشکی رقیب «تیشتر» خوانده شده است. چنان که گفته شد «تیشتر» به «شعراى یمانی» که در زبان اروپایی Sirius خوانده می‌شود و ستاره‌ی باران دانسته شده است، نیز اطلاق می‌شود.

هرگاه تیشتر از آسمان سر بر زند و بدرخشد، مژده‌ی ریزش باران می‌دهد. در اوستا قطعه‌ی «تیرپشت» در نیایش فرشته‌ی باران است بدیهی است که «تیر» در این مورد تغییر یافته‌ی همین واژه‌ی «تیشتر» است و در پهلوی نیز علاوه بر «تشر»، «تیر» هم آمده است. در تیرپشت بند ۳۳ و ۳۴ آمده است که چگونه تیشتر بعد از پیروزی آب زندگی بخش را بر همه جامی باراند.^۶

بهار می‌نویسد: تیشتر ستاره سپید، درخشنده و دور پیدا، سرشت «آب» دارد. تواناست و نشر نژادش از «پام نبات» است. او سرور همه ستاره‌هاست، هم سنگ هر مزد آفریده شد. اگر چنین نبود پری خشکسالی همه جا را از بین می‌برد، اگر او را بستانید، دشمن به سرزمین‌های آریایی وارد نخواهد شد. طلوع او هم زمان با تازش چشمه‌های آب است.^۷

در لهجه‌ی تبری تیرماه Tirmah نام نهم سال تبری است که اکنون در مازندران به آن تیرماه می‌گویند.

اسامی ماه‌های فرس قدیم که در تبرستان رواج دارد مطابق روایت واژه‌نامه‌ی تبری عبارتند از: سیوماه، کرچ ماه، هرماه یا خودماه (که از هور و خور به معنی خورشید گرفته شده است)، تیرماه، مردال ماه، شروین ماه، میرماه، اونه ماه، آرکماه، دی ماه، وهمن ماه، نوروز ماه. اسامی این ماه‌ها را امیر تیمور قاجار، متخلص به «امیر» از مردم ساری معاصر محمدشاه قاجار در کتاب خود به نام نصاب تبری چنین آورده است.

سیوماه و کرچ و هرماه و «تیر» دگر هست مردال و شروین و میر

۶- پورداد، ابراهیم: هرمزدنامه، نشر اساطیر، تهران، ۱۳۸۰، ص ۴۶.
۷- مهرداد بهار: پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، ۱۳۶۲، ص ۳۱-۳۳.

چپه اونه ماه، آر کمه و ماه دی
زیی وهمن و هست نوروز اخیر
پتک را بدان خمسه زائده
به آیین هرگز صغیر و کبیر^۸
مسعود سعد سلمان شعری درباره روز تیر دارد:

ای نگار تیر بالا روز تیر
خیز و جام باده ده بر لحن زیر
عاشقی در پرده‌ی عشاق گوی
راه‌های طبع خواه و دلپذیر
شعرهای شهره از من دار گوش
در ثنای شهریار شهر گیر...

پیدا است که ایرانیان در روز تیر به جشن و شادی بر می‌خاستند و از نغمه‌های موسیقی برای برپایی جشن استفاده می‌کردند. ابوریحان در کتاب «آثار الباقیه» نوشته است: «تیر ماه والیوم الثالث عشر منه و هو «روز تیر» عید یسّمی التیرگان لاتفاق الاسمین»^۹

در نسخه خطی کتابی که از ملامحسن فیض کاشانی باقی مانده است و دکتر معین آن را به دست آورده، چنین نوشته شده است: «تیر» نام فرشته‌ای است موکل بر ستارگان سپس درباره‌ی سیزدهم تیر می‌گوید «فارسیان می‌گویند روز بسیار مهم و سنگینی است و ما می‌گوییم روز نحس است و نحوست آن مستمر است. از همه کارها پرهیز کنید آنقدر که بتوانید»^{۱۰} معلوم است که «ملا محسن» در مخالفت با آیین زرتشتیان، این روز را نحس اعلام می‌کند.

فردوسی در داستان بیژن وقتی که رستم با کی خسرو رو به رو می‌شود از زبان رستم می‌گوید:
همه ساله اردی بهشت هژیر
نگهبان تو باد و بهرام و تیر

افسانه‌ی تیشتر واپوش یعنی نبرد ایزدباران با دیو خشکسالی از افسانه‌های قدیم ایران است. هورمزد پس از آفرینش جهان، تیشتر یا تیر را به آبیاری گماشت تا باران بباراند و زمین را سیراب کند و رودها و چشمه‌ها را روان سازد و سرسبزی و آبادانی را برای سرزمین آریایی ایجاد کند. اهریمن بدنهاد دیو خشکی را بر آن گماشت تا باد گرم بوزاند و زمین را خشک سازد و رود و چشمه را بخشکاند. آنگاه تیشتر فرشته باران نخست به شکل جوانی پانزده ساله با قامت بالا و چهره‌ای تابان ده شبانه روز

۸. - به نقل از نسخه دست نویس واژه نامه‌ی تبری: دکتر صادق کیا، ص ۴۴

۹. ابوریحان بیرونی: آثار الباقیه عن القرون الخالیه، چاپ زاخانو به نقل از گاه شماری تقی زاده ص ۲۲۱
«در ماه تیر و روز سیزدهم تیر که روز تیر نامیده می‌شود، عیدی است که بخاطر تقارن دو امر مهم یعنی روز تیر با ماه تیر، تیرگان نامگذاری شده است.»

۱۰. - به نقل از دکتر محمد معین: همان کتاب، ص ۲۶۹

از ابرها باران بارید. سپس با چهره «ورزا» (گاونر) زرین شاخ و نیرومند در آسمان پرواز کرد و باران بارید. سوم بار سوار بر اسب زیبایی شد با گوش‌های زرین و لگام زرنشان و ده شبانه روز در آسمان پرواز کرد و از ابرها باران بارید. و هر بار با اپوش جنگید. دانه‌های باران به درستی یک پیاله بر زمین ریخت و از آن دریای «فراخ کرت» پدید آمد. بار دیگر برای از بین بردن لاشه‌های جانوران زیان بخش و زهرآگین به شکل اسبی سپید در کنار دریای فراخ کرت فرود آمد و دیو خشکی به صورت اسبی دم کل، بی یال و بریده گوش با او جنگید و او را شکست داد. تیشتر خروش (رعد) برآورد و از هورمزد یاری خواست. هر مزد به او نیرو بخشید وی با اپوش جنگید و شکستش داد پس از آن تیشتر (تیر) بانگ شادی برآورد.^{۱۱} یکی از ترانه‌هایی که مردم روستای «کاورد»^{۱۲} (زادگاه نگارنده)، عصر شب سیزده بر سر چشمه‌ی آب می‌خواندند، این بود:

owe owe re tilan nakoni	او ره تیلن نکنی، ^{۱۳}
apas apas	آپاش، آپاش
	آب را گل آلود نکنی آپاش، آپاش
Xennare inti navimi	خناره ^{۱۴} این تی نوینی
apas apas	آپاش، آپاش
	چشمه را این گونه نبینی آپاش، آپاش
mente burim va owe var	من ته بوریم وا اوی ^{۱۵} ور
baru baru	برو، برو
	من و تو با هم به سر چشمه «وا او» برویم بیا بیا

۱۱. - احسان یارشاطر: داستان‌های ایران باستان، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۱ ص ۴۱-۴۹. و نیز رجوع کنید به: جهانگیر گوروجی کویاجی: بنیاد اسطوره و حماسه‌ی ایران، گزارش و ویرایش جلیل دوست خواه، نشر آکه، تهران، ۱۳۸۰.
 ۱۲. - kaverd روستایی دورافتاده در منطقه‌ی پشت کوه دودانگه ساری که اکنون جزء استان سمنان به شمار می‌رود.
 ۱۳. - آب را گل نکنیم: سهراب سپهری تحت تاثیر همین بار دیرین در ایران است.
 ۱۴. - Xenna اسم چشمه‌ای زلال است در روستای کلورد
 ۱۵. - وا او va ow (به معنی آبی که از باد به وجود آمد) نام چشمه‌ای دیگر در روستای کاورد است.

xak bure gat durie sar خاک بُره گت دوری^{۱۶} سر

apas apas آپاش، آپاش

خاک بر سر آن کوه که شبیه بشقاب بزرگ است آپاش، آپاش

xenna ye ow teje teje خنای او تِجه تِجه

آب چشمه‌ی خنا تیز است تیز

tenge dele meje mej تنگه^{۱۷} ذله مجه مج^{۱۸}

در دل تنگه سخت گذر حرکت می‌کند، حرکت

به نظر می‌رسد که آپاش همان آپوش خدای خشکی و خشکسالی است که آب را هدر می‌دهد و زمین را می‌خشکاند. «حافظ» گل آلود ساختن آب را که مایه حیات است امری ناپسند می‌داند و از خضر برای پاکی آن و سرسبزی زمین مدد می‌جوید:

آب حیوان تیره گون شد، خضر فرح پی کجاست/ خون چکید از شاخ گل بادبهاران را چه شد
حیات بخش بودن آب و اهمیت آن در زندگی، در قرآن نیز انعکاس یافته است:

أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا ... آیه ۳۰ سوره انبیاء
(۲۱) بدرستی که آسمانها و زمین بسته بودند ما آنها را شکافتیم و از آب هر چیز زنده‌ای را گردانیدیم
(به وجود آوردیم) وَ هُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَ جَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجِينَ
اِثْنَيْنِ يُعِشَى آلِيلَ النَّهَارِ وَ او کسی است که بساط زمین را بگسترده و در آن کوه‌ها بر افراشت و نهرها
جاری ساخت و هرگونه میوه‌ها پدید آورد هر چیز را جفت بیافرید و شب تار را به روز روشن بیوشانید.
إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ/ وَ فِي الْأَرْضِ مَتَجَاوِرَاتٍ وَ جَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَ زُرْعٌ نَخِيلٌ صِنَوَانٌ
همانا در این امور متفکران را دلایل روشنی بر قدرت اوست/ و در زمین قطعاتی مجاور و متصل است

۱۶ - گت دوری gat duria (به معنی بشقاب بزرگ) به قسمتی از کوه که شبیه بشقاب به نظر می‌رسد، می‌گویند.

۱۷ - کرد تنگه kord tange راه دشواری بین دو کوه در پایین چشمه‌ی «خنا» در کاورد که رودی از آنجا عبور می‌کند.

۱۸ - این ترانه را من از مادرم «رقیه بی بی» که معلم مکتب خانهدی روستای کاورد بود شنیدم. او درباره «آپاش» می‌گفت که به معنی «آب بهاش» است، اما از خانمی که پزشک محلی و گیاهی روستا بود (به نام بلورخاله) شنیدم که می‌گفت مقصود کسی است که آب را بیهوده هدر می‌دهد.

و زمینی برای تاکستان و باغ انگور و غیر صنوان یُسقی مِن ماءٍ واحدٍ آیات ۳ و ۴ سوره رعد (۱۳) قابل است و یک جا برای زراعت غلات و زمین برای نخلستان، آنهم نخل‌های گوناگون (دو تا از یک اصل رسته و غیر آن) که همه آب داده می‌شوند به یک آب.

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ أَسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ.. وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَدِيٍّ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى ... آیه ۱۵ سوره محمد (۴۷)

وصف بهشتی است که به پرهیزگاران وعده داده شده است (چنین است) در آن جوی‌هایی از آب ناگندها و جوی‌هایی از شیر ... و جوی‌هایی از شراب، لذت بخش آشامندگان، و جوی‌هایی از عسل پالوده (روان و صاف شده) است.

اسناد کهن مناسبت جشن تیرگان را که جشن «آب ریزگان» نیز می‌نامند (در اشکور)، علاوه بر انطباق روز و ماه و نام، سالروز حماسه‌ی تعیین مرز ایران با تیراندازی آرش^{۱۹} می‌دانند. در اوستا آمده است:

«تشتَر» ستاره‌ی شکوهمند را می‌ستاییم که شتابان و چالاک به سوی دریای «فراخ کرت»^{۲۰} تازد: بسان تیر پَرانِ «آرش» تیرانداز – بهترین تیرانداز ایرانی – که از کوه «اَئیر یوخشوت»^{۲۱} به سوی «خوانَوَت»^{۲۲} بینداخت.

آنگاه آفریدگار «هورا مزدا» (نیروئی شگرف) بدان (تیر «آرش») بخشید و آب و گیاه و «مهر» دارنده دشت‌های فراخ – گرداگرد (خویش) راهی برای او آماده ساختند.^{۲۳}

تیرماه فرس قدیم یا تیرماه تبری مصادف با فصل پاییز است.

عنصری می‌گوید: «گر به تیرماه از جامه بیش باید تیر / چرا برهنه شود بوستان چو آید تیر»
ابوالفرج رونی می‌گوید: «آمد آن تیرماه سخت سخن / گرم در گفتگوی شد با من»

۱۹. - آرش: ارخشه (araxsa) که در زمان منوچهر پادشاه داستانی تبری از چکادهای البرزکوه (مازندران) رها کرد و آن تبر ناكرانه‌ی آمودریا یا سرزمین فرغانه برفت و مرز بین ایران و توران در آنجا شناخته شد. شاعر معاصر «سیاوش کسرابی» بر پایه‌ی این افسانه منظومه‌ای به نام آرش کمانگیر پرداخته است. فخرالدین اسعد گرگانی درویش ورامین می‌گوید: (اگر خوانند آرش را کمان گیر که از ساری به مرو انداخت یک تبر)

۲۰. - «فراخ کرت» نام پهلوی دریایی است که در اوستا فراخ کرانه نام دارد. شاید منظور دریای مازندران با خزر کنونی است.

21. airyaxsutha

22. xvanavant

۲۳. - اوستا، نگارش جلیل دوست‌خواه از گزارش ابراهیم پورداود، کرده چهارم، تیر پشت، ص ۱۷۵.

ابوریحان بیرونی می‌نویسد: «... افراسیاب چون به کشور ایران غلبه کرد و منوچهر را در تبرستان در محاصره گرفت ... آرش را که مردی با دیانت بود حاضر کردند... آرش برپاخاست... کمان را تا بناگوش خود کشید و خود پاره پاره شد و خداوند باد را امر کرد که تیر او را از کوه رویان بردارد به اقصای خراسان که میان فرغانه و تبرستان است پرتاب کند...»

پیداست که ابوریحان محل تیرانداختن آرش را از کوه رویان و از تبرستان می‌داند.

او می‌نویسد: «... این تیر در موقع فرود آمدن به درخت گردوی بزرگی گرفت که در جهان از بزرگی مانند نداشت و ... از محل پرتاب تا آنجا که افتاد، هزار فرسخ بود و منوچهر و افراسیاب به همین مقدار زمین با هم صلح کردند و این قضیه، در چنین روزی بود و مردم آن را عید گرفتند. (روز سیزدهم تیر)... هوشنگ مردم دنیا را امر کرد که لباس کاتبان بپوشند و دهقانان را نیز بر همین کار امر کرده ... و تا روزگار گشتاسب از راه اجلال کتابت و اعظام این رسم باقی بود و در این روز ایرانیان غسل می‌کنند. (تن به آب زدن برای دریافت سعادت از آب و پاکی)...» و اهل آمل در این روز به دریای خزر می‌روند و همه روز را آب بازی می‌کنند.^{۲۴}

در مازندران هنوز در بسیاری از روستاها در شب تیرماه سیزده، آویختن مشعل یا «باب چلا»^{۲۵} بر سر در خانه‌ها و سر قبر مردگان (که نشانه مقدس داشتن آتش و ستایش از نور و روشنایی و مبارزه با تاریکی و ظلم است) معمول است. در روستای کاورد «باب چلا» یا مشعلی را به سمت کوه «سرطلا» که جایگاه «پیر سادوک»^{۲۶} است (پیری که به کمک انسان‌های نیازمند می‌شتابد) روشن می‌کردند. در این شب مراسمی به نام «لال بازی»^{۲۷} اجرا می‌شود که یکی تظاهر می‌کند که لال است و با لباسی مبدل دستمالی بر سر می‌بندد و چهره اش را سیاه می‌کند که تر که باریک و بلندی (شیش)^{۲۸} در دست دارد به همراه چند نفر سرزده وارد خانه‌های مردم می‌شود و به همه کس و همه چیز تر که می‌زند تا سعادت شب سیزده نصیب شان شود.

۲۴. - به آثار الباقیه نوشته ابوریحان بیرونی ترجمه اکبر دانا سرشت، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳، فصل نهم مراجعه شود.

۲۵. - باب چلا «bab cala» چراغ یا مشعلی است که از تراشه‌های چوب ساخته می‌شود. زنان روستا پارچه کهنه‌ای را به روغن یاپیه داغ شده، آغشته می‌کنند و آن را دور چوب می‌پیچند. سپس آن را روشن می‌کنند و دم در خانه به دیوار گلی فرو می‌برند تا آنجا روشن شود.

۲۶. - پیر سادوک «pir saduk» مثل خضر پیامبر به کمک درماندگان و نیازمندان می‌شتابد.

۲۷. - لال مار کا «lal mare ka» یعنی: بازی لال و مادر لال کا «ka» به معنی بازی است.

۲۸. شیش sis = تر که

«لال ماه»^{۲۹} این ترانه را می‌خواند:

Lal ene lalak ene	لالِ اِنِه لالکِ اِنِه
Kol kole balak ene	کلِ کلِ بالکِ اِنِه
espe denbalak ene	اسپِه دنبالکِ اِنِه
han navu	هَنْ نَوُو
halom navu halka navu	هَلْمُ نَوُو، هَلْکَا نَوُو
me lale ling lika navu	مِه لالِ لینگِ لیکانوو
me lale ling raha navu	مِه لالِ لینگِ رها نَوُو
me xejalat pida navu	مِه خجالتِ پیدا نَوُو
detere bazenem si dar bavu	دَتَرِه بزنمِ شی دار بَوُو
zanā re bazenem vace mar bavu	زنا ره بزنمِ وَچِه مار بَوُو
kerke bazenem korce mar bavu	کرکه بزنمِ کرچه مار بَوُو
gure bazenam sirdar bavu	گوره بَزَنَمِ شیردار بَوُو

لال می‌آید، لال عزیز می‌آید/ با دست‌های کوتاه می‌آید/ با دنباله‌های کوچک و سپید می‌آید. (مبادا) زمین سست در بین راه نباشد/ پرتگاه نباشد، محل فروافتادن نباشد/ پای لال من سوراخ و زخمی نشود/ پای لال من رها نشود/ شرمندگی من پیدا نشود/ دختر را (با ترکه) می‌زنم تا دارای شوهر شود/ به زن خانه می‌زنم تا مادر بچه شود/ مرغ را می‌زنم تا کرچ شود و جوجه بیاورد/ به گاو می‌زنم که پرشیر شود... «گورکی» نویسنده‌ی بزرگ روس، ادبیات شفاهی را مادر ادبیات مکتوب می‌داند و مرزهای موهومی را که بین ادبیات رسمی و غیررسمی کشیده‌اند، جاهلانه می‌داند و معتقد است که این مرزها سویی کمال‌گرایی زبان را محدود می‌سازد ذهن خلاق هنرمند از ازدواج دو فرهنگ عامیانه و رسمی زایشی تازه و بدیع به وجود می‌آورد که او را با طبیعت زندگی یگانه می‌سازد تا در آینده‌ی هنر آن را بازتاب نماید.

