



اعضای شورای علمی (دفتر سوم)

حوزه شمالی: النا کنستانتینوونا مالچانووا، پروفیسور ولادیمیر باریسویچ ایوانف،
دکتر لیلا دادیخودویوا، پروفیسور شادی گل عمرآوا، دکتر سیف‌الدین میرزایف و
دکتر کریم پوپل

حوزه جنوبی: دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور مطلق، دکتر کتایون مزدآپور، دکتر
زهرة زرشناس، دکتر ایران کلباسی، دکتر کیومرث منشی‌زاده، دکتر حبیب
برجیان، استاد گیتی شکری، دکتر علی عزیزآده جوبنی، دکتر هاشم موسوی، دکتر
سیده مهنا سید آقایی رضایی، مهندس علی ذبیحی و طیار یزدان پناه لموکی

به سرپرستی: طیار یزدان پناه لموکی

فهرست

- ۱- سر سخن
- ۲- بررسی ریشه شناختی چند واژه آسی و باز مانده‌ی آن در زبان فارسی / دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق
- ۳- در خصوص معناشناسی (معنا و مفهوم) اصطلاحات سنتی زرتشتی / پرفسور النا کنستانتینوونا مالچانوا
- ۴- ارتباط نحوی [ترکیبی] نام‌ها در زبان‌های شمال غربی ایران (در مورد زبان‌های مازندرانی و گیلکی) / پرفسور ولادیمیر باریسویچ ایوانف و دکتر لیلی رحیمووا دادیخودویوا
- ۵- شمال ایران / دکتر حبیب بُرجیان
- ۶- سخنی کوتاه در باره رباعی‌های خلقی تاجیک / پرفسور رجب امامف - پرفسور شادی گل عمراوا
- ۷- بررسی ویژگی‌های زبان مخفی یغناپی / دکتر سیف الدین میرزایف
- ۸- بامیان یکی از سرزمین‌های کهن و تاریخی افغانستان / استاد محمد عوض نبی‌زاده
- ۹- تحلیل ساختاری فعل در گویش کلاردشتی / دکتر یداله ثمره
- ۱۰- نژاد و ملیت افغانستان - نژاد افغان‌ها (۱) / دکتر کریم پوپل
- ۱۱- بررسی ساختواژی در زبان زرگری (رومانو) / دکتر ایران کلباسی
- ۱۲- پوشش طبری بررسی در تاریخ فرش و بافندگی در طبرستان / دکتر علی حصوری
- ۱۳- نگاهی به سیمای گیلان در ادبیات روسیه / دکتر زینب صادقی سهل آبادی
- ۱۴- درباره ترکمن‌ها (تاریخ و پراکندگی جغرافیایی، طوایف و جمعیت) / دکتر محمد سارلی
- ۱۵- بررسی واژگان کلیدی در جاینام‌های رودبار / دکتر علی عزیزاده جُوبنی
- ۱۶- زبان گیلکی و ارتباط آن با زبان‌های کهن ایران / مسعود پورهادی
- ۱۷- بررسی تطبیقی حسن تعبیر در زبان‌های مازندرانی و روسی / دکتر سیده مهنا سید آقایی رضایی
- ۱۸- فرایند شکل‌گیری جامعه انسانی و قومی در مازندران باستان (۲) هوریانی‌ها / طیار یزدان پناه لموکی
- ۱۹- گویش‌های کومشی مرتبط با تبری / محمد رضا گودرزی
- ۲۰- چیکو: شکلات طلایی عشایر ایل سنگسری / علیرضا شاه حسینی
- ۲۱- درباره موسیقی خلق ترکمن و ترکمنستان / استاد طوافق سعادت
- ۲۲- سرنای مازندرانی / محمد ابراهیم عالمی
- ۲۳- نگاه اجمالی به موسیقی گیلان (بخش گیلکی) / پیمان بزرگ نیا
- ۲۴- معرفی بازی‌های کوه‌نشینان رودبار زیتون / محمد علی جعفری دوآبسری
- ۲۵- شعر و زندگی رضا خراد / نادعلی فلاح
- ۲۶- پرورش ابریشم در گیلان / زیر نظر کلیسای مندیست‌های نیویورک در قرن نوزدهم

سرسخن

درباره تاریخ مناسبات فرهنگی - هنری و تاثیر آن در روابط مردم ساکن در حوزه‌ی دریای کاسپین، به لحاظ دیرینگی، قدمتی هزاران ساله دارد، به ویژه تأثیر ساخت انواع سفال‌ها و آرایه‌های هنری، در طی هزاره‌ها از مناطق شمالی و بعد «انتقال دانش کشاورزی از جانب کاسی‌ها که مخترع چرخ کوزه‌گری، چرخ ریسندگی و چرخ ارابه بودند به سرزمین... سیر دریا و آمودریا و هم‌چنین در اواخر هزاره چهارم و اوائل هزاره سوم کوچ قبایلی از جنوب دریای کاسپین به جنوب ترکمنستان که سنت‌های فرهنگی مشخصی را به همراه برده بودند...» حاکی از آن است، که بدهستان‌های فرهنگی، هنری، دانش صنعتی و کشاورزی یک سویه نبوده بلکه این مناسبات به صورت دوجانبه تداوم داشته است که به لحاظ زمانی از عصر نوسنگی آغاز شد، در واقع، پایه‌گذاری تاثیر پذیری مناسبات فرهنگی در حوزه دریای کاسپین بر می‌گردد به هزاره ششم پیش از میلاد که فرهنگ «جیتون» در دامنه‌های شمالی البرز گسترده شده بود که این حضور رشد آداب و رسوم محلی را به همراه داشت و نیز ساخت ظروف سفالی را پر تنوع کرد. در این دوره رمه‌داری افزایش یافت، صنایع خانگی، صنعت بافندگی، مصنوعات سفالی و کوزه‌گری و حتی فلزکاری رشد کرد.

همان‌طور که از نظر گذشت، مناسبات فرهنگی و هنری از تاثیر و تاثر متقابل برخوردار بود که از نیمه دوم هزاره ششم تا هزاره دوم که مقارن با کوچ آریایی‌هاست، و حتی پس از آن تداوم یافت. البته حضور آریایی‌ها در کرانه جنوبی دریای کاسپین چه به لحاظ نوع تدفین و سفال‌گری به اوائل هزاره اول پیش از میلاد بر می‌گردد منتها پیش از این دوره، تنها قوم مقتدر در کرانه

جنوبی دریای کاسپین، کاسی‌ها بودند که از اواخر هزاره پنجم پیش از میلاد تا نخستین سده‌های هزاره اول قبل از میلاد در کرانه جنوبی دریای کاسپین تفوق قومی داشتند.

شایسته است از تاثیرپذیری فرهنگ و هنر مردم آلتین تپه واقع در ترکمنستان نیز یاد شود که شاخه شرقی فرهنگ برخاسته از جیتون به حساب می‌آید، رد پای این فرهنگ در گرگان طی کاوش‌های باستان‌شناسی، به‌دست آمد و همچنین از تاثیر فرهنگ «سفال‌های دوران نوسنگی در نواحی تاجیکستان معروف به فرهنگ حصار... نمی‌توان غافل شد که از مرحله پایانی دوران نوسنگی تا نیمه دوم هزاره چهارم ادامه داشت»، در مجموع پس از تاثیر عمیق فرهنگ جیتون، کوچ مردم جنوب غربی ایران به مازندران در نیمه دوم هزاره ششم پیش از میلاد، کوچ قوم پریچایی‌ها از کوه‌های هندوکش که هنوز موسیقی مستقل آنان در مازندران جای خود را دارد و نیز تاثیر سبک هنر معماری مردم «مُندی گاک» افغانستان در گرگان، بیانگر این نکته است که از آغاز دوره نوسنگی تا حداقل هزاره دوم قبل از میلاد، حوزه دریای کاسپین به‌طور محوری محل آمد و شد اقوام پیش‌آریایی بوده است که در یک پروسه تکاملی در رشد و ارتقای جامعه انسانی منطقه، تاثیر به‌سزایی داشتند. گفتنی‌ست، بنا به نگاه باستان‌شناختی، تورنگ تپه گرگان، محل استقرار مهمی در حد فاصل جیتون و غار کمر بند و هوتو به حساب می‌آید که اهمیت آن از جانی قرار داشتن در مسیر جاده کاروان رو بین‌النهرین به شمال شرقی و شرق ایران که مرکز مهمی برای مبادلات سنگ‌های گرانبهایی چون لاجورد بود که زیر نظارت سومری‌ها بر راه تجاری یاد شده جریان داشت که به‌طور بدیهی مناسبات فرهنگی خاص خود را رقم زد بنابراین سومری‌ها هم از جمله قوم‌هایی هستند که تا پایان هزاره دوم پیش از میلاد در فرهنگ منطقه تاثیر انکارناپذیری داشتند. بدین خاطر است مشترکات فرهنگی - هنری فراوانی را به ویژه در فرهنگ فولکلوریک از ترکستان قدیم تا قفقاز، از دوره‌ی سفال تا آهن و پس از آن می‌توان در دو سوی دریای کاسپین یافت که حاکی از حضور اقوام مختلف از دیرباز در کنار یکدیگر است. نکته ی دیگر آن که «در این بازار شام، یا غلغه روم» حضور اقوام مختلف چون گیس به هم بافته در یکدیگر تنیده شده بودند و طی سده‌ها و هزاره‌ها با یکدیگر مراد و مبادله داشتند که به عنوان نمونه، استرابون از وجود قومی در غرب مازندران، بین آماردها و کادوس‌ها با نام کلی «آناری‌ها» یاد می‌کند که خود بیانگر مجموعه‌ای از اقوام خرد و کلان می‌باشد که بنا به مشابهت‌های آمده، به‌طور قریب به یقین به هوریانی‌ها نزدیک‌اند، بنابراین باید گفت پژوهش‌های علمی دقیق و پر دامنه‌ای در زمینه قوم‌شناسی در چهار محور آمده، هر چند دشوار، در حال انجام

است که تاکنون دانشمندان و محققان در این سه دفتر نشان داده‌اند که با چه حساسیت و وسواسی علمی ژرفی، پیگیر امور پژوهشی بسیار گسترده هستند.

در مجموع می‌توان گفت تأثیر و تأثر فرهنگی، هنری، سبک زندگی با اقتصاد شهرنشینی به‌ویژه پس از پیدایی پدیده جدید ساخت سفال خاکستری از نواحی سیحون و جیحون و یا شاید قلب آسیای مرکزی در آغاز هزاره سوم و فراگیر شدنش در کل حوزه دریای کاسپین که به احتمال «در دوران باستان به جامعه‌ای با فرهنگ واحدی منتهی شده» نمای بسیار با شکوهی از تاریخ پرتکاپوی مردم این منطقه در یک پروسه بسیار پیچیده و گاه ناروشن است. البته نباید این نکته را فرو گذار کرد که در چنین مناسبات شکوفا، قدرت در کرانه جنوبی دریای کاسپین، در تحت اقتدار قوم کاسی‌ها بوده است. مهم‌ترین نکته قابل مکتب در این دوره طولانی، ظاهراً غالب بودن مناسبات مسالمت‌آمیز در کل منطقه است یعنی برخلاف آنچه در شمال غربی، غرب و جنوب غربی ایران چه پیش از تاریخ و چه در دوران تاریخی، ستیزی بی‌امان جریان داشت که پس از آمدن آریایی‌ها جهت سلطه‌یابی‌شان بر دیگر اقوام، تشدید شد.

مورد دیگر پس از بیان اقوام پیش آریایی‌ها در حوزه دریای کاسپین، تاکید رو این نکته پر اهمیت است که تنها دو قوم، چه درفلات ایران و نیز در کرانه جنوبی دریا کاسپین بر دیگر اقوام برتری داشتند نخست کاسی‌ها و دوم آریایی‌ها بودند، پوشیده نیست هر دو قوم دارای زبان مستقل خاص خود بودند. هر چند در درون قوم کاسی‌ها و داخل قوم آریایی‌ها، اقوام دیگری هم بودند که به احتمال قریب به یقین ویژگی‌های قومی - زبانی خاص خود را داشتند، ممکن است دارای مراسم و یا مناسک متفاوتی مانند برخی تفاوت‌هایی که بین کاسی‌ها و هوریانی‌ها و یا هوریانی‌ها با اورارتویی‌ها که در این شماره اشاره‌هایی درباره قوم هوریانی‌ها آمده، دربرداشتند. منتها این دو قوم (کاسی‌ها و آریایی‌ها) در میان دیگر اقوام تشکیل‌دهنده آن، در تاریخ، با داشتن نام و نشان خاص خود، شاخص‌اند. بنابراین در تبیین مسائل تاریخی، فرهنگی، هنری و زبانی، همان‌گونه که برای زبان اقوام آریایی، مجموعه قوم‌ها مطرح است به طریق اولی باید در باره زبان کاسی‌ها با مجموعه اقوامش مطرح باشد از آنجایی که کاوش‌ها در این باره پدیده نیست و مستندات اندک است ممکن است به ظاهر از نارسایی‌ها رنج ببرد دقیقاً به همان نسبت برجسته کردن قومی از اقوام کاسی‌ها که چه در پیش از تاریخ و چه در دوره تاریخی، تفوقی بر دیگر اقوام نداشته‌اند، باید دقیق‌تر با آن مواجه شد و یا به آن پرداخت.

نکته‌ی مهمی که نباید از نظر دور داشت سیر پژوهش‌های است که درباره تاریخ، زبان، هنر و فرهنگ اقوام کهن که تاکنون در این سه دفتر آمده اشاره داشت که به‌طور عمده آکادمیک‌اند، در برخی گفتارهای تحلیلی - تطبیقی از این چهار مبحث، تفاوت‌ها و مغایرت‌ها، به‌طور قابل توجهی نمود پیدا کرده‌اند. بدون تردید در شمارگان دیگر حساسیت‌های علمی بیش‌تری در مواجهه با چنین پدیده‌ای (تفاوت‌ها و مغایرت‌ها در کنار مشابهت‌ها) برانگیخته خواهد شد در نتیجه این بر آمدن، کارهای پژوهشی جلوه خاصی خواهد یافت و به‌طور قطع پرداختن تحلیلی - تطبیقی در این حوزه‌ها شکل تازه‌ای به خود خواهد گرفت. فرایند کار پیش رو این برآیند را نوید می‌دهد که موضوع‌های پژوهشی، خود خویش را می‌آفریند. شاید در گام نخست برخی تکراری به نظر آیند منتها تردیدی نیست از دل آن، اندیشه‌های تازه با چهره‌ای نوین، رونمایی خواهد شد.

جا دارد از جناب دکتر علی یزدی‌نژاد ناشر محترم میرماه و همکاران عزیزشان در چاپ اول و دوم این دفتر و نیز از دوستان گرانقدر علی مبرز، کاظم باقرزاده، حسین شریعت‌زاده و محمد جمشیدی به پاس مساعدت‌های فراوان نهایت امتنان را داشته باشم و نیز از شهرام موسی‌پور و مهندس آرمان سلیمانی دشتکی و مهندس بهداد یزدان‌پناه لموکی به پاس انجام امور کامپیوتری بسیار سپاسگزارم.

طیار یزدان‌پناه لموکی^۱

مازندران - بهار ۱۳۹۸

بررسی ریشه‌شناختی چند واژه آسی و بازمانده آن در زبان فارسی

دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق / استاد دانشکده ادبیات دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

زبان آسی یا اوستی از خانواده زبان‌های هندو اروپایی و وابسته به شاخه سکایی از زبان‌های ایرانی شمال شرقی است که امروز در آسه‌تیا یا قفقاز در بخش‌هایی از فدراسیون روسیه و گرجستان رایج است. این زبان از بخش‌های خاوری ایران به قفقاز رفته و با زبان سغدی که آثارش در آسیای میانه و استان شین‌جیانگ چین به دست آمده و با زبان یغناپی که امروزه در نواحی شرقی سمرقند رواج دارد و نیز با زبان خوارزمی پیوند دارد.

بخشی از گویندگان این زبان در جمهوری اوستیای شمالی آلابیا و بخشی در جمهوری گرجستان که ناحیه خودمختار اوستیای جنوبی خوانده می‌شود، زندگی می‌کنند. گویشی که بیشتر جنبه ادبی دارد «ایرَنی» یا به لفظ رایج‌تر «ایرونی» است. زبان آسی را دنباله زبان سکایی باستان می‌شمارند. دو گویش اصلی زبان آسی، گویش ایرونی در خاور اوستیا و دیگوری یا دیغوری در باختر است. بیشتر آس‌ها به گویش ایرونی سخن می‌گویند که گویش ادبی نیز به‌شمار می‌آید. تعداد گویشوران آسی زبان گویش ایرونی بیشتر از گویش دیگوری است. از این رو، گویش ایرونی گویش معیار آسی نیز به‌شمار می‌آید.

گویش دیگوری از نظر تحول زبانی نسبت به همتای خود تا اندازه‌ای قدیمی‌تر و کهن‌تر است. تفاوت‌ها حتی در نظام شمارشی بیست‌گانه دیگوری در مقایسه نظام دهگانی ایرونی وجود دارد و اختلاف‌هایی در صرف و نحو افعال نیز دارند. به هر رو هر دو، گویش‌هایی از یک زبان واحد شمرده می‌شوند.

نیاکان آس‌ها را در قرون وسطی «آلان» و «الآن» و در دوران باستان «سَرَمَت» نامیده‌اند. این زبان اکنون زبان آس‌های اوستیای شمالی در فدراسیون روسیه و اوستیای جنوبی در گرجستان است. سرزمین آسی‌زبان‌ها در دو سوی سلسله جبال قفقاز قرار دارد. زبان آسی در اصل یک زبان ایرانی

است، اما زبان مردم قفقاز باعث تحولاتی در آن شده است و از این جهت، آن را یک زبان دو جنبه‌ای و شامل عناصر ایرانی و غیر ایرانی می‌دانند.

از زبان آسی در دوره باستان اثری در دست نیست؛ در دوره‌های باستان و میانه از زبان سکایی غربی جدا می‌شود. نزدیکی این زبان با زبان‌های پشتو و یغنایی این را اثبات می‌کند. نخستین اثر به جای مانده از این زبان در دوران کهن، نوشتار سنگ گوری در قفقاز است که به خط یونانی نوشته شده است. این زبان تنها زبان ایرانی جدید است که از زبان فارسی تأثیر نپذیرفته است. آسی‌زبانان نماینده امروزی زبان کهن سکاها به شمار می‌آیند. زبان آسی که از زبان‌های ایرانی شرقی به‌شمار می‌رود با زبان‌های پامیری و زبان پشتو نزدیکی فراوان دارد. زبان آسی به‌همراه زبان‌های آذری، تاتی، تالشی و کردی، زبان‌های ایرانی رایج در قفقاز به شمار می‌آیند. آسی‌ها را بازماندگان ماساژت‌ها و سرمتی‌ها نیز دانسته‌اند که همگی تیره‌های سکایی بوده‌اند. در دوره‌های متأخر آثاری از زبان آسی میانه به خط لاتین یا یونانی به‌دست آمده که همگی زیر تأثیر زبان یونانی بوده‌اند. همچنین مطالعه آثار آسی میانه نشان می‌دهد که این زبان دچار دگرگونی آواشناختی شده است و آواهای این زبان تحت تأثیر زبان‌های قفقازی تا حد زیادی تغییر یافته‌اند. همچنین آسی‌های مهاجر در مجارستان نیز آثاری به این زبان خلق کرده و گویشی ویژه برای خود داشتند.

زبان آسی در عین حال که از تأثیر زبان فارسی به دور مانده، ولی بسیاری از ویژگی‌های زبان‌های باستانی ایران مانند صرف اسم در حالات چندگانه و کاربرد پیش‌وندهای متعدد برای افعال و غیره را نگاه‌داشته است.

به نظر آبایف، زبان‌شناس روسی، شباهت‌های موجود میان زبان آسی با زبان‌های قفقازی در گذر تاریخ باعث شده است که زبان آسی ویژگی خود را به عنوان یک زبان ایرانی نگاه دارد و این در ریشه‌یابی واژه‌ها و ساخت دستوری دیده می‌شود.

وام‌واژه‌های زبانی دیگر و تغییرات آوایی به دلیل همجواری با زبان‌های غیرایرانی در واژه‌شناسی آسی دخیل بوده است؛ اما از نظر واژگان همچنان ویژگی ایرانی خود را حفظ کرده‌اند. زبان آسی مانند زبان فارسی فاقد جنس و تشبیه است. ضمایر ملکی مانند گویش‌های کناره دریای خزر در ایران پیش از اسم و مضاف‌الیه پیش از مضاف می‌ایستد. گاهی جملات با گروه‌های اسمی همراه می‌شود.

پژوهش در زبان آسی را ایران‌شناسان روس مانند آ. شِگِرِن، پ. لِخ و ک. زالمان در نیمه سده نوزدهم آغاز کردند؛ اما بزرگ‌ترین افتخار در این زمینه نصیب آکادمیسین و. ف. میل شد که یک سلسله تحقیقات بسیار مهم درباره آسی از خود به جا گذاشته و به‌طور قطع نشان داده که این زبان، دنباله گویش‌های سکایی روزگار باستان است. او دستور تاریخی زبان آسی را در کتاب Grundriss تدوین کرد و نیز یک فرهنگ آسی-روسی-آلمانی تألیف کرد که پس از مرگش به چاپ رسید. آنگاه الکساندر فریمان و واسیلی آبیاف به پژوهش درباره ریشه‌های زبان آسی ادامه دادند. در دهه‌های اخیر آثار زیادی منتشر شده‌اند که جنبه‌های آواشناختی، دستور، واژگان و تاریخ زبان آسی را بیش از پیش مشخص کرده‌اند.

بررسی و تحلیل واژه‌ها

در اینجا ده واژه آسی را بررسی ریشه‌شناختی کرده‌ایم و برابرنهادهای فارسی، فارسی میانه، اوستایی و سنسکریت آنها را آورده‌ایم. واژه‌های آسی بررسی شده عبارتند از: آسی: xost «ضربه زدن، برخورد کردن» برابر فارسی: خست «آسیب دیدن، آسیب رساندن»، آسی: art «آتش» فارسی: «آذر، آتور» آسی: raemun «ایستادن، آرام بودن» فارسی: آرمیدن، آسی: aerin «واحد اندازه‌گیری، ذراع» فارسی: آرنج، آسی: faezmd «تقلید کردن» فارسی: «آزمودن» آسی: saejun «آسودن» فارسی: «آسودن» آسی: axsgiag «دوست داشتنی» فارسی: «آشتی»، آسی: urd «رسن، طناب» فارسی: «بافتن، باف» آسی: faejjaw «گله‌بان، چوپان» فارسی: «پاییدن، پای» آسی: faesm «پشم» فارسی: «پشم».

۱. آسی (ایرونی): xost: xojyn، (دیگوری): xwast:xwajun «ضربه زدن، برخورد کردن» از ستاک بازسازی شده uz-hvāhaya*؛ ایرونی: ysxojyn؛ دیگوری: (ae)sxwajun «تکان دادن، هل دادن»، ایرونی: raexojyn، دیگوری: raexwajun «سوراخ کردن» از ستاک fra-hvah*.

واژه معادل آن به فارسی در ترکیباتی چون پای خست و پای خوست «هرچیزی که زیر پا کوفته و مالیده شده باشد، اعم از زمین و چیزهای دیگر» (برهان قاطع)؛ خست از مصدر خستن به معنی «آسیب دیدن و آسیب زدن»، آبخوست / ābxwast/ «خشکی و جزیره میان دریا»، معادل اوستایی واژه آسی

را می‌توان از ریشهٔ *xvah-* به معنی «فشردن» دانست، با پیشوند *avi-* به معنی «پیش راندن، به پیش هل دادن»، با پیشوند *paiti-* «پس راندن، به پس هل دادن» که خود از ریشهٔ *hvah-* از هندواروپایی **sues* از ریشهٔ **seu* «کوفتن، فشردن» است؛ ریشهٔ اوستایی آن *hav-* به معنی «فشاردادن، فشردن» است (Bartholomae, 1961: 1781) (حسن دوست، ۱۳۹۳: ۵-۶).

از سویی، معادل فارسی میانهٔ این واژه *xwāh: xwastan-* «کوفتن، لگدکوب کردن، خرمن کوفتن»، همچنین فارسی میانه: *xastan* «مجروح کردن» است. (MacKenzie, 1971: 94, 96)

۲. واژهٔ آسی *art*: «آتش»، *art-3aest* «اجاق، آتشدان» از *art* و *caest* «چشم»، *aert-* در گویش ایرونی: *aertyskaen* «آتش‌کاو» از **āθr-us-kana*. این واژه در فارسی آذر «آتش»؛ فارسی میانه *turā.ādur*، ایرانی باستان: **ātr-*، اوستایی: *ātr-*، *āθr-*، *ātərə-*، *ātar-* (Bartholomae, 1961: 312) (حسن دوست، ۱۳۹۳: ۲۸-۲۹).

۳. واژهٔ آسی (دیگوری): *raemun* «ایستادن، آرام بودن»؛ (گویش ایرونی): *ūromyn* (دیگوری): *oramun* «ایستادن، آرام کردن» از ستاک *ava-rāmaya**، ایرونی: *romyl*، دیگوری: *rombael* «ملایم، معتدل، آرام».

معادل فارسی این واژه: آرامیدن، فارسی میانه: *ārām* «آسایش» از ریشهٔ *ram-* «آسودن، آرامش داشتن» با پیشوند **ā-* (Bartholomae, 1961: 70)؛ سنسکریت از ریشهٔ *ram-* (*rāmate*) «استراحت کردن، آسودن»، *rāti-* «آرامش»، *ā-rāmd-* «شادی، سرگرمی»؛ معادل اوستایی این واژه نیز *ram-* «آرامیدن»، با پیشوند *ā-* به معنی «آرام کردن» است (Ibid., 1511).

۴. واژهٔ آسی (ایرونی): *aerin-* در ترکیب *aerm-aerin*، *aelm-aerin* «واحد اندازه‌گیری، ذراع»؛ (دیگوری): *aerinae-* در ترکیب *caeng-aerīnae* «واحد اندازه‌گیری، آرَش». معادل فارسی این واژه «آرنج»، فارسی میانه *āranj* که مشتق از ایرانی باستان **āraθnači** است. سنسکریت این واژه *aratnī-* «آرنج، آرَش» (Pokorny, 1994: 307). اوستایی: **frārāθni** از **fra-araθni** در ترکیب *frārāθni-drājah-* «به‌درازای یک آرنج»، *arəθna-* «آرنج» (Bartholomae, 1961: 1021) فارسی باستان: *arašni-* «واحد طول، آرَش»، فارسی میانهٔ تورفانی: *[ārišnūg] ryšnwg* «آرنج» (Durkin-Meisterernst, 2004: 5).

۵. واژه آسی (ایرونی): faezmd: faezmyn؛ (دیگوری): faenz: faenzun «تقلید کردن» از pati-mā-؛ فارسی این واژه «آزمودن»، «آزمای»، «آزمون»؛ فارسی میانه -azmūdān, azmāy- (MacKenzie, 1971: 16, 85)؛ ایرانی باستان: -uzmāy > uz-māya* از پیشوند *uz- و ستاک مضارع -māya* و ریشه -mā(y) «اندازه گرفتن، سنجیدن»؛ در سنسکریت از ریشه mā- در واژه mīmāti «سنجیدن، اندازه گرفتن»؛ اوستایی: -mā(y) «اندازه گرفتن» و -mātar «اندازه‌گیر، سنجنده» (Bartholomae, 1961: 1165)؛ فارسی باستان: mā- در واژه‌های framāna «فرمان» و framātar «فرماندار» (حسن دوست، ۱۳۹۳: ۴۹-۵۰).

۶. واژه آسی (ایرونی): saehjyn؛ (دیگوری): saejun «آسودن»؛ معادل فارسی آن «آسودن، آسی» است؛ ایرانی باستان: -ā-sāya* از ریشه -sāy «دراز کشیدن، لمیدن» با پیشوند -ā یعنی آسودن؛ سنسکریت: śāy-, śī-, śāye؛ فارسی میانه: -wisāy «آسودن» از ستاک باستانی -vi-sāya* (MacKenzie, 1971: 91)؛ حسن دوست، ۱۳۹۳: ۶۴-۶۵).

۷. واژه آسی (ایرونی): axsgīag؛ (دیگوری): axsgīag «عزیز، دوست‌داشتنی»؛ فارسی: «آشتی»؛ فارسی میانه: -āštīh «آشتی»، احتمالاً از واژه‌های اوستایی -xšti-ā «آرامش، صلح» و -āxšta- «آرامش یافته، آرام» مشتق شده است (Bartholomae, 1961: 311). همچنین در اوستایی واژه aiwy-āxstar «مراقب، ناظر» از -āxš با پیشوند aiwi- به معنی «دیدن، نگرستن» (همان، ۳۱۰).
۸. واژه آسی: urd «رسن، طناب» از -ubdra*؛ (ایرونی): wafyn، (دیگوری): wafun «رشتن، بافتن»؛ (ایرونی): waved؛ (دیگوری): waevdae «پود (در ترکیب تار و پود)؛ فارسی: «بافتن، باف»؛ سنسکریت: vabh «بستن، پوشاندن»؛ اوستایی: -ubdaēna «بافته، منسوج»؛ از -ubda* (همان، ۴۰۱)؛ فارسی میانه و پارتی: -waf «بافتن» (Durkin-Meisterernst, 2004: 340) (MacKenzie, 1971: 86).

۹. واژه آسی: faejjaw «گله‌بان، چوپان»؛ از -payavan*، برابر نهاد فارسی: پاییدن، پای- «نگهبانی کردن»؛ فارسی میانه: -pāy از مصدر -pādan «پاییدن» از ایرانی باستان -pāya* و ریشه -pā(y)؛ سنسکریت (pā'ti) «محافظت کردن»، -pātār «محافظ»، -pāyū «محافظ».

۱۰. واژه آسی (ایرونی): faesm، (دیگوری): fans «پشم» از ستاک -pašman*، (ایرونی): faesyn، (دیگوری): fasun «شانه کردن»، (ایرونی): faesmun، (دیگوری): faesbun «پشمی»، (ایرونی): fist، (دیگوری): fest «پشم» از ستاک -paīti*، برابرنهاده فارسی این واژه «پشم» در فارسی میانه نیز (MacKenzie, 1971: 66) pašm از ایرانی باستان -pašma(n)* «پشم» که خود از ریشه *paš است؛ سنسکریت: -pākṣman «مژگان»، اوستایی -pašna «پلک» (Bartholomae, 1961: 885؛ حسن‌دوست، ۱۳۹۳: ۷۰۴-۷۰۵).

منابع

۱. ابوالقاسمی، محسن (۱۳۸۶). تاریخ زبان فارسی. تهران: سمت.
۲. ارانسکی، یوسف م. (۱۳۸۶). زبان‌های ایرانی. ترجمه علی اشرف صادقی. تهران: سخن.
۳. حسن دوست (۱۳۹۳). فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی. تهران: فرهنگستان زبان فارسی.
۴. رودیگر اشمیت. (۱۳۸۷). راهنمای زبان‌های ایرانی. جلد دوم. ترجمه حسن رضایی باغبیدی و همکاران. تهران: ققنوس. چاپ دوم.
5. Bailey, H. W., (1979). Dictionary of Khotan Saka. Cambridge.
6. Bartholomae, Christian (1961). Altiranisches Worterbuch, Berlin.
7. Durkin-Meisterernst, Desmond (2004). Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian. Belgium.
8. MacKenzie, D. N. (1971). A Concise Pahlavi Dictionary. Oxford.
9. Pokorny, J. (1994). Indogermanisches Etymologisches Worterbuch, Tubingen.
10. Thordarson, Fridrik (2009). "Ossetic Language" i. History and description". Encyclopædia Iranica, Retrieved 10.9.2017.
11. Cheung, J.T.L (2013). "Ossetic Loanwords in Hungarian". Encyclopædia Iranica: Retrieved 10.9.2017.

در خصوص معنانشناسی (معنا و مفهوم) اصطلاحات سنتی زرتشتی

پروفسور النا مالچانوا / ریاست دپارتمان زبان‌های ایرانی آکادمی علوم روسیه

ترجمه مهدی جهان‌آرا

مقاله به معنانشناسی واژگانی (و پویایی‌شناسی) برخی اصطلاحات سنتی مقدس زرتشت اختصاص دارد. آنها به دلیل انعکاسشان در فرهنگ قومی و قوم‌شناسی (روانشناسی قومی) زرتشتیان ایران، توجهات را به سمت خود جلب می‌کنند. بازنمودها و انگاره‌های زرتشتیان و اصطلاحات مرتبط در دوران باستان (براساس نوشته‌های اوستایی)، در عصر نوشته‌های پهلوی (در عصر ایران ساسانی) و در عصر حاضر (بر نوشتجات به زبان زرتشتی دری) نشان داده شده است (بر اساس منابع). در منابع استفاده شده، رونویسی و نسخه‌برداری از نویسندگان حفظ شده است.

مفهوم «روح» در نزد ایرانیان باستان. کلمه باستانی vrun «روح» جایگاه ویژه‌ای در واژگان زرتشتیان ایران دارد. در این معنا و مفهوم در متون اوستایی نیز به ثبت رسیده و نگاشته شده است، رجوع کنید به اثر urvan «روح». علاوه بر این، مفهوم نه تنها در مورد انسان، بلکه در مورد سایر آفرینش‌ها و مخلوقات اهورا مزدا نیز صدق می‌کند. نظیر چنین عبارتی اثر Gəuš Urvan «روح گاو». بیشتر متن این پاراگراف عصاره و اقتباسی از کتاب «زرتشتیان» اثر م. بویس می‌باشد [بویس ۱۹۸۸]. او به صورت ویژه می‌نویسد: «پیشکش کردن به آتش و آب پایه و اساس پرستش روزانه را تشکیل می‌داد که از سوی ایرانی‌ها یسنه (تابناک و روشن) نامیده می‌شود (از ریشه یاز - «قربانی کردن، تعظیم کردن»). در این پرستش‌ها، پیشکش و هدیه برای آتش از قربانی‌های خونین (خونریزی)

ستانده می‌شد که ظاهراً به صورت مرتب صورت می‌گرفت. هندو-ایرانی‌ها احساس ترس و وحشت تقدیس‌گونه‌ای می‌کردند و با تیراندازی به حیوانات، آن‌ها را می‌کشتند. آنها هیچ‌گاه بدون دعا و نماز، ذبح نمی‌کردند (نمی‌کشتند) و به همین دلیل، بر اساس عقایدشان، روح حیوان به زندگی خود ادامه می‌داد. آگاهی از هم‌خونی بین انسان و حیوان در بخش‌های باستانی پرستش منعکس شده است - یسنه: «ما برای ارواحمان و برای ارواح حیوانات اهلی که ما را تغذیه می‌کنند دعا می‌کنیم... و برای ارواح حیوانات وحشی مفید» (یسنه ۳۹). ایرانیان بر این عقیده و تصور بوده‌اند که ارواح حیواناتی که با دعا کشته می‌شوند، جذب خدایی می‌شوند (یا با او پیوند می‌خورند) که آن‌ها او را به عنوان Gəuš Urvan («روح گاو») می‌پرستیدند. ایرانیان باور داشتند که قربانی‌های خونین (خونریزی) موجب تقویت این خدا می‌شود و او به نوبه خود از همه حیوانات مفید بر روی زمین مراقبت و به فراوانی آنها کمک می‌کند. [بویس ۱۹۸۸، ۱۱]. Gəuš Urvan («روح گاو») تمثیلی شاعرانه و شخصیت‌بخشی به گاو است [راک ۲۰۰۶، ۲۱].

در کتاب اشاره شده «زرتشتیان»، در فصل اختصاص داده شده به مرگ و زندگی پس از مرگ در میان ایرانیان، م. بویس می‌نویسد: «ایمان به زندگی فرد پس از مرگ وجود داشت، و بر اساس عقاید و تصورات نخستین، روح - urvan که از بدن جدا می‌شده است، پیش از رفتن به دنیای اموات که در آن بیما (لاما) حکومت می‌کرد، به مدت سه روز بر روی زمین باقی می‌ماند. در پادشاهی (حکومت) بیما، ارواح مانند سایه‌ها زندگی می‌کردند و به فرزندان خود که به زندگی خود در زمین ادامه می‌دادند وابسته بودند. فرزندان می‌بایست گرسنگی آنها را برطرف نموده و بر تن آنها لباس می‌پوشاندند. پیشکش و هدیه برای این اهداف در یک زمان خاص انجام می‌شد، به طوری که این هدایا می‌توانستند بر موانع مادی غلبه کنند. در بیشتر اوقات، هدیه و پیشکش به مردگان در سال اول پس از مرگ انجام می‌شد. اعتقاد بر این بود که ارواح مردگان همچنان تنها است و به صورت کامل وارد جامعه مردگان نشده است. تعهد و التزام برای اعطای هدیه و پیشکش بر عهده وارثین مرده، معمولاً پسر بزرگتر بوده است که می‌بایست آنها را برای سی سال - سه دهه - یعنی تقریباً در طول زندگی یک نسل انجام دهد. مراسم (تشریفات مذهبی) سه روز اول پس از مرگ بسیار مهم و حیاتی تلقی می‌شده است، برای آن که از روح در برابر نیروهای شر تا زمانی که بدن را ترک می‌کند محافظت و به آن برای رسیدن

به دنیای دیگر کمک نماید. تصور بسیار کهنی در مورد مکان خطرناک وجود داشت، احتمالاً عبور از رودخانه‌ای تاریک که روح باید در مسیر خود از آن عبور می‌کرده است... به منظور ارائه هرچه بیشتر کمک به مرده، خانواده می‌بایست به مدت سه روز عزاداری می‌کرده و روزه می‌گرفت و روحانی دعاها و نمازهای زیادی می‌خواند. پس از آن، قربانی خونین و پیشکش و هدیه آیینی-تشریفاتی به آتش صورت می‌گرفت. گوشت قربانی و لباس آن مرحوم در شب سوم به وقف گذاشته می‌شد تا روح بتواند در سپیده دم روز بعد، با شکمی سیر و پوشیده از لباس به تنهایی سفر کند. با قضاوت در مورد آداب و رسوم پیشتر زرتشتی، روزانه غذای مخصوص به مدت ۳۰ روز به احترام آن مرحوم تهیه می‌شد. در روز سی‌ام دومین قربانی خونین صورت می‌گرفت. پس از آن، این پیشکش ماهانه یک بار تا پایان سال اول از زمان مرگ انجام می‌شد. یک سال پس از مرگ، سومین و آخرین قربانی خونین صورت می‌گرفت. اعتقاد بر این بود که پس از این، روح به مراقبت مادی کمتری نیاز دارد و در طی سی سال در سالگرد درگذشت، تنها پیشکش‌های سالانه‌ای به او اختصاص داده می‌شد. در آن زمان روح با تقسیم پیشکش‌های مشترک هر خانواده در طول «برگزاری جشن همه روح‌ها» که در اوستا هاما سپاتماندای نامیده می‌شد، کاملاً با جامعه مردگان در ارتباط بوده و حمایت و پشتیبانی می‌شد. این جشن در آخرین شب سال قدیمی انجام می‌گرفت، هنگامی که ارواح به خانه‌های سابق خود باز می‌گشتند، همانطور که باور داشتند، در غروب آفتاب و در سپیده دم روز اول سال جدید با طلوع آفتاب، آنها دوباره پرواز کرده و به جای اول خود باز می‌گشتند [بویس ۱۹۸۸، ۲۲-۲۱].

مفهوم باستانی فرّوشی [فروهر] و ارتباط آن با مفهوم urvan [اوروان]

م. بویس می‌نویسد: «بررسی عقاید ایرانیان بت پرست در مورد زندگی پس از مرگ با وجود نام و نشان دیگری برای روح متوفی، غیر از اوروان، یعنی فرّوشی (فروشی اوستا) پیچیده می‌شود. اصطلاح‌شناسی [ریشه جویی] این کلمه (همچون کلمه urvan) جای تردید دارد... به نظر می‌رسید که فرّوشی چیزی شبیه به والکیری است - موجودی دارای ماهیت زنانه، بالدار، ساکن در هوا. اگر آنها از قربانی‌ها راضی بودند، به سرعت برای کمک به مردم به پرواز در می‌آمدند. آنها سعی می‌کردند هر سال باران‌هایی را برای خانواده‌های خود فراهم آورند، اطمینان حاصل می‌کردند که فرزندان در خانواده‌هایشان به دنیا می‌آیند و در طول جنگ به طور نامرئی در کنار فرزندان‌شان می‌جنگیدند.

از زمان‌های بسیار قدیم، احتمالاً شباهتی بین آئین ویژه فروشی و پرستش روح وجود داشته است و این امر موجب می‌شده است که اعتقادات و باورها پیرامون آنها تا حدودی مختلط و مبهم گردند. رشد و توسعه انگاره‌ها و تصورات درباره زندگی پس از مرگ در بهشت، سردرگمی و ابهام را بیشتر کرد. به نظر می‌رسید همانا این فروشی‌های قدرتمند خدایانی تصور می‌شده‌اند که در جایی بلند مرتبه در آسمان به همراه خدایان زندگی می‌کنند، اما در واقعیت در این خصوص، بیشتر اوقات روح-اوروان ذکر می‌شود.

احتمالاً ایمان و باور دیرینه به فروشی به عنوان یاوران و محافظان حاضر در همه جا مانع این می‌شده است که تصور کنیم آنها در دور دست زندگی می‌کنند. شاید ارتباط این ارواح بالدار با ایده احیای بدن [تن] نیز دشوار بوده است. در هر صورت، در دوران بت پرستی تصورات و انگاره‌ها در مورد فروشی توانا و روح-اوروان در مانده تا حد زیادی ادغام شدند. در حمد و ستایش [سرود] اوستا برای فروشی (یشت ۱۳) که حاوی بخش‌های باستانی است، آنها در حال بازگشت به خانه‌های خود به جشن هاماسپاتمندا و در جستجوی پیشکش‌ها و هدایا - گوشت و لباس به تصویر کشیده می‌شوند. اما در دیگر اشعار همین سرود، آنها به فروشی همچون ارواح الهی قدرتمند خود متصل می‌شوند. در متون زرتشتی پرستش، هویت فروشی و روح-اوروان گاه به گاهی کامل است، همانگونه که در کلمات زیر بیان شده است: «ما روح (اوروان) مردگان را که فراوشی صالح و نیکوکار هستند می‌پرستیم.» با وجود این، تفاوت بین این دو روح تا امروز نیز بدون توجیه و استدلال قاعده‌مندی باقی است و این واقعیت را شامل می‌شود که با دعا و نماز به فروشی متصل می‌شوند، اما برای روح-اوروان [بویس ۱۹۸۸، ۲۵-۲۴].

مفهوم «روح» در نوشته‌های پهلوی (زبان فارسی میانه). در تکواژه فارسی میانه، «روح» به عنوان اوروان نشان داده شده است. به نظر می‌رسد وسعت مفهوم در اینجا تا اندازه‌ای محدود است، اگرچه در این تألیفات ما به اشاراتی در خصوص روح نه تنها افراد متوفی، بلکه روح برخی حیوانات نیز برخورد می‌کنیم. اثر ادبی پهلوی «Arda Viraz Namag» که به صورت نویسه‌گردانی [نقل عین تلفظ کلمه یا عبارتی از زبانی به زبان دیگر] با ترجمه و توضیحات ا.م. چوناکووا [چوناکووا ۲۰۰۱] تحت عنوان «کمدی الهی پهلوی» به چاپ رسید برای موضوع ما بسیار جذاب است. مضمون این اثر تاریخی سرنوشت‌های مختلف روح مردگان در جهنم و بهشت است. روح زرتشت عادل آردا ویراز که پیش از

این خود را پاک کرده و از شراب مقدس نوشیده بود، بدن او را رها می‌کند و همراه با خدایان اسروش و آدور در دنیای پس از مرگ سرگردان می‌شود، به تماشای مجازات گناهکاران در جهنم و سعادت صالحان، پادشاهان پرهیزگار و حاکمان در بهشت می‌پردازد. سفر او با تصمیم روحانیون انجام شد تا از آینده زرتشتیان عادل پس از مرگشان مطلع گردد. یکی از احساسات و ادراکات ویراز این چنین است: «ارواح گناهکاران در جهنم به اندازه موهای یال اسب هستند و اگر چه گناهکاران به اندازه‌ای که گوش به چشم نزدیک است، به یکدیگر نزدیک هستند، اما یکدیگر را نمی‌بینند و نمی‌شنوند و هر کدام فکر می‌کنند که او در جهنم تنها است...».

ضمناً در یکی از سطوح پایین‌تر بهشت، در توقفگاه و منزلگاه ستارگان، به همراه ارواح افرادی که به صورت تمام و کمال صالح نیستند، ارواح سگ‌هایی قرار می‌گیرند که از گله گاو محافظت می‌کنند [چوناکووا ۲۰۰۴، ۱۸۱ بر اساس کتابی به پهلوی تحت عنوان «Bundahišn»]، یعنی، «آفرینش آغازین»].

در همین تألیف صحبت از روح یک گاو است. گاو نر در اساطیر ایرانی اولین حیوانی است که توسط اهورامزدا خلق شده است. نیروهای شر به رهبری اهریمن که به مخلوقات اهورامزدا حمله می‌کرده‌اند، به صورت ویژه در پی تحمیل شر بر «انسان صالح و گاو نر شخم زن» («Bundahišn») بوده‌اند... قبل از حمله اهریمن به گاو نر، اهورامزدا چشمان گاو را با بذرالبنج [بنگ دانه یا بذرالبنگ] به همراه کمی آب آغشته می‌کرد تا رنج‌ها و عذاب‌های ناشی از ضربات و حملات کاهش یابد، اما با این وجود نیز گاو نر «تضعیف و بیمار می‌شد» و از اهورامزدا درخواست می‌کرد گاوی را بیافریند و برای او تجارت، پیشه و قیمومت تعیین نماید. پس از مرگ گاو نر، روح گاو - گوشوروان (در همان جا) از تن و جسم او خارج می‌شده است، نقل شده در [چوناکووا ۲۰۰۴/۵۴]. می‌توان مشاهده کرد که عبارت اوستایی Gəuš Urvan در فارسی میانه ترکیب شده است [به عبارتی ترکیبی تبدیل شده است].

بنابراین، گوشوروان - به پهلوی gōšurvan، به اوستایی Gəuš Urvan به معنای «روح گاو» است. در «اوستا» این یک اولوهیت [اله] زن است که از گاو، پادشاهان و قهرمانان محافظت می‌کند... در متون پهلوی با روح گاو نری که به صورت تک آفریده شده و توسط اهریمن کشته شده است («Bundahišn») برابر و یکی دانسته می‌شود. «گوشوروان همچون روح یک گاو نر تک آفریده شده

از بدن او خارج می‌شد، در مقابل گاو نر می‌ایستاد» و با صدایی بلند، «گویی هزار نفر به یکباره فریاد زده‌اند»، از اهورامزدا در مورد شخصی می‌پرسید که او قول داده بود آن شخص را برای مراقبت از گاوها بیافریند... گوشوروان «خدای همه حیوانات» نامیده می‌شود که به هنگام تکریم و بزرگداشت او، از شیر بز برای تهیه نوشیدنی آیینی استفاده می‌شود. [چوناکووا، ۲۰۰۴، ۸۸].

اولین ماه تقویم زرتشتی و نوزدهمین روز از هر ماه (فراواردین) به فراوشیان (به فارسی میانه fravahr، به اوستایی Fravaša) اختصاص داشت. فراوشی‌ها در نوشته‌های پهلوی روح‌های جاودانه‌ای هستند که قبل از تولد انسان‌ها وجود دارند و پس از مرگ آنها زنده می‌مانند، به نوعی فرشتگان نگهبان هستند. «بدیهی است، در عصر هند و ایرانی این گونه تصور می‌شده است که ارواح اجدادی که به زندگی پس از مرگ ادامه می‌دهند، و ده روز قبل از اعتدالین بهاری (پنج روز آخر سال و پنج روز دیگر) که به آنها اختصاص داده می‌شده است و نام اولین ماه تقویم زرتشتی (فراواردین) بیانگر ارتباط آئین دینی و فکری اجداد با آئین دینی و فکری مردگان و طبیعت حیات بخش می‌باشد. در «اوستا» فراوشی‌ها به عنوان موجوداتی بالدار به همراه زره و سلاح توصیف می‌شوند، همه موجودات از جمله اهورامزدا و همه آن چه که در طبیعت است دارای فراوشی هستند.» فراوشی‌های جنگاوران به همراه ارواح قهرمانان، «سوار بر اسبها و با نیزه‌هایی در دست»، آسمان را محاصره کرده و از او در مقابل روح شر محافظت می‌کردند («Bundahišn»). وجود روح جاودانه در شخص او را وادار می‌سازد که بیشتر نگران سرنوشت جهان باشد، به نقل از: [چوناکووا، ۲۰۰۴، ۴۹-۴۷].

در نوشته‌های پهلوی نام شش تعطیلات گاهنبار [گاهبار یا گهنبار] - جشن‌های فصلی کشاورزی و گله‌داری - در شکل اوستایی حفظ شده است. برای موضوع ما نام ششم گاهنبار جشن سپندارمذگان مهم است - جشنی که به پذیرایی و مهمان‌نوازی از فراوشی‌ها اختصاص داشت (به اوستایی hamaspaθmaēdaya)، به [چوناکووا، ۲۰۰۴، ۸۴] و در بالا به اثر مری بویس پیرامون «جشن همه ارواح» مراجعه کنید. «در تعطیلات Hamaspadadmaidim یعنی در پنج روز دیگر در پایان ماه سپندارمذگان، روز و شب بار دیگر برابر هستند» («Bundahišn»)، به نقل از [چوناکووا، ۲۰۰۴، ۲۳۷]. «کمدی الهی پهلوی» به سرنوشت مختلف ارواح مردگان در جهنم و بهشت اختصاص دارد، برای این متن به [چوناکووا، ۲۰۰۱] مراجعه کنید. روح زرتشتی صالح آردا ویراز که خود را پاک کرده و از

شراب مقدس نوشیده است، بدنش را رها کرده و همراه با خدایان اسروش و آدور در زندگی پس از مرگ سرگردان است و به تماشای مجازات گناهکاران در جهنم و سعادت و برکت صالحان، پادشاهان پارسا و حاکمان در بهشت می‌پردازد. سفر او با تصمیم روحانیون انجام گردید تا از آینده و سرنوشت زرتشتیان عادل پس از مرگشان مطلع گردد. یکی از احساسات و ادراکات ویراز این چنین است: «ارواح گناهکاران در جهنم به اندازه موهای یال اسب هستند و اگرچه گناهکاران به اندازه‌ای که گوش به چشم نزدیک است، به یکدیگر نزدیک هستند، اما یکدیگر را نمی‌بینند و نمی‌شنوند و هر کدام فکر می‌کنند که او در جهنم تنها است...».

ضمناً در یکی از سطوح پایین‌تر بهشت، در توقفگاه و منزلگاه ستارگان، به همراه ارواح افرادی که به صورت تمام و کمال صالح نیستند، ارواح سگ‌هایی قرار می‌گیرند که از گله گاو محافظت می‌کنند [چوناکوا ۲۰۰۴، ۱۸۱].

مفهوم «روح» در نزد زرتشتیان مدرن ایران. نشانه بارز اندیشه و رویه اعتراف به گناه زرتشتیان مدرن ایران، آئین دینی و فکری پیرامون مردگان و اجداد-نیکوکاران است. زرتشتیان بر این باورند که ارواح مردگان با جهان زندگان دارای پیوند و ارتباط پایداری است و فرشتگان آنها (مردگان) - فراوشی‌ها - در زمان مقرر از بهشت [عرش هفت آسمان] فرود می‌آیند تا از خوشحالی و خرسندی عزیزان و نزدیکانشان اطمینان حاصل کنند. عزیزان و نزدیکان برای چنین بازدیدهایی و برای پذیرایی از فراوشی‌ها مهیا می‌شوند. در زبان دری زرتشتی مفهوم «روح» توسط تکواژه *vrun* بیان شده است. این یک تحول آوایی طبیعی از *urvan* به زبان اوستایی و *ruvān* به زبان فارسی میانه است: دگرگونی طبیعی $*u > \bar{a}$ (برای نمونه در فارسی محاوره نیز این روند واضح است: تهرون «تهران»؛ و همچنین استحال و جایگشت صامت‌ها (حروف بی صدا) در دری زرتشتی، به عنوان مثال، در گویش‌های روستاهای زرتشتی در حومه شهر یزد: $vzin < zvin < zamin$ «زمین» و ...

همچنین به دگرگونی و تحول متنوع این کلمه در آثار نویسندگان مختلف قرن بیستم نگاه کنید: *vorun* (Sorushiyān); *rewun* (Ivanow) «روح»، مقایسه کنید، در گویش کرمانی *rovun* در گویش یزدی-یهودی *ravun*، در زبان اوستایی *urvan*، در فارسی میانه *ruvān* در فارسی؟ (کل. پرس) *ruvān id.*

ظاهراً دری زرتشتی vrun به شخص (متوفی) و به احتمال خیلی کم‌تری به حیوانات اشاره دارد. یکی از نمونه‌های به کارگیری دری زرتشتی vrun : mē di vrun-me gal-e vrun a: mo-se ge (م. «و روح من همراه با ارواح (مردگان): هنگامی که آنها (غذای آیینی) bud-o-brēng را آماده می‌کنند، مردگان (این) بو را استشمام می‌کنند، پاهای من ضعیف (و قلب افسرده و پژمرده می‌شود)».

در این عبارت همچنین از تکواژه (mordegun (persism) (به صورت جمع) «(ارواح مردگان)» فعل دری زرتشتی martvun «مردن» (در فارسی مردن) استفاده می‌شود.