۲۹. لال مار «lal mar» کسی که همراه و راهنمای لال است که به «قُول مار» نیز می‌گویند. gule mar = قُول مار؛ قُول در زبان مازندرانی به معنی لال است.

مراسم آب پاشیدن ناگهانی به سر و صورت یکدیگر در جشن تیرگان و یا گلاب پاشیدن که از سنت دیرین مردم ایران است حکایت‌گر دفع پلیدی‌ها و رفع پژمردگی گیاه عشق در دل‌ها بوده است. «شستشویی کن و وانگه به خرابات^{۳۰} خرام» کوتاه سخن آن که هویت فرهنگی مردم ایران در طول زمان با آئین‌ها، جشن‌ها و مراسم حفظ شده است.

اسطوره‌ها، افسانه‌ها و مراسم ملی و قومی، آرزوها و امیال مردم را در روند تاریخ در خود نگه داشته‌اند و اغلب این آئین‌ها با اسطوره‌های کهن پیوند دارند. توجه دقیق به اسطوره‌ها و آئین‌ها برداشتن حجاب از راز زندگی پیشینیان یا مردم یک سرزمین است.

خانواده‌های ایرانی معمولاً در شب سیزدهم تیر فال حافظ می‌گیرند و حافظ را حافظ سنت‌های درست ایرانی می‌دانند که آئین‌ها و اسطوره‌های کهن ایرانی را در شعر خویش با صیغه عرفان‌رندانه جای داده است.

اینک غزلی از حافظ را مرور می‌کنیم:

نشسته پیر ^{۳۲} و صلابی به شیخ و شاب زده	در سرای مغان ^{۳۱} ، رفته بود و آب زده
ولسی ز ترک کله چتر بر سحاب زده	سبوکشان همه در بندگیش بسته کمر
آئین سبوکشیدن، آب آوردن یا می‌آوردن و کمر بستن برای پیر و راهنمای مورد اعتماد رسم و سنت دیرین ایرانیان بود	

شعاع جام و قدح نور ماه پاشیده عذار مغ بچگان راه آفتاب زده

۳۰ - خرابات (= خورآباد)، به معنی میکده است. اما آنجا که فروغ حقیقت دل‌های تاریک را روشن می‌کند و انسان از پی آن مست می‌شود و خرابات می‌نامند. (خورآباد=مهرابه) کلمه خیر معرب خور است که در تبری به آن خوار می‌گویند.

حافظ: در خرابات مغان نور خدا می‌بینم
بنده پیر خراباتم که لطفش دائم است

لغت: «پیر» (peyer) در تبری به معنی پدر و بزرگ است.

۳۱. گفتم شراب و خرقة نه آئین مذهب است
گفت این عمل به مذهب پیرمغان می‌کنند (حافظ)

«مغ» mor موبد زرتشتی کلمه موبد همان مغ رهبر و پیشوای زرتشتی است.

۳۲. در خانگه ننگجد اسرار عشق و مستی
آن روز بر دل‌م در معنی گشاده شد

کدام در بزمن چاره از کجا جویم (حافظ)
گرم نه پیرمغان در به روی بگشاید
مشکل خویش بر پیرمغان بر دم دوش

رفت و روب و آب زدن حیاط خانه برای احترام مهمان و شخصیت بزرگ از آیین‌های معمول و قدیمی ایرانیان بود.

شعاع (به روایت احمد شاملو: فروغ) = فره furtune نیرویی اهورایی که به کالدهای گوناگون در می‌آید و با هر کس که همراه شود، او را پیروزمند و توانا و شکست ناپذیر می‌سازد.

مُغ بچه: فرزند مغ که استعاره از شاهد و ساقی است. آفتاب afftab (نور خورشید) که مازندران آن awtab (مرکب از «او» و «تاب») = تابش آب روشن (تراوش آب زلال) = خورشید

گرفته ساغر عشرت فرشته‌ی رحمت زجرعه بر رخ حور و پری گلاب زده

فرشته‌ی رحمت همان سروش است که مخلوقات مزدارا پاسبانی می‌کند و کلید جهان مادی را با سلاح آماده و آخته‌ی خویش، نگهبان است. اوستا sruousa (فرمان برداری)، پهلوی ساسانی sros پری در پهلوی parik که نما و پیکر خود را تغییر می‌دهد تا پهلوئانان را بفریبد، نگار فریبای بسیار زیبا که در اصل یکی از «زن-ایزدان» بود که قبل از دین زرتشت ستایش می‌شد.

حور، زنان یا زیبابان سیه چشم بهشتی با اندام سپید که در فارسی به معنی مفرد به کار برده می‌شود و در قرآن وصف آن آمده است. وَ حُورِ عَیْنٍ، کَامِثَالِ اللُّوْءِ الْمَکْنُونِ. آیات ۲۲ و ۲۳ سوره واقعه (۵۶) پاشیدن گلاب یا گلاب زدن آیینی است دیرین که در اسلام نیز پذیرفته شده است.

زشور و عربده‌ی شاهدان شیرین کار شکر شکسته، سمن ریخته رباب زده
زیبایی و انسجام و موسیقی درونی شعر در نغمه‌ی حروف و تکرار واج «ش» به خوبی احساس می‌شود و نیز شیرینی مجلس که شاخ نبات در آن خرد می‌شود و گل‌ها نثار می‌شوند و زیبایان شیرین حرکات در آن از نغمه‌های موسیقی به رقص در آمده‌اند.

عروس بخت در آن حجله با هزاران ناز شکسته کسمه و بر برگ گل گلاب زده
بخت: (baxt پهلوی ساسانی)، اوستا bag، طالع، تقدیر، اقبال، اختر، سرنوشت و بخشیدن است.
کسمه: موی زلف که سر آن قیچی شده باشد و آن را خم داده و بر چهره‌ی می‌گذارند تا زیبایی چهره بیشتر تجلی کند. کلاه یا زلف شکسته اصطلاحی است برای مهربان که هفت مرحله را باید بگذرانند مثل اطاعت از پیرو مجاهدت برای رسیدن به آتش پا کرد.^{۳۳}

سلام کردم و با من به روی خندان گفت که ای خمارکش مفلس شراب زده
که این کند که تو کردی به ضعف قسمت و رای؟ ز گنج خانه شده، خیمه بر خراب زده

خیمه بر خراب زدن: به خرابات مغان و ویران سرای عشق روی آوردن

با این بیت حافظ اعراض از مواهب زندگی را برای رسیدن به عشق و آباد شدن در خرابات توصیه می‌کند.^{۳۴}

وصال دولت بیدار تر سمت ندهند که خفته‌ای تو در آغوش بخت خواب زده
بیا به میکده حافظ که بر تو عرضه کنم هزار صف ز دعاهای مستجاب زده
در پایان به توضیح برخی واژه گان می‌پردازیم:

تیلَن (tilan): گل آلود و هار کوانه او تیلن وونه/ آمه هراز او اژدهاره مونه(نیما)
بهار که می‌آید آب گل آلود می‌شود/ رودخانه‌ی ما مانند اژدها به نظر می‌رسد.

خَنَّا (xenna): چشمه (پهلوی ساسانی casmag)

شوی میون که بل گیرنه کهن / آتا سیو بئو بوسنه شه دهن

ترسنه آتا کچیک خنا کر بنه / نیمای گپس کفنه آتا رسن (نمیا یوشیج)

میان شب که گون (در میان آتش) شعله ور می‌شود/ یک جانور سیاه دهنش را باز می‌کند

چشمه‌ی کوچکی در زیر صخره به هراس می‌افتد / و به گردن نیما یک ریسمان می‌افتد(داد را

به بند می‌کشد)

وا (= va): اوستا vata: باد (پهلوی ساسانی wad)

او (= ow)، اوستا ap: آب (پهلوی ساسانی ab)

ور (= var): پهلوی، کنار، ماندگاه مردم، اوستا parou، پهلوی ساسانی palug

گت (= gat): بزرگ، پارسی باستان vazurg، پهلوی ساسانی vazurg

دوری (= duri): بشقاب بزرگ

تج (= tej): تیز، تند، تندرو، اصل آن «تیگریس» مادی است که بعداً «تیگر» و دجله و بالاخره

دجله شد.

این او چند تجه مال تجنه/ شو و روز خوننده دایم تجنه (ع.س)

این آب چقدر تیز و تند است، این آب، آب رودخانه تجن است (که از کوه «نیزوا» سرچشمه می‌گیرد)

می‌دهند آبی و دل‌ها را توانگر می‌کنند
گنج را از بی‌نیازی خاک بر سر می‌کنند (حافظ)

۳۴. ای گدای خانقه برجه که در دیرمغان
بنده بیر خراباتم که درویشان او

شب و روز آواز می‌خواند و همیشه می‌تازد و در حال حرکت است. تَجَنَه tajene: می‌تازد
 تیرماه سیزده شو: سیزدهم تیرماه تبری (ماه آبان)
 تیرماه بیمو وی سیزده شو مه دَمال / آی سبزعلی برو پیرس منه حال
 ویشه‌ی ورگالش دره زنه خال / کوی میون نیما دره گیرنه فال (نیما)
 تیرماه فرا رسید، سیزده شب آن به دنبال من است / آی سبزعلی بیا و حالم را بپرس
 در میان بیشه چوپان در حال بستن و محدود کردن مرتع است / اما میان کوه نیما (شب سیزده
 را) در حال فال گرفتن است.

خال زدن: نهال کردن چوب‌های خشک برای ساختن پرچین و محدود کردن تعیین مرزها
 کلا (= koal): کوتاه کل کل بالک: با دست و بال کوتاه
 اسپه (= aspe): سپید، اوستا spita، پهلوی ساسانی sped
 سی شیه پشته جه اسپه سوائی / روشنایی اینگندی این دنیای سر (احسان طبری)
 هَن (= han): زمین سست که در حال فروریختن است.
 هَلُم (= halom): پرتگاه، فروهشته سست (منتهی الارب، اقرب الموارد و دهخدا) شومه بورم اتا
 هلم چاهه (نیما)

هَلکا (= halka): محل افتادن، جای نابود شدن
 لینگ (= ling): پا
 لیکا (= lika): سوراخ، مجروح
 دتر (= deter): در لهجه تبری به دختر و دوشیزه گفته می‌شود. اوستا dugadar به معنی دوشنده
 شیر است.

زن (= zan): این واژه در اکثر زبان‌های هند و اروپایی از gen به معنی زادن مشتق شده و در اصل
 به معنی زایا است، اوستایی gana، سانکریت jani
 مار (= mar): مادر، همان مهر فارسی است، پهلوی amadar، اوستا matar، ارمنی mair
 کرک (= kerk): مرغ
 گُو (= gu): ایران باستان gar، پهلوی ساسانی gaw: گاو

توصیف ویژگی‌های واژگانی گویش بابلی (زبان تبری)

با محوریت گونه «پایین احمد چاله‌په»

علی‌اکبر کریم‌تبار

مترجم و محقق فرهنگ مازندرانی

مقدمه:

زبان تبری در بین زبان‌های ایرانی

زبان تبری از خانواده‌ی زبان‌های هند و اروپایی، از شاخه زبان‌های هند و ایرانی و از گروه زبان‌های ایرانی است. تبری ریشه در روزگاران باستان دارد، زیرا بسیاری از ویژگی‌های زبان شناختی ایرانی میانه، به‌ویژه زبان پارتی و پارسی میانه را نگهداشته است. حتی شواهدی در دست است که زبان بومی تبری با واژگان اوستایی نیز اشتراک‌هایی دارد: واژه «مرز» (مرز شالیزار، استخوان‌پشت) که با واژه اوستایی (=mərəzu – ča=استخوان‌پشت) خویشاوند است. واژه تبری پیت (سُست، کهنه) با واژه اوستایی (putika) و پوتک پهلوی (putak) از یک ریشه‌اند. وا (باد) در اوستا (vāta) آجیک (کرم خاکی) در اوستا (āzi) به معنی مار و اژدها، خجیر (xəjīr) برابر (hučiθra) اوستایی و پهلوی (hučihr = هوچهر/نکوروی) از این گونه‌اند (اسماعیل پور، ۱۳۹۶: ۳۶). در هر حال، زبان تبری هم‌چون دیگر زبان‌های بومی و منطقه‌ای ایران، دنباله طبیعی زبان پهلوی اشکانی (پارتی) و فارسی میانه است. واژه‌هایی چون دین (diyen) و دیوا (diva)، دکلون (dekalun)، ماسرون (māsərun)... حاکی از دیرینگی زبان تبری است. واژه‌های هم‌ریشه تبری و سنسکریت: تبری: təšnā (تشنه)

با *tərəšnā* سنسکریت؛ واژه‌های هم‌ریشه اوستایی/پهلوی و تبری: تبری (*ajik*) = کرم خاکی *aži* اوستایی؛ تبری *zəvun* = زبان با *zuwān* پهلوی، *izwān* فارسی میانه مانوی؛ تبری *čāšt* = چاشت با *čāšt* پهلوی (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۹۶: ۲۶-۲۸).

گوش بابلی:

زبان تبری نو (مازندرانی) متعلق به سومین دوره زبان‌های ایرانی است که خود دنباله طبیعی زبان‌های ایرانی باستان و میانه است. آثار کهن تبری که پاره‌هایی از آن بازمانده یا برخی از بین‌رفته، شامل اشعار مسته مرد (دیواروز)، آثار خورشید بن مهدی مامطیری و... است. اشعار امیر پازواری، زرگر، نصیر و آثاری چون طالب‌ا و منظومه رعنا و نجما از آثار ارزشمند به شمار می‌رود (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۹۶:).

گوش بابلی یکی از گوش‌های مهم و زنده تبری در ردیف گوش آملی، قائمشهری و ساروی است. یکی از گونه‌های گوش بابلی، گوش بابلی و گوش پایین‌احمد چاله‌په است. این گوش همانند گوش‌های دیگر زبان تبری دارای واژگانی است که برخی از نظر ریشه‌شناسی (Etymology) به زبان‌های باستانی و میانه وابسته‌اند: وا (*vā* = باد) در زبان سنسکریت و اوستایی *vāta* از همین ریشه است و *vend* فرانسوی و *wind* انگلیسی که در زمره زبان‌های هند و اروپایی‌اند؛ (ورک = *vər̥k* = گرگ) برابر سنسکریت (*varka*) از همین ریشه برابر است با *wolf* انگلیسی و آلمانی (همان، ۱۳۹۶: ۳۳).

۱. پژوهش:

نتایج ویژگی‌های آوایی و واجی:

- شواهد واژگانی در این دو گوش بابلی و روستای پایین‌احمد چاله‌په که ۲۳ هم‌خوان دارد به زیر طبقه‌های انسدادی، انسایشی، سایشی، خیشومی و روان توصیف می‌شوند. این هم‌خوانها در هر دو

گویش در سه جایگاه آغازین، میانی و پایانی در توزیع کامل هستند. از این لحاظ با فارسی معیار یکسان می‌باشد. فرایند واجی در هر دو گویش یکسان عمل می‌کند:

- انسدادی واک‌دار: (ب، د، گ، ق - b, d, g, q)
- انسدادی بی‌واک: (پ، ت، ک، ء - p, t, k, ʔ)
- سایشی واک‌دار: (و، ز، ژ - v, z, ž)
- سایشی بی‌واک: (ف، س، ش، خ، ه - f, s, š, x, h)
- انسایشی واک‌دار: (ج - j)
- انسایشی بی‌واک: (چ - č)
- خیشومی: (م، ن - m, n)
- روان: (ر، ل - l, r)

این گویش دارای هشت واکه است که در ابتدای واژه قرار نمی‌گیرند، بلکه در جایگاه میانی و پایانی ظاهر می‌شوند. واکهٔ شوا /ə/ در این گویش کاربرد بسیار دارد از واکه‌های مستقل به شمار می‌رود و بازمانده زبان فارسی باستان بوده که به احتمال قوی ریشه در زبان اوستایی دارد.

۱- /a/: پیشین، گسترده، باز = بزرگ: gat جفت کمینه برای اثبات واج بودن /a/: موش: gal, gəl

۲- /ā/: پسین، باز، گرد = تفاله چای: sās، ناف: nāf - جفت کمینه برای اثبات واج بودن /ā/:

مادر: mār, mar

۳- /ē/: پیشین، نیم‌بسته، گسترده، کشیده = داماد، شوهر خواهر: xēs، پدر: pēr -

جفت کمینه برای اثبات واج بودن /ē/ همان جفت‌های کمینه تفاوت /e/ و /ē/ هستند که در تلفظ

گویش‌وران مختلف متفاوت است و می‌توان گفت /ē/ و /e/ را با هم اشتباه است: سیرشدن: sēr, sər

بی‌حس - داماد: xēs, xəš؛ بوسه، خیر: xēr, xər؛ گلو

۴- /e/: پیشین، نیم‌بسته، گسترده = گردن: ges - جفت کمینه برای اثبات واج بودن /e/ = سیب:

se/سه: sə

۵- /ə/ (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۹۶: ۳۴)؛ مرکزی، نیم‌بسته = پُر: pər، گیج: gəj - جفت کمینه برای

اثبات واج بودن /ə/؛ پُل: pəl/pēl؛ گرما، پُر: pər, pēr؛ پدر

۶- /o/: پسین، نیم‌بسته، گرد = خواب: xo، تب: to - جفت کمینه برای اثبات واج بودن /o/؛ مَهر:

mar، mor؛ مار

۱. این واکه که در گویش‌های تبری بسیار رایج است، تلفظی بین کسره و فتحه دارد. «نیم زَبَر» سخن واره‌ایست که آقای کاظم گلباب‌پور

وضع کرد و بسیار مناسب این واکه است. برای درک درست تلفظ /ə/ کافیست به تلفظ tə (تو) و tē (مال تو) دقت شود.

۷- /i/ : پیشین، بسته، گسترده = شوهر: šī, مو: mi- جفت کمینه برای اثبات واج بودن /i/ :

بودند: binə bunə می‌شود.

۸- /u/ : پسین، بسته، گرد= نو: nu، روز: ruz جفت کمینه برای اثبات واج بودن /u/ : دویدن: du, de

دو(دو تا)

۱-۱۱-۲ نتایج ساختار واژه در گویش بابلی و گونه پایین احمد چاله‌په:

سه نوع ساخت هجایی در گویش بابلی و پایین احمد چاله‌په دیده شده است که عبارتند از:

/cv/ = شاه: šā, شی: šī, خی: xī, می: mi

cvc = شل: šəl, دار: dār, مار: mār

/cvcc/ = ونگ: vang, مَرز: marz, مرس: mərs, کَرک: kərk

در فرایند درج با اضافه‌شدن یک هم‌خوان به ساخت هجایی cv-cv, cv-cvc آن را به ساخت

هجایی cvc-cv و cvc-cvc تبدیل می‌کند، اما برخی واژه‌هایی که از زبان فارسی معیار وارد این

گویش شده‌اند؛ همان ساختار هجایی را حفظ کرده و بدون درج باقی می‌مانند.

فکر: fəkər, پندیر: pandir, تندیر، تنیر: tandir, tanir, شرط: šart, نفت: naft

۱-۱۱-۳ نتایج فرایندهای واجی در گویش پایین احمد چاله‌په و گویش بابلی:

- توزیع هم‌خوانهای چاکنایی h و ʔ در این گویش از واژه‌هایی که از فارسی معیار وارد این

گویش می‌شوند؛ در وسط و پایان واژه هم‌خوان چاکنایی تلفظ نمی‌شود. کلاه: kolāh, kolāh,

ماه: māh, māh

- در تبدیل v به b، این تناوب پیش از اینکه متأثر از فرایند تضعیف باشد؛ واج v ریشه‌ی

تاریخی و صورت قدیمی‌تر است که از فارسی باستان و پهلوی به کار می‌رفت و هم‌چنان در

این گویش استفاده می‌شود. برف=ورف: varf, barf, بانگ=ونگ: vang, bang, دوباره=

دواره: dāvāre, dobāre

در این گویش فرایندهای واجی همگونی سایش‌شدگی، ابدال از نوع هم‌خوانی و تغییر واکه‌ای، حذف، درج کارایی بیشتری در واژگان دارند.

دو تا: dotā: در گویش پایین احمد چاله‌په به: دیتا: dittā

همیشه: hamiše: در گویش پایین احمد چاله‌په به: hamišeg = همیشه یا همیشه

صبر: sabr: در گویش پایین احمد چاله‌په به: savər

کبریت: kebrit/ در گویش پایین احمد چاله‌په به: /kərbit/

دستبند: dastband/ در گویش پایین احمد چاله‌په به: dasban/

مزد: mozd: در گویش پایین احمد چاله‌په به: mæz

انجیر: anjir?/ در گویش پایین احمد چاله‌په به: /anjil?/

دسته: dastə: در گویش پایین احمد چاله‌په به: dassə

۱-۱-۱ نتایج ساختمان واژه:

در گویش بابل و پایین احمد چاله‌په واژه‌های تک‌هجایی با ساختمان CVCC، CVC، CV و واژه‌های ساده با ساختمان CVC – CVC، CV – CVC، CV – CV و واژه سه‌هجایی با ساختمان CVC – CV – CVC و چهارهجایی با ساخت CV – CV – CV – CVC، CV – CV – CV – CV با زیر مجموعه‌های‌شان وجود دارند. پسوند و پیشوند در این دو گویش فعال و زایا هستند:

۱- تک‌هجایی با ساختمان CV:

mi، مو/ gu، گاو/ du، دوغ

۱. واژه‌های تک‌هجایی با ساختمان CVC

tek، نوک/ vak، قورباغه/ pēr، پدر

۲. واژه‌های تک‌هجایی با ساختمان CVCC

leng، لُنگ/ vang، صدا/ kərək، مرغ

● ساختمان واژه ساده دو‌هجایی:

۱. دوهجایی ساده با ساختمان CV-CV:
 - ۱. pēlā، پلو/kiĵā، دختر/čəpā، خرده برنج دارای سبوس
 ۲. دوهجایی ساده با ساختمان هجایی CV-CVC:
 - ۱. xāxər، خواهر/diyār، پیدا، آشکار/bərār، برادر
 ۳. دوهجایی ساده با ساختمان هجایی CV-CVCC:
 - ۱. بلند، bələnd/kələng، کلنگ/həmənd، صحرا
- دو هجایی ساده با ساختمان هجایی CVC-CV:
 ۱. lətka، باغ کنار خانه سرا/berme، گریه/čelke، اندک، کم
 - دوهجایی ساده با ساختمان هجایی CVC-CVC:
 ۱. bingum، بادمجان/čəngum، میخ چوبی پایه/palver، الوار
 - دوهجایی ساده با ساختمان CVC-CVCC:
 ۱. banvišt، نوشته
 - واژه‌های ساده با ساختمان سه‌هجایی
 ۱. واژه‌های ساده با ساختمان سه‌هجایی CV-CV-CV:
 ۱. səvāhi، صبح/pāpəli، پروانه/mātisā، ماه خالی (نامی دخترانه) یا ماه سا/ماه سا
 ۲. واژه سه‌هجایی با ساختمان cv-cv-cvc:: jānemāz، سجاده/kəčəlāb، پوسته تخم مرغ
 - واژه سه‌هجایی با ساختمان (CVC-CV-CVC):
 ۱. beštəzig، نوعی شیرینی سنتی مازنی
 - واژه سه‌هجایی با ساختمان cv-cv-cv:
 ۱. lingelu، لگد مال/šabčare، تنقلات برای شب نشینی/پروانه: pāppəli، بال بال زدن: parpati
 - ساختمان واژه‌های چهار هجایی:
 ۱. واژه ساده چهارهجایی با ساخت cv-cv-cv-cvc: valəviyāz، خمیازه
 ۲. چهارهجایی با ساختمان cv-cvc-cv-cv:
 ۱. xasingənə، سنگدان مرغ/šū parpari، خفاش/رنگارنگ: titāppəli

۱-۱۱-۵ نتایج پیشوند و پسوند در واژه مشتق:

پیشوندهای *ba*، *bā*، *bi*، *ne*، *na* - به اسم و صفت افزوده می‌شوند و به ترتیب صفت منفی، صفت مفعولی و فاعلی می‌سازند. پیشوندهای *am*، *ham* - بر سر اسم می‌آیند و اسم می‌سازند. در گویش بابلی و گونه پایین احمد چاله‌په میانوند وجود ندارد:

پیشوند *ham*-/اسم می‌سازد:

hamqet هم زور - هم قدرت/*hamtāš*، هم قد و قواره - هم نیرو

پیشوند *na*-/*lo*-*ne*/به اسم و ستاک فعلی افزوده می‌شود و نتیجه آن صفت منفی است:

napət، نپخته/*netars*، نترس/*nedār*، تنگدست

پیشوند *bi*-/صفت‌ساز منفی است که بر سر اسم می‌آید:

bidəm، بی دُم/*bihayā*، بی حیا/*bi čam*، بد خو، تنگناغ غیر معمول

پیشوند *am*-/به معنی (این) پیش از اسم می‌آید (در فارسی تک‌واژ رسوبی می‌گویند).

amsāl، امسال /*aməšu*، امشب /*amessevāhi*، امروز صبح

پیشوند *bā*/به اسم اضافه می‌شود و صفت می‌سازد:

bāxədā، با خدا - آدم معتقد/*bāhayā*، با حیا

پیشوند *ba*/صفت مفعولی و فاعلی می‌سازد:

bapis، پوسیده/*basut*، سوخته/*baṭət*، پخته/*baxri*، خریده

پسوندهای *-vāri*، *-vari*، *-i*، *-nik*، *-en*، *-jār* به ترتیب صفت‌ساز، صفت و حاصل

مصدر، اسم‌ساز و اسم مکان می‌سازند. پیشوندها و پسوندهای دیده شده در این دو گویش بسیار فعال و زایا هستند:

• پسوند *-nik*/صفت‌ساز است:

bermənīk، شخصی که همیشه گریه می‌کند /*larzənīk*، کسی که دارای لرزش است (دست

و...) /*tarsənīk*، ترسو

• پسوند *-en*/صفت می‌سازد:

tilən، گل آلود/*zekən*، دماغو

- پسوند /i-/صفت و حاصل مصدر می‌سازد:
- mahalli، محلی /vešnā?i/، گرسنگی /tešnā?i/، تشنگی
- پسوند /-vari/ و /-vāri/ که شباهت و نسبت را می‌رساند:
- xədāvāri، راست گفتن (خدا را شاهد گرفتن) /?ādəm vāri/، مانند آدم‌ها
- پسوند /-jār/ که به اسم مکان اشاره می‌کند و بیشتر برای جاهای کشت و زرع به کار می‌رود:
- pamməjār، زمینی که پنبه کشت می‌شود /timəjār/، خزانه برنج برای نشاء کردن /gannəmjār، گندم زار

۱-۱۱-۶ نتایج فعلی:

فعل ساده در این دو گویش اندک است و بیشتر فعل‌ها دارای پیشوندهای خاصی هستند. پیشوندهای /he/، /be/، /bi/، /ba/، /da/، /ha/، /var/، /ba/ و /hā/ از پیشوندهای فعلی در گویش بابلی و گونه پایین‌احمد چاله‌په به شمار می‌رود و مصدرساز هستند:

Dāštən = داشتن، dunəssən دانستن

پیشوندهای مصدری در زبان مازندرانی از ریشه تاریخی برخوردارند (خانلری، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۰۴). پیشوند فعلی (var -) در زبان تبری شکل تغییر یافته (bar -) از فارسی میانه است (کلباسی، ۱۳۷۶: ۱۱۵).

var-burd-ən = به چیزی مشغول شدن، ور رفتن dar-burd-ən = فرار کردن، پاره شدن کفش

var-ba-xərd-ən = ناراحت شدن، برخوردن

hā-kət-ən = یافتن، پیدا کردن

ha-kərd-ən = انجام دادن، کردن

ba-vərd-ən = بردن

bappərəsi:n، bappərəssən = در رفتن، جهیدن

befaməssən = فهمیدن

دادن = *hedāʔən*

آمدن = *bīzamuʔən*، بستن = *davəssən*

وجود و نبود پیشوندها به لحاظ معنایی ممیز معنا هستند و معانی آنها با یکدیگر متفاوت

می‌شود: *dačīʔən*، *bačīʔən*، *dakerdən*، *bakerdən*

افعالی هستند که از ترکیب یک یا چند اسم، صفت یا قید با یکی از افعال ساخته می‌شوند.

افعال مرکب در زبان مازندرانی بسیار هستند و از زایایی گسترده‌ای برخوردارند. معمولاً این افعال با

ترکیب اسم یا قید و صفت به کار می‌روند (شکری، ۱۳۷۴: ۸۲). در این بخش چند نمونه از گویش

پایین احمد چاله‌په را نام برده می‌شود:

پنهان کردن = *ʔā bədāʔən*، تنیدن = *band davəssən*، زمین خوردن = *bəna baxərdən*

پخش کردن = *tanək hakərdən*، دواندن = *du hədāʔən*، پرواز دادن = *par hədāʔən*

۱-۱۱-۷ نتایج نشانه مصدری در گویش بابلی و گونه پایین احمد چاله‌په:

- از داده این گونه می‌توان برداشت کرد که نشانه مصدری در گویش بابلی و گونه پایین احمد چاله‌په پسوند /-ən/ است که به دنبال صورت فعلی سوم شخص مفرد، بعد از ستاک زمان گذشته ساده می‌آید.

- پسوند /-tən/ در گویش بابلی و گونه پایین احمد چاله‌په نشانه مصدری در زیر ساخت است؛ اما بیشتر در اثر همگونی /t/ به /s/ تبدیل شده است و نشانه مصدری /-ən/ بر جای می‌ماند، از این رو تصور می‌شود که /-ən/ نشانه مصدری است. بنابراین با واژگانی که در زیرساخت، خوشه /-st/ دارند هم‌خوان /t/ تحت تاثیر هم‌خوان مجاور قرار می‌گیرد و در روساخت /-ss/ دیده می‌شوند.

خوردن = *baxərd + ən = baxərdən*

گفت = *baʔut + ən = bāwtən*

بستن = *davəss + ən = davəssən*

رفتن = *burdən*

biyamuʔən = آمدن

dakətən = افتادن

baxərdən = خوردن

betāšīzən = تراشیدن

badiyən = دیدن

bəšmāressən = شمردن

herssāzən = ایستادن

bexāssən = خواستن

dekāštən = کاشتن

pasdakətən = عقب افتادن

basutən = سوختن

besātən = ساختن

baṗətən = پختن

مصدرهایی که در پایان خوشه‌های /-xt/، /-št/ دارند تحت تاثیر فرآیند همگونی قرار نمی‌گیرند؛ نشانه مصدری /tən/ در رو ساخت باقی می‌ماند. همچنین هنگامی که هم‌خوان /t/ بین دو واکه قرار می‌گیرد، این فرآیند عمل نمی‌کند: داشتن: *dāštən*، دِباختن: *dəbāxtən*، باخِتن: *bāxətən*، دِکاشتن: *dəkāštən* در جدول زیر واژه گاو در ذهن گویش‌وران غیر تبری فقط گاو نر یا گاو ماده خلاصه می‌شود. اما در ذهن گویش‌وران مازنی و در این پژوهش گویش بابلی با محوریت گونه پایین‌احمد چاله‌په چندین مفهوم گوناگون دارد که ریشه در فرهنگ، سنت و نقش و تاثیر این موجود با ارزش در زندگی سنتی این مرز و بوم را نشان می‌دهد:

طبقه‌بندی گاو بر حسب سن، رنگ و جنس

معنی فارسی	واج نویسی	گویش پایین احمد چاله‌په	معنی فارسی	واج نویسی	گویش پایین احمد چاله‌په
دوساله تا زمان نخستین زایمان	təlem	تلم	گاو (اسم عام)	go	گو
گاو‌ی که دو یا چند گوساله زاییده باشد	mango	منگو	گوساله یکروزه	xālek	خالک
گاو نر بزرگ و چند ساله	ĵunnekā	چونکا	سه تا شش ماهه	demes	دمس
گاو نر کوچک	təšk	تشک	هفت ماهه تا دو ساله	māšən	ملشن
گاو سیاهی که دم آن سفید باشد	kəčəli	کچلی	گاو نر بزرگ و چند بهار دیده	vərzā	ورزا
گاو‌ی که پوست بدنش قرمز، سیاه و سفید باشد	xāldār	خالداری	گاو سیاه که کمرش سفید باشد	Kamer, kamərdun	کمر یا کمردون
گاو‌ی که کاملاً سیاه باشد	raš	رش	گاو کاملاً قرمز	zarin	زرین
گاو‌ی که فقط پیشانی تا بالای پوزه‌اش سفید باشد	iruš	شیرو	گاو سیاه و سفید	pāpəli	پاپلی

۱-۱۲ بررسی فرضیه‌های پژوهش:

تحلیل فرضیه یکم: وجوه اشتراک بیشتر در واژگان، اسامی و نام‌واژه‌هاست. ساخت دستوری گویش پایین احمد چاله‌په و گویش بابلی در سطح ساختاری - واژگانی به صورت هسته آخر است. تمام اشتراکات واژگان دو گویش بابلی و پایین احمد چاله‌په از واژه‌های تک‌هجایی و چندهجایی و افعال یکسان هستند. مقایسه با فارسی معیار در سطح واژه‌ها به کم‌کوشی زبان‌گرایش دارند. ساخت دستوری صفت و موصوف، مضاف و مضاف‌الیه بر خلاف زبان فارسی معیار است. وجوه اشتراک بیشتر

در فعل و اسم، قید و صفت دیده می‌شود. گویش بابلی با گونه پایین‌احمد چاله‌په که تفاوت آوایی و واجی که سبب ایجاد لهجه خاصی شود، ندارد؛ بلکه گویش‌وران پایین‌احمد چاله‌په کمتر تاثیر زبان فارسی را پذیرفته‌اند. لذا این گویش واژه‌های اصیل و کهن را در خود نگه داشته است؛ در حالی که گویش‌وران بابلی بیشتر در تاثیر زبان فارسی معیار هستند.

تحلیل فرضیه دوم: وجوه افتراق واژگانی بیشتر در واژگان کهن گویش پایین‌احمد چاله‌په است. پژوهش نشان می‌دهد که گویش‌های بومی بسیاری از ظرفیت‌ها، آیین، آداب و رسوم را در خلال واژگان خود نگهداری می‌کنند. افزون بر این برخی واژگان مختص یک محل و روستا بوده و در جای دیگر استفاده نمی‌شوند؛ در کتاب و مجله و... نمی‌توانید آن را پیدا کنید؛ مانند واژه «چراغ زنبوری» که در این گویش به آن «چراغ سیتکه» می‌گویند و در جای دیگر همین مفهوم را «بادی» نام می‌نهند. البته «سیتکه» واژه روسی بوده و به معنی روشنایی و نور است. از آنجایی که مازندران نزدیک به دویست سال از نفوذ و چیرگی اعراب و واژگان عربی دور بوده است؛ در نتیجه بیشتر واژه‌های کهن آن ریشه در زبان پهلوی و اوستایی دارند که شکل نخستین خود را با اندکی تغییر حفظ کرده‌اند و هنوز در مناطق دور از شهر و نواحی روستایی و کوهستانی کاربرد دارند، اما در شهر بابل زبان فارسی معیار جایگزین واژگان اصیل و ریشه‌دار تبری شدند. وجوه افتراق بیشتر در اسم، صفت، قید و واژگان کهن که ریشه در سنت‌ها و آیین‌ها دارند، دیده می‌شود؛ اما وجه افتراق فعل در هر دو گویش وجود ندارد و یکسان است.

تحلیل فرضیه سوم: عوامل زوال واژگان اصیل و ریشه‌دار گویش پایین‌احمد چاله‌په رشد رسانه‌ها و ورود فن‌آوری که ناگزیر وارد فرهنگ و زبان می‌شود خود سبب خاموشی برخی واژگان می‌شود. در دهه‌های گذشته ورود ماشین‌آلات به چرخه‌ی کشاورزی سبب کم‌رنگ و بی‌رنگ شدن آیین‌ها و واژه‌هایی شده که برگشت آنها شاید غیرممکن باشد. در هر روستایی که ماشین‌آلات و تجهیزات و فن‌آوری پیشرفته کشاورزی در حرکت است؛ فرهنگ‌ها و واژگان زیر چرخ‌هایش له می‌شوند. تراکتور که می‌آید؛ اسب بار سفر می‌بندد و ده‌ها واژه سوار بر اسب می‌روند. واژه‌هایی مانند: پالون، زین، باربن کشی، اسب نال، رونکی، اوسار، توره، خرچین... اما در شهر بابل زبان فارسی معیار جایگزین واژگان اصیل و ریشه‌دار تبری شدند و این آژیر خطری است که سبب بارش واژه‌های بیگانه می‌شود. فاصله

فرهنگی بین نسل امروز و دیروز ایجاد می‌کند و برای کسانی که از گذشته خویش دور شدند، موجب کم‌شدن عاطفه نسل‌ها و فاصله فرهنگی از خود، خانواده، اصالت و نژاد می‌شود.

۱-۱۳ جمع‌بندی و نتیجه‌گیری کلی:

افزون بر نتایج گرفته شده که در بندهای پیشین به صورت کلی بیان گردید، پس از تحلیل و بررسی‌های صورت گرفته در پژوهش حاضر می‌توان نتیجه‌گیری را در دو رویکرد زیر اشاره کرد: ۱. واژگانی که ریشه در سنت و فرهنگ کهن دارند، اشتراکات و افتراقات واژگانی وجود دارد با شیوه زندگی گویش‌وران تطبیق دارد. ۲. افتراقاتی که در واژگان گویش بابل و پایین احمد چاله‌په دیده می‌شود، بیشتر در حوزه جایگزینی یک هم‌خوان یا خوشه هم‌خوانی با هم‌خوان و خوشه هم‌خوان دیگر در سطح واژه است؛ اما در برخی موارد تمام واژه با هم تفاوت دارند و اختلاف آوایی هم وجود ندارد. با توجه به بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌ها، نگارنده بر این باور است که نتیجه نخست درست‌تر است و گونه پایین احمد چاله‌په در کنار گویش بابل بوده است که با تغییرات ناشی از گذر زمان و پیشرفت‌های صنعتی و رشد رسانه‌های گروهی که امروزه در همه زمینه‌ها رسوخ کرده، به صورت تبری نو به دست ما رسیده است؛ هنوز واژگان اصیل و کهن خود را در برابر تازش واژه‌های فارسی معیار تا حدودی حفظ کرده است. نگارنده امیدوار است که این پژوهش بتواند با شناسایی واژگان کهن و اصیل این منطقه سهمی در حفظ و زنده نگه‌داشتن آن‌ها داشته باشد. نیک و بد این کار و داوری بر آن با بزرگان فرهنگ می‌باشد.