در این جا آوردن اصطلاحاتی که تکواژه vrun در ترکیب آنها قرار می‌گیرد به هنگام و به موقع است. ۱- اصطلاح متدوال و معمول دری زرتشتی vrun-o-tēn «روح / ارواح مردگان»، به صورت واژه به واژه «روح و بدن»: vajēn teng-e šav, vaxt-e parseš on o vrun-o-tēn e parsēn ge čera mo ... kōr-e-d kart o o kōr-e-d nakart (م. آی، ۴۹۲) «می‌گویند، در غروب آفتاب زمان پرسیدن (به صورت واژه به واژه parseš 'پرسیدن') [فرا می‌رسد]، و از ارواح مردگان می‌پرسند: به چه دلیل این کار را انجام دادی و به چه دلیل این کار را انجام ندادی...؛ yaki trin-e nun abeni ge bud-e nun e ... xda bar šu vo vrun-o-tēn ya: na bod-oš vekešen (م. «یک تنور برای پخت نان ترتیب دهید تا بوی نان از خانه بلند شود و ارواح مردگان آن را استشمام کنند.» har-či brō sōl o gombōr e pešim o drest e krim xo xa-mo xrim; faqat mo bud-e-š on ge mordegun e rasa o vrun-o-tēn budoš e kešen (م. «هر آن چه را برای بزرگداشت و یادبود (sōl) آماده می‌کنیم ، خودمان می‌خوریم. تنها بوی (غذا) به مردگان می‌رسد و ارواح آنها این بو را استشمام می‌کنند!»

۲- اصطلاح دری زرتشتی vrun-behešti•behešti دارای معنای مشابهی است (م. متوفی، ساکن بهشت، به صورت واژه به واژه؛ «روح بهشتی». توجه داشته باشیم که از نظر آوایی و صوت شناسی، صفت behešti یک پرسیسیم آشکار است:

حرف صامت اولیه تاریخی ۷- در دری زرتشتی (در زبان گروه شمال غربی) به طور طبیعی صدای ۷- می‌دهد (veh «بهتر» اما در زبان فارسی beh). نمونه و مثال عبارت‌پردازی: vrun-behešti ne (م. «او اکنون ساکن بهشت است و در باغ‌های بهشتی زندگی

می‌کند؛ ...mēmu behešti yon (م.) «مادر من (اکنون) در بهشت زندگی می‌کند...».

۳- عبارت شناسی homārovānān. در روزنامه سال نو زرتشتیان «Amordād» یادداشتی (به زبان فارسی) تحت عنوان «Jāye homārovānān dar sāle now sabz bād» منتشر گردید که در آن تکواژه homārovānān توجهات را به سمت خود جلب می‌کند. عنوان را می‌توان تقریباً این گونه ترجمه کرد:

ما در سال جدید مردگان را به یاد خواهیم آورد (و متأسف خواهیم شد که آنها با ما نیستند). در فرهنگ لغت [سروشیان، ۱۸۴] تنها واریانت کرمانی تکواژه hamārovunun ارائه شده است (بر اساس آهنگ صدای «k.») (این به واسطه تحول و تغییر در حرف الف همچون ā و در دری زرتشتی میانه 0 نیز تایید می‌شود). واریانتی از یزد در سروشیان نیست. تعبیر و تفسیر تکواژه این چنین است: این همان جایی است که ارواح مردگان پس از پایان سی سال و پس از فراق و عزیمت از بدنشان به آن جا می‌روند. آنها به هنگام اجتماع و تقارب فرشتگان-فراوشی‌ها برای جشن‌ها و گه‌نبارها به زمین بازمی‌گردند.

در زمان مشابه، در فرهنگ لغت ک. مزداپور در ترکیب عبارات (اصطلاحات)-تصاویر (مثال‌ها) برای فعل دری زرتشتی vōmorzidvun (بخشیدن) «ما احتمالاً با این تکواژه برخورد می‌کنیم (رونویسی و املاء ک. مزداپور را حفظ می‌کنیم): xdō šo biyāmorzā, hamā-vrunun. ترجمه فارسی این عبارت این چنین است: «خداوندا همه ارواح (و مردگان) را ببخش!» یعنی اولین مؤلفه و بخش ترکیب به عنوان ضمیر «همه» عمل می‌کند.

۴- عبارات (اصطلاحات)-تصاویر (مثال‌ها) دری زرتشتی genza-i vrun (به صورت واژه به واژه «اتاق روح») اتاقی است که به بستگان درگذشته خانواده اختصاص می‌یابد. معمولاً هر شب شمع‌هایی را در آن روشن می‌کنند. این اتاق شامل عکس‌هایی از درگذشتگان، کتاب «اوستا» و سایر نمادهای سنتی همچون آینه، گلاب، شاخه‌های درختان همیشه سبزی نظیر چوب شمشاد، مورد، سرو و چند گل سرخ می‌باشد.

عبارت sofr-i var-i vrun (ک.) به صورت واژه به واژه «سفره/ پذیرایی از روح». در هر آیین و تشریفات مذهبی که برای روح آن مرحوم [درگذشته] ترتیب می‌دهند، لورک (مخلوطی از میوه‌های

خشک، آجیل [گردو] و غیره)، غذاها و نوشیدنی‌های سنتی را در پیشگاه موبد (روحانی زرتشتی) قرار می‌دهند. ثبت و نگاهشته شده است [کشاورز، ۶۶] که در حال حاضر همه اینها در حجم و مقیاس کم انجام می‌شود: آنها به لورک، واردین (میوه‌های فصلی) و مقدار کمی از غذاهای سنتی محدود می‌شوند. در کلیه نمونه‌های فوق به همراه تکواژه دری زرتشتی *vrun*، از این تکواژه به معنای سنتی روح استفاده می‌شود.

در عین حال، در زبان زرتشتیان مدرن ایران تغییر معنایی در این تکواژه مشاهده می‌گردد: علاوه بر معنای اصلی خود، از آن برای اشاره به جسم و بدن زرتشتی مرحوم نیز استفاده می‌شود. این تغییر بدیهی است که متأثر از روان‌شناسی مردمان و آداب و رسوم گفتاری است.

در مورد جسد زرتشتی مرده، او نجس محسوب می‌شود و فقط افراد ویژه‌ای که مراحل آئین تشریفاتی تعیین و مقرر شده را به جا می‌آورند می‌توانند با او در تماس باشند. در ارتباط با این ترتیبات و مقررات، استفاده از حسن تعبیر و استعمال کلمه نیکو برای بیان واقعیت مربوطه غیرمحتمل نیست. علاوه بر این، زرتشتیان نیز مانند سایر ایرانیان، آداب و اخلاق گفتاری را رعایت می‌کنند که این نیز می‌توانست در تغییر معنا و مفهوم تکواژه مورد نظر تأثیر بگذارد. تأیید موارد فوق را می‌توان در فرهنگ لغت زرتشتی ک. کشاورز [کشاورز ۱۹۹۳، ۱۱۳] در توصیف و توضیح کلمه *vrun* مشاهده کنید: «روح یک انسان مرده. به جهت احترام، جسدی را می‌نامند که هنوز دفن نشده است.»

در متون زرتشتی که توسط دل‌لوریمر در یزد در سال ۱۹۱۴ نوشته شده و در قرن XXI منتشر گردید، ف.واخمان و گ.آساتریان اظهار می‌کنند که پس از شستشو، قرار دادن در سیدر و دورپیچی کردن مرده، دو «????????? два салара)» با یک میخ آهنی اطراف و گرداگرد چهار قسمت بدن مرده را خط می‌کشند. در متن اصلی، دومی *mō rawūn-a* نامیده شده است - اسمی است با حرف تعریف پسوندی *a* و ضمیر اشاره *mō*. لوریمر نوشت [V.-A.، 78]: «*rawūn* (با حرف تعریف *rawūna* - «جسد») می‌بایست از *rawān* «روح» باشد.» «نمونه مشابه دیگری در اثر لوریمر [III، V.-A.، ۳۳، شماره ۲۵]: *sīrat-i mō rawūn* «چهره مرده» (بدون پسوند *a*).

بیشتر. در فرهنگ لغت زن زرتشتی سنتی استاد دانشگاه تهران ک. مزدپور، جلد ۲، ۲۰۰۶، صفحه ۲۰۲ (در این فرهنگ لغت عناوین مقالات با کلمات فارسی هستند)، در مقاله

«*janāze*-جسد» معادل‌های زیر از دری زرتشتی آورده شده است: *ženāza, vrun (= ravān), hemiša mo nevōta jasat*. همچنین در آن جا یک عبارت توضیح دهنده نیز وجود دارد: *o jnāza o šo vōta vrun o xiyōl de rasa ge vrun e dōdgaḥ e brēn o jasat o jnāza e !sart-xuna e nen*.

«پیش از این ما نمی گفتیم *jasat* یا *jnāza*؛ اما می گفتیم *vrun (ravān)*، شما فکر می کردید که *ravān* را به دادگاه (دخمه یا برج خاموشان) می برند، اما *jasat* یا *jnāza* را در *sard-xāne* قرار می دهند. در همان جا به دری زرتشتی *sart-xuna* با ترجمه فارسی *sard-xāne* نگاه کنید (م. ۲، ۲۰۲) (در زبان فارسی مدرن «یخچال، یخچال فریزر»، و همچنین «مرده خانه» - در یکی از آخرین لغت‌نامه‌های انوری).

عبارت دیگری در همان منبع (م. ۲، ۲۰۲): *mo di ge vrun šo šted o vi kasn-o-kina šo ... bart e yōgi-y haqq o šo nōd yōge-y xa* در جلد اول همین فرهنگ لغت ک. مزدایور (که ۱۱ سال زودتر از جلد دوم منتشر شده بود) در درس و زحمت به مکان شایسته‌ای بردند و آن را در جای خود قرار دادند (= در دخمه یا قبر). عبارت *ya yōgih-y ge tōq dōra o* در معنا و مفهوم «بدن مرده» پیدا می کنیم: *vrun tu rah-ye dōdgaḥ šo zvin e nōd o vestō šo xēn, di šo parseš e vōt* (م ۱، ۴۹۲) «یک مکان دارای قوس (و در آن جا) بدن مرده را در مسیر دخمه پایین می‌آوردند (به صورت تحت‌اللفظی. بر روی زمین قرار می‌دادند) و اوستا را می‌خواندند، *parseš* نیز می‌نامیدند...» داده‌های ارائه شده حاکی از تغییر تدریجی در معناشناسی اصطلاحات زرتشتی باستان است (صرف‌نظر از کاهش آنها)، آنها همچنین بیانگر دو زبانگی شناخته شده زرتشتیان مدرن هستند.

منابع:

۱. بویس مری. زرتشتیان. اعتقادات و آداب و رسوم. چاپ ۲ م. ۱۹۸۸. ترجمه و حاشیه نویسی ای.م.استیلین-کامنسکی.
۲. مالچانووا ی. ک. یزدی یا دری زرتشتی، زبان غیرمکتوب ایرانی: پویایی توسعه و تعامل با زبان فارسی // مجموعه «زبان‌های اقلیت اورآسیا. مشکلات تماس‌های زبانی». ویرایش شده توسط ای.ای چلیشوا. م. آکادمی علوم روسیه، انستیتوی زبانشناسی. سال ۲۰۰۹
۳. راک ای.وی افسانه‌های ایران باستان. یکتا ترینبورگ ۲۰۰۶.
۴. چوناکووا ا.م. کمدی الهی پهلوی. کتابی پیرامون ویراز صالح (آردا ویراز نامگ) و متون دیگر. م. ۲۰۰۱.
۵. چوناکووا ا.م. فرهنگ لغت پهلوی اصطلاحات زرتشتی، شخصیت‌های اسطوره‌ای و نمادهای اساطیری. م. ۲۰۰۴.
۶. وهمان ف. آساتریان جی. یادداشت‌هایی در مورد زبان و مردم‌شناسی زرتشتیان یزد. کپنهاگ، ۲۰۰۲.
۷. آمرداد (روزنامه زرتشتیان)، سال انتشار (؟): نهم و جلد ۹ (VOL. ۹): شنبه ۱۷ اسفند سال ۱۳۸۷ (تاریخ بر اساس تقویم خورشیدی، یعنی ۷ مارس سال ۲۰۰۹) و مطابق با تقویم زرتشتی: Dey-be-Din-ized و اسفند سال ۳۷۴۶.
۸. فراوشی، بهرام. فرهنگ زبان پهلوی. تهران، ۱۳۸۱/۲۰۰۲.
۹. کشاورز ک. فرهنگ زرتشتی استان یزد. اسکیلستونا، سوئد، ۱۹۹۳.
۱۰. مزداپور ک. واژه‌نامه گویش بهدینان شهر یزد. جلد-ایوال. تهران، ۱۹۹۵؛ جلد دوم. تهران، ۲۰۰۶.
۱۱. مزداپور ک. تداوم ادب کهن در رسم‌های معاصر زرتشتیان در ایران // در ژورنال «فرهنگ» (فصلنامه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی). شماره زبانشناسی موضوعی، جلد ۱۷، شماره ۵۰-۴۹، بهار و تابستان ۲۰۰۴، ص. ۱۷۹-۱۴۷.
۱۲. صرافی م. فرهنگ گویش کرمانی. تهران، ۱۹۹۷. سروشیان جی. س. فرهنگ بهدینان. تهران، ۱۹۵۶.

ارتباطات نحوی [ترکیبی] نام‌ها در زبان‌های شمال غربی ایران (در مورد زبان‌های مازندرانی و گیلکی)

ولادیمیر بوریسوویچ ایوانوف^۱؛ لیلی رحیمووا دادیخودویوا^۲

مترجم: محسن حمیدی

ویراستار: مهدی مهرآرا

۱. مقدمه

زبان‌های مازندرانی و گیلکی دو زبان بسیار نزدیک به هم و خویشاوند یکدیگر هستند که در ترکیب زیر گروه شمال غربی زبان‌های ایرانی قرار دارند. به ترتیب ۲.۵ و ۳ میلیون نفر با این زبان‌ها صحبت می‌کنند.

زبان مازندرانی به همراه گویش‌های آن در استان ساحلی خزر مازندران (ایران) و مناطق اطراف آن گسترانیده شده است (نام باستانی استان - طبرستان و نام باستانی زبان مازندرانی - طبری). اصطلاحات [لهجه و زبان ویژه] دشتی شهرها در زمره گونه‌های آن طبقه‌بندی می‌شوند: ساری، بابل (بندی)، بابلسر، آمل، گرگان و حدود ۱۵ شهرک دیگر [کلباسی ۲۰۰۹: ۷۷۹]. در

^۱ دانشگاه دولتی مسکو به نام م. و. لامانوسوا، مسکو، ۱۱۹۹۹۱، فدراسیون روسیه

^۲ موسسه زبانشناسی آکادمی علوم روسیه، مسکو، ۱۱۹۰۰۹، فدراسیون روسیه؛ iranorus@mail.ru

عمل، زبان شه‌میرزادی نیز در زمره انواع آن قرار می‌گیرد (در شهر شه‌میرزاد استان سمنان) [راستورگویوا، ادلمن ۱۹۸۲: ۴۴۷؛ راستورگویوا ۱۹۹۹: ۷۱۳۵]. اما حاملان زبان دوم (زبان شه‌میرزادی) زبان خود را در زمره زبان مازندران طبقه‌بندی نمی‌کنند، اگرچه تعامل کاملی با مازندرانی‌ها با این زبان برقرار می‌کنند. ای. کلباسی [کلباسی ۲۰۰۹: ۵۳۵] آن را به عنوان گویش مازندرانی تعریف می‌کند. در ایران‌شناسی لهجه و گویش ولاترو که در دهکده تیپ شهری ولایت رود در شمال کرج (۱) با این لهجه [گویش] صحبت می‌کنند را نیز نزدیک به زبان مازندران تقسیم‌بندی می‌کنند [راستورگویوا، ادلمن ۱۹۸۲: ۴۴۷؛ راستورگویوا ۱۹۹۹: ۱۴۱].

زبان گیلکی به همراه گویش‌های آن در استان ساحلی خزر ایران گیلان و مناطق اطراف آن رواج دارد. در مطالعات ایران‌شناسی در روسیه این زبان، زبان گیلانی خوانده می‌شود که به نظر ما خیلی صحیح نیست، پیشنهاد می‌شود که نام جغرافیایی "گیلانی" (Gilani)، یعنی منتسب و مرتبط با استان گیلان، از قوم نام "گیلکی" (گیلکی)، یعنی منتسب و مرتبط با گیلک‌ها (Gilak) - نام خود مردم ساکن گیلان، تمییز داده شود. فارغ از ملیت (گیلک‌ها، پارس‌ها، تالشی‌ها)، به کل جمعیت گیلان گیلانی گفته می‌شود. چنین تمییزی که در مطالعات ایران‌شناسی خارجی [راستورگویوا b: ۱۹۹۹: ۱۱۲] پذیرفته شده است قابل اعتمادتر و درست‌تر به نظر می‌رسد.

زبان گیلکی مانند سایر زبان‌های خزر (مازندران، تالیش) دارای گونه‌های دشتی و کوهستانی است. گویش‌های شهرها متعلق به اولین [دشتی] است: رشت (گویش برجسته زبان گیلکی محسوب می‌شود)، لاهیجان، لنگرود، دیلمان، آستارا، انزلی، رودبار، رودبان، رودسر، سیاهکل، زیبار، کازیان [کلباسی ۲۰۰۹: ۷۴۴]. بین زبان مازندرانی و زبان گیلکی واریانت‌های میان‌آینده و مداخله‌کننده مشاهده می‌شود: در کلاردشت (ناحیه [بخش] شهر چالوس) و در تنکابن. هر دو منطقه به لحاظ اداری بخشی از استان مازندران هستند. گونه‌های کوهستانی زبان مازندرانی و

زبان گیلکی *gāleši* (از کلمه "چوپان" *gāleš*) نامیده می‌شود (۲). تعداد قابل توجهی از گونه‌های زبان مازندرانی (به میزان بیشتر) و زبان گیلکی (تا حدی کمتر) در معرض خطر انقراض قرار دارند.

در ویژه نگاشت‌های [مونوگرافی‌های] نویسندگان مشهور روسی و شوروی [آرنندز ۱۹۴۱؛ پیسیکوف ۱۹۵۹؛ روینیچیک ۲۰۰۱] یک سیستم هماهنگ و خوش ترکیب برای توصیف نحو فارسی از سطح ترکیب لغات [عبارات] تا سطح جملات پیچیده تهیه و تدوین گردید. به طور موازی و مستقل، علم نحو و ترکیب زبان‌های ایرانی هم در خود ایران و هم در ورای مرزهای آن توسعه یافت. از جمله آثار انجام‌شده به زبان فارسی عبارتند از: [ناتل خانلری ۱۹۹۰؛ مشکات‌الدینی ۱۹۹۵؛ فرشیدورد ۲۰۰۳؛ انوری، احمدی گیوی ۲۰۱۰؛ باطنی ۲۰۱۴، افاشری ۲۰۱۵].

برخی کارها و آثار به طور گسترده‌ای به زبان انگلیسی شناخته شده‌اند: [کریمی ۲۰۰۳؛ کرمی، برام ۲۰۱۲]. کلیات و تعمیمات گردآوری شده در طول تحقیقات تعداد زیادی از زبان‌های مختلف از نظر نوع شناسی و ارائه شده در مونوگرافی جمعی [مالچوکوف، اسپنسر ۲۰۰۸] از اهمیت بسیاری در توسعه یک موضوع خاص پیرامون یادژ در زبان مازندرانی و زبان گیلکی برخوردار است. از آنجایی که زبان‌های نزدیک به جنوب غربی ایران (فارسی، تاجیکی و دری) زبان‌های ادبی و رسمی هستند، تاثیر بسزایی در سایر زبانهای منطقه دارند. بنابراین، با وجود برخی قید و بندها و محدودیت‌ها، نتایج به دست آمده در مطالعات مورد اشاره می‌توانند برای بیشتر زبان‌های ایرانی به کار گرفته شوند. در این اثر ما فقط یادژهای سطحی را مورد بررسی قرار می‌دهیم (یادژهای عمیق در زبان‌های ایرانی موضوع مطالعه جداگانه و مستقلی است).

در قرن XIX ای. ن. برزین یک سیستم دو پادژی را در زبان گیلکی مشاهده کرد (حالت یا پادژ نهادی و حالت مفعولی؛ پادژ دوم [حالت مفعولی] پادژ غیرمستقیم نیز خوانده می‌شد) [برزین ۱۸۵۳: ۵۹]. در همان کتاب همان نویسنده یک سیستم سه پادژی (اسمی [نهادی]، غیرمستقیم و برایی [متممی]) را برای زبان مازندرانی معرفی می‌کند [برزین ۱۸۵۳: ۸۰].

حدود ۸۰ سال بعد، سیستم دوپادژی برزین برای زبان گیلکی مورد بازنگری قرار گرفت و سیستم دیگری، سه پادژی (اسمی، اضافه، مفعولی-متممی) در ایران‌شناسی غربی در سال ۱۹۳۰ ارائه و معرفی گردید [کریستنسن ۱۹۳۰: ۷۸]. بنابراین، آ. کریستنسن پادژها در زبان‌های مازندرانی و گیلکی را به یکدیگر پیوند داد. از آن زمان، این سیستم واحد برای دو زبان به طور گسترده‌ای پذیرفته شد.

بعدها ایران‌شناسان روسی عملاً بدون تغییر آن را پذیرفتند [پاخالینا، ساکالووا ۱۹۵۷ (۳)؛ راستورگویوا و دیگران ۱۹۷۱؛ کریمووا، راستورگویوا ۱۹۷۵؛ کریمووا و دیگران ۱۹۸۰؛ راستورگویوا، ادلمان ۱۹۸۲؛ راستورگویوا ۱۹۹۹ب؛ ۱۹۹۹و] و آن را به ولاترو و شه‌میرزاد تعمیم دادند. پادژهای زیر در ترکیب آن سیستم قرار داشتند: اسمی (با پایانه صفر)، اضافه (با نشانه -e/ -ə) و مفعولی-متممی (با پس‌آیند نشاندار -re/-a- در زبان فارسی -rā-). ایران‌شناسان اروپایی غربی با واریانس و اختلاف ناچیزی، در نام‌گذاری پادژها در حال حاضر نیز به آن پایبند هستند [لکوک ۱۹۸۹: ۳۰۴، ۳۰۶].

صرفنظر از اثر زبان‌شناس ایرانی م. پورهادی [پورهادی ۲۰۰۶] که پادژ دیگری را (پادژ چهارم) برای ضمائر شخصی در زبان گیلکی ارائه نمود (۵)، این سیستم برای ۸۵ سال گذشته مورد بررسی و بازنگری قرار نگرفت. با این حال، در نزدیک‌ترین بررسی پیرامون این سیستم، خواننده ویژگی‌های غیرعادی پادژهای غیرمستقیم (اضافه و مفعولی-متممی) را در مقایسه با

نظایر آن‌ها در سیستم‌های شناخته شده پادژ کشف می‌کند. موضوع بحث بعدی نیز به این ویژگی‌های پادژها در زبان‌های مازندرانی و گیلکی اختصاص دارد.

این مقاله براساس نتایج یک مطالعه میدانی نگاشته شده که طی سال‌های ۲۰۱۳-۲۰۱۴ در استانهای شمالی خزری ایران (گیلان، مازندران، گلستان، سمنان و استان تهران) صورت گرفت. اگر به منبع نمونه‌ها اشاره نمی‌شود، یا توسط مولفان طراحی و سازماندهی شده‌اند، اگر مربوط به زبان فارسی باشد، یا از سوی آگاهان و مطلعین بدست آمده‌اند، اگر مربوط به زبان‌های مازندرانی و گیلکی باشد.

۲- ساختار نقش‌نمای اضافه و موصوف فارسی و پادژ اضافه

پیش از آن‌که به تجزیه و تحلیل سیستم پادژ یا حالت در زبان‌های مازندرانی و گیلکی در شمال غرب مبادرت ورزیم، بر روی مقررات کلی که در زبان‌هایی که به‌خوبی مورد مطالعه قرار گرفته‌اند، مانند زبان‌های فارسی، تاجیکی و دری در جنوب غرب تهیه و تعیین شده‌اند، متمرکز می‌شویم. بر اساس تعریف، یک کلمه وابسته تحت تاثیر و تابع نشانه پادژی به واسطه حرف ربط اسمی است [پلونگیان ۲۰۰۰: ۱۶۲؛ بلیک ۲۰۰۴: ۱].

(۱) زبان فارسی

tāzemive-ye

میوه-IZF تازه

میوه‌های تازه

بنابراین، به عنوان مثال، نشانه نقش‌نمای اضافه و موصوف فارسی -e / -ye در عبارات

توصیفی (۱) پایانه پادژی تلقی نمی‌گردد، زیرا در عبارت، این نشانه اولین کلم هراسی [اصلی] -

mive "میوه" را شکل می‌دهد، نه کلمه وابسته بعد از آن - tāze "تازه". ما به تقدم و تاخر این‌چنینی کلمات راسی (اصلی) و کلمات وابسته به آن - اضافه مستقیم می‌گوییم.

(۲) زبان فارسی

deraxt-hā tak-e

تک-IZF درخت‌ها-PL

تک‌درختان

برخی از این موارد را می‌توان با مدل‌هایی ترکیب کرد که در آن اولین عنصر: الف) دارای معنای "همه، کل، تمام" باشد (۳؛ ب) صفت عالی با معنای جزئی "برجسته‌تر از موارد زیر" باشد (۴) (۶؛ ج) یک عدد ترتیبی در شکل تاریخ در نتیجه کوتاه‌سازی کلمه‌ای باشد که در جلوی آن قرار دارد، روز (۷-۵).

(۳) زبان فارسی

kārgar-ānjomle-ye

کارگران جمله

همه-IZF کارگران-PL

همه کارگران

(۴) زبان فارسی

šahr-hāzibā-tarin-e

زیباترین-IZF-SPRL شهرها-PL

زیباترین شهرها

(۵) زبان فارسی

āzar sevvom-e

سوم-IZF|آذر-PL

سوم آذر

(۶) زبان تاجیک

умр тамом-и

تمام-IZF|عمر

همه عمر

(۷) زبان دری

xalq'omum-e

همه-IZF|خلق

همه خلق

همچنین به مثال‌ها و نمونه‌های ل. س. پیسیکوف [۱۹۵۹: ۱۸، ۹۳] مراجعه کنید:

(۸) زبان فارسی (۷)

kešvar-hāsāyer-e

سایر-IZF|کشورها-PL

سایر کشورها

ساختار نقش‌نمای اضافه در مثال (۸) در زبان گیلکی هم با همان توالی عناصر وجود دارد (در

زیر ببینید).

در مثال‌های بالا، شاخص [نشانه] نقش‌نمای اضافه کلمه وابسته را شکل می‌دهد که می‌تواند

با حذف یکی از عناصر ساختار در جمله، قابل تشخیص باشد. کلمه وابسته می‌تواند بدون نقض

در نحو جمله حذف گردد، اما کلمه اصلی نمی‌تواند (این رویه و روال در اثر [تستلس ۲۰۰۱: ۸۷]

شرح داده شده است). در مثال (۱۹) جمله‌ای با ترکیب لغات کامل ارائه می‌شود، در مثال (۹ب)-

جمله‌ای با اولین عنصر کوتاه شده و ناکامل ترکیب لغات نقش‌نمای اضافه، در مثال (۹و) –
جمله‌ای با دومین عنصر کوتاه شده و ناکامل ترکیب لغات نقش‌نمای اضافه:

(۹) زبان فارسی

آ sāyer-ekešvar-hā=rānāmbord

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

ب kešvar-hā=rānāmbord

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

و * sāyer=rānāmbord

سایر-PL-OBJ-DIR-SPEC نام بردن.PST.3SG

از آنجایی که این جمله با جزء دوم کوتاه شده و ناکامل باعث نقض ساختار زبان می‌شود، نتیجه می‌گیریم که در این مورد اولین عنصر عبارت نقش‌نمای اضافه به واسطه جزء دوم تعریف و تعیین می‌شود، نه برعکس، یعنی در اینجا ما موردی از حرف ربط نقش‌نمای اضافه (موصوفی) را مشاهده می‌کنیم، اما از نوع پیوستگی موصوفی وابسته. به عبارت دیگر، در اینجا شاخص نقش‌نمای اضافه، کلمه تعمیم (در حال گسترش) را شکل می‌دهد (ماهیت این شکل‌گیری در زیر مشخص شده است).

اگر رویه توصیف شده (۹) برای یک عبارت معمولی موصوفی به کار گرفته شود، وابستگی عنصر دوم مسلم است، به عنوان مثال: جمله‌ای با ترکیب کامل لغات (۱۰آ)، جمله‌ای با اولین عنصر کوتاه شده و ناکامل ترکیب لغات نقش‌نمای اضافه (۱۰ب)، جمله‌ای با دومین عنصر کوتاه شده و ناکامل ترکیب لغات نقش‌نمای اضافه (۱۰و).

(۱۰) زبان فارسی

آ mive-yetāze=rāxarid

خریدن.PST.3S. OBJ-DIR-SPEC=تازه IZF=میوه (او)

"(او) میوه‌های تازه خرید"

ب tāze=rāxarid

خریدن.PST.3SG. OBJ-DIR-SPEC=تازه

و mive=rāxarid

خریدن.PST.3S. OBJ-DIR-SPEC=میوه

"(او) میوه خرید"

به عنوان مثال (۱۰)، کوتاه شدن عنصر اول (mive میوه) منجر به آگراماتیسم (زبان پریشی نحوی) می‌شود، به این معنی که این عنصر در ترکیب لغات - اصلی است، یعنی در اینجا ما با حرف ربط اضافه [نقش‌نمای اضافه] و کلمه راسی (اصلی) سروکار داریم.

در مثال‌های بالا (۹-۲) پیرامون نشانه وابسته در عبارات موصوفی در زبان‌های ایرانی زیر گروه جنوب غربی، می‌توان شکل sāyer-e را پادژ (برای مثال، صرف کردنی) نامید. اما این کار را برای حفظ ثبات و پیوستگی اصطلاحات مرتبط با نشانه راسی [اصلی] و نشانه وابستگی و تعلق در عبارات موصوفی انجام نمی‌دهند. به عبارت دیگر، صرف نظر از ترتیب کلمات در ترکیب نقش‌نمای اضافه، مستقیم یا وارونه، آن را در زبان‌های جنوب غربی به دسته پادژپیوند نمی‌دهند. (۸).

اگر ما با علامت و نشانه وابسته سروکار داشته باشیم، این سؤال پیش می‌آید: آیا این نقش‌نمای اضافه [موصوف] است؟ اما در خصوص زبان‌های ایرانی که در آن مفهوم نقش‌نمای

اضافه بر اساس شاخص بسیار تخصصی نقش‌نمای اضافه -i / -e / ə تنظیم شده است که هیچ عملکرد دیگری در این زبان ندارد، پاسخ به آن می‌تواند مثبت باشد.

علاوه بر این، در زبان گفتاری فارسی ممکن است مواردی وجود داشته باشد که هر دو کلمه متصلبه واسطه شاخص نقش‌نمای اضافه، از نظر معنایی و از نقطه نظر تقدم و تاخر با یکدیگر یکسان باشند. درجه عالی "محاوره" (تکرار شدید، در اصطلاحات فارسی - تاکید [غنی‌آبادی و همکاران ۲۰۰۶: ۶؛ حاجیان، علینژاد ۲۰۱۰: ۱۷۲]) که رسماً نشان دهنده تکرار موصوف است (ایوانف ۲۰۱۵: ۲۲۹): سنگین - سنگین، sangin-e sangin (سنگین‌تر از این نیست)، شلوغ - شلوغ، šoluq-e šoluq (گوش تا گوش پر)، خلوت - خلوت، xalvat-e xalvat (کاملاً خالی از هر کس و از هر چیز)، به آن مرتبط می‌باشد. در زبان ادبی چنین ساختاری غیر معمول است و به همین دلیل، به طور معمول، در گرامرها توصیف نمی‌شود.

تعریف زیر را می‌توان برای زبانهای ایرانی ارائه نمود: نقش‌نمای اضافه [موصوف] ساختاری است که در آن دو کلمه توسط یک شاخص موصوفی (بدون توجه به تقدم آن‌ها نسبت به یکدیگر و ترتیب تاخر کلمه راسی [اصلی] و وابسته) به یکدیگر می‌چسبند (۹). به لحاظ آوایی، همیشه به کلمه اول وصل می‌شود (یک کلمه آوایی واحد را با آن تشکیل می‌دهد) و به لحاظ نحوی، به هر دو کلمه به طور یکسان مرتبط و وابسته می‌باشد [پسیکوف ۱۹۵۹: ۲۰]. ویژگی‌های مشابهی در واژه‌بست‌ها و به اصطلاح، وندهای عبارتی در زبان‌های دیگر قابل مشاهده است [اندرسون ۲۰۰۵: ۱۰].

این سؤال که شاخص [نشانه] نقش‌نمای اضافه در زبان‌های جنوب غربی ایران وجود دارد یا خیر، در سالهای اخیر بار دیگر مورد بحث و بررسی قرار گرفت (نگاه کنید به بررسی در [سامولیان ۲۰۰۷]. در نتیجه مقایسه استدلال‌های مختلف و آزمایش فرضیه‌ها، به طرز قانع‌کننده‌ای پیشنهاد

می‌شود که شاخص نقش‌نمای اضافه فارسی به عنوان یک وند عبارتی (phrasal affix) تصور شود، و نه به عنوان یک وند درون کلمه ای (صرف) از یک سو و نه به عنوان یک واژه‌بست (bound word) از سوی دیگر (۱۰). دلیل این امر ویژگی شاخص نقش‌نمای اضافه فارسی در ایجاد عبارت است [سامولیان ۲۰۰۷: ۶۳۱]. همانطور که در زیر نشان داده می‌شود، شاخص نقش‌نمای اضافه در زبان‌های مازندرانی و گیلکی که به طور سنتی آن را به عنوان حالت [پادژ] اضافه معرفی می‌کنند، دارای همین ویژگی است.

ایران شناسان وطنی از سال ۱۹۵۷ حالت اضافه را در زبان‌های مازندرانی و گیلکی تشخیص و تمییز دادند [پاخالینا، ساکالووا ۱۹۵۷]. دو سال بعد ل. س. پیسیکوف [۱۹۵۹] نظریه جدید عبارات فارسی را ارائه داد، اما این نظریه پیسیکوف برایان شناسانی که به توصیف زبان‌های مازندرانی و گیلکی ادامه می‌دادند تأثیرگذار نبود، و جهت‌گیری کلی در نظریه تغییر نکرد. در آثار بعدی نیز همچون سابق، کلمه ای که با شاخص نقش‌نمای اضافه مشخص شده است به عنوان شکلی از پادژ اضافه تفسیر می‌شود [راستورگویوا و دیگران ۱۹۷۱: ۶۵؛ کریمووا، راستورگویوا ۱۹۷۵، ۱۹۵-۱۹۲؛ راستورگویوا، ادلمان ۱۹۸۲: ۵۰۳؛ راستورگویوا b: ۱۹۹۶: ۱۱۷؛ ۱۹۹۹: ۷۱۲۹-۱۳۰].

با جزئیات بیشتری امکان تفسیر اشکال ارائه شده به صورت سنتی از پادژ اضافه را به عنوان اضافه معکوس (۱۱) مورد بررسی قرار داده و آن‌ها را با اضافه مستقیم (فارسی) مقایسه می‌کنیم.

(۱۱) آ. زبان مازندرانی [شکری ۱۹۹۵: ۱۳۳]

Hosayn-eketāb

حسین کتاب

حسین-GEN کتاب. NOM. (۱۲) (تفسیر سنتی)

حسین-IZF کتاب (تفسیر پیشنهادی)

ب. زبان فارسی

ketāb-eHoseyn

کتاب-IZF حسین

"کتاب حسین"

در مثال مازندران (۱۱) تعریفی از تعلق و وابستگی را مشاهده می‌کنیم (حسین در تعبیر و تفسیر سنتی به عنوان مالک و دارا عمل می‌کند). مطابق توصیفات سنتی، کلمه اصلی در اینجا در حالت نهادی یا حالت کنایی با پایانه (صرف) تهی (صفر) است، اما کلمه تعمیم (وابسته) در حالت اضافه (با شاخص حالت یا پادژ اضافه) قرار دارد. تفسیر سنتی از پادژ اساسا در اینجا امکان‌پذیر است، اما در مواردی که یکی از واحدهای گرامری وابستگی به حرف اضافه یا حرف افزونه را نشان می‌دهد و دیگری فقط می‌تواند یک ارتباط و نسبت ملکی (اضافه، مضاف الیه) را شکل دهد، تمییز و تعیین نوع و رسته پادژ [حالت] منطقی به نظر نمی‌رسد [آرکادیف ۲۰۰۶: ۲۱-۲۲]. تفسیر موصوفی از این مورد نیز ممکن است: در اینجا ما با نقش‌نمای اضافه و موصوف وارونه سر و کار داریم، جایی که در آن کلمه وابسته پیش از کلمه اصل‌یقرار دارد.

(۱۲). آ. زبان مازندرانی [راستورگویا ۷۱۹۹۹: ۱۳۰]

(۱۳) serx-ejeme

جمه

سرخ

(تفسیر سنتی)

سرخ-GEN پیراهن. NOM

پیراهن (تفسیر پیشنهادی)

سرخ-IZF

ب. زبان فارسی

j āme-ye sorx

جامه سرخ

لباس-IZF سرخ

در مثال برای عبارت مستقیم [در مورد صفات] (۱۲)، تعبیر سنتی از پادژ (سرخ-GEN پیراهن.NOM) حداقل دو نکته را مطرح می‌کند:

آ) در صفت در زبان‌های مازندرانی و گیلکی نوع و رسته پادژ ذکر نمی‌شود، یعنی شکل و فرم حالت اضافه صفت در عبارت مستقیم خارج از سیستم [قاعده و رویه] است؛

ب) انطباق و سازگاری پادژی صفت وجود ندارد: مضاف الیه [کلمه وابسته] در پادژ یا حالت اضافه قرار می‌گیرد و مضاف [کلمه اصلی] در حالت اسمی یا نهادی (۱۴).

تفسیر نقش‌نمای اضافه [موصوفی] از همان مثال (۱۲) نیازی به استدلال اضافی ندارد. هر دو مثال (۱۱-۱۲) در تفسیر موصوفی امکان‌پذیر بوده و به یک اندازه با مدل فارسی همسان هستند.

اگر رسته و دسته پادژ در صفت را بپذیریم، تعبیر و تفسیر سنتی از دسته اول استدلال‌های مخالف خلاصی می‌یافت. در آن صورت، صفت از یک سیستم دو حالتی [دو پادژه] (اسمی و اضافه) و اسم از یک سیستم سه حالتی [سه پادژه] (اسمی، اضافه، مفعولی-متممی) پیروی می‌کرده است. با این حال، به نظر ما، تفسیر اضافه یا موصوفی از عبارات بررسی شده پرتحرک‌تر و پویاتر خواهد بود. از نظر زبانی و زبان‌شناختی حاملان با سواد زبان مازندرانی و زبان گیلکی این شاخص را در مورد کلمات تعمیم به عنوان نقش‌نمای اضافه [موصوف] درک می‌کنند [شکری

همان نوع عبارات [ترکیب کلمات] [حالت اضافه و حالت مستقیم] در زبان گیلکی در اشکال

زیر مشاهده می‌شوند:

(۱۳). آ. زبان گیلکی [راستورگویوا و دیگران ۱۹۷۱: ۲۰۹]

Mohsən-əbərər

محسن برار

محسن-GEN برادر. NOM (تفسیر سنتی)

محسن-IZF برادر(تفسیر پیشنهادی)

ب. زبان فارسی

barādar-eMohsen

برادر-IZF محسن

"برادر محسن"

(۱۴). آ. زبان گیلکی [راستورگویوا، ادلمان ۱۹۸۲: ۵۰۶]

r āst-əgəb

راست گب

درست-GEN حرف. NOM (تفسیر سنتی)

درست-IZF حرف (تفسیر پیشنهادی)

ب. زبان فارسی

harf-erāst

حرف-IZF درست

"حرف درست"

توضیحاتی که پیشتر در رابطه با دستور زبان مازندرانی ارائه شده بودند، برای دو نمونه آخر

زبان گیلکی (۱۳-۱۴) کاملاً کاربرد دارند.

علاوه بر ساختار اضافه [نقش‌نمای اضافه] معکوس در زبان گیلکی، همچنین می‌توان ساختارهای اضافه مستقیم که در قالب مدلی از زبان فارسی اقتباس شده است را نیز پیدا کرد. محاسبات کمی ساختارهای اضافه مستقیم مشابه برای ما ناشناخته است و در چارچوب مطالعه ما گنجانده نشده است، اما طبق گفته آگاهان و مطلعین ما، ساختارهای این‌چنینی زیادی وجود دارند. به طور خاص، این ساختارها شامل کلیه اصطلاحات مرکب، واقعیات و مکان نام‌ها هستند، به عنوان مثال:

(۱۵) آ. زبان گیلکی

xaliǰ-əFārs

فارس خلیج-IZF

ب. زبان فارسی

xaliǰ-əFārs

فارس خلیج-IZF

"خلیج فارس"

حاملان زبان‌های خزری بدون ایجاد تغییر در ترتیب خطی فرم‌های کلمه، از ساختارهای اضافه مستقیم فارسی در گفتار خود استفاده می‌کنند.

(۱۶) آ. زبان گیلکی

fɪkr-ə Məryəm

میریمر فیکر

میریمر. NOM (تفسیر سنتی) فکر-GEN

میریمر (تفسیر پیشنهادی) فکر-IZF

ب. زبان فارسی

fekr-e Maryam

فکر-IZF مریم

"فکر مریم"

در مثال (۱۶) در هر دو معادل (گیلکی و فارسی) عبارت نقش‌نمای اضافه از کلمه راسی اصلی] که توسط شاخص اضافه [نقش‌نمای اضافه] مشخص می‌شود، آغاز می‌گردد و با عنصر وابسته به پایان می‌رسد. با وجود این واقعیت که در این مثال ما با یک مورد واضح نشانه اصلی [راسی] سروکار داریم، نویسندگان و مولفان گرامر گیلکی آن را پادژ [حالت] اضافه می‌دانند [راستورگویوا و دیگران ۱۹۷۱: ۲۸].

بنابراین، از نقطه نظر تجزیه و تحلیل هم‌زمان، در هر دو زیر گروه زبانها (زبان‌های جنوب غربی از یک سو و زبان‌های مازندرانی و گیلکی از سوی دیگر)، ساختار اضافه [نقش‌نمای اضافه] مستقیم (با نشان اصلی) و ساختار اضافه معکوس (با نشان وابسته) در نسبت‌های مختلف یافت می‌شوند. تا به امروز، صرف نظر از نوع نشان، سنت و عرف توصیف زبان‌های جنوب غربی ایران همچون زبان‌های بدون پادژ (به همراه ساختار اضافه) و سنت و عرف توصیف زبان‌های مازندرانی و گیلکی همچون زبان‌هایی که دارای پادژ اضافه هستند شکل گرفت.

به عنوان یک روش برای تمییز بین فرم پادژ و حالت صرفی (یعنی بیانگر آن است که این کلمه با کلمه بعدی مرتبط است)، روش زیر قابل ارائه است. فرم پادژ (احتمالاً به همراه بخش‌های جزیی گفتار مرتبط با آن) می‌تواند گزاره‌های مستقل (ولو کوتاه) را ایجاد کند، و فرم ترکیبی [صرفی] (نقش‌نمای اضافه) بر اساس تعریف نمی‌تواند. اشکال و فرم‌های پادژی آشکار را به عنوان نقطه آغازین در نظر می‌گیریم: در زبان روسی - اوپا در او. eines Tages (پادژ اضافه)

"یک بار/ یک وقتی". آن‌ها استفاده خودشان را دارند: این توپکیست؟ - توپ او؛ Wannwardas? — Eines Tages "کی این اتفاق افتاد؟ - یک بار/ یک وقتی".

در زبان‌های جنوب غربی، بخش اصلی عبارت اضافه به همراه نشان -e / -ye نمی‌تواند گزاره مستقلی را تشکیل دهد و مطابق معیار و ملاک پیشنهادی، نمی‌تواند فرمی از پادژ تلقی گردد. بنابراین، اجزاء دارای معنا نیستند: در زبان فارسی *miz-e* (میژ)، به عنوان مثال از جمله (*miz-e mā* "میژما")، در زبان فارسی - دیوار از جمله *divār-e* ("دیوار ما"). به همین ترتیب، در زبان‌های شمال غربی دارای معنا نیستند و اشکال کلمات وابسته با نشان -e / -ə در نوع و تیپ *vešun-e sere* در زبان مازندرانی برای نمونه *vešun-e sere* (خانه آن‌ها) و در نوع و تیپ *šim-ə xane* در زبان گیلکی برای نمونه *šim-ə xane* (خانه شما) به طور جداگانه به کار نمی‌روند. آن‌ها حتی در شکل افتاده و محذوف در گفتگوها قابل استفاده نیستند. در عین حال، در دستور زبان‌های سنتی، آن‌ها هم به عنوان کلمات جداگانه [مستقل] و هم به عنوان اشکال پادژ اضافه [راستورگویوا، ادلمان ۱۹۸۲: ۵۰۹] در جداول آورده می‌شوند.

آگاهان و مطلعین ما، اولاً می‌گویند که چنین ساختاری توسط حاملان زبان قابل درک نخواهد بود و ثانیاً، خود آن‌ها نمی‌توانند آن‌ها را با تکیه [ضربه] غیر نهایی تلفظ کنند. واج‌شناسی [صدا شناسی] زبان‌های مازندرانی و گیلکی مستلزم آن است که هنگام تلفظ جداگانه این شبه‌کلمات (در شکل گزاره جداگانه) ضربه یا تکیه به آخرین هجا منتقل شود. بنابراین، آن دسته از ساختارهایی که نمی‌توانند گزاره‌های مستقلی را ایجاد کنند، نباید به عنوان فرم‌هایی از پادژ در نظر گرفته شوند (با این شرط که پادژ بتواند به طور مستقل در تابع و کار ویژه نقل قول به کار رود، همچنین نگاه کنید در اثر [آرکادیف ۲۰۰۶: ۲۱؛ بلیک ۲۰۰۴: ۹]).

در تفسیر مبدا و منشا نشانگرها نیز اختلافاتی وجود دارد. شاخص اضافه [نقش‌نمای اضافه] جنوب غربی ریشه در hya "که" (در پادژ مستقیم) و taya "که را، به که" (در پادژ غیرمستقیم) در زبان فارسی باستان دارند [یفیموف و دیگران، ۱۹۸۲: ۱۱۱] (۱۵).

آن‌ها جملات فرعی وصفی را ارائه نموده و پس از کلمه تعیین شونده [اصلی] قرار گرفتند [پسیکوف ۱۹۵۹: ۴۵]. در عین حال، شاخص پادژ اضافه در کرانه دریای خزر به واژگی [کوچک‌ترین واحد] برمی‌گردد که ریشه در سازند [فرکانس‌های تشدید شده] ایران باستان در شکل پادژ اضافه مفرد hyā- دارد [راستورگویوا، ادلمان ۱۹۸۲: ۵۰۵]. باید به این نکته توجه کرد که سازند بازسازی شده در شکل پادژ اضافه مفرد hyā- از لحاظ صدا بسیار شبیه به ریشه و اصل اضافه [نقش‌نمای اضافه] hya "که" در زبان فارسی باستان است. با این وجود، تئوری سنتی معتقد است که اضافه مستقیم (همچون در زبان‌های جنوب غربی ایران) دارای یک ریشه و منشا و اضافه وارونه (مانند زبان‌های کرانه خزر) دارای ریشه متفاوتی است.

اما سیستماتیک تر از آن، این فرضیه است که هر دو اضافه [نقش‌نمای اضافه] منشا یکسانی دارند. نشانگر اضافه در کرانه خزری -ə / e به ضمیر موصولی باستانی برمی‌گردد که در اوستا به صورت hya در شکل مذکر "که" و hya در شکل مونث "که" به ثبت رسیده است [راستورگویوا، ادلمان ۲۰۰۷: ۳۰۰]. (همچنین می‌توانست در شکل hyat / ya / yat / yā نیز مشاهده شود). قبلا در این اثر تاریخی "در معنا و مفهوم ضعیف اضافه" مورد استفاده قرار گرفته بود [ساکالوف ۱۹۷۹: ۱۸۸]، همچنین ببینید [هایدر، زوانزیگر ۱۹۸۱: ۱۵۲].

شاخص اضافه جنوب غربی -i / e نیز به آن برمی‌گردد (به بالا مراجعه کنید). همه این شاخص‌ها می‌توانستند صفت‌ها را با اسمهایی که می‌توانستند در هر ترتیبی قرار گیرند مرتبط سازند، به عنوان مثال کماندار بلند قد ↔ بلند قد کماندار. پس از حذف فعل مسندی باقیمانده،

محصول این ساختار در زبان‌های جنوب غربی، اضافه مستقیم به همراه ریشه و منشا کلمات "اسم+صفت" (کماندار بلند قد) و در زبان‌های کرانه خزری عبارت اضافه معکوس بر اساس مدل "صفت+اسم" (بلند قد کماندار) است.

در دوره میانی توسعه زبان‌های ایرانی (به عنوان مثال، در فارسی میانه که پایه و اساس زبان‌های کنونی جنوب غربی ایران است)، این کلمات پیوند دهنده به *ā* ختم می‌شده‌اند که در فارسی مدرن و دری به شاخص اضافه *-e* (مانند زبان‌های خزری) و در زبان تاجیکی به شاخص اضافه *-i* تبدیل شده‌اند. آن‌ها به وندهای عباراتی تبدیل شده‌اند، قابلیت به کار گرفته شدن استفاده به عنوان یک کلمه مستقل و ارائه یک عبارت وابسته را از دست داده‌اند.

روش عمومی پیشنهادی برای جایگزین کردن پاژ اضافه با حرف ربط اضافه در دستور زبان توصیفی زبان‌های مازندرانی و گیلکی این گونه است. اکنون موارد خاص را در نظر می‌گیریم.

در زبان‌های جنوب غربی حروف پیش نهاده [حروف اضافه] اضافه فعال هستند - نام‌های پیشین که معنای لغوی عینی خود را از دست داده‌اند و به عنوان بخش‌های فرعی و بدون معنای گفتار مورد استفاده قرار می‌گیرند تا روابط مکانی، زمانی و علت و معلولی را بیان کنند و کلمات را در یک عبارت به هم پیوند دهند. اما، علیرغم از دست دادن تدریجی معنای لغوی، به طور رسمی آن‌ها همچنان در ساختار اضافه به عنوان کلمات راسی (کلمات اول) باقی می‌مانند، زیرا شاخص اضافه به آن‌ها می‌پیوندد و کوتاه شدن آن‌ها منجر به آگراماتیسم منتهی می‌شود.

از آنجا که ساختار شمال غربی گروه اسمی تصویری انعکاسی از ساختار جنوب غربی است، در دستور زبان توصیفی زبان‌های مازندرانی و گیلکی، پی‌بست [پس‌آیند] اضافه ظاهر می‌شوند که در ساختار اضافه به کلمات راسی (کلمات دوم) تبدیل می‌شوند:

(۱۷). آ. زبان گیلکی [راستورگویوا، ادلمان ۱۹۸۲: ۵۰۴]

utāq-ədarun

اتاق-GEN درون (تفسیر سنتی)

اتاق-IZF درون (تفسیر پیشنهادی)

"در اتاق"

ب. زبان فارسی

darun-eotāq (۱۶)

درون-IZF اتاق

"درون اتاق"

(۱۸) آ. زبان مازندرانی [شکری ۱۹۹۵: ۱۳۲]

miz-esar

میز سر

میز-GEN روی (تفسیر سنتی)

میز-IZF روی (تفسیر پیشنهادی)

"روی میز"

ب. زبان فارسی

sar-emiz

سر میز

روی-IZF میز

"روی میز"

از نقطه نظر سنتی، در مثال‌های (۱۷-۱۸) در اسم پیش از پی‌بست [پس‌آیند]، فرمی از پادژ اضافه قابل فرض بوده و بدیهی شمرده می‌شود [راستورگویوا، ادلمان ۱۹۸۲: ۵۰۴]. در مثال (۱۹)، شاخص اضافه در قالب یک واکه جداگانه تحقق نمی‌یابد، زیرا توسط واکه انتهای کلمه قبلیکه در زبان‌های جنوب غربی ایران نیز یافت می‌شود، به عنوان مثال، در گفتار محاوره فارسی، جذب و هضم می‌شود [شکری ۱۹۹۵: ۱۳۳].

(۱۹) آ. زبان مازندرانی [شکری ۱۹۹۵: ۱۳۳]

Inse=tāseme berār-āsere=jembiy-amu

این سه=تا س م برار سر=جم بی=مومی

این سه=عدد سیب من.GEN برادر-PL [GEN] خانه [GEN]=از در آن جا-

آمدن.PST.3SG.(تفسیر سنتی)

این سه=عدد سیب من برادر-PL [IZF] خانه [IZF]=از در آن جا-آمدن.PST.3SG.(تفسیر

پیشنهادی)

"این سه سیب از خانه برادران من آورده شده اند" (تحت الفظی. "این سه سیب از خانه

برادران من آمده اند").

به نظر ما، فرضیه پادژ اضافه برای گروههای اسمی- ترکیبی از چندین کلمه مرتبط با انواع

مختلف حرف ربط نحوی که توسط یک شاخص ساخته می‌شوند [راستورگویوا، ادلمان ۱۹۸۲:

۵۰۵-۵۰۴] بی نظمی و بی‌قاعدگی بزرگی به نظر می‌رسد.