کتاب‌نامه:

۱. اسماعیل‌پور مطلق، ابوالقاسم، ۱۳۷۹، بابل شهر بهار نارنج، تهران: انتشارات چشمه.
۲. _____، ۱۳۹۶، ترانه‌های مازندرانی، تهران: نشر رسانش.
۳. افراشی، آزینا، ۱۳۹۳، ساخت زبان فارسی، تهران: انتشارات سمت. - اقا گلزاده، فردوس، ۱۳۹۴، زبان مازندرانی (تبری) توصیف زبان شناختی، تهران: انتشارات دانشگاه تربیت مدرس.
۴. باطنی، محمدرضا، ۱۳۵۴، مسائل زبان شناسی نوین، تهران.
۵. برنهراد، دورن، ۱۸۶۰، دیوان امیر پازواری، سن پترزبورگ.
۶. دبیر مقدم، محمد، ۱۳۸۷، "زبان، گونه، گویش و لهجه: کاربردهای بومی و جهانی"، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
۷. شکری، گیتی، ۱۳۸۵، زبان رامسری، تهران: پژوهشگاه انسانی.
۸. شکری، گیتی، ۱۳۸۱، "بررسی برخی ستاک‌های گذشته و حال در افعال گویش‌های کرانه‌خزر"، در هم‌اندیشی زبان‌شناسی ایران، به کوشش حسن رضایی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
۹. _____، ۱۳۷۴، گویش ساری (مازندرانی)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. غفاری، احمد، ۱۳۸۲، ماه، نا، نن جان، ساری: انتشارات شلفین.
۱۱. _____، ۱۳۸۹، هره دار، ساری: انتشارات شلفین.
۱۲. کیا، صادق، ۱۳۲۷، واژه‌نامه تبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. _____، ۱۳۲۶، واژه‌نامه طبری، تهران: انجمن ایران‌ویج.
۱۴. _____، ۱۳۴۰، راهنمای گردآوری گویش‌ها، تهران: اداره فرهنگ عامه، هنرهای زیبای کشور.
۱۵. مدرسی، یحیی، ۱۳۶۸، درآمدی بر جامعه‌شناسی زبان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. - _____، ۱۳۹۳، درآمدی بر جامعه‌شناسی زبان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. آراتو، آنتونی، ۲۰۱۵، درآمدی بر زبان‌شناسی تاریخی، ۱۳۹۴، ترجمه یحیی مدرسی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. ناتل خانلری، پرویز، ۱۳۷۷، دستور زبان فارسی، تهران: انتشارات توس.
۱۸. _____، ۱۳۴۳، زبان شناسی زبان فارسی، تهران: انتشارات توس.
۱۹. نجف زاده بار فروش، محمد باقر، ۱۳۶۸، واژه‌نامه مازندرانی، تهران: بنیاد نیشابور.
۲۰. نصر اشرفی، جهانگیر، ۱۳۷۷، فرهنگ واژگان، تهران: انتشارات احیا کتاب.
۲۱. هومند، نصراله، ۱۳۶۹، پژوهشی در زبان تبری، آمل: کتاب سرای طالب آملی.

کتابنامه‌ی انگلیسی:

22. Arlotto, Anthony. 2015. Introduction To Historical Linguistics, Translated by Modarresi, Yahya, Tehran, Institute For Humanities and Cultural Studies.
23. Chambers, J.k, Trudgil Peer. 1980. Dialectology. Caambridge University, Press.
24. Fromkin, Victoria and Robert Rodman. 1988. An Introduction To Language. Orlando: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
25. Francis, Winthrop Nelson. 1983. Dialectology: An Introduction (London & New York: Longman)
26. Lyons, John. 1990. Language and Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press
27. Labov, W. 1984. " Field Method of The Project on Linguistic Change and Variation ", Language in Use: Reading in Sociolinguistics, Prentice Hall, pp. 28-66.
28. Labov W. Malcaw yaeger & Richard Steiner. 1972. A Quantitative Study of Sound Change in Progress, Philadelphia: U. S Regional Survey.
29. Melgunov, G. 1868. " Essai Sur Les Dialects de Mazenderan et du Guilan, d'apre's la Prononciation Local " Zeit Chrifft Deutschen Margenlandischen Gessellschoft, PP. 195 – 224. Monchi
30. Monchi-Zadeh, Davoud. 1989. " Contributions to Iranian Dialectology: Explanation of Verses in Old Tabari ", Orientalia Suecana XIII, PP. 163 – 182.
31. Odden, David Arnold. 2005. Introducing Phonology. Cambridge University Press
32. Trubetzkoy, N. 1939. Principles Of Phonology. (originally published in German) translate by Christiane A.M. Baltaxe. university of California

از خزانة تا خرمن (فرهنگ کشت و کار در مازندران)

احمد باوند سوادکوهی

پژوهشگر فرهنگ و تاریخ سوادکوه

کار کردن در زمین کشاورزی و سختی آن همواره کشاورزان را برای شروع کار بر باورهای واداشته است که در خور ثبت و ضبط می‌باشند. به یاد داریم که اگر بر روی سفره غذا، برنج را روی سفره می‌ریختیم بزرگان ما می‌گفتند: «پَلارِ حَرُومِ نَکِن، پَلاتیم قایدِه بَهِیمی تا بِنِجِ هاکِرْدَمی: برنج را حرام (اسراف) نکنید، اندازه برنج شدید تا برنج تولید کردیم.^۱» این سخنان به ما می‌آمُوخت که اسراف نکنیم و در کنار آن بدانیم که تهیه برنج و کار در زمین کشاورزی بسیار سخت و دشوار است. کشاورزان شالیکار قبل از آنکه خزانة برنج «تیم‌جاره»^۲ را آماده کنند. چند روز مانده به بهار توسط میرآب (که هر سال تعیین می‌کنند) روزی را برای لای‌روبی نه‌رهای آب «کیله» جمع کرده و دسته‌جمعی به تمیز کردن نه‌رهای آب می‌پرداختند تا آب را از مسیر رودخانه به سرزمین آورند (به قسمتی که آب از رودخانه وارد نه‌ر می‌شود «بندَسَر» می‌گویند).

میرآب مسئول تقسیم آب در بین کشاورزان است کار او هنگامی که خشکسالی می‌شود و کشاورزان با کمبود آب مواجه می‌شوند بسیار دشوار است. در این زمان او باید با مهارت خاص آب را در بین کشاورزان برحسب زمین «پنجی»^۳ تقسیم کند.

1. palâtım-e qāyde baymı, tâ binj hâkerdemi

2. timjâr

3. panji

در زمان قدیم شالیکاران مازندران برای آماده‌سازی خزانه برنج اولین کاری که می‌کردند نگاه کردن به تقویم محلی یا فرس قدیم بود. برای این کار نزد ملای محل رفته، ملا با نگاه کردن به تقویم می‌گفت: فلان روز برای کشاورزی نیکوست. اگر شالیکاران به تقویم نگاه نکنند بر این باورند که نمی‌دانند چه روزی «ساعتِ خَش» هست، یعنی قمر در عقرب نیست. (از تقویم محلی برای سفر رفتن، منزل جدید رفتن، جهیزیه بردن و... استفاده می‌کردند.)

بعد از نگاه کردن به تقویم محلی، شلتوک برنج را داخل آب قرار داده و خزانه را شخم‌زده برای تقویت خزانه از کود حیوانی، فضله کرم ابریشم «کرم آری» یا گیاهانی از قبیل گزنه و... استفاده می‌کنند. به این کار «اَنبَارِدْ کَرْدِن» می‌گویند. بعد از این کار هر غروب خزانه را با پالگدکوب می‌کنند «تیم‌جار رلینگ کَشَنه»^۴ خزانه را پا می‌کشند. تا کود حیوانی با گل مخلوط شود.

بعد از این که شلتوک یک روز در آب بود. شلتوک‌های توخالی و خراب روی آب آمده آن را دور می‌ریزند. بعد آب شلتوک‌ها را از صافی عبور می‌دهند. شلتوک‌ها را در کیسه‌ای ریخته بر روی چند چوب قرار داده روی آن را با علوفه خشک می‌پوشانند تا گرمای لازم را داشته باشد. به مدت سه روز هر صبح و غروب سر کیسه را باز کرده با آب ولرم آن را خیس داده تا جوانه بزند. به جوانه زدن شلتوک «فِنی زَدَن»^۵ می‌گویند. بعد از سه روز شلتوک‌ها، جوانه زده آماده ریختن در خزانه می‌شود. شلتوک‌ها در کیسه هنگام جوانه زدن به هم می‌چسبند آنها را روی چند کیسه ریخته بعد با حرکت دست آنها را از هم جدا می‌کنند به این کار «پِچ کِلَسَن»^۶ می‌گویند. در این زمان آب باید به اندازه ۲ تا ۳ سانتی‌متر در خزانه باشد. ریختن شلتوک در خزانه مهارت خاص می‌خواهد. بعد از ریختن شلتوک در خزانه، برای حفظ آن از حمله گنجشک‌ها، کلاغ‌ها و خوک‌ها، مترسک و پیت‌حلبی در اطراف خزانه نصب می‌کنند. لاک‌پشت‌ها گاهی اوقات وارد خزانه می‌شوند و شلتوک‌ها را خراب می‌کنند. اگر لاک‌پشتی وارد خزانه شود، آن را گرفته با چوب می‌زنند. یا روی چوب نصب می‌کنند در این موقع ضرب‌المثلی هم داریم که می‌گویند:

4. timjārreh ling kašəšna

5. feni zadan

6. peč kalesen

«کوزُ کنیگِ دِلْ اَگِه چُو نَوَّ، تیمْ جازِ دِلِه نَشُونِه»^۷ لاک پشت اگر دلش چوب نمی‌خواست وارد خزانه نمی‌شد. (دخالت بی‌جا).

بعد از سه روز آب خزانه را خارج می‌کنند که به آن «سه او» سومین روز آبدهی می‌گویند. تا پانزده روز هر صبح آب داخل خزانه ریخته و هر غروب آب آن را خارج می‌کنند، در پانزده روز بعدی آب حالت طبیعی خود را دارد یعنی به اندازه ۲ الی ۳ سانتی‌متر آب داخل خزانه هست و اضافی آن خارج می‌شود. به این عمل «راس او» (راسو)^۸ می‌گویند. در این زمان آب حالت طبیعی پیدا می‌کند. بعد از اینکه شلتوک‌ها سبز شدند. در این مدت، زمین‌ها را برای نشا آماده می‌کنند.

شخم‌زنی:

آماده کردن زمین برای نشاکاری سه مرحله دارد:

مرحله اول: شخم زدن است در گذشته بیشتر با گاو انجام می‌شد به شخم اول «وَرز کَرْدَن یا یَک کِل زَنی»^۹ می‌گویند.

مرحله دوم: که چند روز بعد از شخم اول صورت می‌گیرد شخم دوم است که به آن «دِکِل زَنی یا وارَدَنی»^{۱۰} می‌گویند.

مرحله سوم: شخم سوم است که چند روز مانده به نشا انجام می‌شود. در این مرحله زمین آب تخت می‌شود. برای آب تخت کردن زمین بعد از شخم سوم آن را «پَرچ»^{۱۱} می‌کنند، اگر هنگام پرچ کردن زمین خوب آب تخت نشود از مرزهای کوچک استفاده می‌شود. که به آن «وَلِه مَرز»^{۱۲} می‌گویند. به زمینی که در آن مرز باشد «لَتِه یا پِلکا»^{۱۳} می‌گویند.

شخم سوم را «سه کِل زَنی» می‌گویند یا کِل ز^{۱۴} (کل سه) هم می‌گویند.

7. kavez-e kng agə čū navə, timjār dele našna

8. rāso

9. varz karden / yek kəl zani

10. dekəl zani / vārdeni

11. parč

12. valemaz

13. late / pelkâ

14. kəlez



وسایل شخم‌زنی در گذشته

۱- بیل که دو نوع بود:

- ۱-۱- بیل قاشقی به آن «قاشق بیل» می‌گویند که برای گل دادن به مرز از آن استفاده می‌شود.
- ۱-۲- بیل راست که به آن «راس بیل» می‌گویند و برای تراشیدن و صاف کردن مرز از آن استفاده می‌شد.

۲- بلو^{۱۵} که شکل قلب بود یا به شکل پنج، دسته آن در انتها به داخل کج می‌شد.

۳- گاواهن که «اَزَّال» نام دارد. این وسیله در گذشته‌های خیلی دور از چوب درست می‌شد. بعدها آهن در آن به کار گرفته شد. از این وسیله در شخم اول استفاده می‌شد.

۴- چنگال که «چَنگِک» نام دارد در شخم دوم و سوم از آن استفاده می‌شد. امروزه با پیشرفت علم و ادوات کشاورزی از این وسیله خیلی کم استفاده می‌شود؛ مگر در نواحی که ماشین کشاورزی قادر به شخم زدن نباشد.

۵- تخته مسطح که برای صاف کردن ناهمواری‌ها به کار می‌رفت که «لُوش»^{۱۶} نام داشت.

15. balū

16. lōš

۶- بیل منحنی که «گِلْ کَشْ یا خِلْ کَشْ» نام دارد برای پرج کردن و آب تخت کردن زمین به کار می‌رود. دو نوع بود هم چوبی و هم فلزی.

۷- وسیله‌ای بود به نام خَرِکْ که «لاک» نام دارد بر روی آن می‌نشینند تا در خزانه بذرها را دسته‌بندی کنند. این وسیله کاملاً از چوب ساخته می‌شد.

مرحله نشا (نشاکاری)

بعد از آماده کردن زمین‌بذرها را از خزانه درآورده در زمین پخش کرده و مشغول نشا می‌شوند. برای نشا کردن هم تقویم محلی نگاه می‌کردند. اولین نشا را کسی در زمین می‌کاشت که دستش سبک باشد، به هر نشایی که در زمین می‌کاشتند «کِپَر» می‌گویند.

در گذشته اهالی روستای مازندران در موقع نشا کردن به کمک هم می‌رفتند که این نوع کار کردن را «کایر» می‌گفتند که متأسفانه امروزه کمتر به چشم می‌آید. به علت مشکلات اقتصادی دستمزد جانشین کایرها شد. اگر در موقع نشا کردن فردی تنبلی می‌کرد می‌گفتند:

«دَسْ رِساَقِ سَرِ نَلْ، کارِ نِمِه تَرِه زَنْدِه»^{۱۷} دستت را بر روی ساق پا قرار نده، زنبور آبی ترا نیش می‌زند. به این زنبور آبی «کارِ نِمِه یا اوکَنگِلی» می‌گویند. به این باورند که اگر کسی را در شالیزار موقع نشا زنبور آبی نیش بزند، این زنبور بر روی مرز زمین می‌نشیند و منتظر می‌ماند که آیا صدای الله‌اکبر از افراد برمی‌خیزد یا نه. یعنی فردی را که نیش زده مرده است یا نه. چون نیش آن دردناک است. بعضی‌ها بر این عقیده‌اند که این زنبور به قبرستان محل می‌رود و منتظر صدای لا اله الا الله می‌ماند.

ترانه‌ها

در موقع نشا کردن برای اینکه خستگی کار از بین برود خانم‌ها ترانه‌هایی را زیر لب زمزمه می‌کنند که در خور یادآوری است. به این ترانه‌خوانی «خُونْدِش» می‌گویند. در میان ترانه خواندن خانمی دیگر شواش یا «کَلَه وَنْگ» سر می‌دهد که کارگران را به وجد می‌آورد.

17. dasse ressaq sar nel kârname terâ tere zandeh

این نوع ترانه‌ها بیشتر غریبی حال و عاشقانه است. به عنوان نمونه:

آتارِ مینِ گمبِه آتارِ لله آوازی را من زمزمه می‌کنم دیگری را لال و (نی)
 مه مارِ مه هِدَاءِ غریبِ مَلِه مادرم مرا به جایی غریب شوهر داد
 غریبِ مَلِه رِ وِطِنِ نَدومبِه من محله غریب را وطن خود نمی‌دانم
 غریبِ ریکارِ مَحْرَمِ نَدومبِه پسر غریب را هم محرم خود نمی‌دانم^{۱۸}

شِه یارِ بِلارِ نِشا نِشِنِه فدای یارم که مشغول نشانندن است
 تَنکِ آ آمبَسا وِشا نِشِنِه تلک و پیوسته و با فاصله نشا می‌کند
 تَنکِ آ آمبِس وِ چمپا وِ صَدْرِی نشاهای تنک و پیوسته و چمپا و صدری
 الهی بَوّ خَرَجِ عَرُوسِی خدا کند خرج عروسی شود.^{۱۹}

شِلِ شِلوارِ دَکَرْدِی شُونِی نِشا شلوار کوتاه پوشیده‌ای به نشا می‌روی
 مِه دَل رِ دَکَرْدِی ذُوقِ تِماشا دلم را پراز ذوق نگاه کردی
 پَلَنگِ نَرِ بَیوَمِ بَیْرَمِ سَرِ رَاه پلنگ نر بیوم بیرم سر راه
 تِه دِیْم رَنگِ بَوّ سُونِ کِهروا ته دیم رنگ بوسون کهروا

18. attâ re men gabə attâ re lale
 memâr mere hedâ qarib-e male
 qarib male re vaten nadumbe
 qarib-e rikâ re mahrem nadebə

19. şə yâr re belâ re neşâ neşənə
 tank â ambes veşâ neşənə
 tanek â ambesu çampâ u sadri
 elâhi bavə xarje arüssi

20. şel şəlvar da kerdî şûni neşâ
 me delə da kerdî zûq temaşâ
 palengə nar bavem bayrem sare râh
 te dîm rang bavve sün-e karebâ



اصطلاحات از مرحله وجین تا درو کردن

سه الی چهار هفته بعد از نشا مرحله وجین شروع می‌شود. شالیکاران می‌گویند اگر پرهای زرد نشاء شروع به افتادن کند وجین فرا می‌رسد به این پرهای زرد «سکِ پر» می‌گویند. مرحله وجین کردن بستگی به نوع علف‌های هرز دارد. مهم‌ترین نوع علف‌های هرز در اصطلاح مازندرانی بعد از وجین نشاها رشد می‌کند «چل بند و چور» نام دارد. طوری که موجب عدم رشد نشا می‌شود. در این زمان برگ‌های نشا دو به دو موازی هم رشد می‌کنند این مرحله را «جفت پر» می‌گویند.