(۲۰) آ. زبان مازندرانی [شکری ۱۹۹۵: ۱۳۳]

Attāqešang=otamiz-ekijā

اتا قشنگ=و تمیز- کیجا

دختر(تفسیر سنتی)	GEN-[NOM. تمیز=و	قشنگ، NOM=و	یک
دختر (تفسیر پیشنهادی)	IZF- تمیز	قشنگ=و	یک

ب. زبان فارسی

Yekdoxtar-eqašang=otamiz

تمیز	قشنگ=و	دختر-IZF	یک
------	--------	----------	----

"یک دختر شسته و رفته و زیبا"

در عین حال، به فرضیه آرایش و طراحی مرکب برای ساختار اضافه نیازی نیست (به استدلال‌های ل. س. پیسیکوف [۱۹۵۹: ۱۰۰]) پیرامون توزیع عبارات آشکار اضافه مراجعه کنید). طراحی و آرایش یک گروه اسمی با صفت‌های همگن از نوع جنوب غربی در مثال (۲۰ب) نشان داده شده است.

در برخی از آثار اختصاص داده شده به زبان‌های مازندرانی و گیلکی، پادژ برای ضمائر شخصی فرض می‌شود [راستورگوییوا، ادلمان ۱۹۸۲: ۵۰۸؛ راستورگوییوا ۱۹۹۶ب: ۱۲۰؛ راستورگوییوا ۱۹۹۹و: ۱۳۲]. زبان‌شناس گیلانی م. پورهادی، در ادامه این روند، به شکلی واضح و روشن چهار پادژ را برای ضمائر در زبان گیلکی متمایز می‌کند: یک پادژ مستقیم، دو پادژ غیر مستقیم و یک پادژ اضافه [موصوفی] [پورهادی ۲۰۰۶: ۹۶]؛ نقل شده از [سبزه‌علیپور ۲۰۱۳: ۲۰۷]. با این حال، همانطور که در بالا ذکر شد، اشکال باقیمانده ضمائر شخصی برای تمیز و تشخیص دسته و رده پادژ در این یا آن زبان شخص نیستند.

بنابراین، نتیجه می‌گیریم که نشانگر اضافه [نقش‌نمای اضافه] -ə / -e نمی‌تواند به عنوان یک نشانگر پادژ [حالت] اضافه در نظر گرفته شود، بلکه یک نشانگر عمومی و چندمنظوره حالت صرفی اسمی در زبان‌های جنوب غربی و شمال غربی ایران (وند عباراتی) است. آن [نشانگر

او=ACC.DAT دیدن.PST-1SG (تفسیر سنتی)

او=SPEC.DIR.OBJ دیدن.PST-1SG (تفسیر پیشنهادی)

"(من) او را دیدم"

(۲۲) زبان گیلکی [راستورگوییوا، ادلمان ۱۹۸۲: ۵۰۴]

s əmavər=aātešBukun

سماور= | آتش | بکن

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

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

"سماور را روشن کن."

در عین حال، مؤلفه دوم (حالت مفعولی غیرصریح) در توضیحات ارائه شده به اندازه کافی اثبات نشده و حداقل به توجیه و استدلال اضافی نیاز دارد. به عنوان مثال، فرم کلمه (wordform) از جمله زیر را به آن اضافه نموده و به آن پیوند می‌دهند:

(۲۳) زبان گیلکی [راستورگوییوا، ادلمان ۱۹۸۲: ۵۰۴]

Mohsən=abugoftəm

محسن= | ا | بگفتم

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

محسن=SPEC.DIR.OBJ گفتن.PST-1SG (تفسیر پیشنهادی)

"(من) به محسن گفتم" (تحت الفظی. "من محسن را گفتم").

ضمنا این موضوع در نظر گرفته نمی‌شود که پادژ متممی تنها در ترجمه این جمله به روسی بوجود می‌آید و خود فعل گیلکی *guftən* (گفتن) برای نشان دادن مخاطب، مستلزم مفعول مستقیم است. ما همین دستورالعمل را در فعل مازندرانی *bāuten* (گفتن) نیز می‌یابیم:

(۲۴) زبان مازندرانی [شکری ۱۹۹۵: ۱۳۷]

me=regon-i

م=را گونی

من-ACC.DAT گفتن.PRS-2SG (تفسیر سنتی)

من را= SPEC.DIR.OBJ گفتن.PRS-2SG (تفسیر پیشنهادی)

"به من می‌گویی" (تحت الفظی. "من را می‌گویی").

اکثریت قریب به اتفاق دیگر نمونه‌های سنتی برای مولفه حالت مفعولی غیرصریح پادژ مفعولی-متممی در زبان‌های مازندرانی و گیلکی را به همین دلیل نمی‌توان منطقی تلقی نمود.

(۲۵) زبان گیلکی [راستورگیووا و دیگران ۱۹۷۱: ۷۱]

an-əjul-anməxməl=aman-e

آن-جول-آن مخمل-مان-ه

او-GEN گونه و رخسار-PL مخمل-ACC.DAT به یاد آوردن.PRS-3SG (تفسیر سنتی)

او-IZF گونه و رخسار-PL مخمل= SPEC.DIR.OBJ به یاد آوردن.PRS-3SG (تفسیر

پیشنهادی)

"گونه‌های او مخمل را به یاد می‌آورند" (ترجمه سنتی "گونه‌های او شبیه مخمل است").

در مثال (۲۵)، نویسندگان اثر [راستورگیووا و دیگران ۱۹۷۱: ۷۱] در فرم و شکل

məxməl=a "مخمل" (احتمالا تحت تاثیر ترجمه‌های روسی و فارسی) به واسطه

فعل *manəstən* "به یاد آوردن" مفعول غیرمستقیم را مشاهده می‌کنند. وضعیت و جایگاه غیرمستقیم مفعول با این تشخیص درون زبانی در هیچ کجا بحث و استدلال نمی‌شود. بحث و گفتگو با مطلعین-حاملان-زبان آموزان زبان گیلکی پیرامون این مورد نشان می‌دهد که فعل *manəstən* با مفعول مستقیم به کار می‌رود. بنابراین، ما این مورد و موارد مشابه را به عنوان استفاده از مفعول مستقیم در نظر می‌گیریم. بدیهی است، بر اساس استدلال‌های مشابه، پ. لکوک پادژ مفعولی-متممی در زبان‌های مازندرانی و گیلکی را صرفاً مفعولی می‌خواند [لکوک ۱۹۸۹: ۳۰۴، ۳۰۶].

عملکرد و کار ویژه پی‌بست و پس آیند [پس نهاده] *-re/-a* که به طور سنتی صرف پادژ مفعولی-متممی تلقی می‌شود، به آن دسته از مواردی اشاره داشته و مرتبط است که در آن‌ها باید واژگ [کوچک‌ترین واحد لغت] را نه به عنوان یک شاخص پادژ، بلکه باید به عنوان یک نشانگر مفعول مستقیم ارجح‌تر دانست [بلیک ۲۰۰۸: ۲۵]. برخلاف سایر پس آیندها (در زیر نگاه کنید)، پس آینده *-re/-a* از ویژگی پیوند و تعلق مستقیم به اصل کلمه، بدون اتصال و رابط اضافه برخوردار است، یعنی *-re/-a* پس نهاده اضافه نیست.

در زبان‌های مازندرانی و گیلکی و همین طور در زبان‌های جنوب غربی، پس آینده *-re/-a* در همه موارد بیانگر مفعول مستقیم نیست، بلکه تنها در مواردی که در (۲۱) برجسته شده اند بیانگر مفعول مستقیم است. آن [پس آینده *-re/-a*] پس از مفعول مستقیم نامشخص و بدون هویت (مانند مثال (۲۶))، یعنی پس از تعیین دسته و رده) واقع نمی‌شود:

(۲۶) زبان مازندرانی [شکری ۱۹۹۵: ۱۳۸]

golčinde-mbe

گل کیند-مبه

گل-NOM-چیدن.PRS-1SG.(تفسیر سنتی)

گل چیدن.PRS-1SG (تفسیر پیشنهادی)

"گل‌ها را می‌چینم" (تحت الفظی. "گل را می‌کنم").

علاوه بر تعیین مفعول مستقیم منتخب و اختصاصی، می‌توان از پس آیند-a/-re در پدیده‌ها و توابع مفهومی نیز استفاده کرد: الف) گیرنده و دریافت‌کننده، ب) آزمایشگر و تجربه‌کننده، ج) جهت یا مکان.

از آنجا که پس آیند -rā- مربوط به آن در زبان فارسی میانه و جدید نیز برای علامت‌گذاری و نشان کردن گیرنده یا دارنده مورد استفاده قرار می‌گرفته است و تنها در شرایط مدرن این معنی را از دست داده است، می‌توانیم فرض کنیم که این اقتباس و استعمال از یک زبان معتبرتر است که در زبان-گیرنده حفظ شده، اما توسط زبان-دهنده از بین رفت.

(۲۷) زبان مازندرانی (شهر بابل، مقایسه کنید با دیگر واریانت‌های در [راستورگویوا ۱۹۹۹: B]

[۱۲۹]

meninketāb=rehedo-mešezenā=re

من این کتاب=هدا-مه ش زنا=ره

من.NOM این کتاب-ACC.DAT دادن.PRS-1SG خود زن-ACC.DAT (تفسیر

سنتی)

من این کتاب=SPEC.DIR.OBJ دادن.PRS-1SG خود زن=SPEC.DIR.OBJ
(تفسیر پیشنهادی)

"من این کتاب را به همسرم دادم."

در مثال (۲۷)، اولین پس آیند =re مفعول مستقیم را شکل می‌دهد. دومین پس آیند گیرنده را ترسیم می‌کند: این کتاب به چه کسی داده شد؟ - به همسر (zenā=re) (زنا-ر). نمونه‌ای از آزمایشگر و تجربه کننده در زبان گیلکی (۲۸):

(۲۸) زبان گیلکی [راستورگویوا و دیگران. ۱۹۷۱: ۷۱]

Mohsən=axeylixušbamo

محسن = خیلی خش بمو

محسن-ACC.DAT خیلی خوب آمدن.PRS-3SG (تفسیر سنتی)

محسن.SPEC.DIR.OBJ خیلی خوب آمدن.PRS-3SG (تفسیر پیشنهادی)

"محسن خیلی خوشش آمده است."

قابل توجه است که در مثال مشابه (۲۷) ساختار (۲۷')، د. استیلو [استیلو ۲۰۰۸: ۷۰۷] همچنین پس آیند را در مفاهیم شاخص مفعول و گیرنده توصیف می‌کند، نه در مفهوم شاخص فرم یادژ (او از نماد = به جای .. استفاده می‌کند.

(۲۷') زبان گیلکی [استیلو ۲۰۰۸: ۷۰۷]

məndastan=aHəsən=abu-guft-əmə

من داستان = حسن = بگفتم

من داستان-ACC.DAT حسن-ACC.DATTAM-گفتن.PRS-1SG (تفسیر

سنتی)

من داستان RA=حسن RATAM=گفتن، PRS-1SG (تفسیر استیلو)

"من داستان را به حسن گفتم".

در مثال (۲۹) پس آید -a/-re علامت منتج شونده [نتیجه رسان] را نشان می‌دهد که نشان دهنده هدف حرکت است. این ساختار (۱۲۹) بسیار شبیه به ساختار آذربایجانی مرتبط است (۲۹ب).

(۲۹) آ. زبان گیلکی

HuseynRašt-ə=jaTehrān=abušo

حسین رشت=جا=تهران= بشو

حسین رشت=IZF=از تهران=SPEC.DIR.OBJ رفتن، PRS-3SG

ب. زبان آذربایجانی

HüseynRəšt-dənTehran-agetdi

حسین رشت-ABL تهران-ILL رفتن، PRS-3SG

"حسین از رشت به تهران رفت".

انطباق کامل زبان آذربایجانی-زبان گیلکی در صدا، مورفولوژی و معناشناسی شاخص گرامری a-در فرم هایی مانند تهران-ا "در تهران" اتفاقی نیست. محتملاً، شاخص گیلکی مفعول مستقیم a-re/ اهمیت بیشتری از جهت تاثیر واژگ ترکی مرتبط به دست آورد.

این اقتباس ناملموس به هنگام تماس‌های زبانی می‌تواند نمونه‌ای از یک اقتباس شکلی و

الگویی باشد [ماتراس ۲۰۰۷: ۳۲] یا رونوشت از یک دستورالعمل [جانسون ۱۹۹۹: ۳۹].

قبلاً در ایران‌شناسی، تأثیرات غیرمستقیم و ناملموس زبان خارجی به عنوان گرده‌برداری

[وامگیری] معنایی تعبیر می‌شد [پسیکوف ۱۹۷۵: ۵۸]. به تعبیری مشخص، این مسئله در رابطه

با موضوع مورد نظر صحیح است، فقط لازم است روشن شود که در اینجا ما با معناشناسی گرامری سر و کار داریم. در مورد عملکرد و کار ویژه اقتباس‌های زبان آذربایجانی در زبان گیلکی به [راستورگویوا و دیگران ۱۹۷۱: ۳۸] مراجعه کنید.

همانطور که در بخش مربوط به پاژ اضافه ذکر گردید، ساخت‌های مستقیم اضافه بر اساس مدل فارسی، در زبان‌های مازندرانی و گیلکی به طور گسترده‌ای مورد استفاده قرار می‌گیرند و گویندگان و حاملان بومی بدون اینکه ترتیب خطی قسمت‌های ساخت را تغییر دهند، از آن‌ها در گفتار خود استفاده می‌کنند:

(۳۰) زبان گیلکی [راستورگویوا، ادلمان ۱۹۸۲: ۵۰۵]

...hato=kijuloxānəməsjad-əšāh=afarəs-ə

وقتی=چیزی [سردر. GEN مسجد-GEN شاه-ACC.DAT رسیدن. PST-3SG]

(تفسیر سنتی)

وقتی=چیزی سردر. IZF مسجد-IZF شاه=SPEC.DIR.OBJ رسیدن. PST-3SG

(تفسیر پیشنهادی)

"وقتی او به سردر مسجد شاه نزدیک شد ..."

مطابق مثال (۳۰)، پس آیند -a/-re- از لحاظ نحوی با نخستین جزء ساخت اضافه مرتبط است و با دو بخش مهم گفتار از آن جدا می‌شود. ضمناً این پس آیند به همراه آخرین بخش ترکیب [عبارت] اضافه، یک کلمه آوایی را تشکیل می‌دهد. به همین ترتیب در زبان‌های جنوب غربی نیز استفاده می‌شود. در صورت تمایل، ساختار با این پس پس آیند می‌تواند به عنوان پاژ تحلیلی کلمه "juloxānə" (سردر) در نظر گرفته شود (در خصوص پاژهای تحلیلی در زبان‌های هند و ایرانی به [آرکادیف ۲۰۰۶: ۲۰۴، ۲۰۷-۲۰۶] مراجعه کنید). این می‌تواند بیشتر با تئوری

پادژ مدرن سازگار باشد [بلیک ۲۰۰۴: ۹]. با این حال، نویسندگان دستور زبان سنتی زبان‌های مازندرانی و گیلکی ساختار قابل توصیف را به عنوان پادژ مفعولی-متممی عبارت در نظر می‌گیرند [راستورگویوا، ادلمان ۱۹۸۲: ۵۰۵-۵۰۴] که ضرورتاً به درآمیختگی و پیچیدگی بیشتر گرامر و دسته و رسته بندی پادژ برای عبارت می‌انجامد. در زمان مشابه، هنگام توصیف زبان‌های جنوب غربی، همان پس آیند با خصوصیات بسیار مشابه را نشانگر و شاخص پادژ محسوب نمی‌کنند، اما دستور زبان قسمت‌های اسمی گفتار بدون پادژ تلقی می‌شود.

بنابراین، بر اساس آنچه در بالا ذکر شد، به این نتیجه می‌رسیم که اگرچه از نظر تئوری می‌توان پس آیند *-re/-a* را در زبان‌های مازندرانی و گیلکی شاخص اضافه تصور کرد که شکل و فرم تحلیلی یک کلمه را تشکیل می‌دهد، اما (۱) در حال حاضر هیچ بررسی‌عاری از اختلاف و تعارض نظر پیرامون چنین گرامر و دستور زبانی وجود ندارد. (۲) تفسیر غیر ضروری پادژ دستور زبان را پیچیده می‌کند. (۳) گرامر و دستور زبان بدون پادژ ساده تر، کارآمدتر و درست‌تر به نظر می‌رسد. (۴) گرامر و دستور زبان بدون پادژ از بسیاری جهات امکان یکپارچه‌سازی توصیف زبان‌های شمال و جنوب غربی را فراهم می‌آورد.

۴. سایر پس آیندها و پادژها

مطابق با مفاد و محتوای اثر [شکری ۱۹۹۵: ۱۳۱]، سایر پس آیندها در زبان مازندرانی می‌توانند مشابه حرف اضافه [حرف پیش نهاده] در زبان فارسی در نظر گرفته شوند. آن‌ها با استفاده از نشانگر اضافه که به طور مرتب پس از کلمه با مبنای مصوت قرار می‌گیرند، به اسم می‌پیوندند [همان: ۷۴]، اما در موارد دیگر هم می‌آیند و هیچ قاعده خاصی که بر اساس آن، این اتفاق بیفتد وجود ندارد [همان: ۱۳۳]. با این حال، ترتیب کلمه اصلی و عامل [عنصر] تعمیم در زبان مازندرانی وارونه است، بنابراین، در خلاف حرف اضافه [حرف پیش نهاده] در زبان فارسی،

ما ساخت‌های زبان مازندرانی را پس آینده‌های اضافه می‌نامیم. این رویکرد به خویشاوند زبان مازندرانی، زبان گیلکی نیز قابل تعمیم است. ما حرف اضافه [حرف پیش نهاده] در زبان فارسی را در پیوند با اسم به عنوان عنصر اصلی ترکیب در نظر می‌گیریم [ایوانف ۲۰۱۴]. یک رویکرد کاملا متفاوت که حرف اضافه [حرف پیش نهاده] مطابق با آن یک اسم در نظر گرفته شود نیز نتیجه‌ای مشابه ارائه می‌دهد [کریمی، برام ۲۰۱۲: ۲۳]. در هر دو تفسیر، کلمه دوم (اسم) که پس از حرف اضافه [حرف پیش نهاده] قرار می‌گیرد، یک عنصر تعمیم فرض می‌شود. مطابق با دیدگاه‌های ل. س. پیسیکوف، شاخص اضافه تنها به لحاظ آوایی با بخش اول پیوند می‌خورد و به لحاظ نحوی هر دو بخش را به طور یکسان متصل می‌کند (به بالا مراجعه کنید).

به عنوان مثال ، حرف اضافه [حرف پیش نهاده] lab-e [لب، کنار] در ترکیب فارسی (۳۱)، کلمه اصلی و daryā [دریا] کلمه تعمیم است.

(۳۱) زبان فارسی

lab-edaryā

لب دریا

کنار-IZF دریا

"کنار دریا" ((تحت الفظی. "لب دریا")

در نمونه مازندرانی (۳۲)، اضافه (نقش‌نمای اضافه) پس آیند را با اسم پیوند می‌دهد.

(۳۲) زبان مازندرانی، شهر بابل

məxāxer-əvesse

مِ خاخر-ِ وسه

من. GEN خواهر-GEN برای (تفسیر سنتی)

من. IZF- خواهر- IZF برای (تفسیر پیشنهادی)

"برای خواهر من"

در زیر نمونه‌هایی از عملکرد سایر پس‌آیندها با یک جزء اضافه اختیاری و گزینشی را

آورده‌ایم که تعداد آن‌ها در هر زبان خزری حدود 15 است:

زبان مازندرانی [شکری ۱۹۹۵: ۱۳۸]

teserepali(۳۳)

ت سره پلی

تو. GEN- خانه. GEN نزدیک (تفسیر پیشنهادی)

تو. IZF- خانه. IZF نزدیک (تفسیر پیشنهادی)

"نزدیک خانه تو"

kuč-e sar(۳۴)

کوچه سر

خیابان- GEN- در (تفسیر سنتی)

خیابان- IZF- در (تفسیر پیشنهادی)

"در خیابان" (تحت الفظی. سر خیابان)

زبان گیلکی [راستورگویوا، ادلمان ۱۹۸۲: ۵۴۷]

miz-ə=jir (۳۵)

میز- =جیر

میز- GEN- زیر (تفسیر سنتی)

میز- IZF= زیر (تفسیر پیشنهادی)

"زیر میز"

dər-ə=bija(۳۶)

در-بیجا

در-GEN نزدیک (تفسیر سنتی)

در-IZF=نزدیک (تفسیر پیشنهادی)

"نزدیک در"

از آنجا که چنین پس‌آیندهایی (الف) می‌توانند هم در جایگاه پس‌آیند و هم در جایگاه اسم به کار روند، (ب) می‌توانند با شاخص اضافه اسمی همراه باشند، نتیجه می‌گیریم که دستوری‌شدگی یا دستوری شدن آن‌ها به پایان نرسیده و دلیلی برای گنجاندن آن‌ها در سیستم پادژ وجود ندارد. در این بخش، دستور زبان توصیفی زبان‌های مازندرانی و گیلکی نیز بدون پادژ باقی می‌ماند که در برابر آن هیچ اعتراضی از سمت طرفداران رویکرد سنتی مشاهده نمی‌شود.

۵- نتیجه‌گیری

در نتیجه مقایسه توصیفات سنتی سه پادژی دستور زبان‌های زبان مازندرانی و زبان گیلکی به همراه گزینه‌های پیشنهادی بدون پادژ به نتایج زیر می‌رسیم:

۱. در حال حاضر توصیفات پادژی کامل و به لحاظ منطقی عاری از ضد و نقیض و اختلاف نظر وجود ندارد. به طور خاص، از نقطه نظر دسته و رده پادژ، مفاهیمی همچون صورت بخشیدن و شکل‌دهی به صفت توسط شاخص پادژ اضافه و صورت بخشیدن به ترکیب لغات از طریق شاخص پادژ مفعولی-متممی قابل توجیه نیست.

۲- به جای پادژ اضافه در توصیفات زبان مازندرانی و زبان گیلکی پیشنهاد می‌شود از حرف ربط اضافه که به طور گسترده تفسیر می‌شود استفاده گردد. ترتیب قرارگیری کلمات اصلی و

تعمیم می‌تواند به دلخواه باشد: ابتدا کلمه اصلی و سپس تعمیم (مانند زبان‌های جنوب غربی) یا ابتدا کلمه تعمیم و سپس اصلی (مانند زبان‌های شمال غربی). جایگاه کلمات از نقطه برتری و اصلیت نیز می‌تواند برابر باشد. در هر صورت، شاخص اضافه [نقش‌نمای اضافه و موصوف فارسی] به لحاظ آوایی به کلمه اول می‌پیوندد و از لحاظ نحوی به طور برابر به هر دو کلمه مرتبط می‌باشد.

۳- پیشنهاد می‌شود که پادژ مفعولی-متممی در توصیفات گرامری به عنوان ترکیبی از اسامی با پس آیند *-re/-a* در نظر گرفته شود.

۴- پیشنهاد می‌شود پادژهای جدیدی برای سایر پی‌بستها و پس آیندها (از جمله پس آیند اضافه) ارائه نگردد، زیرا آنها هنوز به طور کامل در دسته و طبقه کلمات واژه گان نقش‌نما قرار نگرفته‌اند و می‌توانند به عنوان بخش‌های اسمی گفتار مورد استفاده قرار گیرند.

۵- دستور زبان بدون پادژ برای زبان مازندرانی و زبان گیلکی مناسب‌تر و پرتحرک‌تر و پویاتر از گرامر پادژی به نظر می‌رسد.

۶- دستور زبان بدون پادژ زبان مازندرانی و زبان گیلکی را می‌توان به گویش‌های آنها گسترش داد - شهمیرزادی و ولاترو.

۷- این نسخه از دستور زبان بدون پادژ از نقطه نظر انواع حرف ربط نحوی در زبان‌های شمال غربی با بخش‌های مشابه دستور زبان زبان‌های جنوب غربی سازگار است، تنها تفاوت قابل توجهی که بین آنها وجود دارد، ترتیب آینه‌ای و انعکاسی کلمات در عبارت اضافه [نقش‌نمای اضافه و موصوف فارسی] است.

فهرست اختصارات

1, 2, 3	اول شخص، دوم شخص، سوم شخص
ABL	پادژ مفعول به (مفعول)
ACC.DAT	پادژ مفعولی-متممی
ART	مقاله
GE	پادژ اضافه
ILL	پادژ استنباطی
IMP	وجه امری
IZF	اضافه، نقش‌نمای اضافه، شاخص اضافه
NOM	حالت [پادژ] نهادی یا حالت کنایی
PL	جمع (دستور زبان)
PRS	زمان حال، زمان حال-آینده
PST	زمان گذشته
RA	همان SPEC.DIR.OBJ
SG	مفرد (دستور زبان)
SPEC.DIR.OBJ	شاخص اختصاصی، منتخب و برگزیده - مفعول مستقیم
SPRL	مقایسه
TAM	شاخص زمان -وجه دستوری - نوع

پانویس

این تحقیق از سوی بنیاد علمی بشردوستانه روسیه به شماره No. 13-04-12016v مورد حمایت مالی قرار گرفته است.

(۱) خود ساکنان این روستا، حاملان گویش محلی که تعداد بسیار کمی از آن‌ها باقی مانده‌اند، زبانی را که با آن صحبت می‌کنند گیلکی می‌نامند. ما در زمان نگارش مقاله موفق به یافتن نشانه‌هایی از مناسبات ژنتیکی آن در نوشتجات زبان‌شناسی ایرانی نشدیم.

(۲) با توجه به دیدگاه بیان‌شده در اثر [بخش زاد محمودی ۲۰۰۶: ۲]، زبان‌های فیروزکوهی، سنگسری، مازندرانی و شه‌میرزادی گویش‌های زبان گیلکی هستند، در حالی که طبق گفته شخص آگاه و مطلع ما از شه‌میرزاد، زبان سنگسری برای او غیرقابل فهم است، اما زبان مازندرانی قابل درک است.

(۳) در این اثر پادژ اسمی [نهادی] شکل مستقیم نامیده می‌شود، پادژ مفعولی-متممی - شکل مفعولی و پادژ اضافه - توصیفی؛ علاوه بر این، تنها برای اسامی مازندرانی (بدون اشاره به آوا یا گویش) دو شکل توصیفی ارائه می‌گردد: تعلق [انتسابی] و کیفی [مقداری] [پاخالینا، ساکالووا ۱۹۵۷: ۸۲] دو شکل قبلی تنها در مصوت پایانی متفاوت هستند: ($\epsilon / \leftrightarrow / e /$). همانطور که در اثر [ایوانف ۲۰۱۴] نشان داده شد، در انواع زبان مازندان که برای ما شناخته شده است، فقط یک واکه [مصوت] e-شکل وجود دارد (صوت ϵ وجود ندارد). بنابراین، وجود دو نوع به اصطلاح شکل توصیفی [صفتی] در اثر ما تایید نشده است.

(۴) پ. لکوک پادژ اسمی را پادژ مستقیم، مفعولی-متممی - صرفاً مفعولی می‌خواند و همراه با پادژ اضافه، از اصطلاح "حالت ملکی" (حالت اضافه، حالت مضاف الیه) استفاده می‌کند.

(۵) اساساً چنین رویکردی ممکن است، به عنوان مثال، نظر و عقیده آ. آ. زالینیاک [۲۰۰۲: ۶۲۲]: "ضمایر می‌توانند بر اساس ویژگی‌های نحوی خود با اسمها بسیار متفاوت باشند، بنابراین، همانطور که رویه و شیوه توصیفات نشان می‌دهد، برای آنها بیش از هر گروه دیگری، کلمات صرف کردنی وجود دارد. محتملاً پذیرش و قبول سیستم ویژه پادژی که متفاوت از سیستم پادژی دیگر کلمات است، قابل توجیه می‌باشد."

(۶) حاملان معاصر زبان فارسی ترجیح می‌دهند از این نوع ساختار نقش‌نمای اضافه و موصوف فارسی استفاده نکنند و آن را به شیوه‌های توصیفی بیان کنند. برای نمونه، به جای (۴) آن‌ها می‌گویند:

(i) yek-iazzibā-tarinšahr-hā

یکی-ART از زیباترین-SPRL شهرها-PL

"یکی از زیباترین شهرها"

(۷) برای کاهش توضیح و تفسیر، فقط عبارات فارسی به عنوان نمونه‌هایی از ساختارهای جنوب غربی آورده شده است. عبارات در زبان تاجیکستانی و دری از دیدگاه نحو اساساً با یکدیگر تفاوت ندارند و فقط تمایزهای آوایی و عرفی ویژه و خاصی دارند.

(۸) در اثر [آرنز ۱۹۴۱: ۵۵-۵۱] تلاش گردید تا برای کلمات وابسته بدون نشانه در زبان فارسی براساس نشانه صرفاً معنایی، پادژ اضافه به کار گرفته شود. عناصر نه تنها عبارات موصوفی، بلکه عبارات حرف اضافه نیز در این دسته‌بندی آورده شده اند. این رویکرد با ایده‌های ارائه شده در مطالعات بنیادی مطابقت ندارد [پلونگیان، ۲۰۰۰: بلیک ۲۰۰۴: مالچوکوف، اسپنسر ۲۰۰۸] و در کارهای بعدی پشتیبانی دریافت نکرد. از متن اثر [ویندفور ۱۹۹۰] این گونه استنباط می‌شود که هم فارسی کلاسیک و هم فارسی مدرن به زبان‌های بدون پادژ تعلق دارند، اما در

جدول تعمیم، شاخص‌های موصوفی [نقش‌نمای اضافه] به نشانگرهای پادژ [حالت] اضافه وابسته بوده و تعلق دارند. با بررسی و واکاوی در مقدمه مقاله گ. ویندفور، پادژهایی در جدول قابل تشخیص و تمییز هستند که به صورت سه نشانه قابل تقسیم هستند: ریخت‌شناسی، نحوی و معنایی؛ پادژ اضافه در جدول همانند پادژ اضافه در اثر [آرندس ۱۹۴۱]، می‌توانست به صورت نشانه کاملاً معنایی استنباط گردد.

(۹) همین رویکرد در طراحی و ساخت آنالیزورهای خودکار متن فارسی مورد استفاده قرار می‌گیرد [نوریان و همکاران. ۲۰۱۵: ۲].

(۱۰) برای اینکه یک واژه‌بست در نظر گرفته شود، شاخص نقش‌نمای اضافه باید با معیار هماهنگی میلر مطابقت نماید. اما، بر خلاف واژه‌بست‌های بدون تکیه ضمیری و حرف تعریف، شاخص موصوفی با آن مطابقت ندارد [Samvelian ۲۰۰۷: ۶۳۱]. با رویکرد و موضع ل. س. پیسیکوف [۱۹۷۵] مقایسه کنید. او در دهه ۷۰ در گزارشات شفاهی، شاخص نقش‌نمای اضافه فارسی را به عنوان "جزء نحوی" تصور می‌کرد که در فرآیند دستوری‌شدگی یا دستوری شدن، از یک سو، دیگر واژه نقش‌نما و فرعی نبوده است، اما از طرف دیگر، هنوز به یک وند صرف شدنی تبدیل نشده بود.

(۱۱) در رابطه با زبان‌های حاشیه خزر، این ساختار همچنین به عنوان نقش‌نمای اضافه معکوس [وارونه] نامیده می‌شود و نه پادژ اضافه در اثر [برجیان ۲۰۱۳: ۲۰۳].

(۱۲) در مثال‌هایی که از ما در مورد زبان‌های مازندرانی و گیلکی نقل شده است، توضیح و تفسیر مدرج در میان سطور، مطابق معمول وجود ندارد. توضیح و تفسیر مدرج در میان سطور در این مثالها از ما است.

(۱۳) در اثر [ایوانف ۲۰۱۴] عدم وجود و فقدان مصوت /ε/ در زبان مازندرانی [حداقل در گویش‌های غربی، مرکزی و در گویش شهر بابل] و واکه بی‌رنگ یا شوای مصوت /ə/ نشان داده شد. به طور کلی، توصیفاتی که از وکالیسم (موسیقی و آواز –Vocalism) مازندان که قبلاً توسط زبان شناسان-حاملان زبان مازندرانی گردآوری شده بود، همین موضوع را نشان می‌دهد [هومند ۲۰۰۳: ۲۱؛ شکری ۲۰۰۵: ۹؛ آقا گل زاده ۲۰۰۷: ۳۳۴]. در بعضی از گویش‌ها واکه بی‌رنگ یا شوا وجود ندارد [زعفرانلو کامبوزیا، اسفندیاری ۲۰۰۵: دیهیم ۲۰۰۵]، اما در همه جا یک حرف صدا دار /e/ وجود دارد. به همین دلیل در مثال‌ها [راستورگویو ۱۹۹۹: ۱۲۷] /e/ را جایگزین /ε/ می‌کنیم. به وجود واکه و مصوت /ε/ در گویش‌های شرقی زبان مازندرانی در اثر [برجیان ۲۰۰۴] اشاره شده است.

(۱۴) یعنی با مفهوم پادژ وصفی در صفت که یک نوع سازگار است [ملچوک ۱۹۹۸: ۳۲۵] منطبق نیست و این که که به نوبه خود، اجازه نمی‌دهد ما این مورد را به عنوان یکی از واحدهای گرامری پادژ که متعلق به هسته سیستم سطحی-نحوی زبان است در نظر بگیریم [ملچوک ۱۹۹۸: ۳۲۶]. در زبان‌های ایرانی باستان، چنین دسته‌ای از ویژگی‌های ریشه و اساس شاخص اضافه [نفس‌نمای اضافه] بود - ضمیر موصول که جمله‌واره‌های توصیفی وابسته را ایجاد می‌کرد [هایدر، زوانزیگر ۱۹۸۱: ۱۴۳-۱۴۴، ۱۴۸]، اما تا زمان وسطی از بین رفت.

(۱۵) بازسازی آوایی hy "که" در زبان فارسی باستان همچون haya (به عنوان مثال، نگاه کنید به [اشمیت ۱۹۸۹: ۷۵-۷۶]) در دهه‌های اخیر در بین ایران‌شناسان غربی رواج یافته است. چنین تعبیر و تفسیری در آثار وطنی مورد تردید و مبهم است [ساکالوف ۱۹۷۹: ۲۵۳؛ راستورگویو، ادلمن ۲۰۰۷: ۲۹۹-۳۰۱]. در دومی، تلفظ -h (i) ĩā در شکل مذکر و تلفظ hiyā در شکل مونث محتمل‌تر است، زیرا این روند با بازتاب و انعکاس بعدی آن‌ها در زبان‌های فارسی

میان‌ه و فارسی جدید مغایرت ندارد. توجه داشته باشیم که به لحاظ آوایی در شرایط طبیعی (غیر آزمایشی [غیرتجربی])، حرف غیرهجا و غیرسیلابی [i] از حرف صامت [y] قابل تشخیص نیست، یعنی $hja = hya$.

(۱۶) در زبان فارسی چنین ترکیبی امکان‌پذیر است، اما رایج نیست. برای حداکثر نزدیکی به کلمه‌بندی مرتبط با زبان گیلکی آورده شده است.

منابع

- آرنس ۱۹۴۱ – آرنس آ. ک. علم نحو [ترکیب] کوتاه در زبان ادبیات فارسی مدرن. مسکو؛ لنینگراد: انستیتوی شرق‌شناسی، ۱۹۴۱. [Arendts A. K. *Kratkii sintaksis sovremennogo persidskogo literaturnogo yazyka* [A brief syntax of Modern [Standard Persian]. Moscow; Leningrad: Institute of Oriental Studies, 1941.]
 - آرکادیف ۲۰۰۶ – آرکادیف پ. م. نوع شناسی سیستم‌های دو پادژی. رساله... دکترای علوم زبان (واژه) شناسی مسکو: انستیتوی مطالعات اسلاو، ۲۰۰۶. [Arkad'ev P. M. *Tipologiya dvukhpadezhnykh sistem*. Kand. diss. [A typology of two-case [systems. Cand. diss.]. Moscow: Institute of Slavic Studies, 2006.]
 - یفیموف و دیگران ۱۹۸۲ – یفیموفو. آ.، راستورگویوا و. س.، شارووا ی. ن. فارسی، تاجیک، دری // آبایف و. ای.، باگالیوبوف م. ن.، راستورگویوا و. س. (ویراستار). مبانی زبان‌شناسی ایران. مسکو: نائوکا، ۱۹۸۲. صص. 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.]

- زالیزنیاک ۲۰۰۲ - زالیزنیاک آ. آ. تصریف اسمی روسیه. مسکو: زبان‌های فرهنگ اسلاو، ۲۰۰۲. [Russian] Zaliznyak A. A. Russkoe imennoe slovoizmenenie [nominal inflection]. Moscow: Yazyki Slavyanskoi Kul'tury, 2002.
- ایوانف ۲۰۱۴ - ایوانف و. ب. نحو یا جمله‌شناسی فرعی فارسی [شفاهی] // شالیپینا ز. م. (سردبیر). مشکلات زبان‌شناسی عمومی و شرقی ۲۰۱۳. دو مستشرق برجسته. به مناسبت نودمین سالگرد تولد ای. ف. واردول و یو. آ. روبینچیک. مجموعه مقالات همایش علمی. مسکو: انستیتوی مطالعات شرقی آکادمی علوم روسیه، ۲۰۱۴. صص. ۲۶۶-۲۵۲. [Ivanov V. B.] Persian subsyntax. Problemy obshchei i vostokovednoi lingvistiki 2013. Dva vydayushchikhsya 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.
- ایوانف ۲۰۱۴ - ایوانف و. ب. کتاب درسی زبان فارسی. برای سال اول تحصیل. مسکو: صدرا، ۲۰۱۵. [Ivanov V. B. Uchebnik persidskogo yazyka. Dlya 1-go] [goda obucheniya [Persian for 1st year students]. Moscow: Sadra, 2015.]
- کریمووا، راستورگویوا ۱۹۷۵ - کریمووا آ. آ. راستورگویوا و. س. طبقه‌بندی پاژ // راستورگویوا و. س. (ویراستار). تجربه تحقیقات تاریخی و گونه‌شناسی زبان‌های ایرانی. جلد دوم. مسکو: نائوکا، ۱۹۷۵. [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.

- کریمووا و دیگران. ۱۹۸۰ - کریمووا. آ.، مامدزاده. ک.، راستورگوییوا و. س. فرهنگ لغت گیلانی-روسی. مسکو: نائوکا، ۱۹۸۰.] Kerimova A. A., Mamedzade A. K., [Rastorgueva V. S. Gilyansko-russkii slovar' [Gilaki-Russian dictionary]. [Moscow: Nauka, 1980.
- ملچوک ۱۹۹۸ - ملچوکای. آ. دوره مورفولوژی [ریخت‌شناسی] عمومی. مفاهیم و معانی مورفولوژیکی. جلد دوم. مسکو؛ وین: زبان‌های فرهنگ‌های اسلاو، ۱۹۹۸.] Mel'čuk I. [A. Kurs obshchei morfologii. Morfologicheskie znacheniya [A course of general morphology. Morphological meanings]. Vol. 2. Moscow; Vienna: [Yazyki Slavyanskikh Kul'tur, 1998.
- پاخالینا، ساکالووا ۱۹۵۷ - پاخالینات. ن.، ساکالوواو. س. زبان مازندرانی // ایران مدرن. کتاب مرجع. مسکو: انتشارات فرهنگستان نائوک علوم اتحاد جماهیر شوروی، ۱۹۵۷. صص. ۸۸-۸۲.] Pakhalina T. N., Sokolova V. S. Mazanderani. Sovremennyi [Iran. Spravochnik. Moscow: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1957. Pp. 82—88.
- پیسیکوف ۱۹۵۹ - پیسیکوف ل. س. موضوعات نحوی زبان فارسی. مسکو: موسسه روابط بین‌الملل، ۱۹۵۹.] Problems of Persian syntax]. Moscow: Institute of [International Relations, 1959.
- پیسیکوف ۱۹۷۵ - پیسیکوف ل. س. واژگان شناسی زبان فارسی. مسکو: دانشگاه دولتی مسکو، ۱۹۷۵.] [Persian lexicology]. Moscow: Moscow State Univ., 1975.
- پلونگیان ۲۰۰۰ - پلونگیان و. آ. مورفولوژی عمومی. آشنایی با موضوعات. مسکو: انتشارات Editorial URSS، ۲۰۰۰.] Plungian V. A. Obshchaya morfologiya.

Vvedenie v problematiku [General morphology. Introduction to [problematics]. Moscow: Editorial URSS, 2000.

• راستورگویوا و دیگران ۱۹۷۱ - راستورگویوا و. س.، کریمووا آ.، مامزاده آ. ک.، پیریکو ل. آ.، ادلمان د. ای. زبان گیلکی. مسکو: نائوکا، 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.

• راستورگویوا، ادلمان ۱۹۸۲ - راستورگویوا و. س.، ادلمان د. ای. زبان گیلکی. زبان مازندرانی (به همراه لهجه‌ها [گویش‌های] شهمیرزاد و ولاترو) /// آبایف و. ای.، باگالیووف م. ن.، راستورگویوا و. س. (ویراستار). مبانی زبانشناسی ایران. زبان‌های جدید ایرانی: گروه غربی، زبان‌های حاشیه خزری. جلد سوم. مسکو: نائوکا، ۱۹۸۲. صص. ۴۴۷-۵۵۴. [Rastorgueva V. S., Edel'man D. I. Gilaki, Mazanderani (with dialects Shamerzadi and Velatru). Osnovy iranskogo yazykoznanija. Novoiranskije yazyki: zapadnaya grupa, prikaspiiskije yazyki. Vol. 3. Abaev V. I., Bogolyubov M. [N., Rastorgueva V. S (eds.). Moscow: Nauka, 1982. Pp. 447—554.

• راستورگویوا ۱۹۹۹آ - راستورگویوا و. س. زبان / گویش ولاترو // یارتسوا و. ن. (سروراستار) زبان‌های دنیا. زبان‌های ایرانی. جلد دوم. زبان‌های شمال غربی ایران. مسکو: ایندریک، ۱۹۹۹. صص. ۱۴۱-۱۴۴. [Rastorgueva V. S. The Velatru language/dialect. Yazyki mira. Iranskije yazyki. T. II. Severo-zapadnye [iranskije yazyki. Yartseva V. N. (ed.). Moscow: Indrik, 1999. Pp. 141—144.

• راستورگویوا ۱۹۹۹ب - راستورگویوا و. س. زبان گیلکی // یارتسوا و. ن. (سروراستار) زبان‌های دنیا. زبان‌های ایرانی. جلد دوم. زبان‌های شمال غربی ایران. مسکو: ایندریک، ۱۹۹۹.

Rastorgueva V. S. Gilaki. Yazyki mira. Iranske yazyki. T.] ۱۱۲-۱۲۵. صص.
II. Severo-zapadnye iranske yazyki. Yartseva V. N. (ed.). Moscow: Indrik,
[1999. Pp. 112—125.

• راستورگویوا ۱۹۹۹ و - راستورگویوا و. س. زبان مازندرانی // یارتسوا و. ن. (سروراستار)
زبان‌های دنیا. زبان‌های ایرانی. جلد دوم. زبان‌های شمال غربی ایران. مسکو: ایندريک، ۱۹۹۹.
Rastorgueva V. S. Mazanderani. Yazyki mira. Iranske] ۱۲۵-۱۳۵. صص.
yazyki. T. II. Severo-zapadnye iranske yazyki. Yartseva V. N. (ed.).
[Moscow: Indrik, 1999. Pp. 125—135.

• راستورگویوا، ادلمان ۲۰۰۷ - راستورگویوا و. س.، ادلمان د. ای. فرهنگ لغت ریشه
لغات زبان‌های ایرانی. جلد سوم. 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.]

• روبینچیک ۲۰۰۱ - روبینچیکو. آ. گرامر زبان فارسی معاصر. مسکو: ادبیات شرقی،
Rubinchik Yu. A. Grammatika sovremennogo persidskogo yazyka] ۲۰۰۱
[[Modern Persian grammar]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2001.

• ساکالوف ۱۹۷۹ - ساکالوفس. ن. زبان‌اوستا // اصول زبان‌شناسی ایران. زبان‌های ایرانی.
مسکو: ناٹوکا، ۱۹۷۹. جلد اول. صص.] Sokolov S. N. The language of] ۲۳۲-۲۷۱.
Avesta. Osnovy iranskogo yazykoznaniya. Iranske yazyki. Moscow: Nauka,
[1979. Vol. 1. Pp. 232—271.

- تستلتس ۲۰۰۱ – تستلتسیا. گ. مقدمه‌ای از نحو عمومی. مسکو: دانشگاه دولتی علوم انسانی روسیه، ۲۰۰۱. [Introduction to general syntax]. Moscow: Russian State Univ. for the Humanities, 2001.
- افراسی ۲۰۱۵ – افراسیاً. ساخت زبان فارسی. تهران: سمت، ۱۳۹۴/۲۰۱۵. [Afrāši 2015 — Afrāši Ā. Sāxt-e zabān-e fārsi. Tehrān: Samt, 2015/1394.
- اندرسون ۲۰۰۵ – اندرسون س. ر. جنبه‌های تئوری واژه‌بست‌ها. آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۵. [Anderson 2005 — Anderson S. R. Aspects of the theory of clitics. Oxford: Oxford Univ. Press, 2005.
- انوری، احمدی گیوی ۲۰۱۰ – انوری ح.، احمدی گیوی ه. دستور زبان فارسی. تهران: فاطمی، ۱۳۹۸/۲۰۱۰. [Anvari, Ahmadi Givi 2010 — Anvari H., Ahmadi Givi H. Dastur-e zabān-e fārsi. Tehrān: Fātemi, 2010/ 1389.
- آقا گلزاده ۲۰۰۷ – آقاگلزاده، نقش آوایی و معنایی شوا واکه میانی خنثی در گویش مازندرانی. مجموعه مقالات نخستین همایش ملی زبان‌شناسی، کتیبه‌ها و متون. اسماعیل پور آ. (ویراستار). تهران: پژوهشگاه سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۸۶/۲۰۰۷. [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 hamāyeš-e melli-ye zabānšēnāsi, katibehā va motun. Esmā'ilpur A. (ed.). Tehrān: Pažuhešgāh-e Sāzemān-e mirās-e farhangi, 2007/1386.
- باطنی ۲۰۱۴ – باطنیم. توصیف ساختمان دستوری زبان فارسی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۳/۲۰۱۴. [Bāteni 2014 — Bāteni M. Towsif-e sāxtemān-e dasturi-ye zabān-e fārsi. Tehrān: Amir Kabir, 2014/1393.

- بخش زاد محمودی ۲۰۰۶ - بخش زاد محمودی ج. دستور زبان گیلکی. صرف و نحو و آئین نگارش. رشت: گیلکان، ۲۰۰۶ / ۱۳۸۵.] Baxšzād Mahmudi 2006 — Baxšzād]
Mahmudi J. Dastur-e zabān-e gilaki. Sarf-o nahv-o āyin-e negāreš. Rašt: [Gilakān, 2006/1385.
- برزین ۱۸۵۳ - برزین آی. ن. Recherches sur les dialectes Persans. جلد اول.
Beresine 1853 — Beresine I. N.] ۱۸۵۳. Imprimerie de l'université :Casan
Recherches sur les dialectes Persans. Vol. I. Casan: Imprimerie de [l'université, 1853.
- بلیک ۲۰۰۴ - بلیک ب. ج. پادژ. کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۰۴.] Blake
[2004 — Blake B. J. Case. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004.
- بلیک ۲۰۰۴ - بلیک ب. ج. تاریخ تحقیقات روی پادژ [حالت]. کتاب راهنمای پادژ
آکسفورد، مالچوکوف آ، اسپنسر آ. (ویراستار). آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۸. صص.
Blake 2008 — Blake B. J. History of the research on case. The] ۱۳-۲۶
Oxford handbook of case. Malchukov A., Spencer A. (eds.). Oxford: Oxford [Univ. Press, 2008. Pp. 13—26.
- برجیان ۲۰۱۳ - برجیان ح. گویش‌های فارسی-طبری در منطقه انتقال و گذار زبان در
مجاورت و حاشیه مازندران. استودیو ایرانیکا. ۲۰۱۳. جلد ۴۲. صص. ۱۹۵-۲۲۵.] Borjjan
2013 — Borjjan H. Perso-Tabaric dialects in the language transition zone
[bordering Mazandaran. Studia Iranica. 2013. Vol. 42. Pp. 195—225.

- برجیان ۲۰۰۴ - شناسه‌های فعل در مازندرانی شرقی. گویش‌شناسی. ۱۳۸۳/۲۰۰۴. جلد هفت. شماره ۲. صص. ۱۹-۱۳. [Borjiyān 2004 — Šenāsehā-ye fe'l dar]
- [māzandarāni-ye šarqi. Guyeššenāsi. 2004/1383. Vol. 7. No. 2. Pp. 13—19.
- کریستینسن ۱۹۳۰ - کریستینسن آ. Dialecte guilākī de Recht, dialectes de Färizänd, de Yaran et de Natanz. Contributions à la dialectologie iranienne Christensen 1930 —] :Bianco Lunos Bogtrykkeri :København 1930
- Christensen A. Dialecte guilākī de Recht, dialectes de Färizänd, de Yaran et de Natanz. Contributions à la dialectologie iranienne. København: Bianco [Lunos Bogtrykkeri, 1930.
- دیهیم ۲۰۰۵ - دیهیم گ. نکاتی برگرفته از خرده گویش‌های قصران. گویش‌شناسی. Deyhim 2005 — Deyhim G. Nokāt-i] ۸۵-۸۸. صص. ۱. شماره ۱. جلد دوم. ۱۳۸۴/۲۰۰۵
- bargerefte az xordeguyešhā-ye Qasirān. Guyeššenāsi. 2005/1384. Vol. 2. No. [1. Pp. 85—88.
- فرشیدورد ۲۰۰۳ - فرشیدورد خ. دستور مفصل امروز بر پایه زبانشناسی جدید. تهران. سخن، ۱۳۸۲/۲۰۰۳. [Faršidvard 2003 — Faršidvard X. Dastur-e mofassal-e]
- [emruz bar pāye-ye zabānšenāsi-ye jadid. Tehrān: Soxan, 2003/1382.
- غنی‌آبادی و دیگران. ۲۰۰۶ - غنی‌آبادی. س.، قمشی ج.، سادات-تهرانی ن. بازتولید در زبان فارسی: رویکرد دوگانه مورفولوژیکی. مجموعه مقالات کنفرانس سالانه سال ۲۰۰۶ انجمن زبانشناسی کانادا. سوزی جونز (ویرایستار). ۲۰۰۶. [Ghaniabadi et al. 2006 —]
- Ghaniabadi S., Ghomeshi J., Sadat-Tehrani N. Reduplication in Persian: A

- کریمی ۲۰۰۳ - کریمی س. پیرامون موقعیت‌های هدف و موضوع، اختصاصی بودن و رمزگذاری در زبان فارسی. ترتیب واژه‌ها و رمزگذاری. کریمی س. (ویراستار). Malden: انتشارات بلکول، ۲۰۰۳. [Karimi 2003 — Karimi S. On object positions, specificity, and scrambling in Persian. Word order and scrambling. Karimi S. (ed.). Malden: [Blackwell Publishing, 2003
- کریمی، بریم ۲۰۱۲ - کریمی س.، بریم م. کلیاتی در مورد ساختار اضافه در زبان فارسی. تحلیل زبان‌شناسی. ۲۰۱۲. جلد. ۳۸. صص. ۱-۳۸. [Karimi, Brame 2012 — Karimi S., Brame M. A generalization concerning the ezafe construction in [Persian. Linguistic Analysis. 2012. Vol. 38. Pp. 1—38.
- خاجیان، علینژاد ۲۰۱۰ - خاجیان آ.، علینژاد ب. یک رویکرد دوگانه مورفولوژیکی به بازتولید در زبان فارسی. SKY مجله زبان‌شناسی. ۲۰۱۰. جلد ۲۳. صص. ۱۶۹-۱۹۸. [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.
- Les dialectes caspienes et du nord-ouest de Lecoq P. - ۱۹۸۹ Lecoq • Schmitt R. l'Iran. Compendium Linguarum Iranicarum Wiesbaden. (ویراستار). :Wiesbaden Lecoq 1989 — Lecoq P. Les dialectes [Dr. Ludwig Reichert Verlag ۱۹۸۹. caspienes et du nord-ouest de l'Iran. Compendium Linguarum Iranicarum. [Schmitt R. (ed.). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1989.
- مالچوکوف، اسپنسر ۲۰۰۸ - مالچوکوف آ.، اسپنسر آ. (ویراستار). کتاب راهنمای پادژ آکسفورد. آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۸. [Malchukov, Spencer 2008 —

Malchukov A., Spencer A. (eds). The Oxford handbook of case. Oxford:
[Oxford Univ. Press, 2008.

• ماتراس ۲۰۰۷ – ماتراس. ی. قابلیت اقتباس از مقوله‌های ساختاری. اقتباس گرامری از دیدگاه بین-زبانی. ماتراس. ی. ساکلج. (ویراستار). برلین: Mouton de Gruyter، ۲۰۰۷.
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.

• مشکات الدینی ۱۹۹۵ – مشکات الدینی م. دستور زبان فارسی بر پایه نظریه گشتاری. تهران: دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۴/۱۹۹۵.]
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.

• ناتل خانلری ۱۹۹۰ – ناتل خانلری پ. دستور زبان فارسی. تهران: طوس،
Nātel Xānlari 1990 — Nātel Xānlari P. Dastur-e zabān-e fārsi.] ۱۳۷۰/۱۹۹۰.
[Tehrān: Tus, 1990/1370.

• نوریان و دیگران. ۲۰۱۵ – نوریان آ.، رسولی م.، ایمانی م.، فایلی ح. پیرامون اهمیت ساختار اضافه در تجزیه زبان فارسی. پنجاه و سومین نشست سالانه انجمن زبانشناسی رایانشی (ACL) و هفتمین کنفرانس مشترک بین‌المللی در زمینه پردازش زبان طبیعی، ۲۰۱۵. صص.
Nourian et al. 2015 — Nourian A., Rasooli M., Imany M., Faili H.] ۸۸۲–۸۷۷.
On the importance of ezafe 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.

- پورهادی ۲۰۰۶ – پورهادی م. زبان گیلکی. رشت: فرهنگ ایلیا، ۱۳۸۵/۲۰۰۶.
- سبزه‌علیپور ۲۰۱۳ – سبزه‌علیپور ج. نقد و بررسی زبان‌ها و گویش‌های ایرانی. ۱۳۹۲/۲۰۱۳. جلد سوم. صص. ۲۱۶–۲۰۱.] Purhādi 2006 — Purhādi M. Zabān-e gilaki. Rašt: Farhang-e Ilyā, 2006/1385. Sabz'alipur 2013 — Sabz'alipur J. Naqd-o [barrasi. Zabānhā-vo gūyeshā-ye irāni. 2013/1392. Vol. 3. Pp. 201—216.
- سامولیان ۲۰۰۷ – سامولیان پ. تجزیه و تحلیل وند جمله‌ای اضافه فارسی. مجله زبانشناسی. ۲۰۰۷. جلد. ۴۳. صص. ۶۴۵–۶۰۵.] Samvelian 2007 — Samvelian P. A (phrasal) affix analysis of the Persian ezafe. Journal of Linguistics. 2007. [Vol. 43. Pp. 605—645.
- اشمیت ۱۹۸۹ – اشمیت ر. زبان پارسی باستان. Compendium Linguarum Iranicarum. اشمیت ر. (ویراستار). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, ۱۹۸۹. صص. ۸۵–۵۶.] Schmitt 1989 — Schmitt R. Altpersisch. Compendium Linguarum Iranicarum. Schmitt R. (ed.). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1989. Pp. 56—85.
- شکری ۱۹۹۵ – شکری گ. گویش ساری. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ۱۳۷۴/۱۹۹۵.] Šokri 1995 — Šokri G. Gūyesh-e Sāri. Tehrān: [Pažuhešgāh-e 'olum-e ensāni va motāle'āt-e farhangi. 1995/1374.

- شکری ۲۰۰۵ - شکری گ. گویش رامسری. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ۱۳۸۴/۲۰۰۵.] Šokri 2005 — Šokri G. Guyeš-e rāmsari. Tehrān: [Pažuhešgāh-e 'olum-e ensāni va motāle'āt-e farhangi. 2005/1384.
 - استیلو ۲۰۰۸ - استیلود. پادژ در ایران: از ساده‌سازی و زوال تا نوآوری و نوسازی. کتاب راهنمای پادژ. مالچوکوفا، اسپنسرآ. (ویراستار). آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۸. صص. ۷۱۵-۷۰۰.] 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.
 - ویندفوهر - ۱۹۹۰ - ویندفوهر گ. پادژها. دایره‌المعارف ایرانیکا. یارشاطر ا. (ویراستار). نیویورک: دانشگاه کلمبیا، ۱۹۹۰. موجود در: www.iranicaonline.org/articles/cases.] Windfuhr 1990 — Windfuhr G. Cases. Encyclopædia Iranica. Yarshater E. (ed.). New York: Columbia Univ., 1990. Available at: [\[www.iranicaonline.org/articles/cases.](http://www.iranicaonline.org/articles/cases)
 - زعفرانلو کامبوزیا، اسفندیاری ۲۰۰۵ - زعفرانلو کامبوزیا ا.، اسفندیاری م. تاثیر تکیه در زمان افعال در گویش مازندرانی قایمشهر. گویش‌شناسی. ۲۰۰۵. جلد دوم. شماره ۱. صص. ۸۴-۷۷.] Za'ferānlu Kāmbuzyā, Esfandyāri 2005 — Za'ferānlu Kāmbuzyā E., [Esfandyāri M. Ta'sir-e tekye dar zamān-e af'āl dar guyeš-e māzandarāni-ye [Qā'emšahr. Guyeššenāsi. 2005. Vol. 2. No. 1. Pp. 77—84.
- مقاله در ۷ نوامبر سال ۲۰۱۵ به چاپ رسیده است.

شمال ایران

دکتر حبیب برجیان / استاد زبان‌شناسی دانشگاه کلمبیا-آمریکا

حاشیه شمالی ایران جهتی بود که جمعیت ساکن فلات ایران پیش از حمله اعراب در آنجا گسترش و افزایش پیدا کرد. در طول کوهستان، سواحل دریا، صحرا و رودخانه‌هایی که مرزهای نفوذپذیری را شکل می‌دادند، مردمی ایرانی زبان و غیرایرانی، یکجانشین و چادرنشین سکونت داشتند. خارجی‌هایی (مانند سکاها) که در مرز مناطق همسایه‌ای زندگی می‌کردند که از نظر کنترل سیاسی اهمیت زیادی داشت، برخی اوقات اقتدار نمایندگان پادشاهانی را که با فاصله زیادی از آنها حکومت می‌کردند می‌پذیرفتند؛ ولی در بیشتر موارد تلاش می‌کردند به عنوان موجودیت‌های مستقل از دولتی که با آن درگیر نبودند منفعت کسب کنند.

ساحل غربی دریای کاسپی: ساحل دریا و کوهستان‌های مرزی کنار دریا شمال ایران را به قسمت‌های مختلف تقسیم می‌کردند که به دریا می‌پیوست و کاسپی یا Hircanii خوانده می‌شدند (Str., 11.6.1; Ptol., 5.12.1). هرودوت مردم کاسپی که مردمی ناشناخته بودند (q.v.; Ptol., 6.2.5) را جزو خراجگزاران داریوش اول آورده است. حوزه مالیاتی یازدهم (Hdt., 3.92) از کاسپی و سایر قبایل (به نام‌های Daritae و Pausicae، Pantimathi) تشکیل می‌شد. منطقه تحت پوشش این حوزه، بر اساس منابع کلاسیک، شامل ساحل جنوب غربی، شمال به آن سوی Caspiana - جلگه پایین‌ترین قسمت‌های رودهای سایروس / کورا^۱ (mod. Kur) و آراخس^۲ / ارس می‌شد که ارمی‌ها

1. Cyrus River

2. Araxes

آن را از ماد جدا کردند (Str., 11.14.5). این حوزه به شرقی‌ترین نقطه کوه‌های قفقاز گسترش می‌یابد که اراتوستنس^۱ آنها را کوه‌های «کاسپی» می‌خواند (Str., 11.2.15; Ptol., 5.13.3-6). قبایل آلبانی^۲ که به زبان قفقازی سخن می‌گفتند در طول کوه‌ها جایگزین کاسپی‌ها شدند. گفته می‌شود که کاسپی‌ها در دوران روم از صحنه روزگار محو شدند (Str., 11.4.5)، اگرچه نویسنده‌ای به نام آلیان^۳ (قرن دوم میلادی) منبعی متعلق به زمانی نامشخص داشت که حاوی توصیف فروش ماهی از سوی کاسپی‌ها در اکباتان و نیز ساخت محصولاتی از ماهی است (De natura animalium 17.32). ممکن است کاسپی‌ها در دوران اشکانیان، در طول ساحل، توسط سکا‌های Gelae محصور شده باشند. بر اساس آنچه به رومی‌ها گفته شده بود، این مردم در شمال Albani سکونت داشتند، ولی احتمالاً در همان دوران به سمت خانه تاریخی خود در ساحل جنوب غربی دریای کاسپی حرکت کردند. احتمالاً Sacalbina در ساحل (Ptol., 5.13.11) در بطلمیوس ارمنستان شهری Gelae بود. ساسانیان اولیه Gelae ساحلی را تحت کنترل درآوردند. این موضوع از وجود گیلان‌شاه مشخص است (او بعدها به نام Wahrām I شناخته شد و بین سال‌های ۲۷۶-۲۷۳ حکومت کرد ŠKZ ۲۵/۲۰/۴۷)، ولی به نظر می‌رسد که در قرن چهارم شاپور دوم خودمختاری آنها را به رسمیت شناخت. او در سال ۳۵۷ با آنها و خیونان^۴ اتحادی ایجاد کرد (Amm. Marc., 17.5.1) Gelae که مانند کادوسی‌های سابق جنگجویان شناخته شده‌ای بودند (همان).

آیا در دوران هخامنشی‌ها، کاسپی‌ها مردمی چندپاره بودند که اصالتاً به سواحل شمالی و شرقی دریا توسعه پیدا کردند؟ حوزه مالیاتی ۱۵ هرودوت - که در اشغال کاسپی‌ها و ساکاها بود (Hdt., 3.93)، ممکن است به حوزه‌ای اشاره داشته باشد که همسایه حوزه ۱۶ (بنابراین سکا‌های شرقی (سمت چپ) (Str., 11.6.2) بود یا در کنار حوزه ۱۳ در غرب قرار داشت. در مورد اخیر، برخی از «شاید سایرین تا سکاها»^۵ (Str., 11.8.8) که بالای کاسپی و جنوب «دشت‌های سرمیتیان»^۶

1. Eratosthenes
 2. Albani tribes
 3. Aelian
 4. Chionites
 5. Scythians
 6. Sarmatians

سکونت داشتند (Str., 11.2.15). در سمت غرب بخشی قرار داشت که ادعا می‌شد مسکن ترکیبی از سرمته‌های چادرنشین و یکجانشین و سایر سکایی‌ها بود (مانند Sacani people سرمته‌های بطلیموس آسیا 5.9.20) که در حال گرایش به سمت جنوب به طرف قفقاز بودند (Str., 11.2.1). 11.5.8) و نیز کسانی که در طول ساحل کاسپی در حرکت بودند. این جابجایی می‌توانست با خدمات تجاری قبایل تسهیل شود (برای نمونه ن.ک: the Sarmatians, Tacitus, Annales 11.10). این فرض وجود دارد که مردم غربی احتمالاً در دسترس‌ترین و بنابراین، مهم‌ترین اعضای Saka dahyu «پشت دریا» (Paradraya) بودند. ولی، بر اساس گفته‌های هرودوت (۳،۹۷) مردم قفقاز در مرز حکومت ایرانی قرار داشتند و مردم شمالی آنها این حاکمیت را نپذیرفته بودند. بنابراین، گروه «کاسپی» شرقی به جای آنها مورد تعقیب قرار گرفت.

نام کاسپی در بین فهرست سربازان پیاده نظام و سواره نظام ارتش خشایار دیده می‌شود (Hdt.). 7.67, 86 آنها مانند هندی‌ها مسلح به کمان‌های نئی بودند (Hdt., 7.65) و هر دو بار جزو مردم شرقی به شمار آمدند. در دفعه دوم آنها با یکی از دو گروه از مردم Paricanii جفت شدند که در حوزه مالیاتی ۱۷ در مرز هند قرار داشت (Hdt., 3.94). این کاسپی‌ها شاید با حوزه Caspira بطلیموس یا مردم Caspiraei (Ptol., 7.1.49, 7.1.47) شرق Gandāra یکی باشند که در شرق Gandāra قرار داشت و تا شمال و حداقل تا کشمیر توسعه یافته بود؛ در نتیجه همسایه Daradrae به شمار می‌آمدند (همان). در بخش خزره، مناطق قومی تحت حکومت فدرال (پاکستان)، مورد اخیر با Dadicae مقایسه می‌شود که در کنار سایر مردم مرتبط با بالادست رود سند و رود کابل شامل: Sattagydae Gandarii and Aparytae حوزه مالیاتی هفتم را شکل می‌دادند (Hdt., 3.91). سکا‌هایی که این Caspi[rae]i در کنارشان گروهی را تشکیل می‌دادند، باید در شمال شرق افغانستان، استان بدخشان و در پامیر واقع در شرق سغد^۱ در تاجیکستان امروزی بوده باشد.

سکاهای غربی و قفقازی‌ها: در شمال غرب، مستقل از سلطه ایرانیان، اگر چه شاید نه دور از دسترس موقت لشکرکشی داریوش اول (Hdt., 4.122)، فضای گسترده‌ای برای سکونت گروه‌های مختلفی از مردم یکجانشین و چادرنشین وجود داشت که تحت نام کلی ساکاها شناخته می‌شدند

1. Sogdiana

(Ir. "Saka"; Str., 11.2.1-2, 11.6.2; cf. Hdt., 7.64) آنها به سمت شرق حرکت کرده و دریای کاسپی را پشت سر گذاشتند، از طریق قزاقستان امروز به کوه‌های آلتای رفتند و از راه روسیه مسیر خود را به سمت غرب ادامه دادند. سکاها از تهاجم کریمه‌ای‌ها (q.v.) که در قرون ۸ تا ۷ پیش از میلاد از مسیر قفقاز به شرق نزدیک و آناتولی انجام شد، نیز بخشی از مجموعه مردم ساکن قفقاز بودند. عبور یا سکونت مردم قبیله‌نشین ایرانی در دوران تاریخی از نام منطقه Sacasene ارمنستان (Str., 11.7.2 and 8.4) و Scythini در نزدیکی ساحل دریای سیاه (Xen., An. 4.7.18) مشخص است. سرمتی‌ها (Hdt.: Sauromatae) مردم سکایی ساکن رود دُن و دریای آزوف به سمت شرق (Hdt., 4.21) به حرکت به سمت غرب و اروپا ادامه دادند و سرزمین آنها که مجاور قفقاز بود از قرن نخست میلادی تا تصرف این مناطق به دست هون‌ها (q.v.) به قلمروی Alan های ایرانی (q.v.) تبدیل شد.

کوه‌نشینان قفقاز، حتی بیشتر از اهالی زاگرس، از نظر اجتماعی به واحدهای قبیله‌ای کوچک تقسیم می‌شدند (amiktōs oikeîn, Str., 11.2.16) و لهجه‌های آنها تنوع قابل توجهی داشت (-het-eróglōtta, ibid)، چه کسانی که به زبان قفقازی سخن می‌گفتند یا سرمتی‌های ایرانی‌زبان. اگرچه آنها به استقلال آنها رشک می‌بردند، ترکیب سیاسی ممکن بود، مانند آنچه در مورد Albani رخ داد (Str., 11.4.6). نه پیامدهای اجتماعی و نه پیامدهای زبانی انزوا را نباید بزرگنمایی کرد، حتی برای دوران پیش از گسترش کنترل سیاسی ایرانی و توسعه نفوذ سیاسی ایران به سمت غرب در ارمنستان، Cappadocia و Pontus (q.v.). استرابو^۱ برای اشکانیان/ رومی‌ها، تصویر فوق را در برابر این اظهار قرار داد که «هفتاد گروه از مردم» در یک محل گرد آمده بودند (súnengus; ن.ک. بالا، OPers. هگمتانه [محل] گردهمایی» نام پایتخت مادها) که شهر بازاری Dioscurias در Colchis در ساحل دریای سیاه واقع در سمت جنوبی قفقاز بود (Str., 11.2.16). Pliny (6.5.15) از سیصد قبیله و از بازرگانان رومی یاد کرده که یکصد و پنجاه مترجم استخدام کرده بودند. بنابراین، می‌توان احتمال وقوع ارتباطات، تجارت و روابط اجتماعی مانند ازدواج را پذیرفت؛ نشانه‌ای از این موضوع، توصیف استرابو از

1. Strabo

ایبریایی‌های^۱ کوه‌نشین جنگجو (proto-Georgians) است که در جنوب قفقاز و غرب Colchis، به عنوان همسایگان و خویشاوندان (Str., 11.3.3) سکایی‌ها و سرمتی‌ها زندگی می‌کردند. گفته می‌شود که ایبریایی‌های یکجانشین صلح طلب ساکن مناطق کم ارتفاع، مانند سایر همسایگان خود، «به سبک ارمنی و مادها» لباس می‌پوشیدند و احتمالاً اشتراک فرهنگی بیشتری با آنها داشتند. این فرآیند با اتحاد‌های راهبردی آنها (مثل Str., 11.4.5) و منافع مشترک دو طرف در حفظ استقلال خود از مادها، فارس‌ها و اسکندر تسریع شد (Plut., Pompey 34.5).

ساحل جنوبی دریای کاسپی، ساحل جنوبی ورشته کوه ساحلی Parachoathras (mod. Alborz; Mid. Pers. Pādišxwar-gar) در دوران ساسانیان (ابلاً را ببینید) قلمروی Cadusii, Anariacae, (Str., 11.8.8, 11.13.3)، آماردی/مردی‌ها^۲ و نیز گروه‌های کوچک‌تری از مردم بود. این فرضیه وجود دارد که آخرین گروه که نام یکسانی با Persian Mardi که پیش‌تر آمد ایرانی بوده و پیش از رسیدن Gelae، ساحل شرقی سفیدرود (Ptol., 6.2.5) در گیلان امروز را در اختیار داشتند.

فرهاد اول اشکانی (حکومت ۱۷۱-۱۷۶ پیش از میلاد)، همزمان با توسعه غلبه پارتی‌ها بر البرز و جاده شرق-غرب، Amardi را تصرف کرد (Just., 41.5.10)؛ این موفقیت با الحاق Hyrcania به پادشاهی او ممکن شد (Just., 41.6.7). گفته می‌شود که فرهاد، Mardi را در پایگاه اصلی خود در Charax، در نزدیکی دروازه‌های کاسپی که ماد را به پارت متصل می‌کرد مستقر نمود. این فرض وجود دارد که وظیفه این مهاجران حفظ امنیت راه‌ها بود (Isid. Char., 6). نام Anariacae «غیرآریایی‌ها» مبهم‌تر است. استرابو و سایرین (Ptol., 6.2.5; Pliny, 6.18.46; Polybius, 5.44.9) آنها را قومی خاص می‌دانند که گروه دیگری هم به آنها پیوستند و در بین آنها زندگی کردند (Str., 11.7.1). با این وجود، این نام لقبی است که می‌توانست به طور مشترک استفاده شود و توسط ایرانیان دست به دست شد، به خصوص توسط ساکاهای مهاجم (با نام‌های قبیله‌ای آریایی‌شان مانند «آلان» و «Ariacae» Ptol., 6.14.9, 14). آنها ممکن است از این نام برای مردمی استفاده کرده

1. Iberians

2. Amardi/Mardi

باشند که به وسیلهٔ حملاتی آواره شده بودند و در انزوای خشن و بی‌حاصل Parachoathras پناه گرفتند (Str., 11.7.1). کتزیاس به یک دلیل از آن در فهرست مردم منطقه استفاده نکرد (Diod., 2.2.3). به هر حال مردم ساحل مرکزی مناطقی که بعدها مازندران خوانده شد (افراد اهل دریای کاسپی، Curt., 3.2.8) نسبت به Hircanii ایرانی یا تیوری‌های شرق، نیروهای بیشتری را برای آخرین نبرد داریوش سوم در سال ۳۳۱ پیش از میلاد تأمین کردند.

کادوسیایان^۱: گروهی از مردم ساحلی که بیشتر از سایرین مورد اشاره قرار گرفتند کادوسیایان بودند (q.v.; Str., 11.7.1) که قسمتی از کوه‌های Parachoathras را در غرب رود Amardus در اختیار داشتند (Ptol., 6.2.1-2; cf. 6.2.5) و به این ترتیب با کاسپی هم‌پوشانی داشتند. کادوسیایان جزو مردمی هستند که استرابو آنها را غارتگر و چرگشت به حساب می‌آورد (Str., 11.13.3). آنها دقیقاً در شمال مادها (Str., 11.8.8) سکونت داشتند و در برابر آنها از استقلال خود دفاع می‌کردند. به نظر می‌رسید که آنها همین موضع را در برابر هخامنشیان حفظ کردند، به گونه‌ای که با تاریخ Gelae در دوران ساسانیان و مردم البرز در دوران وسطای اسلامی همخوانی داشت. بر اساس منابع موجود، نمی‌توان گفت که در کدام دوران کادوسیایان خراجگزار شاه بودند، چه زمانی به پادشاه هدیه می‌دادند یا چه زمانی مستقل بودند و به عنوان مزدوران شاه استخدام می‌شدند. در سال ۴۰۵ پیش از میلاد، داریوش دوم بیمار شد و پس از لشکرکشی بر علیه کادوسیایان درگذشت. احتمالاً روابط بازیابی شد، چون در نبرد Cunaxa در سال ۴۰۱ رهبر آنها فرماندهی بخش مرکزی ارتش شاه جدید، اردشیر دوم را بر عهده داشت (Plut., Artaxerxes 9; for the king's position at Cunaxa: Xen., An.). (1.8.12) همین شاه در سال ۳۸۵ میلادی با آنها جنگید و شکست خورد (Diod. Sic., 15.8.5). (Troglus Pompeius, Prologus 10) و به صلح با آنها تن داد (Plut., Artox. 24.5). اردشیر سوم موفقیت بیشتری در جنگ داشت (Diod. Sic., 17.6.1-2; Just., 10.3.2-3). کادوسیایان در کنار مادها و آلبانیایی‌ها و Sacasiniae ارمنستان در ارتش داریوش سوم خدمت کردند (Arr, An. 3.8.4) آنها در Cunaxa هم در خط مقدم و در قسمت چپ مرکز ارتش جنگیدند (3.11.3-5). یک سال بعد، اسکندر خبر پیوستن کادوسیایان و سکاها تقویت به پادشاه را شنید (Arr, An.) súmmachoi,

فرماندهٔ محافظان سلطنتی، نقشهٔ قتل خشایار اول را ریخت (Diod. Sic., 11.69.1). بر اساس نوشتهٔ کاتزیاس، داریوش دوم که بعدها به پادشاهی رسید، در سال ۴۲۵ پیش از میلاد ساتراپی Hyrcania را در اختیار گرفت (Photius, Bibl. 72.47; Jacoby, IIC, 688 F15). این اقدام، شباهت زیادی به انتصاب شاهزادگان به ساتراپی باختر داشت.

ممکن است رابطهٔ قبیله‌ای و یا اقتصادی نزدیک و البته نیاز مشترک به ایستادگی در برابر فشار گروه‌های «مهاجم و چادرنشین» (Str., 11.7.2) منطقه، پیوند نزدیکی را بین Hyrcanii و پارت‌های ساکن جنوب شرق ایجاد کرده باشد. تا جایی که آنها در کنار یکدیگر یک dahyu واحد تابع ماد را شکل دادند. ممکن است که این دو گروه از مردم با همدیگر به اتباع مادها تبدیل شده باشند. «Varkāna and Parthava» با همدیگر شورش کردند (DB 2.92-93) و ادعای داریوش اول برای کسب قدرت را به چالش کشیدند. این دو یک حوزهٔ مالیاتی مشترک را شکل دادند (Str., 11.9.1) که اصالتاً بخشی از حوزهٔ بزرگ شانزدهم شمال شرق بود (Hdt., 3.93). آنها در انتهای دوران هخامنشی و در دوران اسکندر با همدیگر خراج می‌پرداختند (Str., 11.9.1; Arr., An. 3.23.4; Hyrcania) به زودی به بخشی از قلمروی اشکانیان تبدیل شد (تحت حکومت ارشک یکم، ن.ک: ref. to Phraates I, above) Hyrcanii ممکن است به خاطر پیوندهای طایفه‌ای جایگاه ویژه‌ای داشتند. در سال ۱۲۷ پیش از میلاد، هیمروس^۱ که «اصل و نصب Hyrcanian داشت» و محبوب فرهاد دوم بود در بابل حکومت می‌کرد. ولی فرهاد دوم در جنگ با سکاها شکست خورد (Diod. Sic., 34/35.21.1; Just., 42.1.3). اردوان دوم (d. ca. 38 C.E.) ممکن است از Hyrcania آمده (او در بین Scythians رشد کرده بود، Tac., Ann. 6.41) و پیوندهای سببی در آنجا داشته باشد (همچنین در Carmania, Tac., Ann., 6.36)؛ بنابراین، وقتی که او را از تاج و تخت کنار زدند، با خانواده‌اش به شمال پناهنده شد (Tac., Ann., 6.43; see also below, on the Dahae).

در بیک‌ها: یکی از مردمی که در دوران هخامنشیان به Hyrcania فشار می‌آورد در بیک‌ها بودند. اراتوستن^۲ محل سکونت آنها را منطقهٔ خشک شمال اترک می‌داند (Str., 11.8.8). به نظر می‌رسد

1. Himerus

2. Eratosthenes

که آنها که جمعیت قابل توجهی داشتند، به طور مستقل یا اشتراکی قلمروی بین ساحل کاسپی تا جیحون که تحت اشغال Dahae بود را در اختیار داشتند. پلینی (6.18.48) معتقد است که «درییک‌ها» در جیحون آزادانه حضور داشتند و استفانوی بیزانتیوس^۱ (Jacoby, IIC, 688 F11) از حضور آنها را تا باختر و بالاتر تا هندوستان سخن گفته است. در گزارش کتزیاس آمده است که کوروش آخرین لشکرکشی موفق خود را (با کمک ساکاها) بر علیه درییک‌ها انجام داد و آنها را به یکی از ساتراپ‌های قلمروی خود تبدیل کرد (Photius, Bibl. 72.7-8; Jacoby, IIC, 688 F9).

تعدادی از درییک‌ها به حرکت به سمت جنوب غرب در طول ساحل دریای کاسپی ادامه دادند و با گذر از hircanii به مرکز مازندران رفتند (the Dribyces, Ptol., 6.2.5). بر اساس آمار ثبت‌شده نیروهای ارتش داریوش سوم در گوگمل، تعداد سرابازان درییک (۴۰ هزار تن) از مجموع نیروهای سایر مردم ساکن ساحل دریای کاسپی بیشتر بود (Curt., 3.2.7). برخی دیگر از آنها راه خود را به سمت جنوب غرب ادامه دادند و به مرگوش^۲ رفتند. الگوی مهاجرتی آنها با الگوی گروه بعدی، یعنی تپوری‌ها همخوانی داشت (Ptol., 6.10.2).

تپوری‌ها: کوهستان‌های داخلی ساحل Hircanian «کوه‌های تپوری» خوانده می‌شوند. این به خاطر مردمی است که در کوه‌های بین درییک‌ها و Hircanii سکونت داشتند (Str., 11.9.1). (11.11.8). آنها به سمت دروازه‌های کاسپی و ری^۳ در ماد رانده شدند (Ptol., 6.2.6). ممکن است این تپوری‌های غربی حاصل نوعی انشقاق قبیله‌ای رخ داده، در شمال رود اترک/سارینوس^۴ باشند. بطلیموس، یک گروه آبا و اجدادی احتمالی دیگر یعنی تپوری^۵ را در سکائستان^۶ ثبت کرده است. (۶، ۱۴، ۱۲). باقیمانده‌گان آنها به سمت جنوب و شرق و مرگوش (بین hircanii و Ariii Str., 11.8.8; Aria (cf. Polyb., 10.49) به (mod. Tejen/Hari-rud) در طول رود جیحون (Ptol., 6.10.2) حرکت کردند. تپوری‌های کاسپی می‌توانستند به جای این کار، به سمت غرب در طول بزرگراه

1. Stephanus Byzantinus
 2. Margiana
 3. Rhaga
 4. Sarnius/Atrak river
 5. Tapurei
 6. Scythia

اصلی شرقی - غربی که از مرگوش آغاز می‌شد، مهاجرت کنند. این تپوری‌ها هزار سواره نظام را برای نبرد گوگمل تامین کردند. (Curt., 3.2.7). ظاهراً بعدها آنها به همراه Arr., An. 3.23.1-2; Hircanii (the "Topeiri," Arr., An. 3.8.4) زیر سلطه اسکندر درآمدند (Polyb., 5.44.5; Curt., 6.4.24-25). هنگام رسیدن اسکندر، یک ساتراپ جداً مدیریت آنها را در اختیار داشت. همین مقام رسمی به مقام Caspian Mardi هم گماشته شد (Arr., An. 3.22.7). استرابو تعدادی از آداب و رسوم این منطقه را که شنیده بود ثبت کرد و برای نمونه نوشت که: تپوری‌ها چندهمسری را پذیرفته بودند (Str., 11.9.1). در بیک‌ها خوردن حیوانات ماده را تابو می‌دانستند. (Str., 11.11.8). در بین تپوری‌ها، در بیک‌ها و کاسپی‌ها پیرکشی گزارش شده است. در بین هپتالی‌های دوران ساسانی، عمل تغییر شکل دادن جمجمه (Str., 11.11.8) دیده شده است (q.v.). البته این عمل به طور مستقیم به مردم یا طایفه خاصی منتصب نشده است.

شمال رود اترک: در فاصله نزدیکی در شمال Hyrcania مرز بیابانی قرار داشت و آن سوی مرز، ترکیبی از قبایل در مسیر شرق از ساحل تارود جیحون سکونت داشتند که در مجموع داهان^۱ خوانده می‌شدند. به نظر می‌رسید که آنها با خانواده بزرگ طایفه‌های ایرانی ساکا^۲ که در آن سوی جیحون و همین‌طور غرب دریای آرال سکونت داشتند، هم‌جوار بودند و رابطه نامشخصی داشتند. ظاهراً آنها منطقه پایین دست را در اختیار داشتند، با اینکه سایر گروه‌ها (یا گروه‌های مرتبط؟) مانند در بیک‌ها و تپوری‌ها از داخل یا اطراف آن عبور می‌کردند. مانند مورد آمارد^۳، نام «داهان» با نام یک طایفه فارسی چادرنشین به نام دای^۴، شباهت آوایی دارد (in Hdt. 1.125). تنها در یکی از فهرست‌های dahyus هخامنشی (XPh 26-27) به طور مشخص به آنها اشاره شده است. در آنجا نام آنها دقیقاً قبل از گروه‌های ساکا آمده است. داهان‌های مختلفی برای زندگی به مرگوش آمدند. شناخته‌شده‌ترین قبیله عضو آنها، پرنی^۵ در طول رود هریرود / Ochus سکونت داشت (Str., 11.9.2) سپس به پارت سرازیر شدند و در آنجا پایه‌ای را برای توسعه قلمروی سلسله اشکانی (q.v.) ایجاد کردند.

1. Dahae

2. Saka

3. Amardi

4. Dai

5. Parni/Aparni

استرابو هم پرنی‌ها را هم جزو کسانی ثبت کرده است که در نزدیکی ساحل کاسپی و رو به Hyrcania سکونت داشتند. در حالیکه سایر قبیله‌های داهان به نام (Xanthi and Pissuri) در شرق و رو به Aria سکونت داشتند (Str., 11.8.2) بنابراین، ممکن است پرنی‌ها نخستین بار به سمت شرق به قلمروی خانوادگی خود مهاجرت کرده باشند. به عنوان اتباع هخامنشیان یا به عنوان متحد آنها در ارتش داریوش سوم در کنار رعایای اهل باختر و رُخَج^۱ در گوگمل جنگیدند (Arr., An.3.11.3). مردم شمال پس از تسلیم به اسکندر، در لشکرکشی او به سمت هند (Arr., An. 5.12.2, with Sogdians, Bactrians, and Scythians) و در جنگ‌های بعدی بین جانشینان مقدونی‌های (بیان شده در Livy, 35.48; 5.79.3) مانند درگیری‌های اشکانیان (مثلاً به عنوان نیروهای گودرز دوم همراه با [Tac., Ann. 11.8] hircanii) حضور داشتند.

در نقاط دورتر شمالی، اطراف دریای آرال و بین رودهای جیحون و سیحون^۲ مردمی سکونت داشتند که از ماساگت^۳ و ساکاها تشکیل می‌شدند (Str., 11.8.8, به نقل از ارتوستن)؛ قبیله‌های تشکیل‌دهنده آنها (در دوران تاریخی) شامل Chorasmii (همان) و احتمالاً آپاسیاک^۴ می‌شد که (q.v.) بین دریاهای آرال و کاسپی سکونت داشتند (Polyb., 10.48.1). آنها منطقه سیالی را اشغال می‌کردند که محل تعامل مردم یکجانشین و چادرنشینی بود که هم کوروش و هم اسکندر تلاش کردند تا آن را به عنوان منطقه مرزی خود آرام کنند. نابودی کوروش توسط ماساگت‌ها (در رابطه با Hdt., 1.201-14) گام نخست درگیری مداوم رژیم‌های مرکزی، برای مدیریت جمعیت یکجانشین فرارود و کنترل ورود مردم جدیدی بود که از شمال به این سمت می‌آمدند. در منطقه حائل از دریای کاسپی به سمت شرق تا سیحون^۵ دو خانواده از ساکاهای شمالی سکونت داشتند که در فهرست‌های dahyu نامی از آنها رفته است و در نقش رستم، تصویر آنها به عنوان حمل‌کنندگان تاج آمده است (Hdt., 7.64) : Haumavargā (DNe 15; A3Pb 14-15) در شرقی‌ترین نقطه اتصال هخامنشیان به آسیای مرکزی، شمالی‌ترین نقطه دسترسی اسکندر و کمی غرب‌تر، Tigraxaudā

1. Arachosians
2. Jaxartes
3. Massagetae
4. Apasiacae
5. Jaxartes

«کلاه نوک‌دارها» بودند. مورد اخیر باید به داهان پیوسته باشد، البته اگر آنها بخشی از یک ملت بزرگ‌تر نبوده باشند.

ساکاها احتمالاً منافع اقتصادی مشترک قابل توجهی با باختر، سغد و خوارزم^۱ داشتند. آنها نتوانستند قلمروهای گسترده‌تر و تقریباً کوهستانی را، مانند خوارزم باستانی، محاصره و در خود جذب کنند، ولی توانستند از آنجا سربازانی برای خود پیدا کنند. ماساگت، داهان و سایر ساکاها وقتی به سمت مرگوش، یا Hyrcania مهاجرت نمی‌کردند، می‌توانستند به عنوان نیروهای نظامی در خدمت پادشاه یا ساتراپ به فلات ایران وارد شوند. این کار از طریق نقاط جمع‌آوری سرباز در باختر انجام می‌شد. ساکاها به عنوان متحد (Art., An. 3.8.3)، مزدور و احتمالاً گروگان برای هخامنشیان، اسکندر و اشکانیان خدمت کردند (مثل افراد ساکن سلوکیه Strabo 16.1.16، یا کسانی که توسط فرهاد دوم در سال ۱۳۹ پیش از میلاد به کار گرفته شدند ولی گول خورده و به پاداش عمل خود نرسیدند (Just., 42.1.2).

خوارزمی‌ها مردم ثابت و یکجانشینی بودند که پیش از هخامنشیان در مناطق پایین دست جیحون سکونت داشتند. نام آنها بارها در فهرست‌های dahyu آمده است، این نشانه ادعای مداوم هخامنشیان در مورد این منطقه است. ولی آنها باید که با مردم چادرنشین همسایه خود به توافق می‌رسیدند. این فرضیه وجود دارد که، با وجود افزایش جنبه سکایی جمعیت منطقه، پیوندهای اقتصادی با باختر و سغد ادامه پیدا کرد. در اواخر دوران هخامنشیان در گزارش Arrian از آنها به عنوان مردمی خودمختار یاد شده است (4.15.4) که پادشاه آنها به همراه ۱۵۰۰ سوارکار داوطلب به اسکندر پیوست. کورتیوس^۲ (8.1.8) از ساتراپی یاد کرده است که به تنهایی یا به همراه داهان نمایندگان را فرستاد (Just., 12.6.18).

1. Chorasmia

2. Curtius

سخنی کوتاه درباره برخی رباعی‌های خلقی تاجیکی

پرفسور رجب امانف

پرفسور شادی گل عمراوا

رباعی یکی از قدیمی‌ترین نمودهای نظم شفاهی خلق می‌باشد. ادبیات کتبی خلق تاجیک که خود تاریخ بیشتر از هزار ساله دارد، در آغاز عرض وجود خود، رباعی [شفاهی] را به‌طور وسیع مورد استفاده قرار داد و نمایندگان برومند و بزرگ آن در این ژانر به عالمیان، شاه اثرها پیکش نمودند.

بدین طریقه رباعی هم در نظم شفایی خلق تاجیک و هم نظم کتابی آن موقع [مرتبه] بسا مهم را اشغال نمود، ولی پیشرفت آن در این دو ساحه‌ی کلام بدیع، راه و روش‌های خاص داشت.

رباعی خلقی در همه دور و زمان‌ها با معیشت، حیات اجتماعی و تاریخی اهل زحمت (زحمتکشان) رابطه بسیار [همه] جانبه و نا گسستی پیدا کرده، فکر و اندیشه، فریاد و ندا، گله و اعتراض و خشم و کنایه‌ی اشخاص مضطرب و متأثر را در بر گرفته است، آن شاهد و آرزو، امید، خشنودی و ناکامی‌های مردمان دوران گوناگون بوده است.

رباعی گرمی دل‌های عاشقان و آه سرد شکسته‌دلان را به مردم می‌رساند، اعتراض و رشک، شوق و رغبت، خشم و رنج در لحظات عمده‌ی زندگی بروز نموده را منعکس

می‌نماید به واسطه تصویر کیفیت فردی، غایب‌های اجتماعی را نمودار می‌سازد. چنین اندیشه را پیش می‌راند که همدم و غمخوار یکدیگر در زندگی باشند، یکدیگر را حفظ کنند، نگذارند که احساسات نجیب انسانی لکه‌دار گردد. قلب‌های شکسته را درمان جویند، نوده‌های خم گشته، کبکان زخمی و کیوتران تنها را مهربان باشند.

دانشمندان رشته فولکلوریک، رباعیات مردمی تاجیک را از روی مسائل اجتماعی، عائلوی و معیشتی که آن‌ها و مداخله کرده‌اند، تضعیف نموده به چنین خلاصه آمده‌اند که اکثریت رباعی‌ها با مساله عشق و مناسبت‌های عائلوی را دربرگرفته‌اند. در رباعی‌های زیادی محبت و آرزوی دیدار اظهار می‌شود و در ارتباط به این خواهش و گله، خطاب و پرسش‌هایی بی‌جُرتمان‌ه و یا تیزو تند، امید و پیمان بیان می‌گردد.

قسمت زیاد رباعیات عشقی حزن‌انگیز و شکایت آمیزند. در آن‌ها از عذاب عشق، غم فراق، دشواری رسیدن به دیدار یار، بی‌طاقتی دل و مانند این‌ها سخن می‌رود. عاشقان خود را جگر سوخته، دردمند و زردرنگ و آواره و دیوانه، بلبل نالان، مجنون زار و حیران نامیده، از عذاب انتظاری بی‌خوابی و بی‌قراری می‌نالند.

رباعیات عشق پاک و صمیمی را وصف و ستایش می‌کنند. آن‌ها به تکرار تلقین می‌نمایند که به قدر این گوهر پرارزش رسیدن لازم است. آنانی که عشق را زیر پا می‌کنند و دلدادگان را مجازات می‌نمایند، وحشی طبیعت و ظالمان دد منش‌اند.

از مطالعه رباعیات منظره‌های چشم به راه یار نشستن دلدادگان، به تماشای یار بی‌پروا و یا بدوفا از گوشه‌ی بام، کنار چشمه‌ی نزد دروازه، سر تپه، ساحل جوی و رود با دل پر آشوب انتظاری کشیدن آن‌ها پیش چشم می‌آید، عکس دل آشوب محبوب و محبوبه در نظر یار تصویر می‌گردد. هنگامی که خورشید به دیپه انوار خود را می‌پاشد، یار از پیش نظرها گذشته می‌رود و به کدام سببی سوی عاشق نگاهی نمی‌کند. این منظره در یک رباعی مشهور، با آه و افسوس سروده می‌شود:

آفتاب زدی در سرک کندانی / جوهره (همدم) می‌روی روته نمی‌گردانی / دلت به من و خاطرت جای دگره / اجگر سوختگی‌مه میریزانی /

یا

دختر چشم به خانه‌ی بالا دوخته، نمایان شدن محبوسِ جوانِ تاقیه سرخ را منتظر است، ولی جوان نسبت به او بی‌اعتناست:

مه صدقه شوُم خانه‌ی روبالا ره / اِ بچه‌ی تاقی سرخ بی پروا ره / بی پرواره، سر بُرد
کارا ره / اِ غم‌های بیهوده شه، دادئی ما ره

گله از یار بی پروا و بی‌وفا [که] با گله و درد اظهار می‌گردد و از مشقت‌های طاقت شکن سخن می‌رود به سبب‌های اجتماعی این پدیده‌ها اشاره می‌شود. یکی از سبب‌ها آزاد نبودن شخص، امکانیت اختیارا عشق ورزیدن و عائله تشکیل کردن را نداشتن او بود. [روشن است پیش از پیدایی حکومت خلقی، برقراری عدالت اجتماعی، تغییر و تحولات در مناسبات اقتصادی با سمت گیری مردمی] در نتیجه حکمران بودن جهالت فئودالی، زنان تاجیک از همه حقوق‌های انسانی محروم بودند. بی‌حقوقی زن از خود، محیط خانواده - عائله شروع می‌گردید و زنان از حیات اجتماعی به کلی در کنار نگه داشته می‌شدند. کیسلیاکوف یک نفر دانشمند رشته مردم‌شناسی در اثر خود تحت عنوان " عائله و نکاح تاجیکان " چنین نگاشته است: در گذشته بی‌حقوقی، مظلومی، خواری و زاری زنان و در مناسبت‌های عائلوی تسلط مردان که نسبت به زن اختیار بی‌حدودی داشت، خصوصیت خاص عائلوی، تسلط مردان که نسبت به زن اختیار بی‌حدودی داشت، خصوصیت خاص عائله‌ی تاجیکان را تشکیل می‌داد، به ضم این گونه بی‌حقوقی، خانه‌نشینی زنان، نکاح اجباری دختران نابالغ، مهر، بسیار زنی، حق مردان برای هیچ دلیل زن خود را طلاق می‌دادند، از طرف شوهر هر وقت معامله‌ی درشت دیدن و کتک خوردن‌های زن جاری بوده " (نشریات آکادمی علوم... لنین گراد - مسکو ۱۹۵۹، ص ۲۳۲) سلب حق تشکیل عائله از دختران، بدبختی‌ها به میان می‌آورد. مردم فقیر و بینوا مجبور می‌شدند که به زن‌های سالخورده، معیوب ازدواج نمایند، مردان پیر یا مردان متاهل به دولت (پولدار)، دختران نارس را به نکاح خود در می‌آوردند.

این پدیده در رشته فولکلورشناسی تاجیک، نکاح مجبوری نام دارد و در رباعی‌های مردمان ساکن کولاب، گرم، دروار، حصار و بدخشان و موضع‌های دیگر وقایع مربوط [به] نکاح مجبوری، برای جوانان زیادی فاجعه مدهش بود. رباعی‌ها لحظه‌های گوناگون ظهورات این فاجعه را نمودار می‌سازند.

نمونه

مه خاو بُدُم، یک برگ سوژُم دادی / بیدار شُدُم یک بوسه قرضُم دادی / در گور بروَه
مُجرته کمبعلیش / یک بوسه چه بود، به ترس و لرزُم دادی

یا

رباعی‌ها خشم و غضب عاشقان را ناکام و نا مراد شده‌اند افاده و نفرت آنان را نسبت به شوهران نامناسب بیان می‌کنند

رویی داری، طبق - طبق گل ریزه / شویی داری لُز او بلا میگریزه / من شوی تورا
کارد زَنُم یا نیزه / شاید که ترا رها کند بگریزه

بسیار رباعی‌ها را دختران بی علاج و بیچاره و زنان از دست شوهران آزار و اذیت دیده گفته‌اند، دختران به پدر و مادرشان التجا می‌کنند که آن‌ها را به جوان دلخواهشان بدهند

یاری که به دل نباشه، نا بُدُنشُ به / آن سیب که ترش باشه، ناخوردنش به

نکاح مجبوری دو حادثه دیگر را باعث گشته است که یکی را به عنوان **بد نامی** یاد می‌شود، جوانانی که بیدار یکدیگر میل می‌کردند، بد نام می‌شدند در رباعی‌ها از بدنامی نترسیده و عنعنه و عادات را مراعات نمودن عاشقان هم چون ظهورات مردی و دلاوری تذکر می‌گردد. تضادهای روحی و فاجعه‌های زندگی را برجسته تر و پرتاثیر تر بیان می‌نماید:

از کوچه گذر نکن که ما در دامیم / بر ما سخنی نکن، که ما بدنامیم / هر بار تَره بینیم،
پشت گردانیم / در دل نگیری، که سوخته و بریانیم.

پدیده دیگر ناشی از از نکاح مجبوری بیدلی می‌باشد، دختران به همسری اشخاص نا محبوب داده شده واز شوهران خود ناراضی بوده از نا امیدی‌ها و از وضع نابسامان خود شکایت دارند.

نمونه

بام همه بام و بام ما در پستی / یار همه یار و یار ما آلبستی (سیستانی) // مردم می‌گن
به البستی دل بستی / تقدیر خدا بوده زدیم در پستی
علاوه بر این باید گفت که در نتیجه ظلم و استثمار فئودالی، شرایط دشوار زندگی،
جنگ و جدال خانمانسوز بین فئودال‌ها، حمله‌های متداوم غارتگران اجنبی، ترک وطن
کرده، در کشور و دیار بیگانه عذاب‌گریبی را سپری نمودن [این وضع برای] زحمتکشان
تاجیک از زمان‌های قدیم تا " برقراری حکومت خلقی " ادامه داشت.

نمونه

بیرادرها، شما باشین سلامت / که ما رفتیم آی جورملاامت / خدا خواهد، بیاییم یا
نیاییم / وطن در گور وعده در قیامت

نمونه دیگر

در غربت اگر مرگ رسد بر بدن من / آیا که کند گور و، که دوزد کفنمن / تابوت مرا
سوی بلندی ببر آرید / شاید که رسد بوی وطن بر بدن من

همچنین

خاک وطن از تخت سلیمان خوشتر / خار وطن از لاله و ریحان خوشتر / یوسف که
به مصر پادشاهی می‌کرد / صدکاش گدا بود به کنعان خوشتر
رباعی‌هایی که از نام خویش و اقربا درباره‌ی غریبان گفته شده‌اند، نیز اضطراب‌انگیز
است مسافر شدن فرزند پدر و مادر را اذیت سختی بوده است مادری اظهار کرده که
جدایی از فرزند بدتر از مرگ است:

خودت رفتی، مرا رنجور کردی / دلم را خانه زنبور کردی

و پدرنیز از جدایی فرزند گوید:

در کوه بلند نقره تر گم کردم / شاهین سفید ریزه پر، گم کردم / شاهین سفید ریزه

پر، یافت نشد / فرزند پدر - لخت جگر گم کردم

[نکته دیگر تقدیر گرایی ست] مردم غم زده از تقدیر نالیده‌اند و فلک را موجب این

همه فلاکت و نا کامی‌ها دانسته، به عنوان آن سخت اعتراض کرده‌اند.

فریاد زدست فلک بی بنیاد / هرگز گره بسته کارم نگشاد / گفتم که روم، داغ دله تازه

کنم / صد داغ دگر بر سر این داغ نهاد

ولی مردم پی برده‌اند و حتی دیده‌اند که ظلم بر آنان در روی زمین در خود اندرون

جامعه به عمل می‌آید در این جاست که با توسل به زور، مرگ و ظلم جامعه، فرزندان را

از مادران، خواهران را از برادران و پدران را از پسران جدا می‌سازد.

ای شوخک، زمین، کوگ هلامه بردن / ای خویش و تبارنودهن هالمه بردن / مردم

میگه: چطه جوانته بردن / آزاده جوان چوجه دارمه بردن

از این رو مردم علیه ظلم اعتراض کرده و بر ضد آنها [به میدان آمدند و شوریدند]

از خانه بر آدمم بازی - بازی / بسته بردن مره سگان قاضی / تیردان باشه و قوشه

کمانی سازی / برسینه ظالمان تیر اندازی

مجموع رباعی‌ها - این قصه‌ی دامنه دار عشق پرفاجعه، تفصیل سرگذشت عاشقان

مایوس و ناکام، قصه اشخاص از حقوق‌های مقرری انسانی محروم بوده است.

به این نوع نظم شفاهی خلق عقیده‌های فلسفی ادبیات کلاسیکی تاثیر معین دارد که

این عقیده‌ها برای پرقت شدن غایه‌های اجتماعی آن نقش داشته‌اند. ولی با وجود این

رباعی خلق، پیش از همه افاده کننده‌ی فکر و احساس و ملاحظه هائیست که بی واسطه،

از تاثیر زندگی روز مره و از گذشت روزگار به عمل آمده‌اند... رباعی محصول شوق و

هوس عینی مردمی است که در قلب خویش آرزو و آمال صمیمی و خاکسارانه را دارد و

آن را می‌پرورد.

در ایام ما، در شرایط زندگی نوین و مناسبات تازه اجتماعی در مضمون و محتوی رباعی‌های خلقی تغییرات مهم به عمل آمد. اولاً، بسیار رباعی‌های تازه ایجاد شدند. ثانیاً، با تاثیر روزگار امروز تجدید یافتن، مضمون رباعی‌های خلقی به یک جریان استوارپر دامنه مبدل شد.

حوادث در جستجوی کار، به جاهای دیگر مسافرت کردن و عذاب و اذیت دیدن مردم [به طور کلی] از بین رفت، بنا براین با سبب‌های گوناگون: برای تحصیل و کار، خدمت سربازی و حتی از کوهسار - مواضع تنگ زمین به وادی‌های آباد نقل و مکان کردن مردم در رباعی‌ها بدون یاس و اضطراب بیان می‌شوند.

نمونه

آینه به دستِ راست می‌گیرم مَه / یار از طرف شماست، می‌گیرم مه / نی مفتی و نی قاضی و نی جفت گواه / یار کمه رو راست می‌گیرم مه

یا

ای دخترکی، برایت دهقانی کنم / در برگه تو درام و جفت‌رانی کنم / هرگاه جوهره (همدمم)، برسر کارم آیی / از شوق دل به تو غزلخوانی کنم
[همان‌طور که از نظر گذشت، زبان رباعی‌ها پس از فروپاشی دوران تاریک اندیشی فتودالی و رفع ستم طبقاتی، عاشقانه‌هایی به خود می‌گیرد، مانند زمزمه زلال چشمه‌ساران، و لطافت گل‌های خوش شمیم بهاران، که با نوازش نسیمی در پیدایی صبحگاهان، موی یاران را شانه می‌کشد که با تبسمی شیرین، رخ گلگون محبوبه گان را دلنشین و پر جلوه می‌سازد]

منابع

- ۱- رجب امان اف، رباعی‌های خلقی تاجیک، مسئول مرتب و محرر: ع. ا. شوارتس، آکادمی فن‌های رس س تاجیکستان، انستییوی زبان و ادبیات به نام رودکی، دوشنبه ۱۹۷۷
- ۲- رجب امان اف - شادی گل عمراوا، رباعی‌های خلقی تاجیکی، نشریات: عرفان، دوشنبه ۱۹۸۶
- ۳- مناطق مورد پژوهش: از حصار تا بدخشان، از کولاب تا بالا آب رودخانه زرافشان، قراتگین، وخیاب، درواز، ولایات سمرقند، فرغانه و بخارا

بررسی ویژگی‌های زبان مخفی یغنابی

دکتر سیف‌الدین میرزایف / استاد انستیتو زبان و ادبیات به نام ابوعبدالله رودکی آکادمی علوم تاجیکستان

یک بخش مهم و جالب و ارزشمند واژگان ترکیبی زبان یغنابی را کلمه و اصطلاحات مخفی تشکیل می‌دهد. بار نخست به این مسئله دانشمند روس س. ایی. کلیمچیتسکی (Klimchitskiy) توجه ظاهر نموده، موارد فراوان و جالب جمع‌آوری کرده است. او بیش از چهل کلمه و اصطلاح مخفی یغنابی را مشاهده کرده است، که دارای ویژگی‌های خود می‌باشند. س. ایی. کلیمچیتسکی سال ۱۹۳۴ به یغنا ب سفر کرده، برابر کارهای علمی دیگر به جمع‌آوری کلمه و اصطلاحات مخفی یغنابیان نیز مشغول می‌شود و بعداً مقاله‌ای به عنوان («زبان مخفی در یغنابی و یزغلامی» (Se-) kretniy yazik u yagnobcev i yazgulamcev) را نشر کرده است.^۱

س. ایی. کلیمچیتسکی کلمه و اصطلاحات مخفی یغنابی را «زبان مخفی» عنوان کرده است. همچنین اشاره می‌کند، که معلومات نخست راجع به زبان مخفی یغنابیان در خاطرات سفر ر. گاتیو (Gotyo) به یغنا ب نیز به چشم می‌رسد.^۲ مثلاً او چنین کلمه‌ها را به قید گرفته است: خر «ane» (شکل درستش arna ارن ب س. م)؛ اسپ evalš برنج و غیره.

باید ذکر کرد، که واژه evalš امروز در زبان یغنابی استفاده نمی‌شود و معنای آن هم معلوم نیست. همچنین گ. یونکر (Yunker) یکی از دانشمندان یغنا ب‌شناس آلمانی همراه ر. گاتیو به یغنا ب سفر کرده بودند، از چند اصطلاح مخفی یغنابی یاد می‌کند: arna, arv «خر»، vanyuša «خر»؛^۳

1. ...
2. ...
3. ...

که این واژه نیز به معنای «خر» می‌باشد. گونه‌ی درست این واژه در یغناپی vanyuša (از van «دراز»، γuš «گوش» و پسوند -a) است.

گ. یونکر واژه γordarijona - را نیز مشاهده کرده، به معنای «برنج تازه شده» ذکر کرده است. شکل درست این کلمه در یغناپی γordarežāna بوده، از γorda «چشم»، اساس زمان حاضر فعل rež «ریزاندن» و پسوند -a ترکیب یافته است. یونکر چنین می‌شمارد، که گویا واژه تاجیکی birinj جایی کلمه یغناپی γordarežāna را گرفته باشد. البته ما به این اندیشه‌ی او راضی شده نمی‌توانیم. چونکه birinj واژه عمومی تاجیکی بوده اصطلاح γordarežāna همچون کلمه مخفی قبول گردیده است.