بعد از جفت شدن پرها نشاها آبستن می‌شوند که این مرحله را «دیگ شدن» می‌گویند. اولین خوشه‌ای که بعد از دیگ شدن نمودار می‌شود «قرئول» می‌گویند. وقتی تمام خوشه‌ها از مرحله

آبستنی بیرون آمدند در «پاک سر» می‌شوند بعد از اینکه خوشه‌ها به بیرون آمدند شالی‌ها به «نزا»^{۲۱} می‌روند. در این مرحله داخل شلتوک‌ها شیره می‌افتد و کم‌کم سفت می‌شوند؛ در این مرحله حمله‌ی گنجشک‌ها و خوک‌ها فرا می‌رسد. برای فراری دادن خوک به شب‌پایی می‌پرداختند. شالی‌کاران می‌گویند وقتی اولین خوشه را دیدی باید بدانی که ده روز طول می‌کشد که تمام خوشه‌ها بیرون آیند ده روز بعد به نزا می‌روند و ده روز بعد زمان درو کردن فرا می‌رسد.

آن قسمت از شالیزار که در مسیر باد باشد می‌گویند «بینج اوزر دارنه»^{۲۲} اگر قسمتی از شالی‌ها دور هم گرد شوند و جهت چند خوشه به طرف قبله باشد می‌گویند: «بینج کلی مه بورد»^{۲۳} بر این باورند که یک سید یا کسی که پدر ندارد باید این قسمت از شالی را درو کند اگر صاحب زمین این قسمت را درو کند می‌گویند «بینج ر نوور نکنده»^{۲۴} برنج را مصرف نخواهد کرد. (برنج را نویر نخواهد کرد؛ دچار بلا و مرگ خواهد شد). اگر شالی‌ها خوب و پر بار باشند می‌گویند «خضر بورده» یعنی حضرت خضر از زمین عبور کرد و به واسطه قدمش شالی‌ها پر بار شدند.

اگر شالی‌ها خراب شدند، یعنی شلتوک‌ها سفید شوند می‌گویند «پم بوک بیّه»^{۲۵} مثل پنبه سفید شدند. در کنار مرزها برای اینکه خوشه‌ها روی مرزها نیفتند چوبی به فاصله کم در کنار مرز نصب می‌کنند. بعد با ریسمانی که از لای چوب‌ها عبور می‌دهند از افتادن خوشه‌ها جلوگیری می‌کنند. به این عمل «لنگه کردن» می‌گویند.

مرحله درو کردن شالی که زمان درو آن فرا رسد (به اصطلاح) شال رنگ به رنگ شغال می‌شود. این مرحله بهترین زمان برای درو کردن است. برای انجام درو به تقویم محلی نگاه می‌کنند. درو کردن با داس (به اصطلاح) دهره (دره) انجام می‌شود. به دسته‌های کوچک که با آن شالی را می‌بندند و روی ساقه‌ها قرار می‌دهند (به اصطلاح) مقال می‌گویند بعد از خشک شدن مقال‌ها آنها را به تعداد هشت

21. nezâ

22. binj ozer darnə

23. binj keli me burde

24. binj-e nuver na kende

25. pam buk bayyə

تا ده تایی روی هم قرار داده با نصف مقال می بندند که تبدیل به «کسو»^{۲۶} می شود. کسوها را جمع کرده روی هم می چینند و تشکیل کر می دهند. هنگام درو کردن شالی اگر کسی دانه های شلتوک را بخورد می گویند دچار کرم انگل می شود. بر این باورند که وقتی کسی دانه شلتوک را می خورد اولی که وارد شکم شد به دومی می گوید تو نیا من کارم را انجام می دهم.

آماده کردن خرمن:

به خرمن گاه، «جین گاه» هم می گویند. بعد از درو کردن قسمتی از زمین را آماده می کنند و کسوها را به صورت دایره روی هم قرار می دهند و طوری که ساقه ها بیرون دایره و خوشه ها در داخل دایره تا ارتفاع یک و نیم متر بعد از آن کسوها را برعکس، یعنی خوشه بیرون دایره و ساقه داخل آن و برای عدم نفوذ آب به صورت مخروطی در آورده چند کسوی آخر را به صورت ضربدر قرار می دهند که به آن (به اصطلاح) مجیک^{۲۷} می گویند. چیدن کر مهارت خاص می خواهد که کار هر کس نیست. در روستا افراد ماهری بودند که در این زمینه تخصص داشتند. بعضی از زمین داران کرها را روی درخت قرار می دادند که به آن «دار کر»^{۲۸} می گویند.

مرحله خرمن کوبی (کرزنی)

در گذشته خرمن کوبی با اسب انجام می شد. افرادی در روستا بودند که صاحب زمین نبودند و چند اسب داشتند که در کار خرمن کوبی شرکت می کردند به آنها «چارویدار» یا «چاربیدار» می گفتند. برای خرمن کوبی چادری پهن کرده کرها را در آن پخش می کردند دو الی سه اسب را در آن می چرخاندند. فردی هم در وسط خرمن افسار اسب را نگاه می داشت با شلاق و صدای هی، هی اسبها را می چرخاند. افرادی که در کنار چادر بودند با چوبی که به آن «لی فا» می گویند. کرها را می کوبیدند. تا شلتوک همراه با چرخش اسبها از ساقه ها جدا شوند. بعد علوفه ها را جدا کرده فردی

26. kassu

27. majik

28. dâr-e kar

آنها را دسته‌بندی می‌کرد به این فرد «کمل‌وند» می‌گویند. بعد از خرمن‌کوبی شلتوک‌ها را در وسط چادر به صورت تپه‌ای کوچک در آورده با بیل چوبی که به آن «فی‌یه» می‌گویند. شلتوک‌ها را در جهت مخالف باد، به هوا می‌باشند. باد شلتوک‌های سنگین را از شلتوک‌های سبک که به آن «چکو» می‌گویند جدا می‌سازد اگر در موقع هوا دادن شلتوک‌ها باد نمی‌وزید مترسکی درست می‌کردند و با علوفه آن را تزئین می‌کردند و با چوب دستی مترسک را می‌زدند و می‌گفتند: «اگر باد را نرسانی بیشتر چوب می‌زنیم». به باد دادن شلتوک‌ها «هپاتن» می‌گفتند.



بعد از باد دادن شلتوک‌ها آنها را پیمانانه کرده و داخل کیسه می‌ریختند. هر ده پیمانانه یک کیسه می‌شد که به آن «تاجه» می‌گویند. دو کیسه تشکیل یک خروار می‌دهد به پیمانانه کردن «کیله کردن» می‌گویند. کیله ظرفی بود سه پایه از چوب ساخته شده بود. که ظرفیت آن ۶ کیلو بود. نکته جالب این که هنگام پیمانانه کردن به جای شمارش هر عدد تک مصراع‌هایی را می‌خواندند. اما امروزه با ورود ماشین‌آلات کشاورزی این سنت از بین رفته است. نمونه:

۱- اول به نام خدا

۲- برکت ر هاده خدا

۳- نام محمد

۴- دین محمد

۵- پنج تن آل عبا

۶- برکت ر هاده خدا

۷- پیمونه هفت

۸- قبله هشت

۹- مشت مشت

۱۰- ده دهنده خدائه

بعد از پیمانانه و کیسه کردن شلتوک‌ها در وسط خرمن چاله‌ای کوچک می‌کنند، یک مشت شلتوک داخل آن می‌ریختند تا پرندگان بخورند بر این باور بودند که در سال بعد خرمن پر برکت تر خواهد شد.

نکته‌ی مهم اینکه اولین پیمانانه مال خدا بود این پیمانانه را به فقیر محل می‌دادند. تا مال خدا را نمی‌گرفتند شلتوک‌ها را پیمانانه نمی‌کردند.

در گذشته هنگام خرمن‌کوبی در اویشی بر سر خرمن می‌آمدند که صاحب خرمن به نیت پنج تن آل عبا پنج مشت شلتوک به آنها می‌داد.

دستمزد چاربیدارها از هر یک خروار یک پیمانانه بود و البته در بیشتر موارد بستگی به توافق طرفین داشت.

میرشکارها (میراشکار)

میرشکارها افرادی بودند که در زمینه شکار خوک مهارت خاص داشتند که عموماً از نقاط دیگر به مازندران می‌آمدند. یا اگر از اهالی روستا بودند کسانی بودند که دارای آب و زمین به مقدار کافی نبودند. شالی کاران برای اینکه از حمله خوک‌ها به مزرعه در امان باشند هر سال با میرشکارها قرارداد می‌بستند. دستمزد میرشکارها شلتوک برنج بود. مشخصه عمومی میرشکارها، این بود: سیاه چهره، دارای تعداد فرزندان زیاد و همچنین چند قلاده سگ.

در صورتی که هوا در زمان برداشت شالی بارانی بود کار میرشکارها دشوار می‌شد صاحبان زمین برای حفظ محصول در زمین خود آلودگی می‌ساختند که به آن «کیمه»^{۲۹} می‌گفتند. که مصالح آن از چوب بود. شب‌ها بر روی آن می‌نشستند با سر و صدا، خواندن ترانه‌های محلی، کوبیدن بر روی حلب، روشن کردن آتش موجب فرار خوک‌ها می‌شدند. در ضمن از کومه (کیمه) در روز برای استراحت، صرف غذا هم استفاده می‌کردند.

اگر شبی را به شب پای نمی‌رفتند. پارچه‌ها کهنه را می‌گرفتند به صورت ریسمان در می‌آوردند روی چوبی نصب می‌کردند در کنار شالی‌زار قرار می‌دادند آتش می‌زدند این پارچه‌ها به علت اینکه به هم بافته شده بودند از خود دود خارج می‌کردند و دیر می‌سوختند این دود موجب فرار خوک می‌شد به این وسیله «تناف»^{۳۰} می‌گفتند.

در منطقه لفور و جاهایی که زمین شالیزاری پلکانی بود از چپلاق اودنگ استفاده می‌کردند. این وسیله چوبی شکل کوچکتر اودنگ مازندرانی است که برای آرد کردن برنج و گندم استفاده می‌کردند. شکل کوچک‌تر آن را در شالیزار به کار می‌گرفتند. این وسیله که با برخورد آب به پره‌های آن موجب چرخش و برخورد قسمت چکش مانند به ظرف مسی می‌شد و تولید صدا می‌کرد این صدا موجب فراری خوک‌ها می‌شد. البته از این وسیله بیشتر کسانی استفاده می‌کردند که نامزد داشتند و قصد داشتند شب‌ها کنار نامزدشان باشند. این وسیله تا دهه ۶۰ کاربرد داشت و نگارنده با بازسازی آن در سال‌های ۶۰، آن را در شالیزارهای منطقه لفور سوادکوه به کار گرفت تا مرحله ثبت ملی آن اجرایی شود.

29. kima

30. tenâf



«سگسار» غار دربند رشی

و جستاری پیرامون اهمیت سگ در دین و فرهنگ گیلان در دوران باستان

میثم نوائیان / کارشناس ارشد باستان‌شناسی
نیما فرید مجتهدی / کارشناس ارشد جغرافیای طبیعی

اشاره:

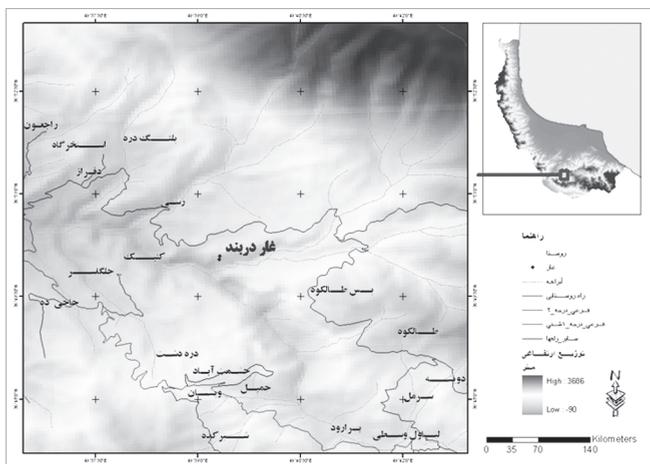
باورهای مرتبط با اشکال و پدیده‌های زمین‌شناسی، به ویژه غارها، از زمان‌های گذشته در میان مردم بومی ساکن در جوار این پدیده‌ها رایج بوده است. باورداشتهای مربوط به این غارها به نحوی شکل‌گیری‌شان، وجود راه دسترسی طولانی به مناطق جغرافیایی دور دست ارتباط داشته و همچنین حاکی از زندگی موجودات عجیب در این غارها است. علاوه بر این، برخی از این غارها، مورد پرستش مردم بومی بوده و هستند. علیرغم توجه اندک و نبود عزم جدی در ثبت چنین باورداشتهایی، معدود یادداشتهایی در این زمینه به جا مانده و کنکاشی در زمینه دلیل پیدایی چنین باورداشتهایی با ریشه زمین‌شناختی انجام نشده است. به بیان بهتر، علل پیدایی چنین باورهای تبیین نشده است. غار دربند که در آبادی رشی در محدوده سیاسی رحمت‌آباد-بلوکات رودبار در استان گیلان واقع شده است، امروزه از لحاظ باستان‌شناسی یکی از مهم‌ترین غارهای موجود در پهنه فلات ایران محسوب می‌شود. ستون آهکی طبیعی موجود در این غار، سبب زایش اعتقادهایی در میان مردم بومی منطقه شده که پیگیری منشاء آن در فرهنگ، کتاب‌های قدیمی و اماکن تاریخی و باستانی سرزمین گیلان، واقعیت‌های نهانی از تاریخ مردمان کهن این دیار را نمایان می‌سازد. در این پژوهش، باور درباره ستون

سنگی آهکی غار دربند گیلان و دلایل زمین‌شناسی زایش آن معرفی شده است. علاوه بر این سعی شده است تا با استفاده از فرهنگ شفاهی، منابع مکتوب و ارتباط آن با برخی از نشانه‌های باقیمانده در گوشه و کنار جغرافیای سرزمین گیلان، گوشه‌ای از زوایای پنهان تاریخ این سرزمین را باز یابیم. از دیگر یافته‌های این پژوهش، وجود شواهد محرز و مشخص در کاربرد واژه سگسار در نام‌واژه‌ها، اعتقادات و فرهنگ شفاهی گیلان است. تمامی این شواهد منجر به زایش فرضیه‌ای در میان نگارندگان این مقاله در زمینه‌ی اهمیت و تقدس سگ در میان مردم بومی این ناحیه در دوران‌های کهن بوده است که بازمانده‌های آن، در لابلاهی فرهنگ این سرزمین قابل شناسایی است.

منطقه مورد مطالعه

در منطقه‌ی دربند در حوالی آبادی رشی، دو غار در کنار یکدیگر در دیواره‌ی دره دربند وجود دارند. غارهای دربند در منطقه رحمت‌آباد و بلوکات شهرستان رودبار قرار گرفته‌اند. دره دربند دره‌ای کانیونی است که در جنوب‌شرقی آبادی رشی از توابع شهر توتکابن قرار دارد. غار بزرگ‌تر دارای موقعیت "۲،۲۲' ۵۰" عرض شمالی و "۱۸،۷۲' ۳۹" طول شرقی و غار کوچک‌تر دارای موقعیت "۵،۴۶' ۵۰" عرض شمالی و "۱۹،۲۶' ۳۹" طول شرقی است. دهانه‌ی غارهای دربند رشی دارای جهت جنوب شرقی است. به دلیل یافتن آثار عصر سنگ مربوط به ۲۴۰۰۰۰ سال قبل، از لحاظ باستان‌شناسی معروف‌ترین غار حال حاضر گیلان و ایران محسوب می‌گردند. بنابراین غار دربند قدیمی‌ترین سکونتگاه تاریخ‌گذاری شده‌ی انسان در ایران در حال حاضر است. مجموعه‌ی دست‌ساخته‌های سنگی گردآوری شده شامل ابزار ساخته‌شده از تراشه‌های ساده، تراشه‌ی رتوش شده و ضایعات، سنگ مادر ساطور شکل، سنگ مادر خراشنده و ضایعات تولید است. علاوه بر این مجموعه‌ی قابل توجه‌ای از بقایای جانوری که اغلب مربوط به گونه‌ای از خرس غار می‌باشد در آن یافت شده است (بیگلری و همکاران، ۱۶۸۷۱۳۹۰). غار اول در ارتفاع ۷۳۹ متر و غار دوم در ارتفاع ۷۴۶ متر واقع شده است. غارها در سازند آهک اوربیتولین‌دار خاکستری دوره‌ی کرتاسه شکل گرفته‌اند. غار بزرگ‌تر دارای دهانه‌ای به ارتفاع

۱۰ متر و عرض ۱۱/۶ متر و طول آن ۵۸ متر است. وجود یک ستون آهکی قطور از بارزترین عوارض آهکی داخل غار محسوب می‌شود. غار دربند ب (جوکویله) دارای دهانه‌ای به ارتفاع ۵ متر و عرض ۷/۵ متر است. طول این غار ۲۰ متر است. غار دربند در مرداد ۸۴ با شماره ۱۳۲۱۹ و غار دوم با شماره ۱۳۲۱۸ در تاریخ ۱۳۸۴/۵/۲۲ در فهرست آثار ملی کشور به ثبت رسیده است. موقعیت دسترسی آن از شهر توتکابن، گاوخسب، سندس، چله‌بر، دشت‌ویل، دوراهی به سمت چپ، دفراز، استخرگاه، پلنگ‌دره، رشی، قبل از آبادی رشی به سمت دره دربند از طریق مسیر پاکوب.



شکل (۱) موقعیت غار دربند رشی ارتفاعات توتکابن شهرستان رودبار.

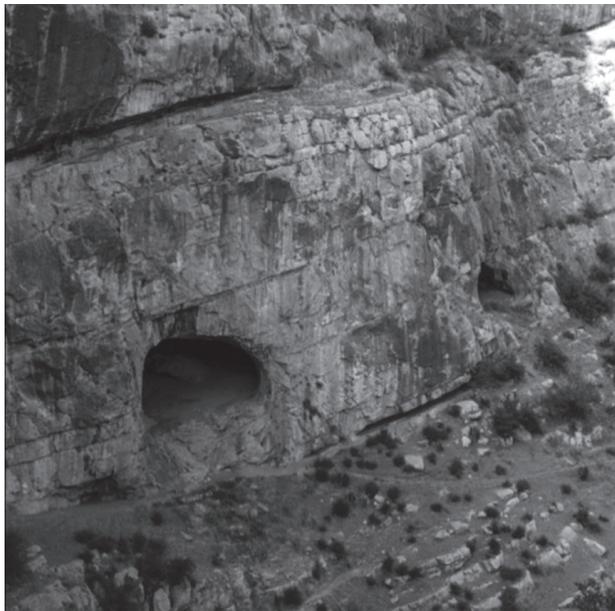
باورهای درباره غار دربند رشی

اعتقادهای گوناگونی درباره غارهای گیلان وجود دارد. این افسانه‌ها و باورها حاوی موضوعهای گوناگونی هستند. در برخی مناطق گیلان، مردم بر این عقیده‌اند که میان غارها با یکدیگر و یا با برخی از کوه‌ها، قلعه‌ها، شهرها و مناطق دور دست ارتباط وجود دارد. در کوه عطاکوه در

حوالی لاهیجان، غاری وجود دارد که عقیده بر آن است با قلعه دیزین در ۴ کیلومتری شرق لاهیجان ارتباط دارد. یا غار «یاغی لوکای» در کوه ایلمیلی رامسر، با اینکه در ارتفاع ۷۰۰ متری از سطح آب‌های آزاد قرار دارد، گفته می‌شود که راهی به ساحل دریای کاسپین داشته است (سجادی، ۱۳۸۳، ۴۶۸). مردم بومی بر این باورند که غارهای گیلان راه فرار بسیاری از قلعه‌های مجاورشان هستند، علاوه بر این گاهی مسافت‌های بسیار طولانی و غیرقابل باوری را در زمینه‌ی ارتباط این غارها با مناطق دیگر اعلام می‌دارند. از دیگر باورهای رایج در میان مردم بومی، وجود ذخایر گنج راهزنان یا پادشاهان در غارها است. به عنوان نمونه، عقیده بر این است که در غاری که روی کوه ایلمیلی رامسر وجود دارد راهزنی معروف گنج خود را نهان کرده است، یا در غار شیخ‌زاهد لاهیجان عقیده بر این است که در آن گنجی پر ارزش نهفته است. در کوه قلایه در جنوب سیاهکل در محل ورود رودخانه‌ی شیم‌رود به جلگه، مردم عقیده دارند که «کوتوال شاه» گنج خود را در غاری در پای قلعه‌ای که این پادشاه بر قله آن کوه بنا نهاده، پنهان نموده است. از این دست باورها سبب شده که بسیاری از غارهای گیلان توسط حفاران غیرمجاز حفاری شوند. کمتر غاری در گیلان وجود دارد که از گزند این حفاری‌ها در امان باشد (جهانی، ۱۳۸۵). علاوه بر این، برخی از غارهای گیلان از لحاظ مذهبی مورد پرستش و احترام بوده‌اند. غار «برف‌چال» در فک نزد گالش‌های منطقه از چنین موقعیتی برخوردار بوده، غار «شلاش» در منطقه بیلاقی هفت‌خونی رضوانشهر نیز از جمله دیگر غارهایی است که شواهدی از پرستش و احترام به آن وجود دارد (در داخل این غار پارچه و دخیل وجود دارد).