همچنین درباره‌ی معنی birinj و شکل یغناپی آن دانشمندان فکر و اندیشه‌های مختلف را بیان کرده‌اند. مثلاً: اکیم بتو (Akimbetov) به معنای «برنج تازه شده» (gorda ridža, gorda ridžanat; Uyfalvi diete; paridjonne du grain) و مواد متن‌های ۱. کون (Kun) ۲ به معنای برنج تازه واژه birinj به قید گرفته شده است.

این جا سؤال پیدا می‌شود، که اصطلاح مخفی γordarežāna به معنای birinj از کجا پیدا شده است؟

لازم به ذکر است، که یک نوع بیماری با نام gol یا goli vāwak وجود دارد. چنین بیماری در داخل چشم پیدا شده، سیخ می‌زند. این بیماری در زبان یغناپی با نام γord-i xāl-i vāwak «به چشم خال آمدن» نیز کاربرد دارد. یو این نوع بیماری را در طب مردمی توسط režunak, režānak، معالجه می‌کنند. خال چشم دو نوع است: سرخ و سفید. režānak یا režunak یعنی ریزاندن خال چشم به واسطه‌ی دعاخوانی. اگر خال چشم سرخ باشد با دانه‌های گندم، اگر سفید باشد، با دانه‌های برنج ریزانیده می‌شود.

شخصی که به چنین بیماری گرفتار می‌شود یک مقدار برنج یا گندم در پیاله‌ای آب گرفته به نزد داملاً (روحانی مذهبی) می‌رود. داملاً دعای زیر را هفت دفعه خوانده و در هر یک مراتبه خواندن

1. ...

2. ...

دو سه دانه برنج یا گندم را به آب پیاله پرتافته (گذارده)، به چشم بیمار کوف می‌کند. اول سورة فاتحه، سپس دعای خال چشم:

یا ستار، یا ستار،

یا ستار امانت‌دار،

عنکبوت پرده‌بردار،

این پرده را از این چشم بنده بردار.

این عمل سه مراتبه صبح، بیگاه و صبح دیگر دوام می‌کند. پس از هر مراتبه به جا آوردن این عمل بیمار پیاله آب و برنج را اگر صبح باشد، پشت به جانب آفتاب‌بر، اگر بیگاه باشد، پشت به طرف آفتاب‌نشین ایستاده، آب پیاله را از طرف چشم خال داشته به عقب پرتافته و به عقب نگاه نکرده، به خانه می‌رود. این عمل صبح در وقت زردی آفتاب و بیگاه وقت غروب آفتاب اجرا می‌گردد.

به این وجه می‌توان گفت، که بنیاد پیداش واژه مخفی *γordarežāna* از این منشأ گرفته است،

نه از جایی دیگر.

همچنین از مواد ضبط کرده اکیم بتو چنین اصطلاحات مخفی به مشاهده رسید، که شرح برخی از آنها صحیح نیست: *arna* «الاع»؛ *robžduma* (گونه درستش *rubčduma*)، که از واژه های *rubč* جاروب، *dum* دم و پسوند *a-* ترکیب یافته است به معنای اسب؛ *fixašna* (شکل درستش *fik-i xašna*) که از *fik* کتف، بندک اضافی *-i*، اساس زمان حاضر فعل *xaš* کشیدن و پسوند *-na* ساخته شده است، به معنای «برنج تازه شده»؛ *xšāyina* نان؛ *xašna pāda* پای افزار؛ *avnaž* خوردنی؛ *paxxa* بیست تنگه. از این اصطلاح ذکر شده واژه *fixašna* را اکیم بتو برنج تازه شده معنی کرده است که این غلط است. شکل درست این اصطلاح *fik-i xašna* بوده، از *fik* «کتف»، اساس زمان حاضر فعل *xaš* «کشیدن» و پسوند *-na*، ترکیب یافته، معنایی جامه، چکمن، جلک را دارد، نه به معنای برنج تازه شده. شکل درست دیگر کلمه‌های *xišāyina*، *pādi xašna* بعد *avnaž* از فعل آشامیدن، نوشیدن است و تنها به معنای چیزهای مایع مثل آب، چای و مانند اینها به کار می‌رود.

همچنین ا. کون برخی از اصطلاحات مخفی را ضبط کرده است، که در زبان مخفی معاصر زبان یغناپی از استعمال برآمده‌اند: *sepit* (برنج تازه نشده)؛ *γurda ridža* (برنج تازه شده)؛ *kmir* (شکل

درست‌ترش (kimer) طلائی. واژهٔ kimer امروز نه تنها در نامهای جغرافیایی باقی مانده است، بلکه معنای زرد هم دارد.

بعداً به این مسئله محققان یغناپ‌شناس م. س. اندری او (Andreev)، ای. م. پیشروا (Pešereva)، م. ن. باگالیووا (Bogolyubov) و ا. ل. خراماوا (Xromov) توجه نموده، این بخش لغات یغناپی را تکمیل کردند.

مثلاً، ا. ل. خراماوا هفت اصطلاح مخفی را در کتاب خود قید کرده است، که عبارتند از:

بیپوده‌گویی نکن niyama-niyamna; nuva nakun

او نان پختن نمی‌تواند (بد می‌پزد) (pačči) xišāyna nuči paštiš

حالا بخوریم، بعد puškara kunim, ke hāžir

پیاله را بشکن، پیاله را بیاور deh unxāy piyāla

می‌فرایم خوابید (viim) vesimišt hāāra vin

دروغ نگو harra nhavu^۱

باید تذکر داد، که از این مثال‌ها واژهٔ niyama گونهٔ دیگر آن naγama به معنای نهار، خوراک نصف روزی، رایج بوده، به گروه اصطلاحات ا مخفی داخل نمی‌شود. همچنین piyolai unxāvak (čāyniki uxāwak) و امثال اینها عبارت‌های ریخته‌اند نه اصطلاح مخفی. بعداً عبارت xarra nhavu شکل درستش در یغناپی (harri karak) harra nakon، غلانن، غلان کردن به معنای دروغ گفتن می‌شود.

در سال‌های هشتادم عصر بیستم صاحبان زبان خود وارد عمل گردیدند؛ به جمع‌آوری و بررسی اصطلاحات زبان مخفی نیز مشغولند. راجع به این بخش موضوع مؤلف این سطرها و گ. نعمت‌او توجه ظاهر نموده، مواد جالب و فراوان جمع‌آوری کردند.^۲

شاید سؤالی به میان آید، که به خاطر چه یغناپی‌ها از زبان مخفی خود استفاده می‌برند؟ دانشمندان پیشین قید کرده‌اند، که زبان مخفی بیشتر به خاطر نگاه داشتن سرّ از زن‌ها و مردم غیر در اصطلاحات مربوط تجارت استفاده می‌شود.

1. Хромов А.Л. Ягнобский язык. –М., 1972

2. Мирзозода С. Ягноби зивок -4. –Душанбе, 1998, С. 86-93; Мирзозода С.; Неъматов Г. Забони махфии ягноби//Номаи пажӯъишигоъ. 2006. №11-12. –С. 63-70

علاوه بر این یغناپی‌ها از این زبان برای آن استفاده می‌نمایند، که مردم غیر، مخصوصاً تاجیکان از هدف ایشان پی نبرند. چنان‌که خود آنها می‌گویند:

it zivākipi xwatmāx bāzāri yā ani jāgahti gap dehimišt, čuki wā ani ādamt nayirifant,
ki māx čāy bāray gap ast.

با این زبان خودمان در بازار یا جاهای دیگر گپ می‌زنیم، به خاطر آنکه دیگر آدمان نفهمند، که ما درباره‌ی چی گپ داریم.

مثلاً: xārčaksara; vankama; naxna; lexna; vanšāxa; duduka و غیره‌ها

بیشتر اصطلاحات مخفی از دو جزء و پسوند ترکیب یافته‌اند: van+γuš+a (دراز+گوش)
āw+āp+a š (سیاه+آب)؛ rupč+dum+a (جاروب+دم)؛ sar+san+ka (بالا+سنگ)؛
qurs+dum+a (گرد+دمبه) و مانند اینها.

از روی ساخت می‌توان اصطلاحات مخفی زبان یغناپی را به گروه‌های ذیل دسته‌بندی کرد:

۱. اصطلاحات مخفی که از اسم و اسم و پسوند a ترکیب یافته‌اند

rupčduma از واژه‌های rupč (جاروب)، rupč (دم) و پسوند a- ساخته شده، معنای تحت اللفظی آن «جاروب دم» می‌شود. یغناپیان rupčduma گفته، «اسب» را در نظر دارند.

Agar rupčdumit pirās, xirināmišitiš.

اگر جاروب دمت را (اسب) فروشی من می‌خرمش.

در مواد موجود بوده، تنها یک واژه به مشاهده رسید، که عاید به این بخش است.

۲. واژه مخفی که از صفت و اسم و پسوند a ترکیب یافته است

در ساختن اصطلاحات مخفی، ترکیب‌هایی که از صفت و اسم عبارتند، فعال بوده، بیشتر مواد ما منصوب به این بخش است. شماره این بخش اصطلاحات نظر به گروه‌های دیگر زیاد بوده، بیشتر آنها از واژه van (دراز) به وجود آمده‌اند، که می‌توان آنها را در نقشه چنین تصویر کرد:

	kama	darāzgardon
	pāda	darāzpāy
van	sāxa	darāzāx
	duma	darāzdum
	γuša	darāzguš

واژه‌های ذکر یافته دارای چنین معناهای سرّی می‌باشند:

vankama شیشه‌ء عرق، عرق؛

vanpāda کس یا حیوانی که پاهای دراز دارد؛

āxašvan گاو؛

vanduma روباه؛

ušaγvan خر، مرکب، الاغ.

به این بخش می‌توان کلمه‌های $\bar{a}w + \bar{a}p + ašqurs + dum + a$ را نیز وارد ساخت. $\bar{a}w\bar{a}paš$ نیز از جزءهای $\bar{a}w\bar{š}$ (سیاه)، $\bar{a}p$ (آب)، و پسوند ترکیب یافته، معنای اصلی‌اش (سیاه آب) است. واژه مذکور در زبان مخفی به معنای روغن پخته (پنبه) رایج است. کلمهٔ $qursduma$ نیز از جزءهای $qurs$ (گرد، کلوله)، $duma$ (دُم، دومبه) و پسوند a ساخته شده، معنای (گرد دمبه) را دارد و معنای سرّی آن (گوسفند دمبه کلان) می‌باشد. مثال‌ها:

$\bar{a}pi\ daruni\ i\ vankama\ muntam,\ naxah\ ur\ žavim.$

در درون آب یک درازگردن (عرق) مانده‌ام، همان را بیار نوشیم.

$ax\ vanšāxai\ yāta\ naxārči.$

او گشت درازشاخ (گاو) نمی‌خورد.

$vanyušāti\ vāra\ vis,\ tirimišt.$

به درازگوشها (خرها) سوار شوید، می‌رویم.

$sarai\ qursdumaiš\ āy,\ iyiš\ māx\ baxša\ akuš.$

سه گرددمبه (گوسفند دمبه کلان) داشت، یکی‌اش را برای ما گشت.

$či\ katt\ šaw\ šāwāra\ ur.$

از خانه‌ات رو سیاه‌آب (روغن) بیار.

$man\ baxša\ i\ vandumai\ pust\ vir.$

برای من پوست یک درازدم (روباه) پیدا کن.

۳. اصطلاحات مخفی که از اسم و اساس زمان حاضره فعل‌ها و پسوند na- ساخته شده است.

به این گروه می‌توان اصطلاحات ذیل را شامل ساخت:

rātšawna, pādi vantna, pādi nuḡuntna, pādi xašna, fiki xašna.

واژه rātšavna از جزءهای rāt شکل دیگر آن rās (در گویش شرقی) rāh، اساس زمان حاضره فعل aw (šawak)š «رو (رفتن)» و پسوند na- ترکیب یافته است و معنای تحت‌اللفظی اش «راه رونده» بوده، معنای سرّی آن «پا» است:

rāt-šāwnātiš ani ark nakunāšt.

راه‌رونده‌هایش (پاهایش) دیگر کار نمی‌کنند.

pādi vanta معنی اصلی این عبارت «پای بندنده» بوده، معنای سرّی آن «پای‌تابه» است.

یا این که عبارت‌های pādi nuḡunta و pādi xašna معنای «پای افزار، موزه» را داشته، معنی اصلی‌شان «پای پوشنده، پای کشنده» است، که این اصطلاحات را می‌توان چنین تصویر کرد:

	vant		
pād-i	nuḡunt	na	
	xaš		

این عبارت‌ها از جزءهای «؟» «پا» pāda بندک اضافی، فعل‌های vant (بند)، nuḡunt (پوش)، xaš (کش) و پسوند «؟» (انده) ساخته شده‌اند.

عبارت fiki نیز در شکل اصطلاحات یاد شده ساخته شده، به معنای «به کتف کشنده» و معنای مخفی اش «جامه» است، که از fik «کتف»، بندک اضافی، اساس زمان حاضره فعل xaš (xašak) «کش (کشیدن)» ترکیب یافته است. مثال‌ها:

Awāim, i fiki xašna xirinām naaras.

گفتم یک به کتف کشنده (جامه) بخرم، ناختم (پولم) نرسید؛

Pādi vantātīt inur man vantām, xepikim tan ār.

پای می‌بستگی‌هایت را (پی‌تابه‌هایت) امروز من بندم، از آن خودم ترند (خیسند)؛

Pādi xašnātīt afurtānim.

پای می‌کشیدگی‌هایش را (موزه‌هایش) کشیدم (= فروختم).
 به این بخش اصطلاحات *bidāni xašna, sari vanta* را نیز می‌توان شامل کرد.
bidāni xašna «به میان کشنده»، یعنی «کارد میان»؛ *sari vanta* «به سر بندنده» معنای
 سرّی‌اش «رویمال». مثال:

Urātebakašawi man baxša i bidāni xašna ur.

اوراتپه که رفتی برای من یک میان‌کشنده (کارد) بیار؛

Na čid sari vantāti i inči baxšat nās.

از همین به سر‌بندنده‌ها (رویمال‌ها) یک تا برای همسرت گیر.
 ۴. اصطلاحات مخفی، که از اساس زمان حاضره فعلها و پسوند *na-* ساخته شده است
 به این گروه می‌توان واژه‌های زیرین را داخل کرد:

žawna, dehna, rawja, ranta, xišāyna.

žawra «نوشنده»، (چای، آب)؛ *dehna* «زنده» (میلتیق=تفنگ)؛ *rawja* «جکنده» (سگ)؛
ranta «روبنده» (۱. جاروب؛ ۲. دزد)؛ *xišāyna* «گزنده» (نان). مثال‌ها:

aw, i čāynoki žawra ur, tašnam avi.š

رو یک چای‌نک (= قوری) نوشنده (چای) بیار، تشنه‌م شد؛

katiš du dehna ist, iš nas.

در خانه‌اش دو تا زنده (میلتیق=تفنگ) دارد، یک تایش را بگیر؛

Avi kati rawja naast, načker.

در خانه او جکنده (= سگ) نیست، نترس؛

Bāzārik ašawi, i rantna xirin.

بازار که رفتی، یک روبنده (جاروب) بخر؛

i γurdātiš γirifišt, ki ranta xast.č

از چشمانش می‌فهمی، که روبنده (دزد) است؛

aw či ktt i du xišāynay ur, xwarm, davazmāx avi.š

رو از خانه‌ات یک - دو گزنده (نان) بیار، خوریم، گرسنه‌مان شد.

۵. واژه‌های مخفی که از کلمه‌های ساده عبارتند

یک تعداد اصطلاحات مخفی زبان یغناپی را کلمه‌های ساده تشکیل می‌دهد، که از اینها عبارت

اند:

lexna, naxna, nuča, nuči, seči, sinčin, fasak,

واژه lexna بیشتر در شکل مخفی‌اش استفاده می‌شود، که معنای دختر و یا زن و یا زن زیبا و

صاحب‌جمال را دارد.

این کلمه از ریشه lexān (lexānak) بوده، دارای معنای لغژانک، سفته و هموار می‌باشد. واژه

lexna بیشتر به معنای مخفی‌اش رایج است:

iranka lexna γayki naxke avenim.

این چنین دختر زیبا را اکنون دیدم.

sičīn معنای اصلی این کلمه «سوزن» است. در زبان مخفی واژه sičīn دارای چند معنی

می‌باشد، که ما معنای آن را از متن یا جمله معین کرده می‌توانیم:

(۱) اشاره به کودکان خردسال است، برای آن که خردسالان از مقصد کلانسالان پی نبرند:

sičīn ufsāt, ki jaximišt tirim.

سوزن (کودک) خواب کند، بعد می‌خیزیم و رفت (می‌رویم)؛

sičīni makši urki varak ast.

گوساله سوزن را گرگ بردن دارد (خواب کودک بردن «برابر در حال خوابیدن است» دارد).

البته اگر کسی به نازکی‌های کلمه‌های مخفی زبان سرفهم نرود، معنای اصلی جمله نمی‌فهمد

و پی نمی‌برد، که سخن درباره چیست.

(۲) اشاره به شخص ناشناس:

sičīn nebuzānim سوزن را نشناختم (این کس را نشناختم)؛

sič'in māx zivāk nayirifč'i سوزن (این کس) زبان ما را نمی‌داند؛

۳) به معنای کلان‌شونده، راهبر یگان تشکیلات، اداره، مؤسسه، کارخانه... رایج است:

ax meni sič'in xast او سوزن روستا است (او کلان روستا است).

seči به معنای بالا، بلند است: jax č'i seči nid خیز از بالا نشین. در زبان مخفی واژه seči به

معناهای نغز، زیبا و مقام بلند داشتن شخص دلالت می‌کند: Awi xālāk seči arki gudartax

طلغای او به کار بلند (نغز) گذشته است؛

iš γayk seči γayk viči

این دختر بلند دختر می‌شود (این دختر، دختر زیبا می‌شود).

برعکس کلمه seči واژه nuč'i به معنای منفی، یعنی بد رایج است. در اصل معنای nuč'i «پایین،

پست» بوده، معنای آن هم از اینجا منشأ گرفته است: piravi nuč'ix او پست است (او آدم بد است).

naxta این کلمه معنای «ناخن» داشته، در زبان مخفی به معنای «پول» رایج است:

inur naxta viči امروز ناخن می‌شود (امروز پول می‌شود).

ruča «روزن» بوده در زبان مخفی به معنای «چشم» استفاده می‌شود:

i ručātiš γirifāmišt, ki furtāna xast.č

از روزنه هایش می‌دانم، که کشنده است (از چشمانش می‌فهمم که دزد است).

۶. اصطلاحات مخفی که به نام مردم بعضی روستاها مربوط است

چند کلمه موجود است، که به نام روستاها مربوط بوده، در برابر این به معناهای سرّی صاحب

شده‌اند. مثلاً، در یغناپ روستای با نام چوکت موجود است، که در جایی بلند جایگیر می‌باشد و

موضع پر باد است. به این خاطر، واژه سرّی ukkatič یعنی کسی که از روستای چوکت است، پیدا

شده است و معنای آن «زکام، سرما خورده» است. چون بیماری زکام از سرما خوردن است، به این

وسیله نام این بیماری را به نام این روستا مناسب دانسته‌اند. یا این که xišārtavi کسی از روستای

خشارتاب بوده، معنای سرّی آن «ابزار زنانه» است. مثل‌ها:

Wāšt, ki čukkatii čak dartax.

می‌گویند که چوکتی دستگیر کرده است (می‌گویند که بیمار، زکام شده است).

Xišārtāvit čawāka nās, kām navenāt.

خیشارتاوی ات راز آن جاگیر، کسی (یگان کس) نبیند (ازارت راز آن جاگیر، یگان کس نبیند).

۷. اصطلاحات مخفی که از ظرف مکان و اسم و پسوند a- ساخته شده است

راجع به این گروه دو اصطلاح sarsanka و taksanka در زبان مخفی یغناپی رایج است.

اصطلاحات مذکور از sar «بالا» tak «پایین»، sank «سنگ» و پسوند a- ترکیب یافته‌اند. این

اصطلاح به دو سنگ آسیاب، سنگ بالا و سنگ زیر مربوط بوده، در زبان یغناپی برابر داشتن معنای

اصلی، معنای ستری نیز پیدا کرده‌اند.

یعنی sarsanka «بالا سنگ» گفته یغناپیان «شوهر» و taksana گفته «زن» را می‌فهماند.

مثال‌ها:

it inčaki či mǎx men xast.

این زن را بالاسنگش (شوهرش) از روستای ما است؛

Awi taksana naast, i taksankaš vir.

او زیرسنگ (زن) ندارد، یک زیرسنگش یاب (پیدا کن).

۸. اصطلاحات مخفی که از شماره و حصه‌های گوناگون نطق ساخته شده است

به اصطلاحات بخش مذکور می‌توان چنین واژه‌ها را شامل کرد، که بیشتر آنها با پول ارتباط دارند:

duduka: دو سوراخه در مجاز به معنای «زن» رایج است؛

du raski: دویی راست (چهل سامانی)؛

i paxayi: یک انگشت (ده سامانی)؛

i naxna: یک ناخن (یک سامانی)؛

i raska: یکی راست (صد سامانی)؛

tiray raski: سه راست (شصت سامانی)؛

tufār raski: چهاری راست (هشتاد سامانی).

مثال‌ها:

iš duduka lexna vitax این دو سوراخه سفته بوده است (این زن زیبا شده است)؛
 sančskim du raski akunār بزغاله چه ام را دویی راست (چهل سامانی) کردند؛
 paxayipi ark bud naviči با یک انگشت (ده سامانی) کار بود نمی‌شود «انجام نمی‌شود»؛
 i naxnam tim naast یک ناخن (یک سامانی) هم ندارم؛
 niheš čapān i raskai axirinin همین جامه را یکی راست (صد سامانی) خریدم؛
 yig māhi ark kunāmišt, ki tirai raski nāsām یک ماه کار می‌کنم، بعد سه راست (شصت سامانی) می‌گیرم؛

tufār raski tu tifar, tufār raski man چهاری راست تو ده، چهاری راست من (هشتاد سامانی تو ده، هشتاد سامانی من).

۹. اصطلاحات مخفی که مربوط غذاها می‌باشند

بیشتر اصطلاحات مخفی که به نام نوع‌های غذا رابطه دارد، از جانب دانشمندان پیشین به قید گرفته نشده است. بنابر همین جمع‌آوری مواد این بخش و تحقیق این گروه اصطلاحات در یغناشناسی بار نخست از جانب صاحبان زبان صورت گرفته، مورد بررسی قرار می‌گیرد. استفاده این بخش اصطلاحات یکی از سنت‌های مردم یغنا بوده، به سنت خوراک‌پزی این مردم وابستگی دارد. به بخش مذکور می‌توان اصطلاحات مذکور را داخل کرد:

buq-buqi bālāpar, inj-vinj, tepai sargardān, kululafart, xašuparxaš, dangalšap, ...

برخی از این اصطلاحات واژه‌های تقلیدی- آوازی بوده، طرز جوشیدن و پختن آن غذا را انعکاس می‌کند. مثلاً: buq-buqi bālāpar غذایی که در حالت به جوش آمدن صدای «بوق-بوق» برآورده، آب‌های آن بالا پریدن می‌گیرد. یغنا بیان buq-buqi bālāpar گفته، «شوربا» (= سوپ) را در نظر دارند. یا این که اصطلاح inj-vinj «شیربرنج» بوده، طرز با برنج جوشیدن آن را به نظر گرفته، چنان عنوان داده‌اند.

آش پلو tepai sargardan نام گرفته است، که طرز پختن و دم پرتافتن آن را انعکاس می‌کند. یعنی پیش از دم پرتافتن به کفگیر آش را در شکل تپه کرده، بعد بالای آن را می‌پوشند. اصطلاح

kululafart نیز معادل تپه سرگردان بوده، شکل با انگشتان لونده کرده خردن آش در نظر است. دربارهٔ غذاهای ذکر یافته نقل جالبی هم موجود است، که بین مردم یغناپ و حتی تاجیکان گرد و اطراف یغناپ رایج است.

Mehmānat mehmāndar

I sālāti i yaṅnābii kat mehmān sanči. Mehmān yaṅnābi navitax. Yagnābi zivak tim nayirifnavitax. Yagnābiti tik i bajāi zivak ni ast. Gāhi čaw zivāki tim istifāda varāst. Mehmāni kati nidānāst, čāy dam konāšt ritiš monār, ki xawtišint falvāri nižāšt maslahat konār.

Vir inčisas wāči:

- Mehmāni baxša čā konim?

Inč-š wāči:

- Mehmāni baxša buq-buqi bālāpar kunim viči yā na?

Virš wāči:

-na, nazarim inj-vinj beh xast.

Inč-š wāči:

-či hami beh xašu parxaš.

Virš wāči:

- Mehmān či dur rāt vāwtax, či hami beh tik dangalšap xast.

Inč-š wāči:

-Na iš, na ax tepai sargardān-š kunimišt.

Mehmān virat inči gapt duṅušči. Xepiπiš fikr kunči, ki awtiti maslahat ast, ki viyāra mehmāni čuti tuxāim, kumāta varim takiš kunim.

Mehmān fikr kunči, ki aval belipi dehāštīm tuxāyār (=dangalšar). Ki yagānāka zamin kāvāšt čuqur kunar, man murtai nahavāka partāvār, ki či sarim ʔirek partāvār (=tepai sargārdān).

Mehmān čikerči. ipti baxša jaxči āstahak, davari buhānai nižči pirežt, ani men šawt.

مهمان و مهماندار

یک سال‌هایی به خانه‌ی یک یغناپی مهمان می‌آید. مهمان یغناپی نبوده است. زبان یغناپی را هم نمی‌دانسته است. یغناپی‌ها باز یک زبان مخفی دیگر نیز دارند. در بعضی موردها از آن استفاده می‌برند. مهمان را در خانه می‌نشانند، چای دم کرده در پیشش می‌گذارند، بعد خودشان به فلوار (=جایی تابستانه، خانه‌ی تابستانه، پیش‌ایوان) برآمده مشورت می‌کنند.

شوهر به همسرش می‌گوید:

- برای مهمان چی کنیم؟

همسرش می‌گوید:

- برای مهمان بوق-بوق بالا پر (= کلمه‌ی تقلیدی از جوشیدن، بوق-بوق کرده به بالا پریدن بوده،

به معنای «شوربا» است) کنیم می‌شود یا نه؟

شوهرش می‌گوید:

- نه، به نظرم اینچ-وینچ (= شیربرنج) بهتر است.

همسرش می‌گوید:

- از همه نغز خش و پرخش (= قروتاب).

شوهرش می‌گوید:

- مهمان از راه دور آمده است، از همه نغز تر باز «دنگلشپ» (= چنگالی) است.

همسرش می‌گوید:

- نه انش، نه آنش، تپه‌ی سرگردانش (= آتش پلو) می‌کنیم.

مهمان سخن‌های زن و شوهر را می‌شنود. با خودش فکر می‌کند، آنها مصلحت کرده ایستاده‌اند، که شب مهمان را چگونه کشیم، در کجا برده گورش کنیم.

مهمان فکر می‌کند، که آنها اول مرا با بیل زده می‌کشند (= دنگلشپ را چنین می‌فهمد). بعد در یگان جا زمین را می‌کاوند، مرده مرا در همان جا می‌پرتابند، پس از بالایم خاک می‌ریزند (= تپئه سرگردان را چنین می‌فهمد).

مهمان می‌ترسد. برای همین می‌خیزد آهستکک، با بهانه بیرون برآمدن می‌گریزد. به روستای دیگر می‌رود.

منابع:

1. Klimčitskiy S.I. Sekretnøy yazək u yagnobcev i yazgulamcev//Trudə Tadžikskoy bazə AN SSSR.-t.IX. ML.-1940. S.94-103.
2. Klimčitskiy S.I. Yagnobcə i ix yazək// Trudə Tadžikskoy bazə AN SSSR.-t.9. –M-L.-1940. S.137-139.
3. Gauthiot R. Comptes rendus des Seances de l' Akadmeie des inscriptions et Belles-Letters, 1913, p.667.
4. Junker H.F. Arische Fjrchungen. yagnobi-StidienI. Abhandlungen der Phil.-hist/Klasse der Sächsichen Akakdemie der Wissenschaften, Bd XLI. N11, Leipzig, 1930.
5. Akibetev SH. K. Glave o yazəke yagnobcev. prilož. 1.k “Turkestsnskim vedomostyam” (1881, №3)// Yagnobi Studien, ss. 8-16
6. E.de Ujfalvy. Le Kohiston, le Ferghana et Kouldja. –Paris, 1878.
7. Khromov A.L. Yagnibskiu yazək. –M., 1972. s.206
8. Mirzozoda S. Yagnobi zivok-4. Dushabe, 1998, s. 86-93.
9. Mirzozoda S. Negmatov G. Zaboni maxfii yagnobi// Nomai pažuhišgoh. 2006. №11-12. – s. 63-70.

بامیان یکی از سرزمین‌های کهن و تاریخی افغانستان

محمد عوض نبی‌زاده / حقوق‌دان، پژوهشگر تاریخ اقوام و قبایل

بامیان در هزاره‌جات مرکزی، تقریباً با فاصله ۲۳۱ کیلومتر در شمال غرب کابل و در قلب کوه هندوکش، به ارتفاع ۲۵۰۰ متر موقعیت دارد. بامیان در بندهش بنام «بامیکان» و در قرن پنجم قبل از میلاد به نام «فان-یانگ» و در سال ۶۳۲ میلادی «فان-ین-نا» یاد شده است. واژه بامیان به معنی «سرزمین نور» یا «سرزمین مهر تابان» است؛ در عهد سلوکیان بامیان از «پامی ین» به «پامی زوس» یا پامیزار تغییر نام داد و مناطق آن سوی بامیان - بهسود، غزنی و دایزنگی - پاراپامیزوس خوانده می‌شدند. بعد از سلوکیان در اوایل قرن اول میلادی آشوکا، سومین پادشاه موریاپی دین بودایی نفوذ یافت و بامیان مرکزیت دین بودایی را پیدا نمود که تندیس‌های بودا، برجسته‌کاری‌های مرمری آثار سنگی بودایی ماقبل تاریخ، برنزهای رومی، مسکوکات، مجسمه‌های قبل از میلاد، نشان‌دهنده نماد تاریخی آئین بودایی در بامیان بوده است. دو بت بزرگ و بلند در بامیان در تنه کوه کنده شده، که در تمامی لغتنامه‌ها و آثار جغرافیایی و تاریخی یکی از آنها را سرخ بُد و دیگری را خنگ بُد خوانند این دو محبوب افسانه‌ای سال‌هاست که در اساطیر خنگ بت، نماد ایزد آناهیتا و سرخ بت، نماد ایزد بهرام یاد شده است. ساختن بودای بامیان چند قرن زمان برده است و هزاران استاد و معمار بر روی آن کار کردند که مجسمه ۳۸ متری بودا در قرن دوم و مجسمه ۵۳ متری بودا در بین قرن دوم و سوم میلادی ساخته شده است. در این وقت معابد و طاق‌های مجسمه‌های بزرگ بودا در بامیان با بهترین پارچه‌های ابریشمی و پرده‌های زربفت مزین شده بود و قسمت‌های برهنه هیکل ۵۳ متری مثل دست و پا و صورت به‌طور کامل از ورق طلا پوشیده شده بود که در روز چشم هر بیننده‌ای را

خیره می‌کرد، طوری که هیوان تسانگ - سیاح چینی - آن را مجسمه فلزی از برنج تصور کرده بود. در مدت ۲۵۰۰ سال می‌توان مذهب را در نگارگری‌ها و پیکر تراشی‌های آیین بودایی مشاهده کرد که این نمادهای طبیعت‌گرایانه ریشه در سنت‌های بومی کهن هندی داشت که به پیش‌تر از ۱۵۰۰ ق.م بازمی‌گردد. نتیجه لشکرکشی‌ها و فتوحات اسکندر در ممالک شرق، آن بود که دروازه‌های دو تمدن شرق و غرب را به‌روی هم باز کرد که با یکپارچه شدن سرزمین‌های متصرفی اسکندر از هند تا یونان و روم امکان آمد و رفت فراهم آمد. با عبور اسکندر از افغانستان و رفتنش به سوی سرزمین هند که پس از اسکندر، بلخ مقر یکی از سرداران اسکندر گردید و حکومت یونان باختری و پس از آن حکومت کوشانیان روابط سیاسی، اقتصادی، تجاری و فرهنگی خود را با یونانی‌ها و رومی‌ها حفظ کردند. یک‌هزار و هشتصد سال قبل، کاروان‌های تجارتی پارچه‌های ابریشمی، آلیاژ مس، آهن، سنگ‌آهن، کاغذ، چینی باب، افزار جنگی، از آسیا و اروپا به قصد چین از طریق بامیان عبور می‌نمودند و شماری از زائرین چینی نیز از این راه به هند که بودا دو هزار سال قبل در آنجا متولد گردیده بود، سفر می‌کردند. با توجه به سکه‌های قدیمی، نقاشی‌های روی دیوارهای معابد اطراف تندیس‌های بودا، در بامیان که ساکنان این منطقه از ۲۳۰۰ سال پیش دارای همان قیافه و ترکیب فیزیکی چهره بودند که هزاره‌های امروز هستند، که مدت‌ها پیش از ظهور مغول‌ها، ساکنان هزاره‌جات امروز در معرض تاثیرات اقوام قدیمی مغول‌ها و ترک‌ها با ویژگی‌های فیزیکی شبیه مغول‌ها و ترک‌ها قرار گرفتند. سکه‌های طلائی ضرب شده توسط ویما کدفیسیس شبیه به سکه‌های طلائی رومی نشان‌دهنده پیوندهای فرهنگی و تجاری بین امپراطوران کوشانی و روم هستند، شاهان کوشانی قدرت شاهی خود را از حمایت خداوندان حامی خود می‌دانستند و شاهان عطیه الهی و دارای قدرت ایزدی بودند که به‌صورت انسان ظاهر شده‌اند. تاسیسی نمازگاه‌های سلطنتی در سرخ کوتل و مات درمتورا در زمان ویماکدفیسیس آغاز و پس از او کانیسکای اول توانست ساختمان معبد سرخ کوتل را به اتمام برساند، آیین بودایی همواره با نام کانیسکای کبیر همراه بوده، که در آیین بودا از مقام خاصی چون آشوکا برخوردار است. یاقوت حموی در معجم‌البلدان می‌نویسد بامیان شهر و خوره‌ای در کوهستان میان بلخ و هرات و غزنه که دژی استوار و شهری کوچک در سرزمینی پهناور که از بلخ ده مرحله و از غزنه هشت مرحله دور است. تیم محققان بین‌المللی ایکوموس در ماه جولای ۲۰۰۶ م. بخشی از احکام شرعی سوترا را

در خرابه‌های بوداهای تخریب شده پیدا کردند که مربوط به یک حکم شرعی سوترا است و در مورد عقاید بودیسم بوده که می‌گوید همه چیز فانی است و این قوانین بر روی تکه‌های پوست درختی موسوم به قان نوشته و همراه با گلوله‌های گلی که احتمالاً سمبل استخوان‌های بودا است در بین پارچه‌ای پیدا شده است. یک باستان‌شناس افغانی می‌گوید که مجسمه بودای خوابیده در ولایت بامیان مزین با طلا عبارت از همان نیروانا و پیکره زنی به نام «نسر» می‌باشد که در لغتنامه دهخدا و چند منبع دیگر، نسر نام بتی است به صورت زنی از بتخانه بامیان نزدیک سرخ‌بت و خنگ‌بت که از کوه تراشیده‌اند. این دو نام، عاشق و معشوق نماد از فرهنگ دوره‌های میترایی، ودایی و اهورایی سرزمین ما می‌باشد. در سال ۱۰۹ هجری/۷۲۷ میلادی یک زائر چینی دیگر به نام هوی-تچاو از راه سی-یو (کابل) وارد فان-ین (بامیان) گردید، در این وقت یک نفر هو در این شهر با استقلال حکم می‌راند. مسلمانان عرب اولین بار در زمان حجاج بن یوسف بر بامیان تسلط یافته و تعداد زیادی از معابد و مجسمه‌های آنها را منهدم نموده و زیورآلات و اشیای قدیمی را به غنیمت بردند و معبد طلایی بیت‌الذهب و روکش طلایی صورت مجسمه‌های بامیان را از بالای پیشانی به طرف پایین تراشیدند تا از حالت بت بودن خارج شود. محمد جهانگیر، امپراطور بابر هند در بهار ۱۰۱۶ هجری در خاطرات سفرش به بامیان می‌نویسد: «بالای کوهی در بامیان غاری است به نام خواجه تابوت که در داخل آن جسدی است که قرن‌ها از مرگ آن گذشته و جسد میت در آن به آیین اسلام رو به قبله خوابیده است، دست چپ را بر روی عورت ستر نموده و نیم ذرع کرباس هم بالای ستر مانده و از اعضایش آنچه بر زمین بوده پوسیده، بقیه کم و بیش سالم‌اند». برخی از مورخین می‌گویند راهبان بودایی به وسیله ابزار و مواد خشک کننده اجساد راهبان بزرگ را خشک کرده، در غارهای مرتفع نگهداری می‌کردند. زین‌العابدین بن شیروانی می‌نویسد که در سال ۱۲۲۱ هجری همراه با حاکم و ملازمان در داخل غاری شهرک زیرزمینی را در بامیان مشاهده نمودیم. قریب دوازده هزار خانه و هزار باب دکان مشتمل بر چندین چهارسوق‌های رفیع و صفه‌های منیع بود و نا-کا-آتوشی ژاپنی می‌گوید بوداییان برای آرامش ارواح نیاکان خود بهشت‌های زیرزمینی می‌ساختند. احتمالاً شهرکی که شیروانی توصیف کرده بهشت شرقی بوداییان بوده‌اند. طبق روایت هیوان سانگ زائر چینی در حصه پهلوی، معبد شرقی بودای خوابیده وجود دارد که اگر این بودا به صورت اولی خود کشف گردد،

این بودای خوابیده ۳۰۰ متر (هزار پا) ۳۰ متر برجستگی و ۴۰ متر عرض داشته و با سکه‌های نذری زائرین بودایی مزین با تزئینات خاصی، خواهد بود. همچنان هیواد سهنگ یک جهانگرد دیگر در سال ۶۳۲ میلادی، تذکر داده است که مجسمه‌ای با قامت ۱۵۰ پا (۵۵ متر) و یک مجسمه دیگر با قامت ۱۰۰ پا (۳۸ متر) و یک مجسمه خوابیده بودا را نشان می‌دهد که در ساحات باستانی بامیان وجود دارد، که در زمان یعقوب صفاری، بُت‌های کوچک زیادی که با زیورات طلا آراسته بوده، و توسط وی برای خلیفه عباسی به بغداد فرستاده شد. شهر بامیان در دوره‌های اسلامی غوری‌ها و غزنوی‌ها؛ به شهر سلطنتی نصف‌البلاد شهرت داشت. زم‌ریالی طرزی، هفتمین سال دور کاویش باستان‌شناسی را در رأس گروه یازده نفره از باستان‌شناسان افغانستان و فرانسه، در بامیان انجام می‌دهد که تا حال بالا حصار پایتخت دوره غوریان را در تپه الماس شرق چونی و بیست مجسمه و پنج سکه طلایی مربوط به دوره کوشانی‌های خورد، معبد شاهی و شهر شاهی مجسمه‌های گلی را کشف کرده است و تلاش دارد تا مجسمه بزرگ بودای خوابیده را کشف کند که تا هنوز به این کار موفق نگردیده است.

پس از دوره کوشانی‌ها و یفتلی‌ها؛ تنی چند از خانواده شیران بامیان به گمان اغلب از بازمانده‌های کوشانی‌ها و یفتلی‌ها هستند، در بامیان حکم می‌راندند و کلمه شیر که از اثر شجاعت این فرمانروایان بوده و اما از دیدگاه باستان‌شناسان کلمه شیر یا شار با شاه و شهر هم‌ریشه است. شیران بامیان توسط غزنویان ساقط ساخته شد. تراج این شهر به دست سپاه اسلام که تمدن «بامیان» را نابود و دارایی‌های آنان را به یغما بردند و باشکوه‌ترین شهر تاریخی را به ویرانه‌های متروکی بدل کرد. بامیان برای بیش از هفت قرن تا دخول لشکر اسلامی در آن، محل تلاقی تمدن‌های ایرانی، یونانی، بودایی، هندو و اسلامی واقع شده و میراث فرهنگی آن آمیزه‌ای ارزشمند از تاثیر این تمدن‌ها و فرهنگ‌ها بوده است؛ اما در سال ۶۱۸ هجری چنگیز خان به بامیان حمله کرد که در آن زمان امیر عمر باوردی در بامیان حاکم بود با شکست خوار زمشاه شهر غلغله توسط لشکر چنگیز خان تخریب و به بامیان آسیب زیادی وارد گشت. بعد از کوشانی‌ها چندین دودمان‌های دیگری نیز در بامیان حکومت نمودند: دودمان لویکان؛ این دودمان در غزنه و گردیز و اراضی مربوط آن سلطنت داشته‌اند و لویکان در آن زمان خاقان نام داشت که معاصر باخجل کابل‌شاه در ۱۶۴ هجری می‌باشد عبدالحی بن ضحاک گردیزی در مورد فتوحات یعقوب لیس صفاری و نبرد او با رتبیل شاهان که از سلاله همین خاندان است

می‌نویسد. پیکار این دودمان با صفاریان و لشکر اعراب سالیان سال دوام داشت. شیز و گرگ پدر لویک بوسر است. لویک بوسر: شای-بگ-پوهر یا-لویخ بوسر، شاه فغفور (خداوند زاده) لویک بوسر نام دارد. لویک وجویر (هجویر) صاحب بتخانه بزرگ بود که اکنون این اسم کمی تغییر کرده، به اجرستان مسمی است و در شمال غربی ولایت غزنی واقع‌اند. حبیبی جویر یا هجویر یا هژیور و هژیور را به معنی نیکوروی و هوشیار هم ریشه می‌داند، لویک خاقان یکی دیگر از امرای لویک غزنی پسر و جوهورونواسه خانان افلح به حکمرانی رسید بتخانه لویک دروازه بامیان غزنی را بر کند که این مسجد به نام مفلح شهرت دارد. در سال ۲۵۶ هجری بلخ و بامیان و کابل و سیستان تحت قیادت لویک افلح هم از جمله خراج‌گذاران حکومت صفاری بود. بعد از افلح، منصور افلح و ابوسهل مرسل بن منصور آخرین دودمان این خانواده بود. که حکومت آنها در ۳۶۵ هجری به دست سبکتگین منحل شد. در سال ۳۰ هجری دودمان رتبیلان زابلی که اضافه‌تر از دو صد سال حوالی سال‌های (۸۶/۶۵ هجری) در پست با اعراب در نبرد بوده است که به دست سپاه اسلام منهزم می‌گردد و کابل شاه مسلمانان را از کابل برون راندند، رتبیل تا زابلستان و رنج دست یافت و ربیع بن زیاد او را در بست هزیمت داد و بعد از آنکه در رنج (قندهار کنونی) با او جنگ کرد، بلاد او را بگرفت. در زمان خلافت عبدالله بن زبیر (۷۳/۶۴ هجری) لشکر عرب به زرنج آمدند و با رتبیل که در زمان مرگ یزید بن معاویه سیستان را جزء قلمرو خود گردانیده بود جنگیدند و رتبیل را به قتل رسانیدند و پسر رتبیل با قبول باج با سپاه اسلام صلح کرد و زمانیکه عبدالرحمن بن محمد بن اشتهب به مخالفت خلیفه عبدالملک بن مروان و حجاج بن یوسف خروج کرد و از قوای خلافت شکست خورد به رتبیل پناه آورد ولی رتبیل او را به گماشتگان خلیفه سپرد و با پرداخت سالانه هزار درهم با حجاج صلح کرد که جمله ملوک آن هشت نفر بود و آخرین آن به نام رتبیل گبر توسط یعقوب لیس صفاری از بین رفت. این دودمان که مدت دو صد و پنجاه و پنج سال در موازات اسلام حکمرانی کردند همیشه تمام عمر خود را در جنگ‌های مدهش علیه اعراب گذراندند. از این سبب اکثر تاریخ‌نویسان اسلامی در مورد شجاعت این دودمان که جدا از کابل شاهان بوده است داد سخن داده‌اند. کابل شاهان به اعتبار کیش و مذهبی که مورد پرستش‌شان بود، بعضاً شناخته شده‌اند؛ از قبیل هندو شاهان، شاهان بودایی که مورخین آنها را از بقایای کوشانی یافتلی و یا ترک می‌دانند؛ چون اکثر این خاندان در حوالی کابل حکمرانی داشته‌اند به نام کابل شاه

یاد شده‌اند که بعد از استیلای صفاریان این خاندان پایتخت خود را از حوالی کابل به ویهندکنار اباسین انتقال دادند و نخستین شاه کابل را برهنگین می‌شناسد که تا استیلای اعراب به شصت نفر می‌رسد. یکی از این شاهان کنگ است که آخرین شاه‌شان لکتورمان نام داشته است. خنجل، لکتورمان، کلر، سامننه، کملو، بهیم، جیپال، آندپال، تریلوجنیپال-تروجنپال، بهیم پال نیز از جمله شاهان سلسله کابل‌شاهان بوده‌اند. کابل‌شاهان دارای شهرت عالی اخلاقی و اجتماعی در دنیای اسلامی معاصر بودند که خلیفه المقتدر بالله خلیفه عباسی در ۲۹۵ هجری مسکوکی را به تقلید و شکل سکه کابل‌شاهان ضرب نموده بود. در نزد حکمرانان خراسان-افغانستان شهر کابل نیز مرکز اقتدار پنداشته می‌شد، تا وقتی که حکمرانی ایشان در کابل به رسمیت شناخته نمی‌شد، نمی‌توانستند این مقام را احراز دارند، ابواسحق بن محمد اصطخری می‌نویسد: «تا وقتی که شاه به کابل نیاید مستحق شاهی نباشد». در نصف اول قرن هفتم میلادی خاندان نپکیان در خراسان حاکمیت داشتند. چون تگینان بالای سکه‌های نپکیان مجدداً ضرب زده‌اند. قیافه‌های که به این سکه‌ها نشان داده شده است بیشتر به شاهان یفتلی شباهت بهم می‌رساند که بالای تاج شاهان سرگاو شاخدار است که شاید تجسمی از پرورش و دامداری و کشاورزی را تمثیل کند و در پشت این سکه‌ها آتشکده فروزان با شکل دو فرشته به طرف راست و چپ آتش نقش شده است و شاید ممثل کیش زردشتی بوده باشد. از بقایای کوشانی و یفتلی از نژاد توه کیو امرای شمال هندوکش که مرکزشان قندوز بود نیز در این مناطق حکومت داشتند که نظر به یادداشت‌های هوانگ تسونگ - جهانگرد چینی - دارای ۲۷ ولایت بود که در هر جا حکمرانی وجود داشت که حوالی ۶۳۰ میلادی ۹ سال قبل از تولد پیامبر اسلام حضرت محمد(ص) فرزند کلان تونگ یبنغو به نام تاردو شاد حکمرانی داشت و وی داماد خانطورفان پادشاه دین‌پرور و مهمان‌نوازی بود که پسرش او را زهر داد و به جایش نشست. در سه قرن اول تاریخ اسلامی، از شاهان خاندان تگینان نام برده می‌شود که در اخیر اسم‌شان کلمه تگین اضافه می‌شود. سلسله شاهان این سلاله از یک خانواده نبوده، ولی از عناصر کوشانی یفتلی خالی بوده نمی‌تواند. این‌ها به سرزمین‌های شمال کوه‌های هندوکش مستقر و مسکون شدند و در ظرف هزاران سال توانستند فرهنگ تمدنی و اعتقادات این ساحات را پذیرا و حفظ نمایند. موجودیت شهر تگین‌آباد در فلات ارغنداب قندهار و هلمند این را می‌رساند که این سلسله در زمان غزنویان دارای مراتب عالی از تمدن

در آن منطقه بوده‌اند. یکی از جهانگردان چینی به نام وو کونگ که کاردار چینی در حدود ۱۳۴ هجری که از کندهارا و تخارستان دیدن کرده بود از تحن یا تجن در حوالی کندهار که همین تگین باشد خبر می‌دهد. حبیبی از مهاجرت این خاندان از حوالی شمال هندوکش تخارستان و قندوز که از اثر فشار امپراطوری تانگ‌های چینی به جنوب هندوکش منتقل و سلطنتی را در نیمه دوم قرن هشتم میلادی در حوالی وادی ارغنداب و کندهار تشکیل داده‌اند که این خاندان در زمان خلافت حضرت عثمان بن عفان توسط عبدالله بن عامر والی خراسان به دین اسلام مشرف گردیدند. این خاندان بر علاوه مناطق جنوب هندوکش (تگین آباد) در شمال هندوکش از سمنگان تا میمنه حکمرانی داشتند. شاید که بولکاتگین و الپتگین موسس سلسله غزنویان نیز از همین خاندان باشند. در اوایل فتوحات اسلامی خروج تیزک خان و یا تیزک طرخان از تشکیل اتحادیه بر ضد جیغویه کهنسال تخارستان و در بند کشیدن آن باعث تقویت قدرت او بوده است و تمام قوای ملی را در مقابل اعراب متحد و مجهز کرد، در دره خلم تاشقرغان [۵۵ کیلومتری شهر مزار شریف] مرکز گرفت و بلخ؛ بازام دهقان مرورود، مهرک دهقان طالقان، ترسل دهقان فاریاب، دهقان جوزجان را به شمول کابل‌شاه که در آن طرف هندوکش حکمرانی داشت او را نیز در این اتحادیه ملی برضد قتیبه فرمانده عرب فراخواند و کابل‌شاه موافقت کرد که در صورت پیشروی عرب لشکریان تیزک را پناه دهد. و یک دژ مستحکم از نیروهای ملی خراسانی را در برابر قتیبه به راه انداختند که کابل‌شاه تمام شرایط تیزک‌خان را پذیرفته بود؛ تیزک‌خان اموال گرانبار خود را به کابل فرستاد و قتیبه از این آگهی یافت. زمستان سخت و سرد رسیده بود، تمام کار را به بهار آینده گذاشت و عبدالرحمن برادر خود را با ۱۲ هزار لشکر در بروقان دو فرسخی لخ تمرکز داد و خود وی در سال ۹۰ هجری با ملک طالقان که وعده شمول اتحادیه عسکری تیزک را داده بود درآویخت و کشتار عظیم بکرد، و در طول چهار فرسخ اجساد مصلوبین را بیاویخت. چون موسم سرما بگذشت، قتیبه در ۹۱ هجری با قوای فراوان روی به بلخ نهاد و قوای بلخ هم مقاومت کرده، نتوانست. جنگ سختی میان تیزک‌خان و قوای قتیبه به وقوع پیوست که سرانجام از اثرخیانت یکی از خانان که در روب و سمنگان حکمرانی داشت بعد از ایمنی خواست خود گذرگاهی که قتیبه بتواند لشکر خویش را از آنجا عبور دهد نخستین سنگر دفاعی تیزک‌خان در دره خلم را در هم شکست و قوای عرب بر سمنگان تاختند و تیزک در پنج چاه بغلان مقاومت می‌کرد.

چون ضعف خود را در برابر حریف حس کرد، ائصال احوال خود را به کابل‌شاه فرستاد و خودش در کهسار کرز پناه برد و چون درهٔ کرز به جز یک راه دیگر مدخلی نداشت، مدت دو ماه جنگاوران عرب را یارای فتح آن نبود. قتیبه حیلتي اندیشید که در این وقت قرارگاه قتیبه در دو فرسخی از لشکرگاه برادرش عبدالرحمن دور بود و سلیم ناصح با سفارش قتیبه نزد عبدالرحمن رفت و از آنجا نان و حلواى فراوان برداشت و گماشتگان عبدالرحمن را در مرکز دره کرز گماشت و گفت: هرگاه تیزک را یک جا با من ببینید، فوراً بین ما و مدخل دره حایل آید، و لشکریان را به نان و حلوا مشغول گردانید. سلیم با چنین نقشه نزد تیزک رفت و او را به امید امان و حفظ جان به اطاعت قتیبه خواند، تیزک تسلیم شد و تیزک با تمام سرداران از دره بیرون شدند و چون به مقر عبدالرحمن رسیدند، تمام ایشان را در غل و زنجیر کشیدند، قتیبه، نامه‌ای را به حجاج نوشت که بعد از چهل روز پاسخ آن با امر قتل تیزک بود. قتیبه با وجود وعده‌های امان و پیمانی که با تیزک داده بود، این تیزکیان را در حدود دوازده هزار نفر بکشت و تیزک را با دو برادرزاده‌اش در چشمه و خش خاشان اشکمش به دار آویخته و سر تیزک خان به دربار حجاج فرستاده شد و گرانبهاترین نگینی که در موزه تیزک نگهداری می‌شد به دست قتیبه افتاد. قتیبه بیبغور پیر را در شام به دربار ولید فرستادند. به این ترتیب طومار یکی از فاتح‌ترین سرداران نامی سرزمین خراسان در اثر خدعه که از طرف قتیبه صورت گرفته بود، در یک صفحهٔ از مبارزات مردم خراسان به پایان رسید. در سال ۹ میلادی زائر و جهانگرد چینی هیونگ تسنگ از بامیان دیدار می‌کند، و می‌نویسد: «پادشاه اینجا بر کیش خود سخت استوار بود و در مجلس کبیر دینی موکشمه‌پیرشاد، که بعد از هر پنج سال انعقاد می‌یافت، (شاه) کلیه دارایی خود و زنان و فرزندان حتی خزانه دولتی را انفاق می‌نمود». فضل بن یحیی برمکی در عهد هارون الرشید در سال ۱۷۶ هجری بر خراسان والی شد و ابراهیم بن جبریل را با لشکریان زیاد بر کابل سوق داد، و با او ملوک و دهاقین تخارستان را نیز فرستاد. سوریان غور یا زور رب‌النوعی است که این سلاله در دره‌های بین تیوره و پسابند و پر چمن و ساغر و فرسی، زندگی و حکمروایی داشته‌اند که اکنون به نام ولایت غور یاد می‌گردد. ماهویه بن مافنا بن فید مرزبان مرو بود. او در کوفه به حضور حضرت علی بن ابیطالب (رض) رفت و مامور پرداخت مالیات از طرف آن حضرت در مربوطات خراسان مقرر شد. قسمی که طبری و ابن خلدون می‌نویسند که ماهویه - یزدگرد شاه ساسانی را در حالیکه او را از

اثر دسیسه از براز دهقان مرو جدا می‌سازد و درحالتی قرار می‌دهد که خود، را ندانسته و بنا بر اعتمادی که به ماهوی سوری می‌کند با قبول حرف‌های او خودش را عاری از سلاح و نفر می‌کند. زمانی که یزدگرد می‌فهمد که او قصد جان وی را دارد با کمال نومیدی در آسیاب خانه پنهان می‌شود که توسط عاملین ماهوی سوری در آسیاب با بیرحمی به قتل می‌رسد و ماهوی سوری به دست بیژن با سه پسرش کشته شد. دودمانی سوریان غوروشنسیبان از اسلاف شهنشاهان غوراند. طبری سوری و سام را دو برادر ضحاک (ماران) افسانوی می‌شناسد که سوری مهتر بود و فرمانروایی داشت و سام سپه سالار بود و اعقاب و اسلاف ایشان، قرن‌ها پیش از اسلام در مندیش غور حکومت داشتند و شخص دیگری از همین دودمان که بسطام بن مهشاد نام داشت بر جبال شغنان و بامیان و تخارستان حکومت داشتند، که نسب آنان را به رستم پسر زال و نواسه سام نریمان می‌رساند که زال پدر رستم، سین دخت - دختر مهراب شاه کابلی - را به زنی گرفته بود. حکمران این دودمان در عهد اسلام ملک شنسب بن خرنک می‌شمارند که اخلاف او را شنسپاییان خوانند و در عهد علی (رض) به دست وی ایمان آورده است و از وی عهد و لوای بست، و هر که از آن خاندان بر تخت نشستنی آن عهد و لوای علی بدو دادند. امیر فولاد شنسبی غوری؛ یکی از فرزندان ملک شنسب بن خرنک بود، و ابومسلم مروزی که خروج کرد و امرای بنی امیه را از ممالک خراسان اخراج کرد، امیر فولاد حشم غمر را به مدد ابومسلم برد و در تصرف آل عباس و اهل بیت نبی (ص)، آثار بسیار نمود و مدت‌ها امارت مندیش و فرماندهی بلاد جبال و غور مصاف بدو بود، او درگذشت و امارت به فرزندان برادر او بماند. امیر بنجی نهاران شنسبی امیر بزرگ بود و او را از کبار ملوک غور دانند و جمله سلاطین از فرزندان او بودند و دیگر از امرای سوریان امیر سوری بن محمد ملک بود و ممالک غور بیشتر در ضبط او بود. صفاریان چون از بلاد نیمروز، به طرف بست و بلاد زمین داور آمدند، یعقوب لیس، لک لک - امیر تگین آباد - را که بلاد رنج است بزد و طوایف غوریان به سرحداتی هند تحسن جستند. ابو علی بن محمد سوری: در جبال مندیش ملک و فرمانروا بود و در بلاد غور مساجد و مدارس ایجاد کرد که از طرف برادرزاده‌اش عباس پسر شیش بن محمد خلع گردید. امیر عباس بن شیش بی‌باک دلیر و بی‌رحم بود. او رسدخانه‌ای که سیر آفتاب را تعیین می‌کرد ساخت و در علم نجوم ماهر بود و به دست سلطان ابراهیم غزنوی به کمک خویشاوندان و اهالی غور، منهزم و خلع قدرت گردید و سلطنت را به پسرش

امیر محمد دادند. امیر محمد بن عباس و سپس قطب‌الدین حسن عباس؛ ملک عزالدین الحسین بن الحسن؛ قطب‌الدین محمد بن حسین؛ بهاء‌الدین بن حسین؛ شهاب‌الدین محمد بن حسین غوری؛ شجاع‌الدین علی بن حسین؛ و سلطان علاء‌الدین حسین بن حسین بن سام؛ مشهور به جهان سوز که به غزنین لشکر می‌برد تا انتقام سلطان سوری بکشد او به تخت مملکت غور و فیروزکوه بنشست و لشکرهای غور و غرستان جمع و عزیمت غزنین مصمم کرد. چون سلطان یمین الدوله بهرامشاه از آنحال و عزیمت معلوم شد لشکر غزنین و هندوستان مهیا و مرتب گردانید و به بلاد گرم سیر از رخج و تگناباد روی به طرف زمین داور آورد و چون سلطان علاء‌الدین با لشکر خود به زمین داور رسیده بود، سلطان بهرامشاه، رسولان به نزدیک علاء‌الدین فرستاد که باز گردد به جانب غور که تو را طاققت مقاومت حشم من نباشد، که من پیل می‌آورم. سلطان علاء‌الدین جواب داد: که اگر تو پیل می‌آوری، من خرمیل می‌آورم، مگر تو را غلط می‌افتد که برادران مرا هلاک کرده‌ای هر دو لشکر استعداد مصاف و قتال مهیا گردانیدند. سلطان علاء‌الدین دو پهلوان خود را بخواند که سران لشکر و مبارزان مملکت غور بودند، هر دو خرمیل نام، یکی خرمیل سام حسین، دوم خرمیل سام بنجی و هر دو تن در شجاعت داستان عصر خویش بودند. سلطان به آنها گفت شما هر یک را، یک پیل می‌باید که بر زمین زنید و هر دو لشکر را مصاف شد. چون پیلان بهرام شاهی حمله آوردند هر یک از پهلوانان بر یک پیل درآمدند. خرمیل سام بنجی در زیر پای پیل بماند و پیل بر وی افتاد و هلاک شد و خرمیل سام حسین پیل را بیانداخت و به سلامت بیرون آمد. بهرام شاه لباس اطلس پوشید. در این مصاف لشکر بهرام شاه به غزنین به هزیمت شدند. علاء‌الدین غزنه را به قهر گرفت و هفت شبانه روز بر آن آتش زد که دست کشاد غارت و کشتن و مکابره بود. هر که را از مردان یافتند بکشتند و عورات و اطفال را اسیر کردند و در این هفت شبانه‌روز در قصور سلطانان غزنین علاء‌الدین مصروف عیاشی و باده‌گساری بود.

در نیمه اول سال روان میلادی کنفرانس، پیشینه تاریخی و حفظ میراث‌های فرهنگی بامیان به همت کشورهای جاپان، آلمان و فرانسه در شهر کابل برگزار شده بود که در این کنفرانس. بامیان، از لحاظ اهمیت باستانی و مدنی با داشتن آثار تاریخی بی‌همتا و مناظر طبیعی زیبا، نزد یونسکو عضویت (سازمان حفظ میراث‌های فرهنگی ملل متحد) و عضو دائمی صندوق اعانه جهانی را

کسب کرد که سالانه، از این طریق کمک مالی صورت خواهد گرفت و از چندین آثار باستانی و مناظر طبیعی و تاریخی بامیان یادآوری می‌شوند.

شهر ضحاک: ویرانه‌های وسیعی بالای تپه سرخ رنگ به ارتفاع ۱۰۰ تا ۱۵۰ متر واقع در دهانه پای موری در جنوب غرب شش پل که قدامت آن به قبل از اسلام می‌رسد. از باقیمانده‌های شهر تصاویر انسان‌های با چهره‌های ترکی مشاهده شده و عوام معتقدند که پایتخت ضحاک ماردوش بوده، از آثار دیدنی شهر ضحاک تونل پلکانی «آب دزدک» است؛ تونلی خمیده مارپیچ و پله پله که از وسط شهر به سوی زیرزمینی حفر شده و به حوض آبی که حالا خشک شده می‌ریزد. اهالی شهر توسط دشمن محاصره می‌شده، برای تامین آب استفاده می‌کردند و این شهر تقریباً دارای دو هزار سال قدامت باستانی داشته که در پانزده کیلومتری شرق شهر بامیان موقعیت دارد.

شهر غلغله: از شهرهای تاریخی بامیان بوده که به دلیل برف و باران و عدم توجه، فقط مخروبه‌هایش باقی مانده است. مغاره‌هایی که به دست انسان در جدار کوه در اطراف مجسمه‌های مخروبه بودا وجود دارد، که این مغاره‌ها در زمان بودیزم مورد استفاده پیروان بودا بوده است؛ که هزاران سموج به اشکال مربع، مستطیل، شش ضلعی بزرگ و کوچک، سال‌ها محل تعلیم و تربیت و عبادت و ریاضت رهبانان بودایی در بامیان بوده که متأسفانه تزئینات، نقاشی و گچ بری‌های داخل آن در طول زمان تخریب شده، بعضی از سموج‌ها طول ۱۰۰ متر و عرض ۴ متر دارند.

اژدهای صخره‌ای در فاصله هشت کیلومتری قریه شهیدان، دره‌ای به نام دره اژدر، یک دیواره بلند طبیعی سفیدرنگ مشاهده می‌شود که به شکل اژدهای خوابیده به ارتفاع ۱۲ متر و قطر ده متر و طول حدود ۲۴۰ متر قرار دارد و عوام معتقدند که این دیواره اژدهایی بوده، مخوف و عظیم‌الجثه که هر زنده‌جانی را سر راه خود می‌بلعیده تا اینکه امام علی (ع) به بامیان آمده، با یک ضربه اژدها را که تازه از غار برآمده و هنوز نیمی از پیکرش زیر کوه بوده به سنگ تبدیل کرده و از فرق سرتا دم آن را تسمه‌ای کشیده و به نزد شاه بربر برده و هم وزن خود طلا گرفته و آن را به سائلی بخشیده است.

منطقه امن و زیبا، بند امیر که دارای شش دریاچه زنجیره به نام‌های بند امیر، بند هیبت، بند چلمه، بند بربر، بند پنیر و بند حیدر است که در قلب افغانستان در دامنه کوه‌های سر به فلک کشیده موقعیت داشته که شاهکار دست توانای طبیعت بوده و در، زیر آسمانی صاف بر ارتفاعی بلند، در میان

کوه‌های آهکی، چند دریاچه مملو از آب زلال و گوارا با ماهی‌ها و آبشارهای زیبا، کشیده شده است؛ به آب‌بندها رنگ آبی داده، به قریبه‌ی دریای مدیترانه می‌باشد. اکنون، بند امیر به عنوان اولین پارک ملی افغانستان از جانب یونسکو مسمی گردیده است.

یکی دیگر از مناظر طبیعی بامیان، حوض‌های بزرگ آبی است که، این حوض‌های آبی در بلندترین قله «شاه فولادی» سلسله کوه‌های بابا بزرگ‌ترین کوه‌های مناطق هزاره‌جات مرکزی افغانستان که ۵۲۰۰ متر از سطح بحر ارتفاع دارد به فاصله ده کیلومتر از مرکز بامیان به سمت جنوب غرب آن، در قریه علی بیگ دره فولادی واقع است. این چندین حوض آبی در وسط قله کوه شاه فولادی قرار گرفته که در اطراف حوض‌ها سنگ‌های سیاه و براق به احتمال زیاد غنی از آهن بوده، در پرتو نور آفتاب می‌درخشند. قله شاه فولادی زیر انبوه سفید برف که از زمستان سال گذشته بر فراز آن، همچو اژدهای پرخط و خال و هول‌انگیز به چشم می‌خورد.

در دنیای کنونی، توریزم به صنعتی پررونق تبدیل شده که گردش مالی آن به ششصد میلیارد دالر در سال می‌رسد. این صنعت، در برخی کشورها، چنان توسعه یافته است که بخش بزرگی از بودجه‌ی آنها از طریق توریزم تأمین می‌شود؛ اما در کشور ما افغانستان سیاحت و توریزم صنعتی، جوان است، ولی از نگاه داشتن؛ طبیعت بکر، کوه‌های سر به فلک کشیده، دریا‌های خروشان، تنوع اقوام و زبان، سنت‌ها، آثار تاریخی به جای مانده از دوره‌های یونانی-باختری، کوشانی و اسلامی و همه ظرفیت‌های پُرکششی برای ایجاد انگیزه برای سیاحان جاذبه‌های گردشگری، مقامی ممتاز و برجسته دارد و سرزمین باستانی بامیان، یکی از مناطق با اهمیت توریستی کشور است که با وجود داشتن آثار تاریخی و باستانی و مناظر طبیعی زیبا بی‌همتا، در این مدت هشت سال گذشته از طرف حکومت کنونی هیچگونه بازسازی در این سرزمین بلاکشیده و مردم فقر زده آن انجام نشده است.

تحلیل ساختاری فعل در گویش گیلکی کلاردشت

دکتر یدالله ثمره^۱

مقدمه

گیلکی مازندرانی یکی از شاخه‌های گویش گیلکی است که بیش از پنجاه هزار تن از مردم مازندران بدان سخن می‌گویند. گستره جغرافیایی این گویش محدود است از شمال به شهرستان چالوس، از جنوب به روستای سیاه بیشه واقع در کیلومتر ۱۱۰ جاده تهران-چالوس، از مشرق به رویان واقع در کیلومتر ۴۰ جاده کناره دریای خزر به طرف بابل و از مغرب به تنکابن واقع در کیلومتر ۵۵ جاده چالوس - رشت؛ مردم این ناحیه زبان خود را گیلکی می‌نامند، ولی باید دانست که اینگونه از گیلکی با گیلکی گیلان چنان متفاوتست که سخنگویان دو گونه‌ی مذکور زبان یکدیگر را با اشکال می‌فهمند. این دو گویش صرفنظر از تفاوت‌های واژگانی و آوایی، از لحاظ دستوری نیز تفاوت‌هایی چشمگیر دارند. از جمله دستگاه فعل است که مورد بررسی این مقاله قرار دارد.

ناحیه‌ای که مواد مورد مطالعه در آن گردآوری گردیده، روستای رودبارک است که در منتهی‌الیه

۱. استاد زنده‌یاد دکتر یدالله ثمره (۱۳۱۱-۱۳۹۷) 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 زبان‌شناسی 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 تألیف 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 فرو بستند. گفتار فوق، بنا به اهمیت موضوع، به عنوان یکی از منابع مورد بحث در مطلب "فرآیند جامعه انسانی و قومی... هوربان‌ها" با اجازه خانم دکتر ایران کلباسی (استاد گرانقدر و همسر استاد فقید زنده‌یاد دکتر یدالله ثمره)، از مأخذ: دانشکده ادبیات علوم انسانی دانشگاه تهران، منتشر شده در سال ۱۳۶۷ آورده شده است. (ناشر)

غرب منطقه‌ی کلاردشت در دامنه‌ی علم‌کوه قرار دارد. مرکز بخش کلاردشت، حسن کیف نامیده می‌شود که تا رودبارک حدود ۵ کیلومتر فاصله دارد. هرچند که این منطقه به سبب برخورداری از طبیعت غنی و سرشار از زیبایی در سال‌های اخیر به صورت تفرجگاه مردم شهرستان‌های دیگر به ویژه تهران درآمد و در نتیجه گرایش آن شروع به تأثیرپذیری از زبان فارسی کرده است و به خصوص رادیو و تلویزیون آهنگ این تأثیرپذیری را شدت بخشیده، با این حال گیلکی رودبارک هنوز به نسبت دیگر گونه‌های گیلکی خالص‌تر مانده است. جمعیت رودبارک، به موجب سهمیه جیره‌بندی مواد غذایی، از ۳۲۰ خانوار و حدود ۱۵۰۰ تن تشکیل شده و متشکل از سه گروه رودبارکی، کرد و طالقانی است. دو گروه اخیر خود دارای گویش ویژه، یعنی کردی و طالقانی می‌باشند؛ ولی گویش عمومی همان گیلکی کلاردشتی است. علاوه بر گویش محلی، زبان فارسی نیز به عنوان زبان ارتباط با مردم غیر بومی بکار گرفته می‌شود.^۱

۱- ساختمان مصدر:

مصدر از چهار جزء یا واژک ساخته می‌شود: پیشوند، ماده‌ی فعلی، عنصر زمانی، پسوند مصدری بدین قرار:

مصدر _____ پسوند مصدری + عنصر زمانی + ماده‌ی فعلی + پیشوند^۲

۱-۱- پیشوند

عبارت از واژکیست که بر سر ماده‌ی فعلی می‌آید و دارای انواع زیر است:

۱-۱-۱- واژک / ba /

که دارای واژگونه‌های (ba, be, bo, bi) می‌باشد، مثال:

baberdan بردن

besâtan ساختن

الف- واکه‌ی این پیشوند بر طبق قانون هم‌آهنگی واکه‌ای^۳ در بعضی از مصادر به (o) تغییر

۱. در اینجا لازم می‌داند از آقایان صفرعلی نقوی (۶۵ ساله و بی‌سواد)، فیروز نقوی، (۱۸ ساله و دارای تحصیلات سال دوم نظری) و فرزانه همتی (۲۲ ساله و دارای دیپلم متوسطه) که به عنوان گویشور بومی با پژوهنده همکاری داشته‌اند، سپاسگزاری نماید.

۲. این پیشوند همیشه حامل تکیه است.

می یابد، مانند:

$\{ \begin{smallmatrix} ba \\ be \end{smallmatrix} \} + xordan \rightarrow [boxordan]$ خوردن

ب- اگر در آغاز ماده‌ی فعلی واکه قرار داشته باشد، بین این واکه و واکه‌ی پایان پیشوند همخوان میانجی (y) حایل گشته و سپس بر طبق قاعده‌ی همگونی پسگرا^۱ واکه‌ی پیشوند، یعنی (e)، به (i) که واجگاهش با واجگاه (y) یکسانست تبدیل می‌شود.

مثال:

آوردن / biyârdan / be + ârdan

۱-۲-۱- واژک / da / ۲:

مثال:

افتادن^۳ daketan

بستن davestan

۱-۳-۱- واژک / hâ / ۴:

مانند:

کردن hâkordan

دادن hâdan

۱-۴-۱- واژک \emptyset

که به معنی صفر یا عدم حضور پیشوند است. مانند:

داشتن dâštan

انداختن dangetan

۱-۲- ماده‌ی فعلی

واژکیست که در ساختمان تمام افعال به چشم می‌خورد و با حذف عنصر زمانی از ستاک گذشته،

به دست می‌آید مانند:

1. Regressive assimilation

۲. کاربرد این پیشوند بسیار محدود است و به ندرت می‌توان مواردی غیر از آنچه که در این مقاله آمده است، یافت.

۳. این مصدر با پیشوند (ba-) نیز دیده می‌شود، یعنی (baketan).

۴. کاربرد این پیشوند بسیار محدود است و به ندرت می‌توان مواردی غیر از آنچه که در این مقاله آمده است، یافت.

kord → kor

berd → ber

۱-۳- عنصر زمانی

عبارتست از واژک زیرساختی /D/ که به دنبال ماده‌ی فعلی می‌چسبد و ستاک گذشته‌ی فعل را می‌سازد. واژک مذکور دارای دو واژگونه یا به سخن دیگر دو صورت روساختی [d̥] است.

مثال:

بردن	baberdan	نشستن	banistan
------	----------	-------	----------

الف- اگر ماده‌ی فعلی مختوم به یک همخوان بیواک باشد، عنصر زمانی غالباً به صورت واژگونه‌ی [t] ظاهر می‌شود، ولی اگر ماده‌ی فعلی با یک همخوان واگذار و یا واکه پایان پذیرد، عنصر زمانی به شکل [d] درمی‌آید، فرمول این قاعده چنین است:

$$/D/ [d̥] / [\text{واک}^-] \text{ ————— } [\text{واک}^+]$$

ب- اگر ماده‌ی فعلی با واکه‌ی [i] پایان پذیرد عنصر زمانی [d] بر طبق قاعده‌ی همگونی پیشگرا^۱ به واجگاهش با [i] یکیست تبدیل می‌شود، فرمول آن از این قرار است:

مثال:

$$/ d / \rightarrow [y] / i-$$

بودن / dabidan / → [dabiyan]

کشیدن / bakišidan / → [bakisiyan]

رسیدن / barisidan / → [barisiyan]

کوبیدن / bakutenidan / → [bakuteniyan]

دیدن / badidan / → [badiyan]

ج- ماده‌ی فعلی گاهی فقط از یک همخوان تشکیل می‌شود که در این حالت عنصر زمانی برای

اجتناب از خوشه‌ی دو همخوانی به صورت Φ یا صفر درمی‌آید.

فرمول آن چنین است:

$^1/b/ \rightarrow [\phi] / \# C \# \text{ —}$

مثال:

دادن / hâddan / → [hâdan]

رفتن / beštan / → [be(y)šan]

زدن / bezdan / → [benzân]

د- اگر ماده‌ی فعلی با خوشه‌ی دوهمخوانی پایان یابد، عنصر زمانی برای جلوگیری از تشکیل خوشه‌ی سه همخوانی به صورت صفر درمی آید. یعنی:

مثال:

$/ b / [\phi] \rightarrow / CC \# \text{ —}$

خواستن / bexâystan / → [bexâysan]

گرفتن / beyttan / → [beytan]

گرفتن / hayttan / → [hâytan]

۱-۴- مصدر واژک / an

آخرین جزء ساختاری است، که در تمام مصادر بالا به چشم می‌خورد. این پسوند بسیار به ندرت به شکل [ân] درمی‌آید که با [an] در حالت گونه‌ی آزاد^۲ است. مانند:

زدن bezân = bezan

دادن hâdân = hâdan

۱-۵- مصدرهای بی‌قاعده:

تعداد بسیار اندکی از مصادر هستند که در قالب ساختاری فوق نمی‌گنجند؛ بدین معنی که ماده‌ی فعلی بدون پیشوند و عنصر زمانی و پسوند مصدری نقش مصدر را به عهده دارد مانند:

peres برخاستن

۱. نشانه‌ی مرز درون واژه‌ای است

۱-۶- مصادِر مرکب

مصدر مرکب معمولاً از یک گروه اسمی و یکی از مصادِر [hâkordan, biyârdan, boxordan] تشکیل می‌شود.

مثال:

بیدار کردن	pe dâštan
بیدار شدن	bidâr babiyan
زمین خوردن	bene boxordan

دویدن	tâxt hâkordan
سرفه کردن	kolkol hakordan
عطسه کردن	sabr biyârdan

۲- ساختمان فعل

۲-۱- ملاحظات کلی

۲-۱-۱- افعال به دو دسته گذشته و حال تقسیم می‌شوند.

گذشته مشتمل است بر گذشته‌ی ساده، گذشته‌ی استمراری کامل، گذشته‌ی استمراری ناتمام، گذشته‌ی دور.

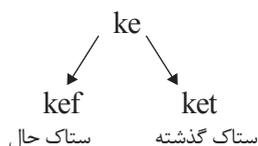
مفهوم گذشته‌ی نقلی در این گویش وجود ندارد و از این رو ساختمانی جدا از گذشته‌ی ساده‌ی برای آن دیده نمی‌شود.

حال مشتمل است بر حال اخباری کامل، حال اخباری ناتمام، حال التزامی و امر.

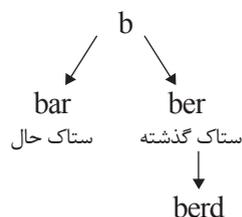
حال اخباری کامل برای آینده نیز به کار می‌رود و بدین جهت ساختمانی جداگانه برای آینده وجود ندارد.

۲-۱-۲- افعال معمولاً دارای دو ستاک گذشته و حال هستند، اغلب می‌توان یک بن اصلی مشترک تصور نمود که بر اثر تغییرات آوایی به دو ستاک گذشته و حال تبدیل شده باشد. مانند:

افتادن



بردن



اما در بعضی افعال دو ستاک از دو بن جداگانه مشتق می‌شوند، مانند:

	ستاک گذشته	ستاک حال
آمدن	[mâ]	[e i a]
بودن	[bi]	[dar]
دیدن	[di]	[vi]

۲-۱-۳- با حذف پیشوند و پسوند مصدری از ابتدا و انتهای مصدر، ستاک گذشته‌ی فعل به دست می‌آید که بخش اصلی افعال گذشته است. ستاک حال در بعضی افعال فقط با حذف عنصر زمانی از پایان ستاک گذشته به دست می‌آید، مانند:

ništ → niš نشستن

ârd → âr آوردن

xord → xor خوردن

و در بعضی دیگر، علاوه بر حذف عنصر زمانی، اجزای دیگری نیز حذف می‌شوند، مانند:

vest → v بستن

kutini → kut کوبیدن

kord → ko کردن

ستاک حال پاره‌ای از افعال از طریق تغییرات آوایی در ستاک گذشته همراه با حذف عنصر زمانی

حاصل می‌شود، مانند:

dâšt → dâr داشتن

berd → bar بردن

pât → pâš پاشیدن

در بعضی افعال هم شکل آوایی دو ستاک یکسانست، مانند:

š → š رفتن

d → d دادن

۲-۱-۴- شناسه‌های صرفی که به دنبال ستاک می‌چسبند تعیین‌کننده‌ی شخص و شمار فعل بوده، دارای رابطه‌ی مستقیم با فاعل فعل می‌باشند. به سخن دیگر، این شناسه‌ها ضمائر متصل فاعلی محسوب می‌شوند.

۲-۱-۵- دستگاه فعل از سه شخص (متکلم، مخاطب، غایب) و دو شمار (مفرد، جمع) تشکیل شده و بدین ترتیب شش صیغه به وجود می‌آید.

۲-۱-۶- فعل «بودن» دارای دو کاربرد متفاوتست:

الف- به عنوان یک فعل مستقل و به مفهوم وجود در زمان و مکان که در این صورت همانند افعال دیگر دارای پیشوند است، مانند:

dabiyame بودم

ب- به عنوان یک فعل کمکی که در ساختمان صیغه‌های مرکب به کار می‌رود و در این حال اگر بعد از فعل اصلی باشد بدون پیشوند است، مانند:

نشسته بودم و اگر قبل از فعل اصلی قرار داشته باشد، همراه با پیشوند خواهد بود مانند:

vimiyame dabiyame داشتم (= بودم) می‌دیدم

۲-۱-۷- اسم مفعول که فقط در ساخت صیغه‌های مرکب از قبیل گذشته دور بکار می‌رود با اضافه کردن پسوند /-a/ به مصدر مرخم (= مصدر بدون پسوند مصدری) به دست می‌آید، مانند:

baberdan → baberde

boxordan → boxords

۲-۲- شناسه‌های صرفی

۲-۲-۱- شناسه‌ی اول شخص مفرد واژگ زیرساختی /-m/ که آن را به صورت /m₁/ نمایش می‌دهیم. واژگ مذکور بسته به بافت‌های آوایی مختلف دارای واگونه‌های زیر است:

[eme, -me, -ame, -am, -m-]

الف- اگر ستاک با همخوان پایان پذیرد [-eme] به دنبال آن می‌آید و چنانچه مختوم به واکه باشد، واکه‌ی آغازین شناسه حذف گردیده، به صورت [-me] ظاهر می‌شود.

ب- در صورتی که فعل مختوم به واکه‌ی [i] باشد شناسه‌ی [-ame] به آن می‌چسبد. فرمول این دو قاعده بدین قرار است:

$$^1 / M / \rightarrow \left[\begin{array}{c} \text{ame} \\ \text{me} \\ \text{ame} \end{array} \right] / \left[\begin{array}{c} +c \\ +v \\ i \end{array} \right] \# \text{ —}$$

مثال:

بودم	baberdeme
می‌برم	bareme
می‌ایستم	eseme
می‌نشینم	nišeme
نشستم	baništeme

آمدم	bimâme
می‌آیم	eme
خریدم	baxiriyame
بودم	dabiyame
دیدم	badiyame
می‌آورم	ârimiyame

ج - شناسه‌ی [-am] مخصوص وجه التزامی است و اگر ستاک فعل با همخوان ختم شود به صورت [-am] و در غیر این صورت به شکل [-m] ظاهر می‌شود.^۱ فرمول آن چنین است:

$$/ M_1 / \rightarrow \left[\begin{array}{c} \text{ame} \\ \text{me} \\ \text{ame} \end{array} \right] / \left[\begin{array}{c} +c \\ +v \\ i \end{array} \right] \# \text{ —}$$

خواستم بروم	xâyseme bašom
باشم	dabum

بنشینم	banišam
بایستم	bessam

۲-۲-۲- شناسه‌ی دوم شخص مفرد واژک زیرساختی /-e/ می‌باشد که آن را به صورت / E₁ / نمایش می‌دهیم. این واژک بسته به بافت‌های آوایی گوناگون به شکل‌های آوایی زیر ظاهر می‌شود:

$$[-e, -i, -ne, \phi]$$

الف- اگر ستاک مختوم به همخوان باشد، شناسه‌ی /-e/ به دنبال آن می‌آید.

ب- در صورتی که ستاک با واکه‌ای به جز [-i] پایان پذیرد، شناسه‌ی آن [-i] خواهد بود، ولی

۱. C و V به ترتیب نشانه‌ی مشخصه‌های همخوانی (consonantal) و واکه‌های (vocalic) هستند.

۲. ظاهر این پسوند از فارسی وارد گیلکی شده است.

اگر آخرین واکه‌ی قبل از شناسه [-i] باشد، شناسه به صورت صفر درمی‌آید.
صورت‌بندی قواعد بالا چنین است:

$$/E_1/ \rightarrow \left[\begin{smallmatrix} e \\ i \\ \phi \end{smallmatrix} \right] / \left[\begin{smallmatrix} +c \\ +v \\ i \end{smallmatrix} \right] \text{ (بجز)}$$

مثال:

خوردی	boxorde
نشستی	banište
آوردی	biyârde

آمدی	bimâi
باشی	dabui
بودی	dabi

ج- [-i] هم‌چنین برای وجه التزامی به کار می‌رود؛ خواه ستاک با همخوان پایان پذیرد و خواه با واکه.

د- [-ne] مخصوص حال اخباری است؛ خواه ستاک مختوم به واکه باشد و خواه مختوم به همخوان.

فرمول دو قاعده‌ی فوق چنین است:

$$/E_1/ \rightarrow \left[\begin{smallmatrix} i \\ ne \end{smallmatrix} \right] / \left[\begin{smallmatrix} \text{التزامی} \\ \text{حال اخباری} \end{smallmatrix} \left\{ \begin{smallmatrix} +c \\ +v \end{smallmatrix} \right\} \right] \# \text{ ______}$$

مثال:

بخری	baxiri
ببینی	bareme
باشی	esseme
بروی	nišeme

می‌خوری	xorme
میایی	ene
می‌بینی	vine
می‌نشینی	nišene

۲-۲-۳- شناسه‌ی سوم مفرد واژک زیرساختی / e- / می‌باشد که آن را به صورت / E₂ /

نمایش می‌دهیم.

واژگونه‌های این واژک عبارتند از:

[-e, -ne, -a, -î, φ]

توزیع این واژگونه‌ها بر طبق قواعد زیر است:

الف- اگر ستاک مختوم به همخوان باشد، شناسه‌ی [-e] به دنبال آن می‌آید.

ب- در صورتی که ستاک با واکه (به جز a و i) پایان پذیرد، شناسه‌ی آن [-i] خواهد بود که تلفظ آن معمولاً گرایش به [y] دارد.

ج- اگر جزء فعلی مختوم به واکه‌ی [i] باشد شناسه‌ی آن [-a] خواهد بود.

د- در صورتی که ستاک با واکه‌ی [â] پایان یابد شناسه‌ی آن ϕ است، یعنی بدون شناسه.

چهار قاعده‌ی بالا را می‌توان به صورت فرمول زیر بیان کرد:

$$/E_2/ \rightarrow \begin{bmatrix} e \\ i \\ a \\ \phi \end{bmatrix} / \begin{bmatrix} +c \\ +v \\ i, a \\ a \end{bmatrix} \text{ (بجز } i, a \text{)}$$

او داشت	dâšte
او بود	baberde
او هست	dare
(اگر) بایستد	besse
آمد	bimâ

بیاید	biyei
باشد	dabui
بود	dabiya
می‌برد	baberdemiya
آورده بود	biyârde biya
ایستاد	bessâ

ه- شناسه‌ی [-ne] ویژه‌ی حال اخباری است، چه ستاک مختوم به همخوان باشد و چه مختوم

به واکه، فرمول این قاعده چنین است:

$$/E_2/ \rightarrow ne / \{ \begin{matrix} +c \\ +v \end{matrix} \} \# \text{ ______}$$

می‌برد	barne
می‌آید	ene
می‌خرد	xarine

۲-۲-۴- شناسه‌ی اول شخص جمع واژگ زیرساختی /-mi/ است که آن را به شکل / E₂ / نمایش می‌دهیم. این واژگ بسته به محیط‌های آوایی مختلف دارای واژگونه‌های زیر است:

[-ami, -emi, -mi, -im]

کاربرد صورت‌های آوایی بالا تابع قواعد زیر است:

الف- هنگامی که ستاک با واکه‌ی [i] پایان می‌پذیرد، شناسه‌ی [-ami] به آن می‌چسبد.

ب- اگر ستاک مختوم به واکه‌ای جز [i] باشد، شناسه‌ی [-mi] به دنبال آن می‌آید.

ج- در صورتی که ستاک به همخوان ختم شود، شناسه‌ی آن [-emi] خواهد بود.

سه قاعده‌ی بالا به صورت فرمول زیر بیان می‌گردد:

$$/E_2/ \rightarrow \left[\begin{array}{c} \text{ami} \\ \text{mi} \\ \text{emi} \end{array} \right] / \left[\begin{array}{c} i \\ +v \text{ (i بجز i)} \\ +c \end{array} \right] \# \text{ ______}$$

مثال:

می‌آئیم	emi
داشتیم	dâštemi
داریم	dâremi

بودیم	dabiyami *
دیدیم	badiyami
آمدیم	bimâmi

* -y- همخوان میانجی است.

د- شناسه‌ی [-im] ویژه‌ی وجه التزامی فعل است، خواه ستاک مختوم به همخوان باشد و خواه

مختوم به واکه فرمول آن چنین است:

$$/E_2/ \rightarrow \text{im} / \left\{ \begin{array}{c} +c \\ +v \end{array} \right\} \# \text{ ______}$$

مثال:

بنشینیم	banišim
بلشیم	dabuim
بیاوریم	biyârim

۲-۲-۵- شناسه‌های دوم شخص و سوم شخص جمع: بین دوم و سوم شخص جمع از لحاظ

شناسه تمایزی وجود ندارد، به جز وجه التزامی و معمولاً حضور ضمائر منفعل فاعلی تمایز معنایی این

دو صیغه را به وجود می‌آورد. شناسه‌ی دو صیغه‌ی مذکور واژک زیرساختی /-en/ است که آن را به شکل /E₃/ نمایش می‌دهیم. واژک مزبور تحت تأثیر محیط‌های آوایی گوناگون به صورت واژگونه‌های [-enne, -anne, -nne] در می‌آید از این قرار:

الف- هرگاه ستاک با همخوان ختم شود، شناسه‌ی (-enne) به آن می‌چسبد.

ب- اگر ستاک مختوم به واکه باشد شناسه‌ی (-anne) به دنبال آن می‌آید و در این حال چنانچه واکه‌ی ستاک a یا e باشد، واکه‌ی آغازین شناسه حذف گردیده به صورت -nne در می‌آید. فرمول دو قاعده‌ی بالا بدین قرار است:

$$/E_3/ \rightarrow \left[\begin{array}{c} \text{anne} \\ \text{anne} \\ \text{nne} \end{array} \right] / \left[\begin{array}{c} +c \\ +v \\ \{ \hat{a} \\ e \} \end{array} \right] \# \text{_____}$$

خریدیم، خریدند	baxirianne
آمدیم، آمدند	bimânne
می‌آئیم، می‌آیند	enne

می‌خوردیم، می‌خورند	xorenne
داشتیم، داشتند	dâštenne
داریم، دارند	dârenne
بودیم، بودند	dabianne

ج- شناسه‌های /-in/ و /-an/ به ترتیب مخصوص دوم شخص و سوم شخص جمع در وجه التزامی هستند^۱.

مثال:

باشند	dabuan
بیائید	biyein
بیایند	biyan

(اگر) بنشینید	banišîn
بنشینند	banišan
باشید	dabuin

۱. تقریباً همه شناسه‌های وجه التزامی با فارسی یکسانند. به احتمال قوی، وجه التزامی فعل همراه با شناسه‌های آن از فارسی این گویش شده است.

۳- زمان‌ها

۳-۱- گذشته‌ی ساده

شناسه‌های صرفی + مصدر مرخم

من بردم	(men) baberdeme
تو بردی	(to) baberde
او برد	(un) baberde

ما بردیم	(amâ) baberdemi
شما بردید	(soma) baberdenne
ایشان بردند	(ušon) baberdenne

۳-۲- گذشته‌ی دور:

شناسه‌های صرفی + ستاک گذشته‌ی فعل "بودن" + اسم مفعول

برده بودیم	baberde	biyami
برده بودید	aberde	biyanne
برده بودند	baberde	biyanne

برده بودم	biyame	baberde
برده بودی	baberde	bi
برده بود	baberde	biya

۳-۳- گذشته‌ی استمراری کامل:

نشانه‌ی استمراری واژگ / mi / است که به صورت پسوند به اسم مفعول می‌چسبد.

شناسه‌های صرفی + mi + اسم مفعول

می‌بردیم	baberdemiyami
می‌بردید	baberdemiyanne
می‌بردند	baberdemiyanne

می‌بردم	baberdemiyame
می‌بردی	baberdemi
می‌برد	baberdemiya

۳-۴- گذشته‌ی استمراری ناتمام:

حال التزامی + شناسه‌های صرفی + مصدر مرخم فعل "بودن"

داشتیم می‌بردیم	dabiyami	babirim
داشتید می‌بردید	dabiyanne	baberin
داشتند می‌بردند	dabiyanne	baberan

داشتم می‌بردم	dabiyame	baberam
داشتی می‌بردی	dabi	baberi
داشت می‌برد	dabiya	babere

۳-۵- حال اخباری کامل:

شناسه‌های صرفی + ستاک حال

می‌برم	bareme
می‌بری	barne
می‌برند	barne

می‌بریم	baremi
می‌برید	barenne
می‌برند	barenne

۳-۶- حال اخباری ناتمام:

حال اخباری کامل فعل اصلی + شناسه‌های صرفی + ستاک حال فعل "بودن"

داریم می‌بریم	daremi	baremi
دارید می‌برید	darenne	barenne
دارند می‌برند	darenne	barenne

دارم می‌برم	dareme	bareme
داری می‌بری	dare	barne
دارد می‌برد	dare	barne

۳-۷- حال التزامی:

شناسه‌های صرفی + ماده فعلی + پیشوند

ببریم	baberim
ببرید	baberin
ببرند	baberan

ببرم	babaram
ببری	baberi
ببرد	babere

۳-۸- امر:

فعل امر دارای دو صیغه‌ی مفرد مخاطب و جمع مخاطب است که شناسه‌های آنها به ترتیب

φ و / in / می‌باشد. ساختمان آن چنین است:

شناسه‌های صرفی + ماده فعلی + پیشوند

بُرو	bašo
بروید	bašoin

ببر	baber
ببرید	baberin

۳-۹- روش منفی ساختن فعل:

واژک تهیه بر / na / برای منفی ساختن فعل به کار می‌رود. این واژک دارای واژگونه‌های [na,ne,ni] می‌باشد که کاربرد آنها به قرار زیر است:

الف- اگر فعل دارای پیشوند باشد پیشوند آن حذف گردیده، به جای آن واژگونه‌های [ni] یا [na] بسته به نوع واژه‌ی پیشوند، قرار می‌گیرد. مانند:

نشست	nanište
نبر	naber
نبرم	naberdeme
نیایم	niyam
نیامدم	nimâme

نشست	banište
ببر	babber
بردم	baberdeme
بیایم	biyam
آدم	bimâme

فعل "بودن" babiyan از این قاعده مستثنی است، زیرا اولاً پیشوند آن حذف نمی‌شود و ثانیاً واژگونه‌ی ni به‌صورت میانوند بین پیشوند و ماده‌ی فعلی قرار می‌گیرد.
مثال:

نبود	danibiya
نبودم	danibiyame
نباشم	danibum

بود	dabiya
بودم	dabiyame
باشم	dabum

ب- افعالی که دارای پیشوند نیستند، واژگونه‌ی [ne] به‌صورت پیشوند به آغاز آنها اضافه می‌شود.

مثال:

نخواستم	nexayseme
ندارم	nedâreme
نداشتم	nedâšteme

خواستم	xâyseme
دارم	dâreme
داشتم	dâšteme

۳-۱۰- تعریف فعل dabiyan بودن به عنوان یک فعل مستقل:

گذشته‌ی ساده:

بودیم	dabiyami
بودید	dabiyanne
بودند	dabiyanne

بودم	dabiyame
بودی	dabi
بود	dabiya

حال اخباری:

هستیم	daremi
هستید	darenne
هستند	darenne

هستیم	dareme
هستی	dare
هست	dare

حال التزامی:

باشیم	dabuim
باشید	dabuin
باشند	dabun

باشم	dabum
باشی	dabui
باشد	dabui

نژاد و ملیت‌های افغانستان، بخش اول (نژاد افغان‌ها)

کریم پوپل

نژادی ملت افغانستان عبارتند از: آریایی سفید شامل ترک، هزاره، سکهه، پشتون، تاجیک، ازبیک، ترکمن و غیره و از نژاد زرد مغل از نژاد سامی شامل عرب و از چندین ژنه قزاق می‌باشد. از اینکه افغانستان سر را تمدن چین و هند قرار دارد، بدین منظور همیشه اقوام آسیای مرکزی به این کشور تهاجم نموده، بالاخره در هندوستان برای مدت حکومت نموده، توسط اقوام تازه‌وارد تمدن آنها سقوط نموده است. هر قوم و نژاد که داخل این خاک شده با باشندگان قبلی در آمیزش درآمده نسل‌های جدید را به میان آورده‌اند.

ملیت‌های افغانستان

در مجموع تا اکنون بیشتر از ۵۵ ملیت ساکن افغانستان می‌باشند. طور عموم پنج ملیت در اکثریت قرار داشته، سایر ملیت‌ها را تحت تأثیر خود در آورده‌اند. ملیت‌های که تعداد نفوس آنها زیادند عبارتند از: پشتون‌ها، تاجیک‌ها، ترک تبار (هزاره، ازبک، ترکمن، قزاق اویماق) می‌باشند. تعداد از ملیت‌های که شناسایی شده‌اند عبارتند از: ۱- پشتون، ۲- تاجیک، ۳- ازبک، ۴- هزاره، ۵- ترکمن‌ها، ۶- شادی باز، ۷- گوارباتی، ۸- طاهری، ۹- عرب، ۱۰- قزلباش، ۱۱- جوگی، ۱۲- تایمنی، ۱۳- براهوایی، ۱۴- گوجار، ۱۵- تیرابی، ۱۶- سیگ، ۱۷- موری، ۱۸- مغول، ۱۹- مونجانی، ۲۰- شیخ محمدی، ۲۱- زوری، ۲۲- قرقیز، ۲۳- اشکاشمی، ۲۴- شیغنایی، ۲۵- یهودی، ۲۶- جت، ۲۷- قپچاق،

۲۸- نگلیچی، ۲۹- قارلیق، ۳۰- تیموری، ۳۱- پیکراغ، ۳۲- روشانی، ۳۳- فارسی، ۳۴- فیروز کوهی، ۳۵- میش مست، ۳۶- قزاق، ۳۷- واخی، ۳۸- جمشیدی، ۳۹- غوربت، ۴۰- پاراچی، ۴۱- نورستانی، ۴۲- ایماق، ۴۳- ملیکی، ۴۴- وانگ والا، ۴۵- ارموری، ۴۶- بلوچ، ۴۷- جلالی، ۴۸- تاتار، ۴۹- کوتانا، ۵۰- هندو می باشد. ۵۱- پشه‌ای، ۵۲- قزلباش‌ها، ۵۳- عرب (سامی)، ۵۴- فارسی، ۵۵- ... افشاری، می‌باشد. علاوه بر این افغان‌ها خانم‌های روسی، آمریکایی، آلمانی، ترکی، هالندی و غیره نموده، در افغانستان زندگی دارند.



تاجیک‌ها بیشتر در نیمه شمالی کشور و در تمام کشور پراکنده‌اند و هزاره‌ها در مناطق مرکزی کشور زندگی می‌کنند، همچنین پشتون‌ها در نیمه جنوبی غربی و جنوب شرقی کشور زندگی می‌کنند. قوم بلوچ در جنوب باختری، قوم‌های ازبک و ترکمن در شمال، و اقوام نورستانی و پشه‌یی در مناطق مرکزی و شرقی کشور به سر می‌برد. طی بررسی‌هایی که در سال‌های ۲۰۰۴-۲۰۱۲ صورت گرفت چنین وانمود گردیده که نفوس افغانستان از چنین ترکیب ساخته شده است:

۱. پشتون‌ها ۵۲ فیصد حدود ۱۶ میلیون

۲. تاجیک‌ها ۲ فیصد ۷ میلیون

۳. هزاره ۹ فیصد

۴. ازبک ۹ فیصد

۵. ایماق ۴ فیصد

۶. ترکمن ۳ فیصد

۷. بلوچ ۲ فیصد

۸. دیگر اقوام ۴ فیصد شامل پشه‌ای نورستانی، پامیری مغل عرب پامیری، برای گجاری، هندو سگ و غیره می‌باشد.

حدود دو میلیون سال قبل انسان در قسمت شرقی آفریقا تکامل یافته است که بنام *Homo habilis* یاد می‌گردد. حدود ۱.۸ میلیون سال قبل نوع انسان دیگر به نام *Homo erectus* یاد می‌گردد که ابروی پیش برآمده و روی بزرگ داشت به تکامل می‌رسد. و ۱/۵ میلیون سال قبل این انسان‌ها در اروپا و آسیا هجرت نمودند. پس از آن طبیعت و مواد غذایی که در آن نواحی پیدا می‌شد به آنها رنگ جلد شکل قد داده است. در هر محل که آفتاب زیاد داشته مردم آن مو سیاه و جلد سیاه را به خود گرفته است. در محلات که مقدار ویتامین دی ای را کم به دست آورده‌اند مو زرد چشمان سبز جلد سفید را به خود گرفته است. در این صورت منشأ مردم موی زرد چشم سبز کشورهای سکندناوی روسیه سفید منشأ مردمان چشم سیاه موی سیاه قفقاز و آسیای مرکزی نژاد سیاه پوست آفریقا نژاد زرد چین منگولیا و آسیای شرقی نژاد سرخ پوست آمریکا می‌باشد. انسان‌های *Archaic Homo sapiens* که شامل (*H. heidelbergensis*, *H. rhodesiensis* and *H. neanderthalensis*) می‌باشد از انسان‌های هومو اراکتوس آفریقا تکامل یافته است. اولین انسان‌ها در افغانستان نیادرتال بوده است. در چند تصویر دیده می‌شود.



پس از این مردم ممکن در اویدها سرازیر شدند و پس از آن آریایی‌ها. البته آریایی‌ها کنار چین ترک‌ها، قزاق‌ها، ازبک‌ها، هزاره در کنار غربی و جنوب غربی آسیای میانه، ایماق‌ها، پشتون‌ها، تاجکان، بلوچ‌ها، سک‌ها و مادها زندگی داشتند که به افغانستان هجوم بردند. پس از چندی نسل یونانیان، اعراب و مغل نیز علاوه گردید و از این انسان‌ها نسل‌های جدید به میان آمد که در نفوس کنونی دیده می‌شود. قابل ذکر است غذا مناسب و خوب صدفیصد بالای زیبایی تاثیر دارد که ارثی نیست کسبی است. هر قوم که در ناز نعمت زندگی کند زیبا بار می‌آید. در طبیعت انسان یک خاصیت را کسب نموده، در هفت نسل به ارث تبدیل می‌شود. انسان طبیعتاً می‌تواند ۵۰ فیصد خاصیت‌ها را از محیط کسب کند.

مردم جهان از پنج نژاد ساخته شده است.

۱. نژاد سفید: حامی سامی و آریایی.

۲. نژاد سیاه نگریتو ملانزی خوی و سیاه آسترلیا می‌باشد.

۳. نژاد زرد مغول چین و هندو چین جاپانی کره‌ای تبتی مالائی پلی نزی مائوری اسکمیو

۴. نژاد سرخ پوست یا اندیانا

۵. نژاد هندی یا دراویدی

تاریخچه ملیت‌های افغانستان

کاوش و حفاری‌های که توسط لویی دوبری و دیگران در سال ۱۹۶۶ در دره کر صورت گرفت. توانستند در آن ۸۰۰ ادوات سنگی همراه با یک قطعه استخوان تمپورال راست نئاندرتال کشف نمایند، این استخوان‌ها و سنگ‌ها نشان می‌دهد که انسان‌های اولیه حداقل از ۵۰۰۰۰ سال پیش در آنچه در حدود اربعه افغانستان حاضر زندگی می‌کردند. این انسان‌ها به کشاورزی آشنا بودند. یعنی اولین کشاورزان و دامداران بودند که با ابزار ساده کشاورزی می‌نمودند. طبق حفاریات در چندین محل آثار و سنگ‌های از انسان‌های اندو گونس دیده شده است. طبق کاوش‌های فرانسویان در کناره‌های دریای آمو بیشتر از ۲۰۰۰۰ سال قبل انسان‌ها زندگی داشتند. بدین معنی که با زراعت آشنا بودند. زیرا پس از اینکه انسان‌ها زراعت را شناختند در کنار دریا می‌زیستند. هکذا نظریات وجود دارد که

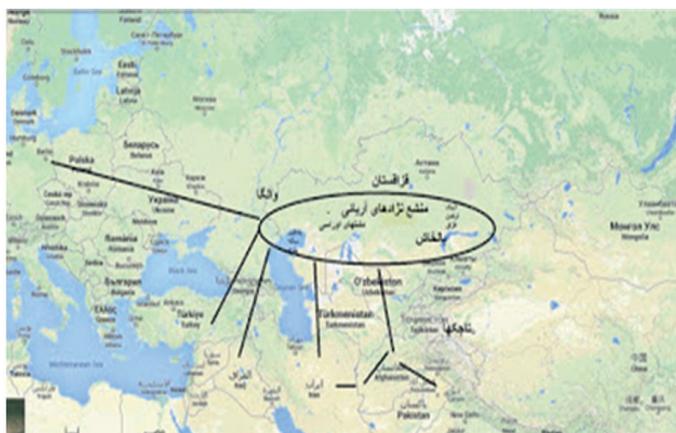
آریایی‌ها در مراحل ابتدایی در دامنه‌های هندوکش زندگی داشتند و پس از آشنایی با کشاورزی در کنار رودها می‌زیستند پس از اینکه نفوش‌شان ازدیاد یافت به شهرسازی آغاز نمودند. اولین شهر پرنفوس افغانستان شهر بلخ یا بخدی است که توسط آریایی‌ها اعمار گردیده بود.

الف. مردم بومی یا اصلی افغانستان

اینکه قبل از آریایی‌ها علاوه بر نئیدرتال و اندوگونس، کی‌ها در افغانستان زندگی داشتند تاکنون دقیق نیست. ولی پس از نئیدرتال تعدادی به شکل عایله و قبیله در کناره‌های رود کابل، ارغنداب و آمودریا از بدخشان الی جهیل اورال زندگی داشتند. دانشمندان هند عقیده دارند که دراویدی‌ها ۶۰۰۰ سال قبل از شمال آسیا به هند مهاجرت نموده است. بدین معنی که این اقوام مدت زیادی در افغانستان زندگی داشته‌اند پس از آن توسط اقوام آریایی‌ها و سایر اقوام تحت فشار گرفته شده به جنوب هندوستان پناه برده، ساکنین اصلی هند گردیدند. دراویدی‌ها دارای مذاهب مختلف از جمله ویدی بودند. دراویدی‌ها کنون ۱/۴ حصه نفوس هند را تشکیل می‌دهد که مردم اصلی نژاد هندی شمرده می‌شوند. پس از حمله یا ورود آریایی‌ها این مردم به آنها آمیزش نموده، نفوس کنونی هندوستان را شکل داده‌اند. شواهد مایتوکاندریائی نشان می‌دهند که انسان‌های سرزمین‌های آسیای میانه شمال هندوستان، افغانستان، ایران الی ترکیه یا اناتولی قدیم (آسیای صغیر) در غرب الی ولگه بشمول گرجستان دارای شباهت خیلی نزدیک مایتوکاندریا بوده، از یک نژاد هستند. در کشور ما افغانستان در جریان تاریخ یک تعداد از اقوام چینائی، اروپائی، مغول و سامی هجوم آورده، نسل‌های جدید را به میان آوردند. که امروز به چهره‌های مختلف دیده می‌شوند. طور مثال پس از یک قوم آریایی‌ها اقوام دیگر آریایی‌ها مانند مادها، سک‌ها، یفتلیان، اشکانیان، هخامنشیان، کوشانیان، سامانیان، ساسانیان، شیبانیان تیموریان، بابریان و از نژاد زرد مغلیان و از سامی اعراب و از اروپائیان یونانیان داخل افغانستان شده، پس از تصرف کابل به هند حمله نموده‌اند. در اخیر سلطنت را در شمال و شمال غربی هندوستان بنا نموده‌اند. مهم این است که قوم حمله کننده قوم مغلوب را از کشورشان رانده با بقایای آن قوم ازدواج یا در آمیزش در آمده نسل جدید را بمان آورده‌اند. بناً زبان پشتون‌ها، تخارستانی‌ها، ازبیک‌ها و ترکمن‌ها، بلوچ‌ها، بدخش‌ها و تعداد دیگر از اقوام که در میان کوه‌های صعب‌العبور زندگی دارند، از گزند زبان مغلان و عربی به دور مانده است.