در غار دربند رشی یک ستون آهکی بزرگ در میانه غار خودنمایی می‌کند، این ستون سنگی به احتمال زیاد ماحصل پیوستن یک استالاکتیت و استالاگمیت به هم است. درست در بخش میانی این ستون، پیش‌آمدگی وجود دارد که سبب شده حالتی نشیمن‌گاهی به وجود بیاید، یعنی شکلی شبیه یک تخت‌گاه بزرگ دارد. بنا به باور مردم بومی، این مکان محل نشستن دیوی بوده است که «سگسار» نام داشته و از روی همین تخت به پیروان خود دستور می‌داد. وجود سنگ‌های آهکی دوره‌ی کرتاسه و ژوراسیک دوران دوم زمین‌شناسی در منطقه، شرایط را برای به وجود آمدن اشکال انحلال آهکی آماده نموده است. انحلال آهک در طی دورانی طولانی سبب به وجود آمدن این

غار آهکی شده است. این غار آهکی بسته به نحوه‌ی پیدایش و تکامل خود در طی زمان همچون بسیاری از غارهای آهکی نمونه‌هایی از اشکال انحلال آهکی را در خود جای داده است. این ستون آهکی که شکلی تخت‌گونه دارد نیز یکی از همین اشکال است. شکل به خصوص آن از یک سو و همچنین موقعیت‌اش در داخل غار که حالتی مسلط بر پهنه خروجی غار نیز دارد، مردم بومی را برآن داشته که این پدیده زمین‌شناسی را تخت‌گاه دیوی به نام سگسار پندارند و تصور کنند در این مکان دیوی حکمرانی می‌کرده است که از این تخت غول آسا (که طبیعتاً به اندازه انسان نبوده) بر پیروان و مردمان خود دستور می‌رانده است.



شکل (۲) غار در بندِ رشی A در سمت چپ و غار در بندِ B سمت راست

سگسار در منابع کهن، فرهنگ عامه و نام مکان در پهنه‌ی رشته کوه‌های البرز

از آنجا که اطلاق نام سگسار به افسانه‌ی دیو ساکن در غار دربند، تنها نشانه‌ی از این دست در پهنه‌ی گیلان نبود، دامنه‌ی این پژوهش گسترش یافت. در زمینه‌ی واژه‌ی سگسار و اینکه ریشه‌ی این واژه چیست، بحث‌ها، مقاله‌ها و یادداشت‌های فراوانی در منابع فارسی وجود دارد. استفاده حکیم فردوسی از این واژه برای توصیف مردمانی جنگجو که بر ضد سپاه ایران می‌جنگیدند، سبب شکل‌گیری فرضیه‌ها و بحث‌های متعددی در زمینه‌ی سرزمین و مردمی که سگسار نامیده می‌شوند، شده است که علیرغم تلاش بسیار، پژوهشگران نتوانستند به نتیجه‌ای مشخص در این مورد برسند. در این میان هنوز ابهام‌هایی در این زمینه موجود است، که از حوصله‌ی این نوشتار خارج است. در شاهنامه در بخش پادشاهی منوچهر و سام این اصطلاح به کار رفته است که مربوط به مردمان شمال کشور است. البته در شاهنامه لفظ «گرگ‌سان» نیز آمده است.

برفتم در آن شهر دیوان نر	چه دیوان که شیران جنگی به بر
که از تازی اسپان، تکاورترند	ز گردان ایران، دلاورترند
سپاهی که سگسار خوانندشان	پلنگان جنگی گمانندشان

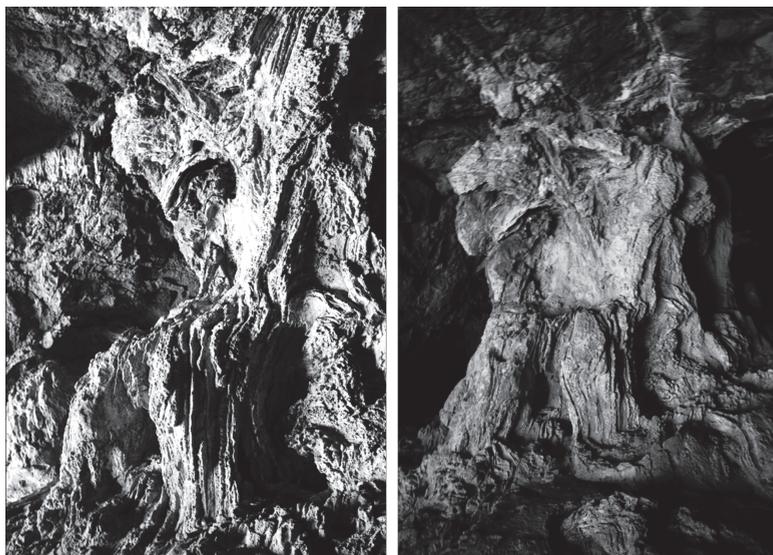
(شاهنامه، ص ۷۱)

نه سگسار ماند نه مازندران	زمین را بشوید به گرز گران
---------------------------	---------------------------

(شاهنامه، ص ۶۷)

علاوه بر این، در زمینه موقعیت جغرافیایی مناطقی که مردمانی که سگسار نام داشتند و کجایی قرار داشتن آن، فرضیه‌هایی توسط شاهنامه‌شناسان و تاریخ‌پژوهان ارائه شده است. بسیاری از محققین معتقدند که موقعیت مکانی سگسار در دامنه‌های جنوبی البرز در منطقه تاریخی سنگسر کنونی قرار داشته است. با این حال، هدف بخش دوم مقاله ارائه شواهدی نو، در زمینه‌ی استعمال

واژه سگسار در منطقه‌ی گیلان و ارائه فرضیه‌ای در زمینه‌ی احترام و تقدس سگ در دوران‌های قدیم در این منطقه است. در این بخش به ارائه چنین شواهدی می‌پردازیم. نکته قابل تاملی که نگارندگان به آن برخورد نموده‌اند استعمال واژه‌ی سگسار در نام برخی از بناهای تاریخی گیلان و همچنین فرهنگ شفاهی مردم بومی است. مهم‌ترین نکته در زمینه واژه‌ی سگسار گستردگی کاربرد آن در برخی از مهم‌ترین بناهای تاریخی گیلان است. بر طبق شواهد موجود، واژه‌ی سگسار در گیلان رواج داشته است. با توجه به بررسی صورت گرفته، مردم بومی به قلعه‌های سلسال تالش و قلعه رودخان فومن، سگسار می‌گفتند (پندی، ۱۳۸۴، صادقی نژاد مقدم، ۱۳۸۶، ۴۳). علاوه بر این در اسطوره‌های ایرانی و منابع کهن‌تر نیز نشانه‌های از کاربرد واژه سگ مشاهده می‌شود. هرودوت از بانوی مادی به نام اسپاکو (Spako) به صورت مؤنث یاد می‌کند و این نام را به درستی سگ ماده معنی می‌کنند، در آن روزگار سگ، حیوان محترمی بوده و سگ بودن عیبی نداشته است (قرشی، ۱۳۸۹، ۸).



شکل (۳) سمت راست، ستون آهکی موجود در غار رشی و سمت چپ همان ستون در نمای نیمرخ.

در ریگ ودا، یمه، دو پیامبر دارد که هر دو سگ‌اند، سگ‌های یمه چهار چشم، پهن بینی، راه‌راه و قهوه‌ای‌اند. این سگ‌ها پاسدار راه بهشت‌اند و مردگان را وا می‌دارند. این سگ‌ها در مراسم تشییع مردگان در دین زردشتی نیز وظیفه‌ای به عهده دارند که با این اسطوره مربوط است (بهار، ۱۳۹۱: ۲۲۶). در ایران باستان از دو نوع سگ به نام‌های: سگ شبان و سگ خانه‌بان نام برده می‌شود (همان: ۳۱۶) در ایران، در آن هنگام که زردشتیان به آئین رفتار می‌کردند، آئین سگ‌دید درباره‌ی مردگان به جای می‌آورده می‌شد و آن عبارت بود از این که برای برداشتن مردگان و برای بردن مردگان به دخمه باید مرده را در معرض دید سگ چهار چشم قرار داد (همان: ۴۸۶) در نقش‌های برجسته گاوکشی میترا همواره سگی باوفا دیده می‌شود. در داستان جمشید که سگ از لحاظ پاسداری کردن همانند مهر است. به موجب وندیداد اوستا، احترام به سگ بسیار واجب است که میان اقوام کاسپی و آلبانی امری رایج بوده است (مهرین، ۱۳۸۰: ۶۸). حضور سگ زرد یا سفید در محل عبور جنازه موجب می‌شود که دروج (=دیو) نسوج یا دیو لاشه فرار کند (همان: ۱۲۲). سگ اصحاب کهف دیگر نمونه از اهمیت سگ در میان ادیان جهان است. نشانه‌هایی از واژه سگ را در فرهنگ شفاهی کنونی مردم شمال می‌توان پیگیری نمود. در منطقه‌ی رامسر دشنامی در گویش محاوره‌ای به نام «سگسار» رایج است، که به کودکی که بسیار بازیگوش و پر جنب‌وجوش است، می‌گویند. این دشنام هرچند امروزه کمتر به کار می‌رود، ولی همچنان جاری است. سگسار از لحاظ لغوی به معنای «به مانند سگ» است. علاوه بر این هرچند دشنام‌های دیگری نیز میان مردم گیلان رایج است که در آن از واژه سگ استفاده گردیده است، اما دشنام دیگری که در این رابطه با اهمیت جلوه می‌کند «سگ مذهب» است که یعنی کسی که مذهب سگی دارد؛ نشانه‌ای دیگر که در دوران کهن احترام به سگ در آئین و آداب مردمان این سامان وجود داشته است و این نشانه‌ای است از احترام این حیوان سودمند که در زندگی شمالی‌ها مخصوصاً دامداران، بسیار استفاده می‌شود. امروزه نیز سگ‌های چوپان نقش مهمی در همراهی گالش‌ها دارند و شاید نوعی آداب احترام به این حیوان از قدیم رایج بوده که با ورود اسلام و تشریف مردم این دیار به دین مبین اسلام، این آداب به واسطه شرع اسلامی به حاشیه رانده شده است و عنوان سگ مذهب دشنام محسوب شد. از نشانه‌های احترام به سگ که اکنون نیز باقی مانده است نام‌گذاری برای

سگ‌ها است که از قدیم رایج است. بهترین یار و همدم و مونس گالش‌ها در مالگه، سگ گله است. سگ گالش، گله رمیده را جمع‌آوری کرده و گرگ و حیوان‌های درنده را می‌راند و بهتر از گالش مواظب و مراقب دام‌ها است. بر این اساس گالش‌های اشکور، برای سگ گله ارزش خاصی قائل هستند و گاه در کنار گله و سگ‌ها غذا می‌خورند. در بین گالش‌ها موسوم است که اگر غریبه‌ای به سگ گالش ضربه بزند و صدمه وارد سازد، گالش از روی تعصب هیچ وقت عمل او را از یاد نبرده و نمی‌بخشد، گاه سگ گله آن قدر با اهمیت است که گالش آن را با نام‌های زیبای زنان فرا می‌خواند (صوفی نژاد سویری، ۱۳۹۱، ۸۸). هرچند در تمامی مناطق ایران سگ حیوانی ارزشمند به ویژه در میان دامداران بوده است، اما می‌توان ادعا نمود که این حیوان با توجه به جغرافیای منطقه‌ی گیلان، اهمیتی دوچندان داشته است. شناخت جغرافیای زیستی و جغرافیای انسانی گیلان کمک شایانی در درک نقش مهم سگ در زندگی مردم شمال ایران می‌نماید. در گیلان دو گروه عمده‌ی شغلی حداقل در چند هزار سال اخیر وجود داشت. گروهی که شغل شبانی داشته و گروهی که کشاورز بودند. فارغ از بحث‌هایی که پیرامون زمان ورود مردم به جلگه و کوهپایه‌های جنگلی گیلان مطرح است، اگر حتی به کشاورزی مردم در نواحی کوهپایه‌ای گیلان معتقد باشیم و از وضعیت جغرافیایی گیلان و جغرافیای زیستی آگاهی بداریم، می‌دانیم که شکل‌گیری سکونت‌گاه‌های انسانی در این منطقه به صورت منازل منفرد و دور از هم بوده است، منزلی که در میان انبوهی از پوشش گیاهی مستتر بوده‌اند (رابینو، ۱۳۷۴، خودزکو، ۱۳۸۵). علاوه بر این انسان در این منطقه با تنوع جانوری بیشتری برخورد داشته است. این مسئله منکر حضور جانوران وحشی گوشتخوار در دیگر مناطق فلات ایران نیست؛ با این حال تنوع این جانداران همچون شغال، روباه، پلنگ، ببر، سیاهگوش، گربه‌وحشی و خرس در این منطقه زیاد بوده است. داده‌های زیستی و همچنین تاریخی نیز گواه این مسئله است. به عنوان مثال نگارندگان خارجی در رابطه با این سرزمین، از جنگ دائمی میان روستائیان با جانوران وحشی مانند شغال به صورت روزمره جهت حفاظت از داشته‌های منازل‌شان مطالبی را عنوان کرده‌اند. بنابراین حضور سگ برای مردم بومی گیلان از اهمیت زیادی برخوردار بوده، کشاورز گیلانی در مقابله با بسیاری از این تهدیدها تنها متکی به نیروی خود و این حیوان باوفا بوده است. هر کس که در گیلان زندگی کرده باشد

نیک می‌داند که تا یک دهه‌ی پیش عملاً در بسیاری از نواحی روستا پرورش ماکیان و حفاظت از خانه، بدون حضور سگ امکانپذیر نبود!



شکل (۴) سگ چوپان در سرای چوپانی سیاه کوه در جنوب شاه جان دیلمان.

شواهد باستان‌شناسی

در طی کاوش‌های باستان‌شناسی در قائم‌شهر در حاشیه‌ی رودخانه تلار در تپه‌ی «طالقانی» یا «قلک» آثاری مربوط به هزاره‌ی اول پیش از میلاد به دست آمده است. آنچه در این حفاری قابل توجه است تدفین سگ است (یزدان‌پناه لموکی، ۲۱۱۳۸۳). دفن کردن سگ در این منطقه، مانند انسان و به صورت چمباتمه است که برای نخستین بار در ایران گزارش شده است. البته در این باره دو احتمال را نمی‌توان از نظر دور داشت: نخست آنکه ممکن است سگ مورد احترام عمیق صاحب خود بوده که پس از مرگ با آن به صورت یک انسان برخورد شده است، یا آنکه به دفن سگ باور داشته‌اند که در آن صورت باید وجود کیش سگ‌پرستی در میان کاسیان که همسایگی‌شان هیرکانیان نیز در این امر شریک بوده‌اند، مربوط می‌گردد (همان).



شکل (۵) ظرفی سفالی با مجسمه افزوده سگ مربوط به ۳۵۰۰ پیش مکشوفه از گیلان.

منابع

۱. باقریان، محمدرضا و بی، کیدونگ (۱۳۸۶)، گزارش فصل اول بررسی‌های باستان‌شناختی دوران سنگ در گیلان، هیات مشترک ایران و کره، سازمان میراث فرهنگی، صنایع‌دستی و گردشگری کشور، پژوهشکده باستان‌شناسی.
۲. باقریان، محمدرضا و بی، کیدونگ (۱۳۸۷)، گزارش فصل دوم بررسی‌های باستان‌شناختی دوران سنگ در گیلان، هیات مشترک ایران و کره، سازمان میراث فرهنگی، صنایع‌دستی و گردشگری کشور، پژوهشکده باستان‌شناسی.
۳. خودز کوه، الکساندر، (۱۳۸۵)، سرزمین گیلان، ترجمه دکتر سیروس سهامی، نشر فرهنگ ایلیا، رشت.
۴. بیگلری، فریدون، جهانی، ولی، مشکور، مرجان، آرگان، آلن و طاهری، کمال، (۱۳۸۶)، غار دریند: کشف مدار کی جدید از دوره پارینه سنگی قدیم در غرب البرز، استان گیلان، یازدهمین همایش انجمن زمین‌شناسی ایران، دانشگاه فردوسی مشهد.
۵. پندی، کیوان، (۱۳۸۴)، سرزمین و مردم فومنات، نشر حق شناس، رشت.
۶. جهانی، ولی، (۱۳۸۵)، جاذبه‌های تاریخی گیلان، دانشنامه فرهنگ و تمدن گیلان، نشر فرهنگ ایلیا، رشت.
۷. رابینو، هل، (۱۳۷۴)، ولایت دارالمرز ایران، گیلان، ترجمه جعفر خمایی زاده، انتشارات طاعتی، رشت.
۸. ستوده، منوچهر، (۱۳۴۹)، از آستارا تا استارباد، انتشارات انجمن آثار ملی، تهران.
۹. سازمان زمین‌شناسی کشور، نقشه‌های زمین‌شناسی ۱:۱۰۰۰۰۰ منطقه گیلان، جیرنده.
۱۰. سجادی، محمدتقی، (۱۳۸۳)، تاریخ و جغرافیای تاریخی رامسر، انتشارات معین.
۱۱. سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، نقشه‌های توپوگرافی ۱:۵۰۰۰۰، توتکابن ۱۷:۵۹۶۳، سنگر III ۵۹۶۴.
۱۲. صادقی‌نژاد مقدم، آذر، (۱۳۸۶)، قلعه‌روdxان، بزرگ‌ترین دژ گیلان، تاریخچه و معماری، انتشارات گنجینه هنر، تهران.
۱۳. قرشی، امان‌الله، (۱۳۸۹)، آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی، نشر هرمس، تهران.
۱۴. یزدان پناه‌لموکی، طیار (۱۳۸۳)، تاریخ مازندران در اوایل هزاره‌ی اول پیش از میلاد، نشریه چیستا، شماره ۲۱۱.
۱۵. بهار، مهرداد (۱۳۹۱)، پژوهشی در اساطیر ایران، نشر آگه، تهران.
۱۶. مهرین، مهرداد، (۱۳۸۰)، دین بهی، فلسفه دین زردشت، انتشارات فروهر، تهران.
۱۷. رضی، هاشم (۱۳۷۱)، تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی، نشر بهجت، تهران.
۱۸. دهدار درگاهی، محمد، فرید مجتهدی، نیما (۱۳۹۲)، جاذبه‌های طبیعی گیلان، جلد اول، دانشنامه فرهنگ و تمدن گیلان، نشر فرهنگ ایلیا، رشت.
۱۹. بهی‌هانی، امید، (۱۳۸۲)، واژه‌ی سغدی nēdōβ (ن) و رابطه‌ی آن با «آیین» و «آیین» در زبان فارسی، نامه فرهنگستان، شماره ۲۱، صص ۱۸۴-۱۹۲.
۲۰. رضانی‌نژاد، رحیم، نیکویی، علیرضا، دانشمندی، حسن، بیداریان، آمنه، بهرامی‌پور، بهرام (۱۳۹۰)، شماره ۱۱، صص ۱۶۴-۱۳۹.