نژاد آریایی‌ها کی بودند و از کجا آمده‌اند؟

آریا معنای آزاده، شریف و بزرگوار را می‌دهد. آریا به قومی از نژاد هندواروپائی گفته می‌شد که نیاکان باشندگان سرزمین‌های افغانستان ایران بخش‌هایی از شبه قاره هند کشورهای آسیای میانه و قسمت‌های از اروپا را تشکیل می‌دهند. آریایی‌ها در نوشته‌های کهن اوستا به نام ایرانویچ نام برده شده است. آریاییان ساکن سرزمین‌هایی هستند که از دورترین مرزهای شرقی هندوستان تا اروپا امتداد دارد. به همین جهت به آنان نژاد هندو-اروپایی گفته می‌شود. هندواروپاییان زادگاه خود را که اغلب دشت‌های اوراسی واقع در جنوب روسیه می‌شناسند. هندوآریایی شاخه از اقوام هندواروپائی زبان بودند. این گروه به نسبت داشتن زبان معین تقریباً دین هم‌هنگ داشتند. آریایی‌ها مدت زمان دراز در جنوب شرقی اقامتگاه هندواروپاییان در ناحیه‌ای که از شرق به دریاچه بالخاش و از غرب به نواحی غربی ولگا گسترش داشته در کنار یکدیگر می‌زیستند. دارای دین و آئینی ساده زبان و آداب و رسوم مشترکی بودند. آریاییان حدود چند هزار سال قبل میلاد به شکل قبیله‌های کوچک در بلوچستان و در غرب دامنه‌های پامیر و در شمال کوه‌های هندوکش و یا در شمال اطراف بحیره ارال می‌زیستند.



در دوران باستان، اقوام هندی و آریایی به زبان‌های هندوآریایی سخن گفته، خود را آریایی می‌نامیدند. نمونه این اشاره‌ها را می‌توان در اوستا، و متن‌های کهن هندو مانند ریگ‌ویدا دید. این قبایل با افزایش تعداد اعضا، دشوار شدن شرایط اقلیمی و کمبود چراگاه‌ها ناچار به مهاجرت شدند و به نواحی شرق و غرب و جنوب کوچ کردند. مهاجرت آریاییان به شمال و جنوب افغانستان یک

مهاجرت تدریجی بوده و در دوره‌های مختلف از تاریخ صورت گرفته است. این گروه‌ها به شکل دسته‌دسته به طرف افغانستان مهاجرت نمودند. به گمان اغلب با آشنا شدن با زراعت و مالداری در کناره‌های آمو دریا زندگی نوین را آغاز نمودند. سلسله این مهاجرت‌های طبیعی از هزاران سال پیش از میلاد آغاز شده و تا قرن ۱۷ ادامه داشت. مهاجرت‌های این اقوام تمدن باختر را در افغانستان، تمدن متانی را در بین‌النهرین و در ایران تمدن پارت‌ها مادها و پارس‌ها را بنا نمودند.

زبان‌های آریایی

زبان‌های آریایی یکی از شاخه‌های زبان‌های هندوآریایی از خانواده بزرگ زبان‌های هندواروپایی را تشکیل می‌دهد. زبان‌های آریایی یک ریشه مشترک باستانی دارد و که تکلم‌کنندگان زیاد دارد. آریایی‌ها در مراحل اول در کنار سر دریا و رود اکسوس و اراضی نزدیک به این رودها زندگی داشتند و به یک زبان صحبت می‌کردند؛ پس از جدا شدن از هم دیگر گویش و لهجه‌های جدید به میان آمده، زبان‌های جدید را اختراع نمودند. که عموماً به عنوان زبان هندو اروپایی ذکر گردیده است. خانواده بزرگ هندو اروپایان شامل خانواده‌های زبان‌های لاتین، اسلاو و یونانی در اروپا، خانواده بزرگ زبان‌های هندو آریایی در آسیا و سایر مناطق جهان می‌باشد.

زبان‌شناسان، زبان این خانواده بزرگ را «آریایی» یا «هندو آریایی» یا «باختری» نامیده‌اند. باختری در مراحل اول به زبان اطلاق می‌شد، بعداً در اثر مهاجرت‌های بعدی و تقسیم شدن این کتله به شاخه‌های دیگر و مهاجرت بسیاری از قبایل بطرف خاک‌های وسیع هندی و پارس (فارس) شاخه‌های دیگری به وجود آوردند که شامل زبان‌های هندی، مادی، سغدی، فارسی، ازبکی، ترکی، فارسی یا پارسی، دری، تاجیکی، کردی، پشتو، بلوچی، لری، زازاکی، مازنی، گیلکی، تالشی، تاتی آسی و... می‌باشند. خانواده‌های مهاجر اراضی هندی و پارسی، از مدیا تا پنجاب، سغدیان و دیگر نقاط نزدیک به آنها تا دیر زمان به همان زبان مادری که از سرزمین اول «باختر» با خود برده بودند، تکلم می‌کردند. زبان اولی و مادری این کوچ نشین‌ها در اسناد معتبر، زبان «ودا» و زبان اوستا «زند» ذکر گردیده است که دارای همان ادبیات پخته و مکمل حوزه علیای سر دریا و اکسوس و اراضی متصل آن بوده است. سرودهای ویدی در شکل ثانوی و بعد از تغییر و تحولات زیاد به دست ما رسیده است.

شاید فارم اولی و ابتدایی آن عامیانه بوده باشد. این گفته ما را به این متوجه می‌سازد که قدیمی‌ترین سرودهای ویدی که در خاک آریانا و در جنوب هندوکش به وجود آمده و از همان جا به قسمت‌های جنوب شرقی حرکت کرده، انشعاب لهجه‌ها و تحولات اخیر زبان را به نام سانسکریت به وجود آورده است. پس ادبیات ویدی مخصوصاً قسمت سرود ریگویدا اولین نمونه زبان ویدی آریایی می‌باشد.

مسیر مهاجرت آریاییان در افغانستان

در مهاجرت آریایی‌ها در افغانستان نظریات زیادند ولی اگر از لحاظ فیزیو گنومی یا چهره‌شناسی زبان‌شناسی فرهنگ و شواهد تاریخی تحت غور قرار دهیم دو نظر را می‌یابیم:

۱. زمانی که انسان‌ها به کشت و مالداری آشنا شدند زیستن در کنار دریاها را انتخاب نمودند. در دامنه‌های هندوکش قطعات زمین کشت شده وجود دارد که قدمت تاریخی آن از ۲۵ هزار سال قبل است. در کنار رود آمو ۲۰۰۰۰ سال ق.م انسان‌ها زندگی داشتند و هکذا تمدن آریایی‌ها در کشت زراعت و مالداری است. بدین لحاظ معلوم می‌شود آریایی‌های افغانستان از خیلی‌ها قدیم‌ترین خاک زیسته‌اند که زبان مشترک و نزدیک با هم دیگر داشتند. شما می‌بینید که از بدخشان افغانستان و تاجکستان الی سمرقند بخارا تا ایران همه به فارسی یا دری صحبت می‌نمایند. یعنی مرکز تمدن آریایی‌ها بلخ یا بخدی بوده است. بخدی اولین شهر بزرگ آریایی‌ها است که با تاسیس ۱۸ نهر و باغ‌های فراوان به شهرت ثروت و تمدن رسید. با ظهور زردشت این قوم مالک قانون و مذهب شدند سپس با تاسیس راه ابریشم ثروتمند شدند و با ازدیاد تعداد جمعیت از بلخ به مرو و از مرو به هرات سپس به هلمند گروه به غزنی کابل و گروه وارد مناطق سیستان ایران شدند. و ساتراپی فارسها را تشکیل دادند. قوی‌ترین امپراطوری فارس‌ها همانا هخامنشیان است که دارای دین زردشتی بودند. گروه که در بلخ بود از دست سکندر شکست خوردند. سپس با یونانیان حکومت باختر را ساخته به جنوب راه یافتند. با کشف راه‌های هندوکش از راه بلخ و بامیان سالنگ‌ها بدخشان نورستان اقوام دیگر آریایی‌ها به جنوب سرازیر شده تا شمال هندوستان رسیدند.

۲. نظر دوم در مورد مهاجرت آریایی‌ها: حدود ۲۰۰۰-۲۵۰۰ سال قبل قومی از جمله اقوام هند و اروپائیان زادگاه خود را که به گمان اغلب دشت‌های اوراسی واقع در جنوب پیش روسیه بود احتمالاً

بر اثر فشار اقوام دیگر ترک گفتند و به دو دسته تقسیم شدند. دسته اول بحیره سیاه را دور زده پس از عبور از بالکان و بسفور به ترکیه شرقی یا آسیای صغیر هجرت نمودند. این گروه مناطق را در تصرفات خویش در آورده، اتحادیهٔ هیتان را به وجود آوردند.

دسته دوم. هندوآریایی یعنی اقوام که در مناطق بین روسیه چین الی هندوستان زندگانی نموده باشد. گفته می‌شود. این اقوام جنگجو بوده، دسته‌ازین اقوام از حصه شرقی بحیره خزر حرکت نموده از راه قفقاز تا اتحنای رود فرات پیش رانده و با هوریان بومی ممزوج گردید و پادشاهی میتان را تشکیل دادند. آثار که از آن زمان باقی مانده است، سنگ نوشته یا سنگ میتانی است.

دسته از هندو آریایی که در نواحی شرقی هندوآریاییان زندگی می‌نمودند به گمان اغلب اولین آریایی‌ها است که به خوارزم یا سغد هجرت نموده‌اند. گروه از این گروه ممکن به اثر فشار از دریای آمو گذشته در کناره‌های جنوبی دریای آمو در نواحی حیرتان و کلدار زندگی را آغاز نموده‌اند. این گروه بالاثر اذیت حشرات (پشه) و امراض و تابستان و سردی شدید هوا در زمستان از کناره‌های دریای آمو به کناره‌های دریای بلخاب که محل مناسب بود کوچ نمودند. دریای آمو در آن زمان دارای ماهی‌های لقه یا بدون خار داشت و هکذا تعداد زیادی از حیوانات درنده و چرنده وجود داشت. آریایی‌ها پس از آشنایی به زراعت مالداری و باغداری و اختراع ابزار آهنی به ساختن نهرها و حوض‌های ذخیره گاو آب و ساختن باغ‌ها در بلخ آغاز نمودند. بدین ترتیب شهر بخدی را که به نام ۱۸ نهر مشهور است بنا نمودند. ساختن جوی از دریای آمو به طرف افغانستان در فاصله چند کیلومتر ناممکن است؛ زیرا ارتفاع خاک افغانستان از دریای آمو بلند است. ضرورت است آب را از فاصله ۳۰-۲۰ کیلومتر قبلی به محل آورد. که در آن زمان ناممکن بود. بدین ملحوظ، زیستن در کنار دریای بلخاب را انتخاب نمودند. پس از ساختن شهر نفوس‌شان زیاد شد، صاحب مذهب، فرهنگ و هنر شدند. با اختیار مذهب زردستی مالک ثروت، فرهنگ و قوانین شدند. سپس این گروه به کشف راه بامیان و راه مرو ایران موفق شدند. شاخه از این قوم به مرو و ایران مهاجرت نمودند که پارس‌ها گفته می‌شدند. در چنین زمان اقوام دیگر از آریایی‌ها به نام پارت‌ها و مادها از شمال به ایران هجوم آوردند. سک‌ها، پشتون‌ها و بلوچ‌ها که شاخه از اقوام هندوآریایی بودند به عوض ایران بالا افغانستان هجوم آوردند. این سه قوم شباهت چهره و زبان دارند.

منابع:

۱. افغان در انسالو کوپیدیا ایران
<http://www.iranicaonline.org/articles/afgan-in-current-political-usage-any-citizen-of-afghanistan-whatever-his-ethnic-tribal-or-religious-affiliation>
۲. نژادهای افغانستان در وبگاه کتابخانه کانگریس
<http://countrystudies.us/afghanistan/53.htm>
۳. نفوس افغانستان در سایت اداره اطلاعات مرکزی امریکا
<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2119.html?countryName=Afghanistan&countryCode=af®ionCode=sas&#af>
۴. پتان در وبگاه World Directory of Minorities
<http://www.faqs.org/minorities/South-Asia/Pathans.html>
۵. ملیت‌های افغانستان نظر به تعداد مذهب ملیت و نفوس
<http://www.afghanistans.com/Information/default.htm>
۶. تاریخچه اقوام و نژادها در افغانستان نوشته دوکتور عنایت اله شهرانی با همکاری دوکتور عنایت فاریابی
<http://turkistanjenubi.wordpress.com>
۷. تاجکان در گذرگاه تاریخ نوشته پروفیسور رسول رهین در وبگاه خاوران
<http://khawaran.com>
The ethnic composition of afghanistan in different sources
<http://www.hewad.com/ethnic.htm>
۸. تاریخ هیروت قسمت هفتم ۴۴۰ قبل المیلاد در وبگاه پنی
<http://www.piney.com/Herodotus7.html>
۹. پشتون در دایره المعارف بریتانیا
<http://global.britannica.com/EBchecked/topic/445546/Pashtun>
۱۰. نژاد آرین ویکی پیدیا انگل

بررسی ساختواژی در زبان رومانو (زرگری)

دکتر ایران کلباسی / عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مقدمه

مقاله حاضر بر اساس داده‌های دو منبع زیر نوشته شده است:

- ۱- «نامه رومانو» که با پیشگفتاری از آقای فریدون جنیدی در ۳۶ صفحه به چاپ رسیده و در بردارنده حدود ۷۰۰ واژه از رومانوهای مشهد و قوچان و نیز از روستای زرگر است.^۲

۱. این مقاله برای نخستین بار در سال ۱۳۷۲ خورشیدی در مجله پژوهشی دانشگاه اصفهان، ج ۵، صفحات ۳۷-۵۸ چاپ شده است.
۲. از شیرعلی تهرانی‌زاده قوچانی (۱۳۷۰).

۲- گزارشی دستنویس شامل ۸ صفحه که به وسیله‌ی آقای پرویز البرزی ورکی، اهل قزوین و دانشجوی زبان‌شناسی دانشگاه تهران در تابستان سال ۱۳۷۱، از روستای «زرگر» تهیه شده است. آن گونه که از «واژه‌نامه‌ی رومانو» برمی‌آید - گویا در اروپا نیز هم اکنون گروه‌هایی از قوم «رومانو» زندگی می‌کنند که در آلمان به نام «روما» معروف‌اند. از طرفی در منبع مذکور این قوم با اقوامی که به نام «کولی» معروف‌اند مرتبط دانسته شده‌اند.^۲

در گزارش البرزی چنین آمده است:

«روستای فعلی زرگر در کنار ویرانه‌های روستای قدیمی آن بنا شده و در حوالی ۴۰ کیلومتری مشرق شهرستان قزوین قرار دارد. در این روستا حدود صد خانوار سکونت دارند و جمعیت آن ۸۰۰ نفر تخمین زده می‌شود. روستای زرگر دارای مدرسه است و کمتر خانواده‌ای وجود دارد که فرزندی باسواد نداشته باشد. بعضی از خانواده‌ها پسران خود را به دانشگاه فرستاده‌اند. مردم غالباً به کشاورزی و دامداری اشتغال دارند و تعداد خیلی هم جذب کارخانه‌های اطراف شده‌اند. در این روستا سه طایفه سکونت دارند: «پاسالایره» (pāsālāyra) یا طایفه‌ی زرگر که زبان اصلی دهکده به آنها نسبت داده شده است، «سالاتن لیدس» (sālātenlides) یا طایفه‌ی احمدی و «چوقورلیدس» (uqurlidesč) یا طایفه‌ی گودنشین.

در ادامه‌ی گزارش چنین آمده است:

«طبق گفته‌ی یکی از پیرمردان محل در روزگار باستان، دولت روم به دلایلی ۲۸۰ نفر زن و مرد را به ایران می‌فرستد تا حکمرانان ایران آنان را اعدام کنند. اما اینان که مردمانی بسیار بلندقامت و پرچه بودند مورد عنایت و محبت پادشاه وقت قرار می‌گیرند و در ایران ساکن می‌شوند^۳ و اعقاب آنها همین طایفه‌ی «زرگر» یا «رومانو» اند که مانند پدران خود غالب آنها قامتی بلند داشته و قدشان در حدود ۲۰۰ سانتیمتر است.»

چنانکه از گزارش مذکور برمی‌آید این قوم زبان خود را رومانو چیپ (romāno čip) یا «زرگری» می‌نامند و معتقدند که زبانشان به دلیل نفوذ فارسی و ترکی در حال نابودی است.

۱. پانوشت ص ۹

۲. برای اطلاع از برخی ویژگی‌های زبان کولی‌ها نظر خوانندگان این مقاله را به کتاب «راهنمای گردآوری زبان‌ها» (صادق کبان، ص سیزده) جلب می‌نمایم.

۳. در صحت این گفته می‌توان تردید روا داشت ولی گفته‌هایی که جنبه‌ی اسطوره‌ای یافته‌اند و در طول زمان سینه به سینه نقل شده‌اند می‌توانند گاهی مورد استفاده قرار گیرند.

همانطوری که قبلاً گفته شد، این مقاله براساس داده‌های دو منبع فوق‌الذکر نوشته شده و اگر نقصی در آن دیده می‌شود به دلیل کمبود داده‌هاست. مثال‌هایی که با علامت [+] مشخص شده‌اند به گزارش دستنویس تعلق دارند و بقیه از واژه‌نامه رومانو برگرفته شده‌اند. در این مقاله مطالب زیر راجع به زبان مذکور آمده است: آواها، انواع واژه‌ها در مقایسه با فارسی امروز، نشانه جمع، نشانه نداء، جنس، حروف اضافه، ضمائر شخصی، ضمائر اشاره، مضاف و مضاف‌الیه، صفت و موصوف، مصدر و نشانه آن، ستاک حال و ستاک گذشته فعل، شناسه‌های فعلی، افعال مرکب، فعل بودن، نشانه نفی فعل، کلمات مشتق، کلمات مرکب.

الف - آواها

تا جایی که از منابع مورد مطالعه برمی‌آید، آواهای زیر در این زبان وجود دارند:
همخوان‌ها (صامت):

نشانه آوانویسی	نشانه در خط فارسی	مثال	
[t]	ت، ط	tom	تپه
[d]	د	dād	پدر
[p]	پ	pāpo	پدربزرگ
[b]	ب	bār	سنگ
[č]	چ	čār	خاکستر
[j]	ج	jān	بروید
[x]	خ	xār	غار
[z]	ز، ذ، ض، ظ	zār	مو
[r]	ر	rom	شوهر
[f]	ف	fom	مهمان
[q]	ق، غ	qānimo	کچل
[k]	ک	kān	بو
[g]	گ	gi	دل

[l]	ل	lāčo	خوب
[m]	م	māčo	ماهی
[n]	ن	nā	نه، چیز
[v]	و	vāst	دست
[h]	ه، ح	hāzār	هزار
[s]	س، ص، ث	sāres	زرز
[š]	ش	šolo	ریسمان
[y]	ی	yāg	آتش

واکه‌ها (مصوّت):

[ā]	آ	āmāl	دوست
[a]	ا	amin	ما
[e]	اِ	eftā	هفت
[o]	اُ	oxto	هشت
[u]	او	ulā	آنها
[i]	ای	isās	بود

واکه‌های مرکب:

[ow]	اُو	tow	بشور
[āw]	اُو	tāw	نخ
[āy]	اِی	teripāy	داشتن
[ay]	اِی	čay	دختر
[ey]	اِی	eyna	نُه (عدد)
[uy]	اوی	duy	دو (عدد)
[oy]	اِی	toypāy	شستن

در هر دو منبع مورد بررسی برای همخوان‌ها و واکه‌های فوق، گونه‌هایی شناخته شده است ولی

تا هنگامی که یک مطالعه آواشناختی دقیق در این باره انجام نگیرد نمی توان راجع به صداهاى این زبان و خصوصیات واجی آنها اظهار نظر قطعی نمود.

ب - انواع واژه در مقایسه با فارسی امروز

واژه‌های این زبان را در مقایسه با فارسی معیار امروز می توان به سه گروه تقسیم کرد:

۱- گروهی که با فارسی کاملاً یکسانند ولی تعدادشان بسیار کم است: šām (شام)، namāz (نماز)، har

(هر). کلمه اخیر را می توان در واژه‌ای مانند har-tipdā (هر چیز، هر شیء) مشاهده کرد.

۲- گروهی که با فارسی کاملاً متفاوتند: yāg (آتش)، lil (کاغذ)، vešk (کوه)، rom (مرد، شوهر)، čay

(دختر)، čā (پسر) [+].

۳- گروهی که با فارسی تفاوت آوایی دارند. این تفاوت شامل اختلافات واکه‌ای، همخوانی یا تفاوت در

تعداد واکه‌ها و همخوان‌هاست:

تفاوت‌های واکه‌ای و همخوانی:

رومانو	فارسی	
hāzār	hezār	هزار
hāsār	hesār	حصار
xemer	xamir	خمیر
nā	na	نه
pānĵ	pañĵ	پنج
dār	dar	در(ب)
min [+]	man	من
dayi	dāyi	دایی
duy	do	دو (عدد)
tu	to	تو
du [+]	to	تو

xār	qār	غار
šow	šeš	شش
deš	dah	ده
vāst	dast	دست

تفاوت در تعداد صداها (علاوه بر تفاوت‌های واکه‌ای و همخوانی):

čanas	čāne	چانه
čoxas	čuxā	چوخا
čopānis	čupān	چوپان
čelčelas	čelčele	چلچله
poštas	pošte	پشته
đalas	dale	دله (شکمو)
hālvās	halvā	حلوا
čomākā	čomāq	چماق (چوبدستی)
māsik	māh	ماه
čānis	čāy	چای
bahrāmes[+]	bahrām	بهرام
pošom	pašm	پشم
xolāy	xodā	خدا (صاحب)
xodās[+]	xodā	خدا
xālāna	xāle	خاله
nefti	naft	نفت
koro	kur	کور
kirmo	kerm	کرم
persi	pārsāl	پارسال
dānda	dandān	دندان
xorči	xorjīn	خورجین

ب - نشانه جمع

نشانه جمع در این زبان دارای انواع زیر است:

۱- واژگ ā یا a- که در پایان غالب اسامی مفرد اضافه می‌شود:

Poyb (ابرو)، poyb-ā (ابروها)، č[+] ip-ā (زبان‌ها)، trax، trax (کفش)، trax-ā، trax (کفش‌ها) [+]
 pābāy، pābāy (سیب)، pābāy-a، pābāy (سیب‌ها) [+]
 puy، puy (زمین زراعی)، puy-a، puy (زمین‌های زراعی) [+]

اسم‌های مفردی که به واکه ختم می‌شوند، با اضافه شدن نشانه جمع فوق، واکه پایانی آنها حذف می‌گردد: čerqine (ستاره)، čerqin-a، čerqin (ستاره‌ها) [+]
 bizni (بز)، bizni-a، bizni (بزها) [+]
 ملاحظه می‌گردد که نشانه a- تنها با کلماتی آمده است که با علامت [+] همراهند (برگرفته از گزارش دستنویس).

۲- واژگ -vo که معمولاً با کلمات مختوم به واکه |ā می‌آید: cā (پسر) [+]
 dinčā (بیچه) [+]
 dinčā-vo (بیچه‌ها) [+]

[v] در -vo همخوانی میانجی است که بین دو واکه آمده است.

۳- واژگ -enge که همراه با کلمه زیر دیده می‌شود: mānuš (آدم) [+]
 mānuš-enge (آدم‌ها) [+]

۴- واژگ -de که قبل از [s] پایانی کلماتی قرار می‌گیرد که به این همخوان مختوم می‌گردند: davlas (طویله) [+]
 davla-de-s، davla-de-s (طویله‌ها) [+]
 sām vāres، sām vāres (سماور) [+]
 sām vāre-de-s، sām vāre-de-s (سماورها) [+]

۵- گاهی عوض شدن یکی از صداها درونی کلمه آن را تبدیل به جمع می‌کند:

āvā (این)، ālā (اینها)، uvā (آن)، ulā (آنها)، kāvā (این)، kālā (اینها) [+]
 kovā (آن)، kolā (آنها) [+]

۶- جمع‌هایی که به نظر بی‌قاعده می‌آیند: pišekā (گرهه) [+]
 pišige (گرهه‌ها) [+]
 gor (موش) [+]
 gorme (موش‌ها) [+]

ت - نشانه ندا

نشانه ندا واژگ ā- یا e- است که به پایان اسم اضافه می‌شود: dād (پدر) [+]
 dād-e-ā (پدر منادا).

ث - جنس

«جنس» در این زبان به سه صورت مشاهده می‌گردد:

۱- تغییر صدای پایانی کلمه: puro (پیرمرد)، purī (پیرزن).

۲- اضافه شدن واژک n(i) به پایان کلمه: rom (مرد، شوهر)، rom-ni (زن)، goru (گاو نر)، goru-ni (گاو ماده)، goru-n [+].

۳- اضافه شدن واژک i- به پایان کلمه: gerāst (اسب نر)، gerāst-i (اسب ماده).

۴- تغییر صدای درونی کلمه: kovā (او مذکر) [+، koyā (او مؤنث) [+].

ج - حروف اضافه

در این زبان حروف اضافه به صورت واژک‌های وابسته در پایان اسم یا ضمیر قرار می‌گیرند:

ker-e (در خانه)، āt-ār (از اینجا)، ker-āl (از خانه)، bāqi-s (با باغ)، serf-en (همه را)، qom-i (به قم).

چ - ضمایر شخصی

ضمایر شخصی که به صورت آزاد یا ملکی در داده‌های مورد مطالعه دیده شده‌اند عبارتند از: min

(من) [+، du (تو) [+، tu (تو)، kovā (او مذکر) [+، koyā (او مؤنث) [+، amin (ما)، amon (ما)

[+، dimen (شما) [+، ulā (آنها)، kolā (آنها) [+، me-dād (پدر من)، mo-dād (پدر من) [+،

mo-čā (پسر من) [+، ti-ro (مال تو)، āmā-ro (مال ما)، temā-ro (مال شما)، les-dād (پدر او)،

les-day (مادر او)، les-čay (دختر او).

ح - ضمایر اشاره

ضمایر اشاره در این زبان عبارتند از: āvā (این)، kāvā (این) [+، uvā (آن)، kovā (آن)، ulā

(آنها)، kolā (آنها، اشاره به نزدیک) [+، olā (آنها، اشاره به دور) [+، alā (اینها)، kālā (اینها) [+].

ضمایر فوق همراه با اسم مفرد به صورت مفرد و همراه با اسم جمع به صورت جمع می‌آیند:

آن بچه [+] *kovā-dinčā*

آنها (آن بچه‌ها) [+] *kolā-dinčā-vo*

این بچه [+] *kāvā-dinčā*

اینها (این بچه‌ها) [+] *kālā-dinčā-vo*

خ - مضاف و مضاف‌الیه

در این زبان مضاف‌الیه هم قبل از مضاف و هم بعد از آن قرار می‌گیرد:

کفش بچه [+] *s-trax* - (بچه) *dinčā*

کفش ناصر [+] *es-trax* - (ناصر) *nāser*

در مثال‌های فوق که مضاف بعد از مضاف‌الیه قرار گرفته، جزء آوایی [(e)s] به آخر مضاف‌الیه

اضافه شده است.

ولی در مثال‌های زیر [(e)s] دیده نمی‌شود:

درخت بید *ruk* - (بید) *segiti*

چوپان گوسفند *kārāvānis* - (گوسفند) *mās*

ترکیب زیر مثالی از قرار گرفتن مضاف قبل از مضاف‌الیه است:

تخم‌مرغ *kāqini* - (تخم) *vāwnro*

د - صف و موصوف

در این زبان، صفت هم قبل از موصوف قرار می‌گیرد و هم بعد از آن:

پسر خوب [+] *čā* - (خوب) *lāčo*

بچه خوب [+] *dinčā* - *lāčo*

بچه‌های خوب [+] *dinčā-vo* - *lāčo*

پیراهن قرمز [+] *gād* - (قرمز) *lolo*

درخت سپید ruk- (سپید) pāwnro

آسمان بلند grāsmān- (بلند) uĵjo

اسلحه کوچک lombārt- (کوچک) tongoro

اسلحه بزرگ lombārt- (بزرگ) tevro

موارد فوق نمونه‌هایی از قرار گرفتن صفت قبل از موصوف در این زبان بود.

مثال‌های زیر کاربرد صفت را بعد از موصوف نیز نشان می‌دهد:

موش بزرگ tevro- (موش) kermisto

سرِ لخت (بدون پوشش) nango- (سر) soro

ذ - مصدر و نشانه آن

نشانه مصدر در این زبان pāy(i)- است که به ریشه فعل اضافه می‌شود.

واکه آغازی این نشانه (i) در بعضی از مصادر حذف می‌گردد و در بعضی باقی می‌ماند:

۱- پس از ریشه‌های فعلی مختوم به همخوان معمولاً [i] وجود دارد:

pek-i pāy	پختن
dik-i pāy	دیدن
ārāk-i pāy	پیدا کردن
mer-i pāy	مردن
pang-i pāy	شکستن

این نشانه در «واژنامه رومانو» گاهی به صورت bāy- آمده است که احتمالاً اشتباه چاپی است،

مانند ārākāw-bāy (نگاه کردن).

۲- پس از ریشه‌های فعلی مختوم به واکه یا واکه مرکب [i] حذف می‌گردد:

exit-pāy	برخاستن
āvi-pāy	آمدن
toy-pāy	شستن
ley-pāy	گرفتن
dey-pāy	دادن
xāy-pāy	خوردن
jāy-pāy	رفتن
gārāw-pāy	پنهان کردن، نگهداشتن
bāšāw-pāy	نواختن

۳- گاهی در مصدری که ریشه آنها به همخوان پایان می پذیرد نیز [i] دیده نمی شود که البته تعدادشان محدود است:

pānd-pāy	بستن
ker-pāy	انجام دادن، کردن

بعضی از مصادر از اسم یا صفت به اضافه نشانه مصدری (i)pāy- ساخته می شوند:

kel	رقص
āmāl	دوست
zomāy	فهم
denglo	دیوانه

kel-i pāy	رقصیدن
āmāl-i pāy	دوست شدن
zomāy-pāy	فهمیدن
denglo-pāy	دیوانه شدن

ر - ستاک حال و ستاک گذشته فعل

در این زبان ستاک حال فعل با ریشه فعل یکسان است و این موضوع را می توان در افعال امر صفحه بعد مشاهده کرد:

pāng-i pāy	شکستن
exti-pāy	برخاستن

pāng	بشکن
exti	برخیز

āvi-pāy	آمدن
māng-i pāy	خواستن
ārāk-i pāy	پیدا کردن
mer-i pāy	مردن
pānd-pāy	بستن
jāy-pāy	رفتن
xāy-pāy	خوردن

āvi	بیا
māng	بخواه
ārāk	پیدا کن
mer	بمیر
pānd	ببند
Ĵā(y)	برو
xā(y)	بخور

ستاک گذشته از ریشه‌ی فعل به اضافه‌ی یکی از واژگ‌های -t, -d, -n یا -l ساخته می‌شود (به دلیل

کمبود داده‌ها نمی‌توان در این مورد قانون آوایی ارائه کرد):

exit -n-om	برخاستم
pāng-d-ās	شکست
ārāk-t-ān	پیدا کردی
āvi-l-e	آمدند

ز- شناسه‌های فعلی

چنانکه از داده‌های مورد بررسی برمی‌آید شناسه‌های فعلی بسته به زمان، وجه و نمود (aspect) فعل متفاوتند ولی در این مورد نیز به دلیل کمبود داده‌ها نمی‌توان یک قانون کلی داد. تنها برای هر شخص چند مثال آورده می‌شود:

۱- اول شخص مفرد:

pāngd-om	شکستم
bešd-om	نشستم
āvil-om	آمدم
extim-om	برخاستم
pānd-āw	ببندم

pen-āw	بگویم
mer-āw	بمیرم
pāng-āni	می‌شکنم

۲- دوم شخص مفرد:

extin-ān	برخاستی
ārākt-ān	پیدا کردی
avil-ān	آمدی
exti-s	برخیزی
exti-sā	برمی‌خیزی
āvi-sā	می‌آیی

۳- سوّم شخص مفرد:

pend-ās	گفت
pānd-ās	بست
pāngd-ās	شکست
extin-ās	برخواست
pānd-el	ببندد
exit-l	برخیزد
pen-el	بگوید
ter-el	دارد
pen-elā	می‌گوید

۴- اوّل شخص جمع:

āvil-ām	آمدیم
extin-ām	برخاستیم
ker-ās	انجام بدهیم
jā-s	برویم

۵- دوّم شخص جمع:

extin-en	برخاستید
----------	----------

ĵā-n	بروید
pen-en	بگوئید
āvil-en	آمدید

۶- سوم شخص جمع:

extin-e	برخاستند
āvil-e	آمدند
geld-e	بردند
āvi-nā	می‌آیند
ĵā-nā	می‌روند

ژ- افعال مرکب

افعال مرکب از یک اسم، صفت یا قید همراه با یک فعل ساده ساخته می‌شوند:

pāni-čīdipāy	آب کشیدن
šāmi-xāypāy	شام خوردن
gi-pāngipāy	دل شکستن
pāni-kerpāy	آب کردن
pāni-deypāy	آب دادن (آبیاری کردن)
čīmi-deypāy	بوسه دادن (بوسیدن)
rizi-pekīpāy	برنج پختن
mušti-āvipāy	خوش آمدن
čilālo-penipāy	بدگفتن
federi-bāšāwpāy	خوب نواختن
federi-oypāy	خوب بودن

س - فعل «بودن»

مصدر این فعل به صورت oy-pāy است و صورت‌ها و ترکیبات زیر از آن در داده‌های مورد بررسی

دیده شده است:

sān	هستی
federi-sān	خوب هستی
sāsto-sān	سلامت هستی
sori-sān	چطور هستی
(i)si	هست، است
rom-isi	مرد است
so-si	چه هست (چیست)
pāto-si	سنگین است
les (او) -čay (دختر) -si (است)	دختر او است
tevro (بزرگ) -si (است) -del (خدا)	بزرگ است خدا
(i)sās	بود
federi-sās	خوب بود
sānās	بودی
federi-sānās	خوب بودی
nānāy	نیست
pāro-nānāy	سنگین نیست

ش - نشانه نفی فعل

نشانه نفی فعل mā یا nā است که در افعال ساده قبل از فعل قرار می‌گیرد و در افعال مرکب

بین جزء غیر فعلی و فعلی می‌آید:

xā(y)	بخور
ke(r)	بکن

mā-xā(y)	نخور
mā-ke(r)	نکن

māng	بخواه
ārākāw	نگاه کن
gi-terel	دل دارد

mā-māng	نخواه
mā-(ā)rākāw	نگاه نکن
gi-nā-terel	دل ندارد

صورت مثبت و منفی فعل «بودن» متفاوت است:

(i)si	هست، است
pāro-si	سنگین است

nānāy	نیست
pāro-nānāy	سنگین نیست

ص - کلمات مشتق

کلمهٔ مشتق به کلمه‌ای گفته می‌شود که در آن یک یا چند ونداشتقاقی^۱ وجود داشته باشد.

در این زبان پسوندهای اشتقاقی زیر دیده می‌شوند:

ān-: این وند با اسم و ستاک حال فعل ترکیب می‌شود و صفت می‌سازد:

صفت → ān + ستاک حال فعل + اسم	
soxāype (دروغ) - pen-ān	دروغگو
pāni (آب) - pek-ān	آب‌پز
pāni-dik-ān	آبدیده

āni-: با اسم و ستاک حال فعل ترکیب می‌شود و صفت می‌سازد:

صفت → āni + ستاک حال فعل + اسم	
kānā (گوش) - dey-āni	گوش دهنده
māniš (آدم) - xāy-āni	آدمخوار

۱. جهت اطلاع از وند اشتقاقی رک. ایران کلباسی (۱۳۷۱) ص ۲۳.

ānis-: با اسم و ستاک حال فعل ترکیب می‌شود و اسم یا صفت می‌سازد:

صفت / اسم → ānis + ستاک حال فعل + (اسم)	
pāni (آب) -dey-ānis	آب دهنده (آبیار)
pāni-čid-ānis	آبکش
tārd-ānis	راننده
bāšaw-ānis	نوازنده
pey-ānis	نوشیدنی

o-: با اسم و ستاک حال یا ستاک گذشته ترکیب می‌شود و صفت مفعولی می‌سازد:

صفت مفعولی → o + ستاک حال / ستاک گذشته + (اسم)	
gi (دل) -pāng (ستاک حال) -o	دل شکسته
porčik (دم) -čind (ستاک گذشته) -o	دم بریده
rest (ستاک گذشته) -o	رسیده

āno-: با اسم ترکیب می‌شود و صفت می‌سازد:

صفت → āno + اسم	
rom (مرد) -āno	رومانو

ālo-: با اسم ترکیب می‌شود و صفت می‌سازد:

صفت → ālo + اسم	
pošom (مرد) -ālo	پشمالو
pāyn (آب) -ālo	آبدار
zor (زور) -ālo	زوردار، مقاوم

mālo:- با ستاک حال فعل ترکیب می‌شود و صفت می‌سازد:

صفت → +mālo ستاک حال فعل	
xāy-mālo	خوردنی
ĵāy-mālo	رفتنی

lo:- با اسم ترکیب می‌شود و صفت می‌سازد:

صفت → +lo اسم	
kānā -lo (گوش)	دراز گوش (خر)

do:- با اسم و ستاک حال فعل ترکیب می‌شود و صفت می‌سازد:

صفت → +do ستاک حال اسم	
šoro -piter (سر) -do (ستاک حال «باز کردن»)	سرباز (بدون پوشش)
gi -piter -do (دل)	دل‌باز
lon -do (نمک)	پرنمک

i:- با اسم ترکیب می‌شود و اسم می‌سازد:

صفت → + i اسم	
mezqān -i (ساز)	ویلن

ingi:- با عدد و اسم ترکیب می‌شود و صفت می‌سازد:

صفت → + ingi اسم + عدد	
eftā -māsik (ماه) -ingi	هفت ماهه

es:- با اسم و ستاک حال فعل ترکیب می‌شود و اسم می‌سازد:

اسم → es + ستاک حال فعل + اسم	
gow (گاو)-duš-es	ظرف دوشیدن گاو

vāy = با اسم ترکیب می‌شود و اسم می‌سازد:

اسم → vāy + اسم	
lil (کاغذ)-vāy	کتاب

ض - کلمات مرکب

واژه‌های مرکبی را که به جز فعل در این زبان دیده شده‌اند و شامل اسم، صفت، قید، ضمیر و عددند، می‌توان از نظر نوع ترکیب به انواع زیر تقسیم کرد:

۱- اضافه‌ای: که از ترکیب دو اسم یا یک اسم و صفت ساخته می‌شود:

۱-۱- دو اسم:

čel (آبله)-kāqinā	آبله مرغان
čel-muy	آبله‌رو

۱-۲- اسم و صفت

lolidi (گل)-pāwnro	گل سفید
čor (ریش)-pāwnro	ریش سفید

۲- اضافه مقلوبی: که از ترکیب دو اسم یا یک اسم و صفت به صورت اضافهٔ مقلوب ساخته می‌شود:

۲-۱- دو اسم:

yākāk (چشم)-pāni	آب چشم
mus (دهان)-pāni	آب دهان
xālānak (خاله)-čay	دخترخاله
bāšino (خروس)- māniš	آدم خروس‌مانند

۲-۲- صفت و اسم:

čilālo (بد)-mānis	آدم بد
tāto (گرم)-pāni	آب گرم
lolo (قرمز)-lolidi	گل قرمز
pāro (سنگین)-buri	بار سنگین

در ترکیب دو اسم به صورت اضافه مقلوبی گاهی آوایی به صورت [s] [پس از واکه] یا [es] (پس از همخوان) به پایان اولین اسم (مضاف‌الیه) اضافه می‌شود.

pāni (آب)-s-tān	ظرف آب
pāni-s-tini	بهای آب
pāni-s-dorom	راه آب
devel (خدا)-es-dorom	راه خدا
dayi (دایی)-s-romni	زن دایی

در ترکیبات اضافه‌ای یا اضافه مقلوبی گاهی بیش از دو کلمه به دنبال یکدیگر قرار می‌گیرند:

ماه آبریزان: (ماه) -māsik- (وند) -āni- (ستاک حال «ریختن») -čor- (آب) pāni

آب زیرکاه: (زیر) -telāl- (وند) -es- (کاه) -pus- (آب) pāni

۳- پیش‌وابسته‌ای: که وابسته‌ای به صورت صفت مبهم، صفت تأکیدی، صفت اشاره، صفت عددی و

جز آن قبل از هسته قرار می‌گیرد:

۱-۳- صفت مبهم:

har-kon	هر کس
har-tipdā	هر شیء، هر چیز
heš-kon	هیچکس
heš-tā	هیچ چیز

۳-۲- صفت تأکیدی:

ham-ka	همین‌طور
--------	----------

۳-۳- صفت اشاره:

āvā-berš	این سال (امسال)
----------	-----------------

۳-۴- صفت عددی:

šow-šel	ششصد
pānj-šel	پنج صد (پانصد)
duy-šel	دو صد (دویست)
pānj-čāngā	پنج چنگ (خرچنگ)
pāš-koro	نصف من (نیم من)
pāš-berš	نصف سال
pāš-rāti	نصف شب

۴- حرف اضافه‌ای: که حرف اضافه‌ای در آغاز این قبیل کلمات قرار می‌گیرد:

bi-xolāy	بی‌خدا (بی‌صاحب)
----------	------------------

۵- مکرّر: که کلمه‌ای عیناً تکرار می‌شود یا تکرار همراه با اضافه شده صدایی (معمولاً یک واکه) صورت

می‌گیرد:

šow (شب)-šow	خرگوش
a-gāw (روستا)-gāw	روستا به روستا

۶- اتباع: که تکرار کلمه‌ای با تغییر یک یا چند صدای آن صورت می‌گیرد:

bāngo-bungo	کج و موج
-------------	----------

منابع:

۱. البرزی ورکی، پرویز. گزارش دستنویس از روستای زرگر (چاپ نشده).
۲. تهرانی‌زاده قوچانی، شیرعلی. واژه‌نامه رومانو. تهران: بنیاد نیشابور، ۱۳۷۰.
۳. کلباسی، ایران. ساخت اشتقاقی واژه در فارسی امروز. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۱.
۴. کیا، صادق، راهنمای گردآوری گویش‌ها. تهران: اداره فرهنگ عامه، ۱۳۴۰.

فرش طبری (بررسی در تاریخ فرش و بافندگی در طبرستان)

علی حصوری / محقق و زبان‌شناس، سردبیر سابق پژوهشکده موسسه آسیایی

ویراستار: استاد گیتی شکری

پیشگفتار

این جستار ناگزیر نوشته شده است. مطالب آن بخشی از تاریخ پوشش (فرش) ایران و سنت‌های بافندگی ما را گزارش می‌کند و به‌همین دلیل است که راضی نشدم تا یادداشت‌های آن را کنار بگذارم، بویژه از آن رو که مسائلی را هم از نظر تاریخی، جغرافیائی و فرهنگی درباره‌ی طبرستان و تاریخ بافندگی در ایران روشن می‌کند. متأسفانه یادداشت‌ها، کتاب‌ها، تصویرها و اسلایدهائی که داشتم یا از من دور افتاده یا از میان رفته است. بخشی از این کار دوباره کاری ناخواسته است.

باز هم باید از دوست گرامی مهندس احمد منصوری یاد و سپاسگزاری کنم که همه‌ی این‌گونه کارهای من حاصل کارها و اندوخته‌ای است که در انتشارات فرهنگان، به مدیریت ایشان، فراهم آورده‌ام و به این جهت باز هم از ایشان سپاسگزارم.

به دلائی که گفته شد، نقص این کار کم نیست. امید است پس از انتشار آن، دانشمندان و آشنایان به این زمینه یا کسانی که هرگونه آگاهی دارند، برای بهبود چاپ دویم آن یاری رسانند. نگارنده این کار را در سال‌هائی می‌کند که به دیدن چاپ دویم آن امیدوار نیست، پس، ور بمریدم عذر ما بپذیر ای بسا آرزو که خاک شده.

استکهلم-۱۳۹۷

درآمد

برای هرگونه بررسی تاریخی درباره‌ی طبرستان باید آن را از نظر تاریخی تعریف کرد، زیرا از آنجا که امروزه مازندران و گیلان بجای طبرستان به کار می‌رود و باز هم گویا نیست، بسیاری را گمان این است که آهنگ از طبرستان هم همین مازندران و حد اکثر گیلان امروزی است. درحالی که در گذشته همه‌ی گیلان و مازندران تا استرآباد کهن (گرگان امروز) و بخش‌هایی از جنوب البرز، بویژه بخش کوهستانی جنوب آن، مانند دامغان (کومش / قومس) سنگسر، سمنان، شهمیرزاد، دماوند، حتی ورامین و گرمسار، ری و ناگزیر تهران، طالقان، برغان، نسا و کرج، و سرانجام قزوین، طارم، زنگان (زنجان) و ابهر جزو طبرستان بوده است. در آثار جغرافیائی ایران از این نواحی چنان سخن می‌رود که گوئی بخشی طبیعی از طبرستان است^۱، بویژه که گویش کهن این آبادی‌ها و سرزمین‌ها از گونه‌ی گویش طبری بوده است. نگارنده مقاله‌ای در باره‌ی نشانه‌های زبان طبری در زبان کنونی زنگان دارد^۲. در این مقاله بیش از دویست و پنجاه واژه‌ی طبری از گویش زنگان گردآوری شده است.

هنگامی که مورخانی مانند طبری، مسعودی، دینوری، ثعالبی، بلاذری، ابن اثیر، نویسنده‌ی مجمل التواریخ، نویسنده‌ی تاریخ سیستان و دیگران از فتوحات ایران به دست مسلمانان سخن می‌گویند، گوئی ری جزو طبرستان است، زیرا چه بسا که فرمانروای طبرستان در ری کارها را از پیش می‌برده است (از جمله در ماجرای ملاقات یزدگرد سیوم با اصفهید طبرستان^۳، در تاریخنامه‌ی طبری^۴ «خبرگشادن ری و دماوند وقومس» و «خبرگشادن گرگان و طبرستان» پشت سر هم آمده است، به این معنی که همه‌ی آن نواحی یک واحد جغرافیائی شمرده شده است.

از جمله منابعی که کمتر به چنین مطالبی پرداخته، مجمل التواریخ والقصص است، اما در آن از جمله می‌بینیم که ری محل اسپهبدان و آنجا دروازه‌ی گرگان و طبرستان است: «و نعیم (بن مقرن) ... به جانب ری رفت و آنجا سپهبدی بود از فرزندان بهرام چوبین... و

^۱ - برای نمونه در مسالک و ممالک اصطخری، ص. ۱۶۸ به بعد

^۲ - علی حسوری، (۱۳۹۸)

^۳ - طبری، ج. ۴، ص.

^۴ - ج. ۱، ص ۵۲۷-۵۲۴

نعیم سوید بن مقرن، برادرش، را به دیگر جاها فرستاد با سپاه و تا گرگان و طبرستان...^۱ نیز در حوادث سال صد و شصت و دو می‌خوانیم: «و باز هادی را به ری فرستاد تا دفع خوارج کرد از گرگان و طبرستان...»^۲. ملاحظه می‌شود که ری دروازه‌ی گرگان و طبرستان است. از همه‌ی این‌گونه سخنان مهمتر سخن نسوی (اهل نسای کرج) صاحب بازنامه است که گوید: «و در این دیار ما که دیار ری و طبرستان خوانند...»^۳ این سخن از خانی‌های دیگر تأیید می‌شود.

از سوی دیگر حمزه‌ی اصفهانی در سنی ملوک الارض والانبیاء مطلبی را آورده است که نشان پیوستگی قومس به طبرستان است و آن در خبری است به نقل از قاسم بن معاذ نیشابوری که معاذ بن مسلم برای او روایت کرده است که هنگامی که منصور از نیشابور از ابومسلم صاحب دولت در مرو، روی برگرداند و برادرش ابوالعباس سفاح آنجا را به او سپرد تا علیه او و همراهان او بیعت گرفته شود، و به جای خود میان اجرین و سمنان رسید و به کوه‌هایی که میان قومس و طبرستان است نگریست و به من گفت: ای معاذ اینها کدام کوه هاست؟

گفتم: خدا امیر را گرامی دارد، کوه‌های طبرستان...^۴. به این ترتیب وابستگی قومس هم به طبرستان روشن می‌شود که جای جای در آثار جغرافیائی هم هست. از جمله در مسالک و ممالک اصطخری در مورد پادشاهی امیر اسماعیل سامانی و در برشمردن متصرفات او «خراسان... و گرگان و طبرستان و قومس و ری و قزوین و... را به دنبال هم آورده است»^۵. در جای دیگری^۶ در «ذکر دیار طبرستان و دیلم» می‌گوید: «جنوبی ولایت دیلمان قزوین است و طارم و بهری از آذربایگان و بهری از ری.. و شرقی کوه‌های روبست و پادوسپان و کوه‌های قارن و گرگان.

این کتاب (مسالک و ممالک) دارای آگاهی‌هایی است که برای شناسائی طبرستان بارزش است، به همین دلیل نکاتی را که به کار ما می‌آید به گفتگو می‌گذاریم:

^۱ - مجمل ۱۳۷۸ ص. ۲۲۱

^۲ - همان. ص. ۲۶۳

^۳ - متاسفانه اصل این یادداشت را گم کرده و از حافظه نوشته‌ام

^۴ - ص. ۲۳۸

^۵ - ص ۱۲۵

^۶ - ص. ۱۶۸

نخست باید دانست که در تاریخ ما و بویژه در نخستین صدهای پس از اسلام، واژه‌ی جامه به معنی هم پوشیدنی‌ها و هم گستردنی‌ها به کار می‌رفته است، به این معنی که از پیراهن کرباس تا ابریشم و تنپوش چوخا و تا محفوری (گلیم / گلیج) و قالی و نم را جامه می‌نامیدند و برای تمایز، واژه‌های پوشیدنی و گستردنی را به آن‌ها می‌افزودند تا تمایز میان فرش و لباس روشن شود. در نقل مطالب تاریخی شاهد این کاربرد خواهیم بود.

البته از میان همه نواحی طبرستان سنت بافت سمنان، به دلیل ارتباطی که با قم یافته، تغییر کرده است.

به این شکل روشن است که از نظر جغرافیائی هم ری، کرج و نسا جزو طبرستان بوده است. بنابر این طبرستان همه‌ی شهرها و آبادی‌های شمال البرز و دامنه‌ی جنوبی و غربی آن را دربر می‌گیرد.

اینک باید به این پرسش پردازیم که چه رابطه‌ای میان دامغان (قومش / کومش)، قزوین و زنگان با طبرستان بوده است. شهر کنونی دامغان و کومش قدیم بیگمان در روزگاران پیشتر جزو طبرستان بوده، گرچه اکنون جزو خراسان است. در مازندران رابطه با کومش در زبانزدهای مردم بومی دیده می‌شود. دامغانیان فراوان با مردم مازندران می‌آمیختند و وصلت می‌کردند. دامغان به طبرستان بسیار نزدیک است، یعنی از راه دره‌ی دروار(دربار) در شمال غربی بسیار راحت تر از همه‌ی شهرهای جنوبی البرز(از جمله ورامین، گرمسار، تهران و ری که بسیار دورترند و کوه‌های میان ایشان بلند تر است) می‌توان به مازندران و نزدیک تر از همه به بهشهر رسید. فاصله‌ی دامغان از این راه و به فولاد محله که در جنوب ساری برسر راه سمنان قرار دارد تا سنگسر که از روستاهای اصیل طبرستان بوده و هنوز زبان و برخی رسم‌های کهن - و از جمله تقویم طبری را حفظ کرده است، کمتر است.

گذشته از این، شهر باستانی که آن را هکاتم پولیس نام داده‌اند، واقع در جنوب غربی دامغان کنونی بیش از کومش به طبرستان نزدیک بوده است. دینوری در اخبار الطوال^۱ کومش را با گرگان و طبرستان در یک ردیف قرار می‌دهد: «خسرو پرویز... دائی دیگر خود

بسطام را به فرماروائی خراسان و کومش و گرگان و طبرستان گماشت...»

از سوی دیگر همه‌ی این نواحی و از جمله تهران قدیم دارای بافته‌هائی بوده‌اند که دست کم از نظر فنون - که پایه‌ی داوری علمی تری در این زمینه است - یکسانند. با توجه به این که هیچ نمونه‌ای از قالی قدیم طبری، به این معنی که در شمال یا جنوب کوه‌های البرز بافته شده باشد، مگر قالی‌های صد تا صد و پنجاه سال اخیر کلاردشت، طالقان، تهران، ورامین و گرمسار در دست نیست، ناگزیر باید سنت قالی بافی طبری را در الگوی فنی این نواحی تعریف کرد، زیرا از نقشه‌های کهن هیچ یک از این نواحی آگاهی نداریم، گرچه با تحلیل نقشه‌های رایج در دوره پهلوی می‌توان به برخی از اصالت‌های نقشه‌ها رسید... یکی از شواهد یگانگی، از جمله میان طالقان و کلاردشت این است که اصطلاحات این کار و حتی نام نقش‌ها در هردو منطقه یکی است. این سنت‌ها تا شه‌میرزاد در شمال سمنان و فولاد محله در شمال شرقی شه‌میرزاد و شمال غربی دامغان و بیش از آن تا استرآباد و گرگان قدیم (جرجان) کشیده شده است.^۱

بخشی از آن طبرستان کهن با مهاجرت اقوام از شکل اصیل خود بیرون رفته است، مانند ورامین که کرد و لر و شاهسون به آنجا مهاجرت کرده و فرش آن را تحت تاثیر نهاده‌اند. اما از آنجا که فنون همه‌ی این‌ها از آن سنت غرب ایران است، در فنون بافندگی اثر مهمی نگذاشته‌اند. گرمسار نیز تا حدی چنین است و گروهی ترک‌زبان در حدود سیصد سال اخیر به آنجا مهاجرت کرده‌اند، اما در سال ۱۳۷۰ پیران آن نه از وطن اصلی خویش خبر داشتند و نه علت مهاجرت، تنها می‌دانستند که بومی این سرزمین نبوده‌اند. در بخش‌های آینده، پیوستگی دیگر بخش‌هائی را که یادآور شدیم، بویژه قزوین و زنگان را هم به طبرستان نشان خواهیم داد.