کاربرد حال، سری و مقوم

بهمینار شریفی / موسیقیدان

محمدابراهیم عالمی / آوازخوان و موسیقی‌شناس

گفتار حاضر، در نظر دارد کاربرد و معنی واژگان «حال»، «سری» و «مقوم» را در گویش و موسیقی مازندرانی بررسی و مشخص کند که کدام یک در موسیقی مازندران به کار گرفته می‌شود. خنیاگران و رامشگران مازندرانی، برای قطعات سازی و آوازی، از واژه‌های «حال» hāl و «سری» sari بهره می‌برند منتها واژه‌ی «مقوم» maqom که در گویش تبری وجود دارد، در آواها و نواهای مازندران استفاده نمی‌شود و کاربرد دیگری دارد.

واژه‌های «حال» و «سری» در ترکیب با معنای دیگر واژگان تبری، موسیقایی می‌سازند که در میان موسیقی دانان و مردم رایج است. در صورتی که «مقوم» با آن معنا و مفهوم موسیقایی در زبان گفتاری مازندرانی وجود ندارد.

اگر مقوم را مقام فرض کنیم نخست بهتر است تعریفی از «مقام» آورده شود تا اختلاف آن با «مقوم» رایج در زبان گفتاری مازندران مشخص گردد.

عبدالقادر مراغی در کتاب «مقاصد الالحان» درباره‌ی «مقام» چنین گفته است: «بدانک هر دوری را ادوار اصلی هست که آن دور مبنی بر آن اصل است و آن از اقسام ذی‌الاربع یا ذی‌الخمس بود و ادوار مشهوره نزد عرب دوازده است که عجم آنها را دوازده مقام و پرده «وشد» نیز خوانند و آنها بعضی

هشت نغمه‌اند و بعضی نُه نغمه برین موجب: عشاق، نوی (نوا)، بوسلیک، راست، حسینی، حجازی، راهوی، زنگوله، عراق، اصفهان، زیرافگند، بزرگ.

بعضی از بواقی ادوار ملایم و بعضی متنافر باشند. آنچه ملایم باشند همین ادوارند که در غیر موضع واقع شده باشند زیرا که هر دایره را هفده موضع است که آن‌ها را طبقات خوانند و کیفیت استخراج آن‌ها از دساتین اوتار عود در کتاب جامع‌الالحان بیان کردیم»^۱.

محمدتقی مسعودیه در مبانی اتنوموزیکولوژی موسیقی‌شناسی تطبیقی درباره‌ی «مقام» چنین می‌نویسد:

«مفهوم تحت‌اللفظی مقام عبارت از جایگاه مشخص اصوات ملودی است این معنی از این جهت اهمیت دارد که در موسیقی سنتی ترکیه اصوات خود مستقلانه عناوین مقامات را دارا هستند. مقام عبارت از هسته‌ای است که بر مبنای آن مسیر و انحنای ملودی در محدوده‌ی آن حرکت می‌کند و در این محدوده شکل می‌گیرد.

مقام به‌طور کلی به صورت توالی اصوات (اشل) تعریف می‌شود. بدون آن که اهمیت ویژگی‌های ملودی ضمن چگونگی توالی اصوات از نظر دور گردد. چکیده خصایص کلی مقام بدین قرار است:

۱. مقام عبارت است از یکایک اصوات، صدای اصلی در سیستم تنال، فاصله بین دو صدا، بعضی اوقات به لفظ صدا به طور کلی مقام گفته می‌شود.

۲. مقام مشتمل است بر توالی به‌خصوص اصوات به نفس توالی اصوات (مُد) نیز گاهی مقام می‌گویند. نواع مختلف توالی‌های اصوات تحت عنوان مقام نسبی به هم تمایز می‌یابند.

۳. گاهی مقام ترکیبی کلی از خصوصیات تونالیته و ملودی است. برای موسیقی‌دان مصری، مقام در ارتباط با سازهای موسیقی به عنوان فاصله بین دو صدا با صدای اصلی نیز برداشت می‌گردد. مفهوم مقام تعبیر ذیل را داراست:

- در برخی از موارد آثار موسیقی در فرم‌های مختلف عنوان مقام را دارند.
- عنوان مقام بیش از همه درباره‌ی تقسیم که بر بدیهه‌نوازی استوار است به کار برده می‌شود.
- گاهی به دیوان یا مجموعه اشعار ترانه‌ها مقام گفته می‌شود. در آثار محققان عراقی نیز تفاسیر

۱. عبدالقادر مراغی، مقاصد‌الالحان، باب رابع، ص ۵۶.

و معانی مقام با هم تفاوت دارند. این مفهوم گاهی تسلسل اصوات یا تسلسل فواصل تعریف می‌شود و گاه شامل گروهی از ملودی‌ها (انغام) است که نسبت به یکدیگر هماهنگ‌اند. مقام در برخی از موارد با مفاهیم دور، لحن، آواز، ترکیب، اصول و فروع مترادف است. این مفهوم ظاهراً نه فقط مولودی و تونالیت، بلکه فرم و ریتم را نیز در بر دارد. نتیجتاً در موسیقی سنتی عرب مفهوم مقام به هیچ وجه با ملودی مدل موتیف‌وار این قبیل منطبق نیست. محققان غربی در تعریف مقام، بیشتر ویژگی‌های ملودی را مدنظر دارند تا جنبه‌های تاریخی آن. در لائزه معتقد است که مقام یا نغمه بر اساس دو عامل مشخص می‌شود یکی توالی اصوات و دیگری حرکت ملودی. در ارتباط با این دو عامل پنج ویژگی حائز اهمیتند.

- وسعت توالی اصوات مقام
- گروه‌بندی اصوات (اجناس) در چهارچوب توالی مقام
- صدای شروع
- ایست‌های موقت
- صدای خاتمه

به عقیده‌ی آبراهام زبی ایدلسون (۱۹۳۸-۱۸۸۲ م) مقام عبارت است از توالی اصوات (اشل) یا توالی بنیانی اصوات یک ملودی و نه توالی اصوات مورد استفاده در آن. وی علاوه بر این مقام را شامل خصایصی می‌داند که پس از آنکه به ملودی شکل می‌دهند، اجراکنندگان می‌توانند آن را تشخیص دهند.

برای کورت زاکس مقام از یک‌سو عبارت از ملودی مدل است که بر مبنای خصوصیات ویژه‌ی فنی از جمله فرمول‌های ملودی تشخیص می‌یابد و از سوی دیگر تپیی است با دارا بودن تولی اصوات مدون، فواصل به‌خصوص، طرح و موتیف مجمل‌بنیانی که به طور مستمر تکرار می‌شود. جناب مسعودیه مقام را در موسیقی محلی این‌گونه تعریف می‌کند: در مجموع مفهوم مقام در موسیقی محلی ایران تا حدود تحقیقات کنونی مشتمل بر نمونه‌های ملودی است که اغنای بخصوص ملودی و ارزش‌های متری - ریتمی آنها برای اجراکنندگان به‌طور انتزاعی معلوم است.^۲

به نظر می‌رسد، بر پایه‌ی تعریف‌های بالا، اطلاق «مقام» به لحن و قطعات موسیقی مازندرانی

۲. به نقل از شریفی، بهمن‌یار، موسیقی مازندران (میان‌ه)، ص ۱۶-۱۷.

اشتباه است. آنچه مسلم است در موسیقی مازندرانی، واژه‌هایی چون «سری» و «حال» بیش‌ترین کاربرد را دارند. خش‌خون‌ها^۳ و شِرخون‌ها^۴ یا نوازندگان مازندرانی، از واژه‌ی «مقام» برای قطعات و آواز به کار نمی‌بردند. مثلاً هیچ‌گاه نمی‌گفتند که مقام «کتولی» بخوان یا مقام «کمرسری» بنواز. «حال» و «سری» از واژه‌ها و ترکیب‌های اصلی موسیقی مازندرانی هستند، و در تعریف موسیقیایی و معنای لغوی در قالب مقام نمی‌گنجد. در این چشم‌انداز، «حال» به معنی روش، طریقه، تقلید، ادا در آوردن و خوشی و سرمستی، و «سری»، ترکیبی از «سر» در معنای موقعیت مکانی و «ی» پسوند نسبت است.

واژه‌ی «مقوم» که در ترکیب‌هایی چون «کوُتر مقوم» *kutər məqom*، «کشتی مقوم» *kəšti məqom*، «تیرنگ مقوم» *tirəng məqom*، «چل مقوم» *čel məqom* و ... در گویش مازندرانی وجود دارد، به معنی صدا، بانگ و ادا در آوردن است و هیچ ارتباطی با «مقام» در موسیقی ندارد. برخی اصطلاحات یا ترکیب‌های رایج موسیقیایی و یا مرتبط به آن در مازندان: برای روشن شدن موضوع که «حال» و «سری» بیش‌ترین کاربرد را در موسیقی مازندرانی دارند، نیاز است معنی و وجه تسمیه‌ی برخی از اصطلاحات و ترکیب‌ها را در این‌جا یادآور شویم.

۱- ترکیب‌هایی که به «حال» ختم می‌شود.

- مش حال و دنباله‌ی مش حال: این دو قطعه، ویژه‌ی «لله/اللهوا» *lalə/laləvā* است که به معنی حالات میش (گوسفند) می‌باشد.

چوپانان، «مش حال» را هنگام پوشیده شدن زمین از برف می‌نواختند تا گوسفندان برف را با «دست کن» کنار زده، چرا کنند و قطعه‌ی دوم برای هدایت گوسفندان به سوی آغل نواخته می‌شد.

«شتر حال *šətarhāl*»، «زاری حال»، «غریبی حال»، «چپون حال یا گرد حال *kərde hāl*» و «پَر جایی حال *pərjāi hāl*»، همه از قطعات سازی هستند و «کل حال *kəl hāl*» (حال کوتاه) دنباله‌ی آواز کتولی است.

۳. در مازندان به خوانندگان «خش‌خون» به معنی خوش‌خوان می‌گفتند.

۴. در مازندان به خوانندگان «شِرخون» به معنی شعرخوان می‌گفتند.

- «سما حال *səmə hāl*»: سما به معنی رقص است. این قطعه ویژه‌ی شادمانی و رقص بوده است. خلیل طهماسبی عمران راوی این ملودی بوده که با *اللهوا* نواخته است.
- «دشتی حال»: در برخی نقاط مازندران به کتولی، دشتی حال می‌گویند.
- «بازی حال»، «خارک حال» و «چرا حال»: حالت چریدن دام، که قطعات سازی هستند و با *اللهوا* نواخته می‌شوند.
- «نوچّ حال *nuč hāl*»: آلبوم (نوار کاست) «شوار»؛ گروه موسیقی شواش با قطعه‌ی نوچّ حال شروع می‌شود که از ساخته‌های استاد احمد محسن‌پور است.^۵
- *لن کپچ حال کجور lane kəpəj hale kojur*: *لن*، همان لحن است و «کپچ» از دو قسمت «کپ» و «ج» پسوند نسبت تشکیل شده است. روستای «کپ» در بخش ییلاقی شهرستان نور و رویان قرار دارد که به اهالی آن «کپچ» می‌گویند. راوی این لحن آوازی، یزدان یزدانی بوده است.

حوضِ کوثرِ اوی زلالِ خجیره آبِ زلالِ حوضِ کوثر، خوش و گوار است
سازِ کمونچه، آهنگِ «حال» خجیره آهنگِ «حال» سازِ کمانچه نیکوست

«منسوب به امیر پازواری»

۲- ترکیب‌هایی که به «سری» ختم می‌شود.

- *کمرسری*: از قطعات ویژه‌ی *اللهوا* است که در نواختن آن از همه‌ی مناطق صوتی این ساز استفاده می‌شود.
- از «ی» پسوند نسبت مشخص است که «کمرسر» نام محل یا مکان است.^۶
- *گره‌سری* یا *گهره‌سری*: در گذشته، نوزاد که به دنیا می‌آمد تا ده روز او را به داخل گهواره نمی‌گذاشتند. پس از گذشت ده روز، مادر، برخی از بستگان، همسایگان و دوستان را به منزلش دعوت می‌کرد. هنگام گهواره بستن نوزاد، خانمی در کنار گهواره گردو یا قندی می‌شکست.

۵. در این آلبوم درباره‌ی نوچّ حال چنین توضیح داده شده است: قسمت دوم و سوم این قطعه، برگرفته از «بازی حال» و «زوونی *ravuni*» است.

۶. شاید هم این قطعه به کمر کش کوه‌ها مربوط است. استاد حسین طیبی، احتمال می‌داد که این ملودی الهام گرفته از پرواز کبک دری باشد.

مادر یا مادر بزرگ و یا بستگان دیگر، نوزاد را در درونِ گهواره قرار می‌دادند. این روز که به «دَه حَموم» هم معروف است، مادر، برای مهمانان خوراک تهیه می‌کرد. در هنگامِ گهواره بستنِ نوزاد، برخی مهمانان پول و برخی لباس هدیه می‌دادند.

در این روز، جشن کوچکی برپا می‌شد که به آن «گره سری یا گهره سری» می‌گفتند.

- **وَلگِ سَری** valge sari: از قطعات ویژه‌ی لله‌وا است که در غرب مازندران نواخته می‌شود. در منطقه‌ی غرب مازندران، به جایی که جنگل به کوه می‌رسد، «وَلگِ سر» می‌گویند. «وَلگ» به معنای برگ است.

- **حموم سَری**: این قطعه، در مازندران با سرنا هنگامی نواخته می‌شد که کار شست و شوی داماد در حمام تمام می‌شد و به سوی منزل حرکت می‌کرد.

- **دندون سَری**: هنگامی که نوزاد دندان در می‌آورد، برخی از خانواده‌ها «شیر آش» (شیر برنج) و برخی آش می‌پزند و برای دوستان، بستگان و همسایگان می‌فرستند، به این عمل، دندون سَری می‌گویند.

- **تک سَری**: از قطعات لله‌وا است.

۳- ترکیب‌هایی نیز به «مقوم» ختم می‌شوند که هیچ پیوندی با «مقام» در موسیقی ندارند و به معنی تقلید و ادا در آوردن و روش و طریقه‌اند.

تو حاتمی و من به کرم تو امیدوار تو حاتم هستی و من به کرم و لطف تو امیدوارم
بکتمه شنی مُلک و مقوم شی یار ... ساکن سرزمین خود شدم که اقامتگاه یارم است

«منسوب به امیر پازواری»

- **کشتی مقوم** ^۷kašti maqum: «نوعی کشتی در غرب مازندران به نام «چک چیشْت» čak čišť وجود دارد که با کشتی «لُوچُو» فرق دارد. «چک» به معنی سیلی و «چیشْت» به معنای حمله و دفاع است. این کشتی محلی، حالت مبارزه ندارد و یک کشتی جدی نیست، بلکه ادای کشتی گرفتن را در می‌آورند و در عروسی‌ها برای نمایش برگزار می‌شود. به بیان دیگر، کشتی «چک چیشْت» فرصتی است برای کهن‌سالان که توانایی مبارزه‌ی واقعی را ندارند، و در عروسی‌ها به یاد پهلوانی‌ها گذشته اجرا می‌شود.

۷. به نقل از رضا دیوسالار، نوازنده‌ی دوتار و لله‌وا، از اهالی رویان، ساکن تهران

قطعه‌ای به نام «کشتی مقوم» در منطقه‌ی غرب مازندران وجود داشت که با سرنا نواخته می‌شد. این قطعه را شاهرخ کرمانی می‌نواخت.^۸

باید یادآور شد، «کشتی مقومی» که همت صیادی نژاد با للهوا می‌نواخت، برگرفته از قطعاتِ سرنای مناطق کردنشین منطقه، است. چون با للهوا اجرا می‌کرد کمی از کردی فاصله گرفت و رنگ و بوی مازندران پذیرفت، چرا که شاهرخ کرمانی در سه‌گاه می‌نواخت و صیادی نژاد در شور. این در حالی است که این ملودی کردی و بخشی از رپرتوار سرنا است. در واقع، در آمیختگی اقوام مهاجر با اقوام بومی مازندران، هم در تغییر واژه‌ها و هم موسیقی تأثیر به‌سزایی داشته است تا جایی که، برخی مواقع، چنان درهم تنیده شده‌اند که تفکیک آن به هوش و دانش کافی نیاز است.»

● تیرنگ مقوم: تیرنگ همان قرقاول یا تدر و است. «شکار چیان برای این که بتوانند این پرنده را شکار کنند؛ لازم است پرنده را از لانه‌اش بیرون بیاورند. برای این کار صدایی شبیه همان پرنده و یا صدایی مشابه صدای جفت آن ایجاد می‌نماید تا از لانه‌اش بیرون آمده و یا به دنبال جفت خود بگردد.»^۹

چگونگی ایجاد صدای تیرنگ (تیرنگ مقوم) بدین صورت که شکارچی با مهارت خاصی به وسیله‌ی لبش صدایی شبیه تیرنگ ماده را ادا و تقلید می‌کند. به این صدا، در شرق «تیرنگ مقوم» و در منطقه‌ی دودانگه‌ی ساری «تیرنگِ شر» می‌گویند.

● چِل مقوم: درباره‌ی «چِل مقوم» ترانکی بدین مضمون وجود دارد:

مِه یار اگه چَپون نییه، مَن وَنَه خَنَه نَشومبِه

me yār age çarpon niyê mæn vāne xənə našombə

وَنَه لَلَه چِل مَقوم نییه، مَن وَنَه خَنَه نَشومبِه

vāne lalə çel məqom niyê mæn vāne xənə našombə

۸. کرمانی، از کردهای افشاری است که در این منطقه سکونت داشت. از این رو، حالات و لحن این قطعه، بر اساس موسیقی کردی است. در واقع این قطعه هیچ ربطی به این کشتی ندارد. شاهرخ کرمانی، چون دو یا سه قطعه‌ی کردی را هنگام کشتی «چک چیشت» به‌طور متوالی، می‌نواخت، به همین نام بین مردم رواج پیدا کرد. در حالی که هرگاه اهالی غرب، سرنانوازی از میانه‌ی مازندران، دعوت می‌کردند، او قطعات ویژه‌ی سرنای مازندرانی را می‌نواخت

۹. اسحاقی گرچی، محمدصادق، نگاه جامعه‌شناختی به موسیقی مازندران، ص ۶۲ و ۶۳.

برگردان:

اگر یار من، چوپان نباشد، به خانه‌ی او نمی‌روم و همسری او را نمی‌پذیرم.
اگر از لسه‌ی (نی) او چهل جور صدا در نیاید، به خانه‌ی او نمی‌روم ...
روشن است، در این ترانک، معشوقه به دنبال کسی است که بتواند از لسه/الله‌وا، چهل گونه
صدای گوناگون تولید کند و از توانایی هنری بالایی برخوردار باشد.

še yār ve bamirəm me yār čappunə	شِه یار وه بَمیرِم، مِه یار چَپُونَه
at tā “lalə” dārnə ve čel məqumə	اَت تا «لَلَه» دَارَنه وه چَل مَقُومَه
səvi šunə sarā bune hivunə	سَوی شُونَه صَرَا بُونَه حیوُونَه
nəmāšun enə šāhe māzərunə	نَمَاشون اَنَه شاهِ مازرونَه

برگردان:

برای یارم بمیرم که او به کارِ سختِ چوپانی مشغول است
«الله» ای دارد که چل گونه صدا دارد

از صبح که به صحرا می‌رود، نگهبانِ دام است
غروب که بر می‌گردد، مانند شاهِ مازندران است.

- کوتر مقوم: صدای کبوتر را تقلید کردن
- بلبل مقوم: در شیدایی، مانند بلبل بودن. تقلید از بلبل در دلبستگی

te veste dakətmə rāste xiyābon	تِه وَستِه دَکْتَمَه رَاسْتِ خیابون
te veste yārəmbə bəlbəle məqom	تِه وَستِه یارْمَبَه بَلْبَلِ مَقوم

برگردان:

برای تو آواره‌ی خیابان شدم
برای تو [همانند] بلبل [آواز] می‌خوانم (مانند بلبلِ شیدا، برایت ناله‌ها سر می‌دهم).

- چند نمونه زبانه‌هایی که در آن «مقوم» به کار رفته است:

چَپُونی سیصد و شصت و شش جور مقوم دارنه، غیر از هیس هیس^{۱۰}!

čappuni sisad-o-šast-o-šeš jur məqum dārnə, qəyr az his his

برگردان:

چوپانی - به غیر از هیس هیس - سیصد و شصت و شش روش دارد!

چَپُونی هزار و یک مقوم دارنه، غیر از «هاها» و «هوهو»^{۱۱}

برگردان:

چوپانی هزار و یک فن دارد، غیر از «هاها» و «هوهو»

چَندِه مِه مقوم رَه دَر یارنی^{۱۲}؟! ?čande me məqom rə dar yārnī

برگردان:

چقدر ادای مرا در می‌آوری؟!

با این همه، روشن و واضح است که در موسیقی مازندران بیش‌ترین کاربرد را واژه‌ی «حال» و کم‌ترین را «سری» دارد و «مقوم‌های» رایج در گویش تبری، به معنی مقام در موسیقی نیست. در علی‌آباد کتول به آوازهایی مانند راسته مقام *rāstə məqām*، کَلَه کش *kallə kaš*، هرایبی *hərāī* و ... مقام *məqām* می‌گویند، اما، برای ترانه‌ها از واژه‌ی «پاچَکَه»^{۱۳} *pāčakkə* - نه ریز مقام - مانند لاره، سید نساء و ... بهره می‌برند. و ریز مقام در این‌جا و مازندران، طی چند سال اخیر به وسیله‌ی برخی نویسندگان رایج شده است. این در حالی است که علی‌آباد کتول در شرقی‌ترین

۱۰. جوادیان کوتنایی، محمود و ... زبانزدها و کنایه‌های مازندرانی، ص ۱۷۶.
۱۱. همان

۱۲. به نقل از مختار عظیمی (گلوگاه)، شاعر و پژوهشگر فرهنگ بومی.

۱۳. پاچَکَه: «از دو واژه‌ی «پا» و «چَکَه» به معنای کف زدن و دست زدن، تشکیل شده است. اجرای این مراسم، بیش‌تر به صورت ایستاده در جشن‌ها، به ویژه عروسی‌ها، توسط بانوان انجام می‌شود. بدین‌گونه که در حین نواختن بر روی تشت و لگن، خانمی، ترانه‌ها یا شادمانه‌های کتولی (زنانه مقام) را می‌خواند. بقیه‌ی خانم‌ها با دست زدن و جواب دادن گروهی، به صورت پس‌خوانی یا پس‌گویی، تک‌خوان را همراهی می‌کنند. احتمال دارد که در گذشته، برای هلهله و شادی بیش‌تر همراه با دست زدن، پا هم می‌کوبیدند که به «پاچَکَه» مشهور شده است.» به نقل از محمدرضا برزگر، نوازنده‌ی دوتار و پژوهشگر، ساکن علی‌آباد کتول

قسمت تبری زبان واقع شده که هم اکنون جزو استان گلستان است. این منطقه تحت تأثیر موسیقی و فرهنگ مجاور خویش (به ویژه واژگان موسیقایی ترکمن‌ها و خراسانی‌ها) می‌باشد. همان گونه که از نکا به سمت شرق، موسیقی مازندرانی - چه سازی، چه آوازی - کمرنگ‌تر می‌شود و از موسیقی هم‌جوار تأثیر می‌گیرد، واژه‌های موسیقایی نیز تحت تأثیر فرهنگ مجاور تغییر می‌یابند. با این همه، آن‌چه مسلم است در مناطق مرکزی و غرب مازندران از واژه‌ی مقام در موسیقی استفاده نمی‌شود؛ اما، همان گونه که پیش‌تر اشاره شد، در علی‌آباد کتول، به دلیل تأثیرپذیری از موسیقی خراسانی و ترکمنی، فقط برای چند آواز، از واژه‌ی مقام بهره می‌برند. بنابراین تعمیم دادن آن به سایر نقاط موسیقی مازندرانی نادرست است. نام‌گذاری قطعات موسیقی بومی هر منطقه، بار معنایی فرهنگی، زبان‌شناسانه، اجتماعی، احساسی، زیست بومی و پیوند عمیق با شیوه‌ی تولید و زندگی مردم هر دیار دارد. پس، به جاست از واژه‌هایی که پیوندی با موسیقی و فرهنگ بومی ندارد، دوری شود تا واژه‌های خودساخته جای واژه‌های موسیقایی را نگیرند.

راهنمای آوانگاری

فارسی	لاتین	فارسی	لاتین
ـَ	a	خ	x
ـِ	e	د	d
ـُ	o	ر	r
آ	ā	ز، ذ، ض، ظ	z
اُ	u	ژ	ž
ای	i	ش	š
”	نماد مازندرانی واکه‌ی میانی خنثی (مصوتِ بینِ ـَ و ـِ)	غ، ق	q
ə	نماد آوانویسی واکه‌ی میان خنثی	ک	k

لاتین	فارسی	لاتین	فارسی
g	گ	b	ب
l	ل	p	پ
m	م	t	ت، ط
n	ن	s	س، ش، ص
v	و	j	ج
y	ی	č	چ
‘	ء، ع	h	ح، هـ

منابع:

- ۱- عبدالقادر بن غیبی حافظ مراغی، مقاصد الالحن، به اهتمام: تقس بینش، ناشر: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶
- ۲- بهمنیار شریفی، موسیقی مازندران، ناشر: شلفین، ۱۳۹۵
- ۳- محمدصادق اسحاقی گرچی، نگاه جامعه شناختی به موسیقی مازندران، ناشر: مهریان نیکا، ۱۳۹۳
- ۴- محمود جوادیان کوتنایی، زبانزدها و کنایه‌های مازندرانی، ناشر: درنگستان، ۱۳۹۶

تیرماسیزده شو در روستای گیلیرد طالقان

میثم نوائیان

کارشناس ارشد باستان‌شناسی

این روستا در اول قسمت بالا طالقان قرار دارد و روستایی مهم از لحاظ آئینی و زادگاه افراد مهمی چون مرحوم آیت‌الله طالقانی و مرحوم ابوالقاسمی می‌باشد و همچنین سطح سواد و تحصیلات کلاسیک و دانشگاهی در این روستا بسیار بالاست.

از ایام گذشته، مردمان مازندران و گیلان، طالقانی‌ها را بیشتر معلم، مکتب‌دار، تعزیه‌خوان... و در کل باسواد می‌دانستند و اکثر مکتب‌دارهای قدیم طالقانی بودند. به نظر نگارنده حوزه فرهنگی طالقان و الموت به شمال کشور وابسته است تا به قزوین و کرج. که نشانه‌های آن در آئین‌های عاشورای روستای مهران که طبق گاه‌شماری شمال کشور است و همچنین برگزاری آئین تیرماسیزده که باز هم طبق گاه‌شماری شمال کشور (مازندران) و داستان دلنشین «عزیز و نگار» که در سراسر مازندران و گیلان همه بچه‌ها با نوای عزیز طالقان برگردهد... به خواب رفته‌اند و شب‌های زمستان پدر بزرگ‌ها برای نوه‌ها نقل می‌کردند.

در بررسی‌های میدانی در تاریخ ۱۳۹۲/۳/۱۴ میهمان خانواده فرهیخته و بزرگ میرابولقاسمی‌ها در گیلیرد بودم که نکات جالب و حائز اهمیتی را ضبط کردم.

در شب تیرماسیزده شو همه در خانه بزرگ روستا مرحوم سید اسحق میرابولقاسمی جمع می‌شدند و کشمش، سنجد و شیرینی محلی برای پذیرایی آماده می‌شد در این شب فال حافظ

گرفته می‌شود و شعرخوانی انجام می‌گردد. بنا به برگزاری مراسم تیرماسیزده شو، می‌توان گفت این شب، شب بسیار بااهمیتی است. از نکات جالب و تامل‌برانگیز این‌که شب تیرماسیزده شو زمان بستن قراردادهای سالانه فی مابین افراد می‌باشد. به عنوان مثال چوپان در مقابل دستمزد اینگونه می‌گوید از ۴۰ روز بهار رفته تا شب تیرماسیزده و این شب یک شاخص می‌باشد. رسم دیگر این شب جوراب دُلنگن (Dolangaen) یعنی جوراب‌اندازی می‌باشد.

در معماری قدیم گیلیرد که هنوز نشانه‌های آن باقی مانده است درپچه‌هایی در خانه‌ها تعبیه می‌شده است که هم به منظور نور و روشنایی و هم خارج شدن دود آتش درون خانه، نوجوانان ۱۰ تا ۱۲ ساله به جوراب پشمی نخ بسته و از طریق این درپچه‌ها به داخل خانه انداخته و صاحب خانه از نحوه اجرای مراسم این شب آگاهی کامل داشت. به فراخور حال و سطح مالی شیرینی، آجیل به نوجوانان می‌داد و کمی جوراب پایین می‌کشیده تا نوجوانان متوجه شوند که داخل جوراب پر شده و بالا بکشند البته گاهی اوقات نوجوانان را به شوخی اذیت کرده و جوراب را خیس می‌کردند تا باعث انبساط خاطر شود و البته هیچ‌وقت این شوخی‌ها از حد معمول فراتر نمی‌رفت. بنا به گاه‌شماری مردم طالقان شب تیرماسیزده ۴۵ روز پاییز رفته، ۲ روز کم اجرا می‌شده است که دقیقاً مانند گاه‌شماری مازندران است و ایشان معتقد هستند، گاه‌شماری مردم بالا طالقان متأثر از مازندران بوده و چوپان‌های بالا طالقان نوعی گاه‌شماری بنام گالش حساب داشتند و متذکر شدند که گالش‌ها در تیرماسیزده، رسمی به نام لال چوبک داشتند که همان لال شیش است.

گفتگو با جناب آقای سید محمد حسین میرابوالقاسمی ۷۶ ساله - گیلیرد طالقان که خود صاحب چندین کتاب هستند و سال‌ها در خانه پدر ایشان آئین تیرماسیزده برگزار می‌گردید.

تیرماه سینزه در طالقان:

این آئین در شب و روز سیزدهم تیرمای طالقانی برگزار می‌شود. کودکان طالقان در شب تیرماسیزده یک لنگه جوراب پشمی را با نخ معمولاً برای محکم کردن جوراب پا همراه آن است، می‌گیرند و از روزن پشت‌بام خانه‌های همسایگان به درون خانه می‌فرستند،

صاحب خانه هم با شادی فراوان تخم‌مرغ، توت، گندم یا پول داخل جوراب می‌گذارند تا کودک آن را بالا بکشد. در روز تیرماسیزده نخستین فرزند هر خانواده، به گونه‌ای ساختگی لال می‌شود و جز آوای «هیپ هیپ» که الگوبرداری کودکانه‌ای از سخن گفتن لال-هاست، چیزی نمی‌گوید. سپس تبر و سرشاخه‌ای تر و تازه درختی را در دست گرفته و به خانه‌ی همسایگان می‌رود و بدون اینکه چیزی بگوید شاخه‌ای را که در دست دارد و نامش لال شیش است را به تن و دست و پای همسایگان می‌زند بدین مفهوم و اشاره که تا دیرزمانی زندگی کنند و شاد باشند و بیماری از ایشان دور گردد و درمان شوند. همچنین کودک با تبری که در دست دارد، بر درختان می‌زند تا «آب سیاه» درخت کم شود و بار بیشتری بیاورد.

بشقاب ضیافت

یک صحنه بزم و ضیافت پساساسانی، تبرستان، سده هفتم میلادی

مترجم: محمدرضا گودرزی



نوع شی: بشقاب

شماره موزه: ۱۹۶۳، ۳ و ۱۲۱۰

توضیحات: بشقاب با پایه لبه، ساخته با نقره زراندود، نقش برجسته با مناظر و تزئیناتی در بخش درونی. نقوش بشقاب یک فرمانروا در یک جامه به سبک ساسانیان را نشان می‌دهد که بر تخت و مسند خود تکیه داده است. پیرامون وی را ملازمان و نوازندگان احاطه کرده‌اند و اقلام ضروری برای ضیافت در فضای باز دیده می‌شود:

یک درخت مو با انگورهای رسیده‌ی آویخته، یک ظرف آب که از پوست حیوان کامل ساخته شده است، جام‌های شراب در یک یخدان، و یک دیگ که روی آتش قرار داد.

فرهنگ / دوره: سده‌های نخست اسلامی

تاریخ: قرن هفتم و هشتم میلادی

مکان ساخت: تبرستان، شمال ایران، استان مازندران

محل کاوش / مکان کشف: تبرستان، شمال ایران، استان مازندران

جنس: نقره، طلا

فن و تکنیک ساخت: زراندود

ابعاد:

قطر: ۱۹،۷ سانتی متر

ارتفاع: ۴ سانتی متر

کتیبه‌ها (نیشته‌ها):

خط نیشته: پهلوی

زبان نیشته: ایرانی (پارسی)

ترجمه نیشته: انوشزاد

نظر کارشناسان:

بیوار زبان کتیبه را خوارزمی می‌داند و وزن ظرف را می‌دهد. بلورتن (۱۹۹۷) بر این باور است که این ظرف در سده‌های اولیه اسلام ساخته شده است اما هنر به کار رفته در چنین ظروفی بازتاب دهنده سنت‌های فرهنگی پیش از اسلام هستند.

تبرستان، در ساخت ظروف با نقوش برجسته از جنس نقره با مناظر و تصایری که نمادهای هنری امپراطوری ساسانی را نشان می‌دهد، مشهور است.

صدها نمونه از این ظروف به دربار خلفا، دمشق و سپس به بغداد فرستاده شد، مکان‌هایی که از زیبایی و شکوه آنها در شعر معاصر به گونه‌ای تحسین آمیز یاد شده است.

این بشقاب در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود، گیرشمن آنرا مربوط به قرن هفتم میلادی و به فاصله اندکی پس از انقراض دودمان ساسانی، می‌داند. تصویر فردی در این بزم دیده می‌شود که کمربندی با رکاب‌های آویخته کوتاه دارد و این رکاب‌ها توسط حلقه‌های فلزی به کمر بند متصل است. سبک تزئین پارچه‌ی جامه و همچنین صورت‌های گرد و درشت اشخاص بیشتر به چهره‌های آسیای میانه نزدیک است تا چهره‌های ایرانی. شاید این بشقاب در مرزهای شرقی ایران ساخته شده است و دلیل وجود کمربندهایی از نوع آسیای شرقی همین مسئله باشد.^۱

۱. با سپاس از مهدی خلیلی، باستان‌شناس مازندرانی که این اثر را برای چاپ ارسال نموده‌اند

Forewords

The Caspian Sea is a treasure of various ancient cultures, languages, legacies and arts. During last millennium, these various elements as well as some anthropological phenomena -migration and settlement- have led to diverse interactions.

These interactions are reflected in the beliefs, legends, traditions, customs and literature of the people of this region. They all have formed the folklore legacy of this region. Both the structure and the terminology of the local languages reflect signs of these ethnicities and their origins.

During the last century, the ethnicity studies have focused on these linguistic manifestations of cultural interactions. As a result of this scientific concentration, a big literature has been acquired.

Although all these efforts do not seem complete and perfect they have highlighted inevitable needs to establish inclusive academic and research centers for more methodological-based researches.

During this procedure, the previous efforts of local researchers should be taken into account. Other important issues include data gathering and theorizing. Moreover, providing a thorough data base as well as evaluation of new ideas should be considered in detail.

Establishing an internet-based access policy to the materials of all libraries in the region as well as facilitating this access via developing a multi-branch

central library which benefits from international reference materials, are among the most important needs.

So by taking those comments in action, inefficient as well as unfocused steps will be avoided. Consequently, ineffective trial and errors will be evaded, instead organic relations and dialogues need to be established. In addition, having initiative plans by which specific academic majors are introduced, is the other important point in this matter.

In spite of difficulties , current potentials and active capacities make this goal possible. Finally, this approach would create new job opportunities for researchers who could lead this ongoing procedure.

Tayar Yazdanpanah Lamouki

March, 2019.

Researches on The Coasts of The Caspian Sea

By:

V. Arakelova, G. Asatourian, M. Ahmad Panahi, A. Esmailpour, V. Borisovich Ivanov,
A.B. Savad Kouhi, K. Poupal, M. Pourhadi, M.a. Jafari Doabsari, M. Hamidi, L. Dadikhodiva,
S. Zoleykani, Z. Zarshenas, M.A. Sayyar, B. Sharifi, F. Shafii, N. Sabaghian,
S. Hossein. Tabatabai, S. Hassan. Tabatabai, M.E. Aalami, A. Alizadeh Jouboni,
N. Farid Mojtahedi, A. Ghorbani, A. Karimtabar, I. Kalbasi, E. Konstantinova Malchanova,
S. Goljahan, K. Golzireh, R. Goyova, S. Mirzayov, M. Navaiyan, K. Praskiovich,
T. Yazdanpanah Lamouki

Supervised by:

T. Yazdanpanah Lamouki



MIRMAR
2019