البته ما به آن بخش از فرش طبری خواهیم پرداخت که نشانه‌های اصالت آن باقی باشد یا دست کم با سنت‌های بومی، چه در فنون بافت و چه در نقش‌ها و نقشه‌ها، سازگاری داشته باشد، وگرنه باید از فرش‌های دیگری که در سال‌های اخیر به گیلان و مازندران آوردند و بافت آن را ترویج می‌کردند هم سخن بگوئیم و البته چنین نیست. این کارها اشتباه و تنها در جهت تجارت محض و دور از فرهنگ است. خوشبختی من در این

^۱. Shokri et al کتابشناسی

بود که یکی از خویشان دور من در تهران و در دوره‌ی رضاشاه، از جمله تولیدکنندگان قالی تهران بوده است و من آگاهی‌های خوبی را از دختر هوشیار و فهمیده‌ی ایشان به دست آورده‌ام^۱ که به نقل آن‌ها خواهیم پرداخت.

سنت‌های بافندگی در ایران

تاریخ بافندگی در ایران گویای دو سنت اصلی (مادر) و شماری سنت‌های فرعی (فرزند) است که البته آثار گسترده‌ی آن از میان رفته و تنها تمایزهای اصلی دو سنت باقی مانده است. از آنجا که این دو سنت با جغرافیای ایران مربوط است و یابنده‌ی آن دو هم من هستم آن‌ها را سنت‌های شرقی (خراسانی) و غربی (خاورانی) نام نهاده‌ام و تاکنون هم در یکی دو جا از آن سخن گفته‌ام که بخشی از آن در سفرنامه‌ی حاجی مهندس منتشر شده است. جغرافیای این دو سنت - چنان که امروز دیده می‌شود - ظاهراً ریشه‌ی کهن دارد، چرا که تغییر این‌گونه سنت‌ها محتاج کارهای بزرگ و عمیقی است که گذشته از جنبه‌ی فرهنگی و سازگار با سنت، دارای جاذبه‌ی اقتصادی هم باشد، در حالی که این دو سنت کارکرد اقتصادی یکسانی دارند. فرش بیجار به همان اندازه با ارزش بوده است که فرش هرات، چنان که امروزه هر دو به یک اندازه و هرات بیشتر مبتذل شد است.

این دو سنت دارای جغرافیای مشخص هستند که البته به دلیل مهاجرت‌های پی در پی در کشور ما گاه در هم رفته و ویژگی آشکار کهن خود را از دست داده‌اند. در عین حال

^۱ - اگرچه این مرد (احمد علی امین فرهادیان) تا دوازده سالگی من (۱۳۲۸) زنده بود، من در سنی نبودم که این‌گونه مسائل را از او بپرسم. در بیرونی خانه‌ی او (در گذر مستوفی تهران) اجاق‌های بسیار بزرگ وجود داشت که در آن سالهای کودکی و نوجوانی من و پیری و از کار افتادگی او، بر فراز آن‌ها طاق زده و آن‌ها را به لانه‌ی مرغ و خروس و کبک تبدیل کرده بود. من و نوه‌ی او در کودکی جلو این اجاق‌ها بازی می‌کردیم. بعدها دختر بزرگ ایشان، خانم زهرا امین فرهادیان (عاصمی، ایشان در سال ۱۳۷۷ درگذشتند) و مادر من (فاطمه عاصمی) آگاهی‌های خوبی به من دادند، از جمله این که آن اجاق‌های بزرگ، محل رنگرزی خامه بوده است. خانم امین فرهادیان از خاطرات کودکی خود و شیطنتی که در میان دست و بال رنگرزی می‌کرده حکایت کرد و یادآور شد که تک و توکی از تولیدات پدرش که در خانواده یا در میان خویشان بوده، از میان یا از دست رفته است. ایشان تنها تصویری بسیار ابتدایی از یکی از قالی‌ها داشت که متأسفانه قابل چاپ کردن نیست. این قالیچه نقشه‌ی تصویری دارد. پدر ایشان در گنجه‌ی خود هم مقداری نقشه‌ی فرش داشته که آن‌ها را بسیار گرمی می‌داشته و به نوه‌ی خود اجازه نمی‌داده که به آن‌ها نزدیک شود. گذشته از ایشان، چند تنی از تهرانیان قدیم و برخی از اهالی روستاهای قدیم تهران، که امروزه نام برخی باز مانده است، مانند روستائیان زرگنده، نیوران، ونک، یافت آباد، گلسته و جاهای دیگر روایاتی برای من باز گفته‌اند که خلاصه‌ی آن‌ها را نقل کرده و به دلیل فراوانی نام‌ها و طول و تفصیل روایات از آوردن نام آنان و خود روایات پوزش می‌خواهم.

این جغرافیا با تمدن و فرهنگ ایران باستان ارتباط دارد و در مورد کشورهای افغانستان، پاکستان، هندوستان، کشورهای عضو اتحاد جماهیر شوروی سابق: تاجیکستان، ازبکستان، قزاقستان، ترکمنستان، قفقاز و اران (با نام جعلی آذربایجان)، ارمنستان و نیز ترکیه و عراق تا سوریه و مصر درست و گویا است. این حدود بیرونی این دو سنت است اما مرز میان آن دو کجاست.

با بررسی سه مشخصه مهم موجود (و نه تاریخی) قالی بافی، یعنی نوع گره، پود و ساختمان دار در سراسرایران فرهنگی، روشن می‌شود که در ایران دوست مستقل در قالی بافی وجود داشته که اکنون نشانه‌های اصلی آن هنوز قابل شناسائی است. نخستین سنت از آن شرق ایران و در واقع خراسانی است که شاید نیازمند گزارش دیگری هم باشد:

منظور از خراسان، بویژه تا پیش از صدهی گذشته، همیشه شرق ایران بوده است و من هم آن را در همین معنی به کار می‌برم، از ورارود (ماوراءالنهر، شامل کشورهای تاجیکستان، ازبکستان و ترکمنستان) تا کنار دریای هند و شامل همه‌ی کشورهایی است که در شرق دریای مازندران نام بردیم. افغانستان امروز با نامهایی که هنوز زنده است، هرات، بلخ، بامیان، بدخشان، کابل، غزنی و... سرانجام سیستان (هلمند) و بلوچستانی که اکنون بخش‌هایی هم در افغانستان و پاکستان دارد. نشانه‌های یکپارچگی فرهنگی این سرزمین پهناور کم نیست، اما در درازنای تاریخ کمرنگ شده است. یکی از مهمترین این نشانه‌ها در روش ریسیدن است که در شرق ایران با دوکی که از ته و با دو انگشت شصت و سبابه گردانده می‌شده و تاب زد به دست می‌داده دیده می‌شود. در این مورد و در غرب ایران دوک را از بالا و با انگشتان شصت و سبابه می‌گردانده‌اند که تاب اس به دست می‌داده است.^۱ سنت دیگری که در بافندگی و از جمله در قالیبافی بازمانده و آن بافت قالی سه پود است، که ویژه‌ی فرش‌های شهری خراسان بوده و هست. گاه دو پود نازک و در میان آن‌ها پودی اندکی کلفت و گاه پودی کلفت و بر روی آن دو پود نازک. به همین دلیل قالی خراسان منعطف و منظمتر بوده است. ویژگی دیگر که اساسی تر و معرف سنت شرق ایران است، گره فارسی یا گره نامتقارن است.

۱- در هر دو مورد استثنا وجود داشته و آن هنگامی بوده است که ریسنده چپ‌دست بوده است.

البته باید توجه داشت که از نظر تاریخی گره‌های نامتقارن (فارسی) و متقارن (ترکی) یادگار هرگونه بافت نامتقارن یا متقارن است، برای نمونه گره معروف به یو که شبیه حرف یو در خط انگلیسی است، یعنی «بیگره» و در اصطلاح کرمانی «کمان شیب»^۱ و یو یا بیگره پیوسته (رد کردن خامه از زیر و روی تارها به شکلی که بافته پرز بیابد) همه از یک الگوی کهن مادر آغاز شده و دگرگون شده و به وضع گره کامل رسیده است. همچنین گره نامتقارن کهن، پیچیدن خامه به دور یک تار و آزادانه گذشتن از زیر تار دویم، پیچیدن به دور تار سیوم و آزاد گذشتن از زیر تار چهارم...الی آخر است.

جالب این که در مغرب زمین گره فارسی یا نامتقارن را به نام گره سنه (Senneh\Seneh) و به معنی گره سنندج می‌شناسند که گاه هموطنان آشنا هم آن را به کار می‌برند، در حالی که چنان که خواهیم دید، گره غرب ایران و بویژه کردی، و در نتیجه سنندج، متقارن (ترکی) است. چرا چنین شده است؟ البته این فرش‌ها همگی دارای گره نامتقارن (فارسی) است.

در غرب از مدتی پیش که نمی‌دانیم آغاز آن کجاست اما پایانش پیش از جنگ دویم جهانی است، عده‌ای قالی و بویژه در اندازه‌ی قالیچه گردآمده است که به نام سنه معروف است. این قالیچه‌ها کیفیتی عالی دارد و با پشم کردی، رنگهای شاد گیاهی و نقشه‌های زیبا مشخص می‌شود. در صد سال اخیر به خیال این که این قالیچه‌ها واقعا کار سنندج است، نقشه‌ی آن‌ها را در شهر سنندج تقلید کرده و در بافت، ناگزیر با گره سنتی سنندج، یعنی گره متقارن بافته‌اند. هم آن فرش‌ها و هم این‌ها را محصول سنندج دانستن، چندان پذیرفتنی نیست. مشکل گره فارسی را در قالی معروف به سنه که بسیار مهم است، حل نکرده‌اند.

به نظر من از دو حال بیرون نیست: یا بافندگان را از جای دیگر و به احتمال بسیار از صحنه در شرق کرمانشاه آورده‌اند که گره فارسی دارند و بافندگان خوبی هم هستند، یا اساسا در جای دیگری بجز سنندج بافته شده است که شاید بازهم خود شهرک صحنه باشد. تلفظ سنه که می‌گویند بجای سنندج است، گویای این مدعا است و صحنه راحت تر

^۱ - در کرمان که دارها کماندار است، بیگره در زمانی به کار می‌رود که کمان نه در حالت بالا که در حالت پائین (شیب) باشد. به همین دلیل بیگره بافی را در کرمان کمان شیب می‌گویند.

در زبان‌های اروپائی تبدیل به سنه می‌شود. لازم به یادآوری است که در غرب ایران صحنه از نادر جاهائی است که گره نامتقارن (فارسی) دارد.

دار بافندگی سنتی شرق ایران هم کماندار بوده که اکنون در کرمان و در میان بهلوری‌های سیستانی الاصل خراسان دیده می‌شود و در بقیه جاها به دار غربی (بدون کمان) تغییر یافته است. در غرب ایران اقلیتی از قشقائیان، آن هم در بافت جاجیم، مانند بهلوریان خراسان دار کماندار زمینی داشتند. در جنگل‌های این سرزمین و بویژه در پیرامون شرق کویر و نیز در آذربایجان درخت انجیر وحشی فراوان بوده^۱ و انگل این درخت‌ها حشره‌ای است که به زبان پهلوی کرمیز و به فارسی قرمز نامیده می‌شود و امروزه به آن قرمزدانه و به زبان انگلیسی Cochineal می‌گویند. از کشته و خشک شده‌ی این حشره رنگ سرخ متمایل به بنفشی گرفته می‌شود که بسیار زیبا و از مشخصه‌های فرش‌های کهن ایرانی در خراسان و آذربایجان و اران (قفقاز) است، زیرا در غرب ایران و بویژه جنگل‌های گذشته‌ی (و در واقع در گذشته‌ی) آذربایجان و قفقاز هم فراوان بوده است. در یک متن پهلوی (شایست نشایست) از زنان خراسان بدگوئی شده است زیرا چهره‌ی خود را با کرمیز می‌آراسته‌اند. اما قرمز بر دو گونه است، گونه‌ی شرقی که در خراسان تا سیستان و در آسیای مرکزی می‌روئیده و گونه‌ی غربی آن که به قرمز لهستانی معروف است که در قفقاز و آذربایجان و بخشی از اروپا می‌روئیده. رفتار بد ما با محیط زیست، جنگل‌های انجیر را از میان برده است. بر روی قالی پازیریک گونه‌ی شرقی آن به کار رفته اما از آنجا که گره این قالی از نوع گره سنت غرب ایران است، این قالی بایستی در غرب ایران و حد اکثر در طبرستان قدیم بافته شده باشد. (سنت غرب ایران در همین مقاله توضیح داده می‌شود).

قالی خراسان قدیم تا کناره‌های دریای عمان و بویژه بخش شمالی آن (هرات، مشهد و دیگر شهرهای خراسان امروز) دارای چند شناسنامه است که یکی از آن‌ها همین قرمز است، به همین دلیل است که با وجود از میان رفتن جنگل‌های شرق از دوره‌ی صفوی به بعد، هنوز دل‌بستگی به استفاده از این رنگ در شرق و بویژه کرمان حفظ شده و تا روزگار ما ادامه یافته است.

^۱ - این جنگل‌ها برای تامین سوخت و از جمله فدای توسعه‌ی معدن سرب انارک یزد و تولید سلاح آتشین در دوره‌ی صفوی به بعد شد. در سال ۱۳۷۰ کهنسالان طیس و خوسف در غرب بیرجند از این موضوع آگاهی داشتند.

در حدود صد سال است که قرمز یا کرمیز را از خارج وارد می‌کنیم. در خراسان به علت دوری از بازار وارداتی رنگهای دیگری بر فرش غلبه یافته است که از جمله، نیلی، آبی و سرخ است.

یک پدیده‌ی بسیار مهم در فنون بافندگی خراسان کهن سه پود بافی بوده است. نمونه را قالی‌های صفوی چه بافت هرات و چه مشهد و چه کرمان دارای سه پود است، دو پود نازک و یک پود کلفت تر در میان آن دو. قالی سه پود منعطفتر و منسجمتر از قالی دو پود است که سنت (جدید) غرب ایران است و به آن خواهیم پرداخت. سه پود بافی تا جنوب خراسان باستان ادامه داشته و به همین دلیل فرش اصیل کرمان هم سه پود است. من به این سنت باز خواهیم گشت.

قالی خراسان از عهد تیموری به بعد شناخته شده است و پیش از آن آگاهی ما بسیار اندک است و چیز دندانگیری از آن به کف نمی‌آید. در دوره‌ی شاهان پس از تیمور، هرات و دیگر شهرهای خراسان به مرکز تولید آثار هنری و صنعتی (خط، تذهیب، نقاشی، قالیبافی، فلزکاری و...) تبدیل شد و با برآمدن صفویان این هنر به اصفهان منتقل شد. اما نشانه‌های این پیشرفت در شهرهای خراسان و بویژه هرات باز مانده بود و از زمانی که افغانستان از ایران جدا شد، رو به انحطاط رفت.

در بخش خراسان به سنت شرقی ایران که ویژگی‌های آن سه پود بافی و داشتن گره نامتقارن یا فارسی و دار کماندار است، اشاره کردم و چنان که دیدیم تمام شرق ایران را تا غرب کویرها را در بر می‌گیرد، گرچه در غرب (سمنان، قم، کاشان، اصفهان و...) تنها گره نامتقارن باقی مانده، دارها عمودی و کوچی دار شده و سه پود جای خود را به دوپود که از مشخصه‌های سنت غربی است، داده است. مرز غربی این سنت در ایران امروز سمنان، قم، کاشان، فراهان خوانسار و گلپایگان اصفهان و یزد تا کرمان است. این سنت به میان ترکمن‌ها و نادر بافندگان ترک در شهرهای باستانی ایران، سمرقند و بخارا هم رفته بود. همچنین بوسیله‌ی دسته‌ای از قشقائیان به فارس هم رفته است.

غرب ایران دارای سنتی جدا از شرق است و چنان که اشاره کردم همه‌ی شواهد نشان از کهن و تاریخی بودن این سنت‌ها دارد. سنت غرب ایران، تاریخی دست کم دو هزار و چهار صد ساله دارد که شاهد آن قالی پازیریک و به دست آمده از زیر یخهائی است که تن پادشاهی سکائی (از تیره‌ی ماساژت‌ها؟) را در گوری نگهداری می‌کرد. این قالی با روش و سنت غرب ایران بافته شده است، اما سنت غرب نسبت به پازیریک تغییرهائی

کرده است که مهم است. ولی برای رسیدن به چنان مهارت فنی، بایستی تاریخی دراز در پشت سر بوده باشد. قالی واژه‌ی بسیار کهنه‌ای است. به نظر می‌آید که پازیریک دو هزارساله پیشینه‌ی تکاملی داشته باشد.

قالی غرب ایران در جهان باستان با سه پود ولی از تاریخی که نمی‌دانیم (بی‌گمان و دست کم پس از دوره‌ی مغول) در شهرهای غرب ایران با دو پود نازک و کلفت و در روستاها با یک پود کلفت مواج و هر دو با گره متقارن (معروف به ترکی) بافته می‌شود. به همین دلیل این گره ربطی به ترکان ندارد، اگر داشت بایستی بیشتر در شرق ایران به کار می‌رفت، در حالی که عمده‌ی ترکان شرق گره فارسی و تنها عده‌ی کمی از ترکمنان) بیشتر از ایل تکه و کمتر از یموت) گره ترکی به کار می‌برند که آن را از قالی طبری گرفته‌اند. حتی در کاشان و اصفهان هم که در جغرافیای سنت غربی جای می‌گیرند، اگرچه گره شرق نگهداری شده اما پود سیوم قالی از میان رفته است.

سنت غربی اکنون بر تمام غرب ایران فرهنگی یعنی از ماوراء قفقاز گرفته تا آذربایجان، گوشه و کنار طبرستان قدیم و بخشی از آن یعنی مازندران امروز و بخش‌هایی در دامنه‌های جنوبی البرز، زنگان، قزوین، همدان، کردستان، چهارمحال، بختیاری، لرستان، کهگیلویه و بویر احمدی و فارس تا کنار خلیج فارس تسلط دارد. البته جزیره‌هایی از سنت شرقی در غرب هم هست (مانند صحنه‌ی کرمانشاه که گفتیم) که به آنها اشاره خواهیم کرد، درست مانند بافندگی سیستانی‌های کهن، بهلوریان و کردان در خراسان که جزیره‌های سنت غربی در شرق هستند.

البته این دو سنت تنها محدود به بافت نیست، به شکل دار بافندگی، نوع و شکل چاقو، شانه (کرکیت/دغه/هوه) و دیگر ابزارها و سرانجام شکل نخ ریزی (چپ ریس یا راست ریس) هم مربوط است و در رنگرزی هم دو سنت باهم تفاوت‌هایی داشته است که کم کم از میان رفته است، مانند استفاده‌ی بیشتر از گندل، در غرب و اسپرک در شرق، دندان‌های زاج سفید در غرب و زاج سیاه در شرق، قرمز آسیای مرکزی در شرق و قرمز قفقازی در غرب و نکات ظریف دیگری که هنوز به دقت بررسی و نوشته نشده است.

دار سنت غرب هنوز به شکل پیش از تاریخ و ساده بازمانده و آن مرکب از راست رو و چپ رو و تیرهای بالا و پائین (بالادار و پائین دار یا پادار)، کوچی و هاف است که به سه شکل دیده شده است:

۱- افقی و بر روی زمین

۲- عمودی با تکیه بر دیوار

۳- داروکول و به شکل آویخته از بام که در کرمانشاه و خرقان تا دوره‌ای که من بررسی می‌کردم (آخرین بار سال ۱۳۷۷) هنوز وجود داشت. به این ترتیب دار، نوع گره، شمار و نوع پود در غرب با شرق ایران تفاوت دارد و هریک گویای مشخصه‌های سنت شرق یا غرب است.

در اینجا باید اشاره‌ای به قالی طبری هم بکنیم، زیرا بخشی از جغرافیای سنت غرب ایران است. باید دانست که طبرستان قالی‌بافی و گلیم‌بافی خود را تقریباً از دست داده و تنها در چند نقطه حفظ کرده است. در منابع قدیم مانند تاریخ بیهقی، در فهرست دارائی‌های بزرگان و شاهان، پس از سیم و زر از قالی و محفوری (ظاهراً گلیم) طبری سخن رفته است. قالی طبری در روزگار ما زوال یافته و تنها نشانه‌های آن در چند روستا، مانند روستاهای کلاردشت، طالقان، تهران و برخی دیگر از روستاهای ری بازمانده بود که اکنون آخرین نفس‌های خود را می‌کشد. در سال‌های بررسی من (۱۳۶۷ تا ۱۳۷۵) هم در روستاهای کلاردشت و هم طالقان هنوز قالی طبری و به‌همان شکل سنت غربی ایران با دارهای زمینی و گره متقارن و دو پود بافته می‌شد و بیشتر اصطلاحات آن یکسان بود. البته در روزگار قدیم بیشتر در پیرامون گرگان و استرآباد بافته می‌شده که از بین رفته و بافت آن به ترکمنان واگذار شده است. ایل تکه بیشتر با گره متقارن و ایل یموت بیشتر نامتقارن می‌بافت که به ترتیب از سنت‌های غرب و شرق گرفته‌اند. روی هم رفته از نظر فنی قالی ترکمن فرشی ایرانی است و اصطلاحات فارسی بویژه در نقش‌های آن بسیار است.^۱

از بافندگی کهن طبرستان در آن سوی کوه‌های البرز، بافت گلیج و جاجیم هم باقی مانده که در پاره‌های کوچک بافته و بیشتر برای پادری از آن استفاده می‌شود یا به شکل توبره یا چنته (چنتا/چمتا) در می‌آید.

در آثار مربوط به فرش ایران متأسفانه هیچ توجهی به این مسائل نشده و اینک برای نخستین بار با این تفصیل نوشته می‌شود، اما کار آقای تورج ژوله^۲ در مورد فنون بسیاری از مناطق ایران دقیق است.

^۱ - حضوری ۱۳۷۱ نقش‌های قالی ترکمن و اقوام همسایه.

^۲ - ۱۳۸۱

از فرش‌های کهن ایران قالی سیستان به دلیل مهاجرت سکاها از شمال غربی ایران به سیستان گره متقارن داشته که به مرور بر افتاده است^۱.

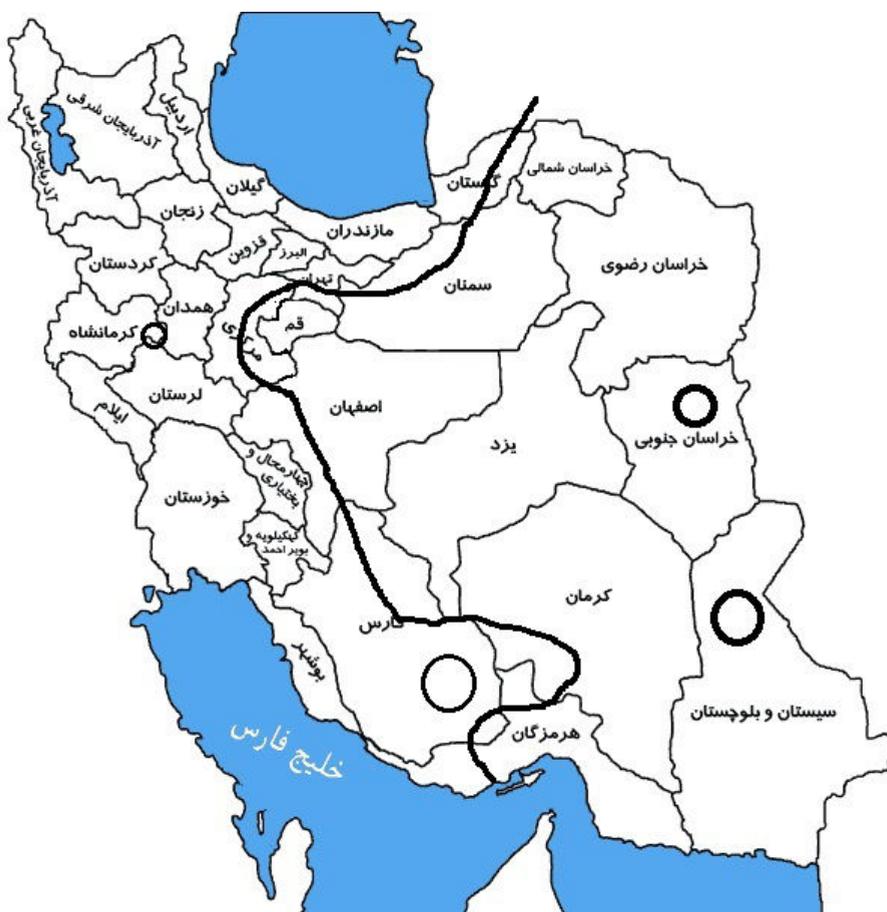
جغرافیای سنت غربی هم مانند سنت شرق گسترده است. از شمال قفقاز و اران و قالی قزاق آغاز می‌شود، به ارمنستان و آذربایجان می‌آید قالی‌های شاهسون، طالش، تات، طبری، زنجان قزوین، همدان، کردی، لری، بختیاری، ارمنی باف (فریدن)، تقریباً همه‌ی ایل‌های خمسه‌ی فارس و بخش مهمی از ایل قشقائی را در بر می‌گیرد. از شرق فارس تا جنوب کرمان پیش می‌رود و به قالی افشار پایان می‌پذیرد. این سنت به ترکیه، سوریه و مصر رفته و بویژه قالی ممالیک مصر را تحت تاثیر نهاده است.

البته جزیره‌هایی از هر دو سنت در دو سوی ایران دیده می‌شود، مانند قالی صحنه کرمانشاه که دارای گره فارسی است و قالی کردهای خراسان که دارای گره متقارن و اساساً متعلق به سنت غرب ایران است. می‌دانیم که کردهای خراسان را در زمان نادر شاه وادار به مهاجرت به شرق کرده‌اند.

در نقشه‌ای که ضمیمه است، با جغرافیای این دو سنت بیشتر آشنا می‌شوید. برای تهیه‌ی این نقشه، انتشارات فرهنگیان مخارج هنگفت متحمل شده و حاصل پژوهش من در روزهای خوش کار در آن انتشارات است.

^۱ - حصوری ۱۳۷۱. فرش سیستان، ص. ۱۱.

نقشه‌ی دو سنت



جزیره‌هایی از هر سنت در دیگری هست که نشانه‌ی مهاجرت است و با دایره نشان داده شده است.

سنت بافندگی در طبرستان و تاریخ فرش طبری

بافندگی طبرستان دارای سه دسته آگاهی است که به نظر نویسنده در ارتباط باهم و با شواهد موجود و زنده‌ای که در پنجاه سال گذشته ضبط شده است، تاریخ فرش طبری را تا حدی روشن می‌کند:

الف- آگاهی‌های باستانشناختی.

ب- آگاهی‌های تاریخی، و

ج- آگاهی‌های همزمان که آهنگ از آن بافته‌ها و آگاهی‌های دیگر صد سال اخیر در طبرستانی است که در الگوی غربی سنت بافندگی ایران جای دارد.

الف- آگاهی‌های باستان شناختی

متأسفانه هیچ نمونه‌ای کهن از قالی طبری بازمانده است. آنچه می‌دانیم از چند صدی نخست دوره‌ی اسلامی و در تاریخ‌ها ست که در آن‌ها از ثروت‌های بزرگان و شاهان و خلفا سخن رفته و از فرش طبری پس از زر و سیم گفتگو شده و چنین می‌نماید که گرانبها ترین کالا پس از این دو بوده است. اینک کاری که باید کرد این است که با آوردن آن نشانه‌های تاریخی و بازمانده‌های سنت بافندگی در این سرزمین بکوشیم بار فرهنگی و فنی این پدیده را در خاک طبرستان و تاریخ ایران ارزیابی کنیم.

کمت‌ر نشانه‌ی مستقیمی از پوشن طبری پیش از دوره‌ی ساسانی به دست آمده است. حتی در مورد دوره‌ی ساسانی هم با نشانه‌ها و قرینه‌های غیرمستقیم می‌توان سخن گفت. تنها چند پاره پوشن و یک تکه از جلیقه‌ای نم‌دین از گورهای شهر کومش (دامغان باستانی) به دست آمده است که به معرفی آن‌ها می‌پردازیم. پیش از این روشن کردیم که کومش باستانی با طبرستان ارتباط داشته و بخشی از طبرستان شمرده می‌شده است. کهن ترین کالای پشمی که از قومس کشف شده جلیقه‌ای بچگانه از جنس نم‌د است که برای بستن، در جای دگمه‌ها از آن نخ پنبه‌ای گذرانده‌اند و به همین منظورش ابریشمین در گردن دارد.^۱

این نم‌د و پاره‌های دیگری که معرفی خواهیم کرد، همه از دوره‌ی اشکانی است و از نیمه‌ی نخست صدی پیش از میلاد.

بافته‌هایی که از دوره‌ی ساسانی است برای نمونه پاره‌هایی از قومس باستان به دست آمده که اگر بتوان آنجا را بخشی از طبرستان تاریخی دانست، با اطمینان بیشتری از این پاره‌ها می‌توان سخن گفت، ضمن این که باید در نظر داشت که هیچ کدام آن پاره‌ها الزاماً بافت خود قومس نیست، اما از آنجا که چنین کالاهایی در دنیای باستان معمولاً بومی بوده

است، به احتمال بسیار این پاره‌ها بافته‌های بومی کومش یا کوهستان طبرستان است. ضمن معرفی آن‌ها گفتگو را دنبال می‌کنیم.

این پاره‌های کوچک عبارت است از یک تکه‌ی کوچک از یک قالی و پاره‌های کوچکی از زیلو یا گلیمی دورو و زیلوئی از نخ و پشم و چند رنگ.

۱- تکه‌ای از قالی دو پود سراسر (تار و پود و پرز) پشمی که در فاصله‌ی هر دو پود، خامه به دور پود بالائی گره خورده (قلاب شده) و به این شکل قالی دوپود پرزدار می‌ماند قالی‌های روستائی دوره‌ی قاجار پدید آمده که تفاوتش پیچیدن گره به دور یک تار بجای دو تار در دوره‌ی قاجار است.

دقت در بررسی خانم نوبوکو کاجیتانی (Kajitani Nobuko) متصدی بافته‌های موزه‌ی متروپولیتن نیویورک نشان می‌دهد که تار قالی دولایه و دارای تاب زد (Z چپ تاب) بوده است. پود قالی یک لا و دارای تاب اس (S راست تاب) است و در هر سانتیمتر ۳۳ پود دارد (همانجا، ص. ۹۹).

من از این گزارش نتیجه می‌گیرم که تار و پود این تکه قالی ریشش یک نفر نبوده و حتی در یک جا (یک روستا یا یک شهر) رشته نشده، زیرا معمولاً اهالی یک روستا یا یک شهر (به شرطی که مهاجر نداشته باشد یا یکی از ریسندگان چپ دست نبوده باشد) یک نوع ریشش دارند.

با بررسی‌های کربن نگاری روشن شده که این قالی از صدهی ششم میلادی، یعنی اواخر دوره‌ی ساسانی (صدهی پیش از هجرت، از دوازدهمین سال پادشاهی قباد تا ده سالی مانده به پایان پادشاهی خسرو پرویز) است. آشکار است که ساخت آن بکلی آسیب دیده و تنها در چند جا پرز مانده است.

۲- سه پاره از گلیم یا زیلوئی است دو رو و دو رنگ (سفید و قهوه‌ای) که فن بافت آن را در غرب بافت دوگانه (به انگلیسی

double-weave) می‌گویند (همان، ص ۹۵). این فن بافت (مانند بسیاری از فنون دیگر) در ایران از میان رفته است و بر چند نوع است. در گزارشی که منبع ماست، گونه‌ی بافته مشخص نشده و به همین دلیل من تنها با دقت و نگاه کردن با ذره بین در تصویرها گمان می‌کنم که فن بافت آن دوگانه‌ی زیر و رو باشد.

تارها را یک در میان به دو دسته تقسیم می‌کنند و از هر دسته با پهنای معین پودی به یک رنگ دو تا از رو و یکی از زیر می‌گذرانند و در سر مرز رنگ، آن را به همسایه-

که رنگ دیگری دارد، قلاب می‌کنند. متقابلاً پود پشت را دو تا از پشت و یکی از رو می‌گذرانند و به پود همسایه که رنگ دیگری دارد، قلاب می‌کنند. این بافته معمولاً شیرازه ندارد و کنارش ساده است اما می‌توان با تاباندن چند باره‌ی پود به تارهای کناری به آن شیرازه داد.

۳- چهار پاره از زیلوئی چند رنگ (زرد، آبی، سرخ) که درست با فن زیلو بافته شده و من احتمال می‌دهم که بر روی دستگاه بافندگی طبری (رامسری: پاچال، زیارت: kačkāl)^۱ بافته شده باشد.

این آثار در بخشی از شهر قومش به دست آمده است که در پایان دوره‌ی اشکانی از آنجا همچون گورستان استفاده می‌شده است و این بافته‌ها نگهبان خاک از آلودگی به تن انسان بوده است. تاریخ این‌ها با لایه شناسی، چند سکه که از همین محل به دست آمده و نشانه‌های تاریخی دیگر به دست آمده است.

ب- آگاهی‌های تاریخی

در برخی از آثار دوره‌ی اسلامی، مانند تاریخ طبری از بافته‌های ابریشم طبری سخن می‌رود، نمونه را در حمله‌ی یزید بن مهلب به طبرستان (صده‌ی نخست هجری) از خراج‌ها و باج‌هایی سخن می‌رود که اسپهبد طبرستان به یزید داده که جزو آن‌ها جامه‌های ابریشم هم آمده است.^۲ همین مطلب در تجارب الامم ابوعلی مسکویه رازی دیده می‌شود.^۳ اما در تاریخ بیهقی گذشته از جامه‌های ابریشم (رومی) از قالی‌ها و محفوری‌های گرانبهای طبرستان سخن رفته است که برای نمونه یک مورد آن و در باره طغیان اهل طبرستان چنین است:

و بونصر بازگشت که سخت بسیار رنجیده بود از گسیل کردن نامه‌های فتح و مبشران. و مرا نوبت بود به دیوان رسالت مقام کردم. فراشش آمد و مرا بخواند با دوات و کاغذ پیش رفتم پیش تخت. اشارت کرد نشستن، بنشستم. گفت بنویس: آنچه می‌باید از آمل و طبرستان حاصل شود و آن را بو سهل اسمعیل حاصل گرداند: زر نشابوری هزار هزار دینار

shokri et al. p.299 -۱

۲- طبری، ج. ۹. ص ۱۲۲۹

۳- همان، ج. ۲. ص. ۳۶۱

و جامه‌های رومی و دیگر اجناس هزار تا، و محفوری و قالی هزار دست، و...^۱
گفتند: فرمانبرداریم آنچه به طاقت ما باشد که این نواحی تنگ است و مردمانی
درویش و نثار ما که از قدیم باز رسم رفته است از آمل و طبرستان درمی صد هزار بوده
است و فراخور این تائی چند محفوری و قالی، که اگر زیادت از این خواسته آید رعایا را
رنج بسیار رسد...^۲

این ترتیب روشن می‌شود که نه تنها در طبرستان قالی و محفوری (گلیم چاکدار) تولید
می‌شده، یکی از مراکز تولید آن آمل بوده است.

در دیگر منابع کهن هم از محفوری و قالی طبرستان در ردیف کالاهای بسیار گرانبها
و پس از زر و سیم سخن گفته‌اند. اما من تاکنون تعریف دقیقی از محفوری ندیده‌ام. آن
را تنها نوعی پوشش معرفی کرده‌اند. من فکر می‌کنم که با توجه به ریشه‌ی واژه بایستی به
معنی گلیم چاکدار باشد، زیرا تنها چاک‌های این نوع گلیم را که مشهورترین و فراوانترین
نوع گلیم در ایران است، می‌توان مانند حفره دانست و خود آن را محفور شمرد. در اینجا
پسوندی به احتمال بسیار نه برای نسبت که به آهنگ ساخت اسمی برای کالا یا حتی نوع
کالا، در موارد دیگری هم دیده می‌شود که مشهورترین آن‌ها شکستی، بافتنی، بستنی و
پادری است و نمی‌توان این‌ها را از نوع نام‌ها یا صفت‌های منسوب گرفت، زیرا نخست
این‌ها صفت نیستند و نام کالایند و مانند اسم‌های دیگر به کار می‌روند (چند تا شکستی
خریدم، یک بافتنی پوشیدم و...) و دیگر این که بویژه برخی از آن‌ها را نمی‌توان مطلقاً
همچون صفت به کار برد، مثلاً نمی‌توان گفت: چند تا بستنی دارم، یعنی چند چیز دارم
که باید بسته بندی شود.

اما این پسوند از آنجا به محفور افزوده شده که به تنهائی معنی گود یا کنده (حفره دار)
شده می‌دهد، درست چنان که به شکستن و بافتن و ... افزوده شده است.

همچنان که در درآمد این کتاب یادآور شدیم یکی از خانیه‌های با ارزش درباره‌ی
بافته‌های طبرستان، مسالک و ممالک اصطخری است. در این کتاب از جمله آمده است:

۱- تاریخ بیهقی، ص. ۵۹۷.

۲- همانجا، ص. ۵۹۷ و ۵۹۸.

« (در ری) از متاع‌ها کرباس‌های نرم خیزد که به آفاق از آنجا برند»^۱ و در نسخه‌ای از کتاب علاوه بر کرباس‌ها «و گلیم‌های پاکیزه»^۲ هم آمده است. در همین بخش همی روستاهای پیرامون ری تا ورامین، دماوند، روستاهای شمال تهران تا فسای کرج را جزو ری دانسته است.^۳ اما مهمترین نکته درباره‌ی بافته‌های ری این بخش است: «و از ری پنبه به بغداد آرند و به آذربایگان برند و جامه‌ی نرم منیّر خیزد.»^۴

از آنجا که هرجا تولید پنبه و پشم داشته، بافندگی هم داشته است، کشت پنبه تولید کرباس را تأیید می‌کند، اما آهنگ از جامه‌ی منیّر، قالی است و این را در برخی از فرهنگ‌های فارسی و از جمله فرهنگ نفیسی که ویراستار کتاب هم به آن اشاره کرده است^۵، می‌توان دید. در پایان کتاب (بخش) درباره‌ی قالی بافی تهران سخن خواهیم گفت. اما سرزمین طبرستان در بخش غربی شامل قزوین، زنگان (زنجان) و ابهر هم می‌شده است.^۶ این آگاهی از منابع دیگر جغرافیائی کهن هم به دست می‌آید که از آن‌ها می‌گذریم. بررسی‌های نویسنده سنت‌های بافندگی این مناطق را هم با سنت‌های طبرستان همسان نشان می‌دهد. اما به دلایل فراوان تاریخی و بویژه با مهاجرت پنج ایل بزرگ از شاهسونان به پیرامون زنگان (که نام خمسه برای این ناحیه از آنجا پیدا شده است)، این ناحیه ویژگی‌های طبری خود و از جمله زبان خود را از دست داده و گذشته از این که به ترکی سخن می‌گوید، برخی دیگر از ویژگی‌های آذربایجان را که مربوط به سنت‌های بافندگی است به خود گرفته و بیگمان از شکل کهن خود درآمده است. به همین دلیل تنها به آن بخش از ویژگی‌های این مناطق خواهیم پرداخت که دارای ریشه‌ی طبری بوده باشد.

۱- اصطخری، المسالک و .. ص. ۱۷۱.

۲- همان، ص. ۱۷۱ حاشیه‌ی ۵.

۳- همان، ص. ۱۷۱.

۴- همانجا همان ص.

۵- همان، ص. حاشیه‌ی ۱۵.

۶- اصطخری ۱۷۴-۱۷۲.

ج- آگاهی‌های همزمان

طبرستان دارای دو پدیده است که گویای سنت بافندگی آن در تاریخ است. یکی بافت گلیج (گلیم) و جاجیم که با دستگاهی چوبی و نسبتاً پیچیده تر از دستگاه‌های بافت گلیم و جاجیم در دیگر نقاط ایران بافته می‌شود و متأسفانه رو به زوال است و دیگری بافت قالی در کلاردشت و طالقان و بیشتر در تهران تا ورامین، گرمسار و دیگر شهرها و آبادی‌های طبرستان در همهی شهرها و آبادی‌های جنوب و غرب کوه‌های البرز که آشکارا دنباله‌ی یک سنت تنها و تاریخی است و سیمائی مبهم از قالی کهن طبری را در ذهن روشن می‌کند. البته باید از شواهد دیگر هم کمک گرفت. ولی تا آنجا که می‌دانم، متأسفانه دیگر قالی طالقان تولید نمی‌شود.^۱

برای ورود به بررسی سنت بافندگی طبرستان، نخست بحثی ریشه‌شناختی را پیش می‌کشیم که سال‌ها ذهن مرا به خود مشغول داشته بود و اینک سخت به کار ما می‌آید:

گلیم و جاجیم

سال‌ها پیش در مقاله‌ای با نام ریشه‌ی واژه‌ی قالی کوشیدم این واژه را در تاریخ پی‌گیری کنم. روشن شد که واژه در فارسی شکل غالین/قالین هم دارد و در زبان پهلوی کالین (*kālēn*) تلفظ می‌شده و احتمالاً در اوستا بوده است.^۲ (*kārayaena*) اما در واژه‌ی گلیم مانده بودم و نمی‌دانستم که ریشه‌ی آن چیست. با توجه به این که در فارسی ضرب المثل «این رنگ گلیم ما به گیلان کردند» از زمانی ناشناخته به کار رفته است، گمان می‌کردم که بایستی بیش از همانندی ظاهری گلیم و گیلان که باعث جناس زیبایی در این مصراع شده است، رابطه‌ای میان گلیم و گیلان بوده باشد. اما بویژه تصور پسوند اسم‌سازی به شکل -یم برایم دشوار بود تا در جستجوهای خود و شگری^۳، به واژه‌ی گلیج در مازندرانی (به معنی گلیم) رسیدم. من واژه را در روستاهای کوهستانی (جنوب امل، بابل و *gelij*) ساری دیده بودم و او آن را در بر رسی گویش روستای زیارت گرگان^۴ آورده است.

۱- با مرگ فرش هرگوشه از ایران، بخشی از فرهنگ ما می‌میرد.

۲- حصوری. ۱۳۶۷

۳- شگری در گویش ساری (۱۳۷۴) تنها واژه‌ی گلیم را آورده‌اند که در شهر ساری به کار رفته است.

۴- Shokri et al

باید توجه داشت که بویژه در مازندران مردم بومی زبان خود را گلکی می‌نامند و خود را گلک می‌دانند. پس بایستی در روزگاری واژه گل به (*gelaki*) معنی نام این سرزمین بوده باشد که نشانه‌ی آن در آثار تاریخی و فراوان به صورت سرزمین گیل یا گیل و دیلم باز مانده است. تلفظ امروزی نشان از یک یاء مجهول در تلفظ کهنتر دارد، یعنی تلفظ کهن بایستی گیلک (*gēlak*) بوده باشد.

اینک واژه گلیج^۱ بیش از گلیم راهنما است و بی گمان به معنی گیلی یا طبری که تفاوتشان فرعی است و گرنه در روزگار قدیم گیلان و مازندران، طبرستان نام داشت، زیرا در مازندرانی پسوند -یج^۲ برای رساندن نسبت به کار می‌رفته که شواهد آن را در یوشیج، به معنی اهل یوش، سورتیج (منتسب به محلی در جنوب شرق ساری)، کلیج در جنوب قائم شهر (شاهی پیشین)، کنیج کالا (در جنوب زیراب)^۳، مریج محله (شمال شرق آمل و جنوب غرب بابلسر)، لاریجان در شرق لار دماوند، سه روستا با نام دلیجان در اشکور بالا، بازکیای گوراب لاهیجان، و شاندرمن ماسال تالش، چینجان در بخش مرکزی شهرستان رودسر، چایجان در سیاکلرود رودسر، تمیجان در املش رودسر، لاهیجان^۴ و نام لاهیجی (عبدالرزاق، صوفی معروف، شارح گلشن راز و منسوب به لاهیجان)، قوهیجان در جنوب غرب ماسوله و نام‌های دیگری بازمانده است.

به این ترتیب گلیج منسوب به قوم گل/گیل است و شکل دیگری از واژه و با پسوند دیگری، اما گلیم از آن روی با گلیج تفاوت کرده است که کالای دیگری است.^۵ همزمان

۱- گلیج در مازندرانی نازکتر از گلیم و سبترتر از جاجیم است، اما مانند گلیم از آن بجای فرش هم استفاده می‌کنند. جنس توپره / چنته (چنتا) ی مازندرانی هم گلیج است.

۲- پسوند -یج در مازندرن و گیلان از زمانی که روشن نیست، مرده است و به همین دلیل در نمونه‌هایی با افزودن پسوند -ی به واژه‌ای که خود پسوند -یج دارد، نام ساخته‌اند، مانند سورتیجی در ساری، ولیجی محله در جنوب نکا و نمونه‌های دیگر.

۳- و البته نام کنیز در فارسی از *kaini- ca*

۴- بی گمان باید نام‌هایی را که با تعریب دارای پسوند -یجان شده‌اند، از این شمار که پسوندشان -یج +ان است جدا کرد. در نمونه‌های بالا قوهیجان / کوهیجان، جمع منسوب به کوه است و لاهیجان جمع منسوب به لاه/لای. البته به نظر می‌آید که پسوند -ان در بسیاری از نام‌ها خود چیزی مانند اشمال، دربرگیری یا چنان که در روزگار قدیم بوده است، نسبت را برساند، چنان که در کوزکاتان، کرمانشاهان و... شاید هزارجات و اصطهبانات هم به همین قیاس با نشانه‌ی جمع عربی پدید آمده است.

۵- گلیج نازکتر است و آن را با دستگاهی همانند دستگاه شال بافی یا عبابافی (دارای ماکو، ماسوره، شانه، وردگرد و پائی) می‌بافند و گلیم کلفت تر است و با دار قالی و با دست بافته می‌شود.

و برای پسوند -یم باید جاجیم را هم در نظر داشت، چنین می‌نماید که واژه‌ی دیگری با همان پسوند -یم باشد. به این ترتیب، دو واژه گلیج و گلیج بایستی معنایی نزدیک به هم و منسوب به گل (گیل) داشته باشند و ناگزیر جاجیم منسوب به جائی یا چیزی. از آنجا که در مازندران هنوز پشم در همرفته را جاج می‌نامند، به نظر می‌آید که جاجیم به معنی پشمی یا پشمینه (منسوب به پشم، در برابر بافته‌های نخ‌ی؟) است.

بافت گلیج / گلیج

دستگاه بافندگی طبری (در طبری و از جمله رامسری، پاچال) بسیار هوشیارانه طراحی شده است، به طوری که از پارچه‌ی نازک نخ‌ی تا شال، چوخاب، جاجیم و سرانجام گلیج و گلیج، یعنی آنچه را که در جهان بافته‌ی تخت (انگلیسی flat weave) و به آلمانی Flachgewebe می‌نامند (حتی سوماخ و ورنی) و در محل، کجکار (رامسر) یا کچکار/ کچکال (جنوب گرگان، روستای زیارت) می‌نامند، می‌توان با آن بافت. این دستگاه دارای سردار و زیر دار، دو بازو یا راست رو (تیر یا چوب عمودی) گردان و تکیه گاه (های احتمالی برای بجا نگهداشتن گُرد)، ماکو و ماسوره، دستی (دستگیر، ورد،) و پائی (پاشار تخته) است. این دستگاه در همه‌ی گیلان و مازندران (طبرستان کهن) وجود داشت و کم کم در برخی از نقاط از میان رفته است، اما هنوز در رامسر (بانسانه‌ی رو) تا گرگان، بویژه روستاهای دامنه‌ی شمالی البرز (از جمله در روستای زیارت با نشانه‌ی ز) دیده می‌شود. نام کجکار/ کچکار نشان می‌دهد که در روزگار رونق بافت پارچه‌های ابریشمی در ایران با این دستگاه ابریشم (کج) می‌بافته‌اند. نیز چنین است نام کجدوک که اکنون در رامسر نام همگانی دوک است، اما بی‌گمان کج (ابریشم) دوک است.

- به طور گرفته از کارهای شگری (نک: کتابشناسی).^۱

احرامی

ahrāmi حرمی، گلیج سیاه و سفید، بقچه، سفره (از جمله در کندلوس)

ابریشم، ابریشم، برشم

abrišom/abrišem/brešam? ابریشم، نیز نک: کج

۱- البته این فهرست کامل نیست، زیرا بوسیله‌ی کسی که آشنا به بافندگی باشد، پرسش نشده است. من کوشیدم آن را با کمک شگری اندکی کاملتر کنم.

ارَچ (ر. متی / مکی (ز.)).

-mati/ maki - araĴ

کوسند، پهنان، ابزارای بیشتر چوبی و به ندرت فلزی، دو سر، دوتکه، با دو سر
شانه‌ای که در دو پهلوی بافته فرو می‌رود و پهنای آن را ثابت نگه می‌دارد.

ارقمچی (ز.)

aryamčī

تنابی که به سر تارها (چله) بسته شده و به دور قلبی یا چوبی افتاده و به کنار دست
بافنده رسیده و به جائی (اغلب یک تیرک) بسته شده است. بافنده شل و سفت کردن
تارها را با آن انجام می‌دهد.

اندازه (endaze) اندازه

بالا (ز.)

bālā

وسط کار، وسط بافته

پا

pā پا، واحد اندازه‌گیری بافته به طول تقریبی ۳۰ سانتیمتر

پاچال (ز.)

pāčāl محل دستگاه بافندگی / دستگاه بافندگی

پاشار (ز.)

pāšār

پائی. چوبی بسته به گرد (بوسیله‌ی پاشار تخته) و به پایه‌ای در پشت بافنده که با فشار
دادن آن گرد و یک دسته از تارها پائین می‌آید.

پاشار تخته (ز.)

pāšār taxte

تکه‌ای تخته که یک سر آن به بندی متصل به گرد و سر دیگر آن به پاشار متصل
است و بند را کوتاهتر و استوارتر می‌کند. (در گرگان: پاگرد).

پاکتلی

pa kateli پائی، پدال، جا پا

پاگرد. نک: پاشار تخته.

پشم لاج

pašme lāj شانۀ حلاجی پشم

پشمی شانۀ

pašmi šāne شانۀ حلاجی

پلاس

palās پلاس / چادرشب پشمی (کندلوس)

پلم (ر.) پلم (شرق مازندران)

palem / pelam

پلمه، گیاهی خودرو (آقطی) که با دندان‌های زاج سفید، از برگ آن رنگ زرد شادابی به

دست می‌آید.

کندلوس: پلیم (*pleym*)

پُمبِه

pombe پنبه

پو (ر.) وافه (ز.)

wāfe/ pu پود

پيله

tā تار، نیز در کندلوس . . تان (ز.) *tān* تا (ر.)

تاوشان، تافشان^۱

tāvešān/tāfšān چله‌کشی،

حدس زده‌اند که شاید *tā- fšān* باشد و حدس ایشان درست است با این توضیح که تا

کوتاه شده‌ی تار است،

تار افشاندن. نک: تا.

تخته (ز)

taxte

تخته‌ای به پهنای ۱۵ سانتیمتر و کلفتی یک تا دو سانتیمتر و به طول عرض بافته که

میان دو دسته تار قرار می‌گیرد.

تشی *taši* دوک، دوک پشم یا نخ ریسی

تلیک

نمد در کندلوس

توره

ture tallik pile توبره در کندلوس

جانته

Jānte . چنته در کندلوس. جمتا/چنتا(ز).

camta/canta

جغجانو(ز)

Jey jeyānu

محور قرقره در سردر جو.

چوبی دو شاخه که قرقره‌ای در میان دارد و دو بند متصل به دو گرد(ورد) برگرد
قرقره‌ی آن می‌افتد و پائین و بالا رفتن دو گرد را بوسیله‌ی پائی (پاشار) ممکن می‌کند.

جولا

Julā بافنده

جومبُره / زُمبُره ، نک: زمبُره.

jumbore = zombore

چرخک

čarxak چرخک، چرخ پشم ریسی

چارخانه

čārxāne چهارخانه، طرح چادر شب.

چر

čer

چرخ ریسندگی / چرخ ابریشم کشی. چَر(ز).

čar

چل

چرخ دستی برای ریسیدن پشم.

در کندلوس: چَلِمِه (*čeleme*) در مازندرانی کهن: چَل (*čel*).

چخا، چغا (čoxā/ čoxā) غرب مازندران

زیارت: چوخا cuxa

پارچه‌ی پشمی ظریف، کمی کلفت تر از فاستونی که برای دوختن قبا، شولا، جلیقه و شلوار به کار می‌رود و باران به خود نمی‌گیرد.

چمتا (camta) چننه، کوله پستی بافته با دست.

خرگل

xargel در کندلوس، اکنون زنبه‌ای که روی اسپ می‌گذارند، اصلاً خرگاله،

گاله‌ی بزرگ یا خرجین

دبافتن (debaftan) بافتن

دستور(ز) دستور، راهنمای بافت.

درز (darz) درز

دسکش (daskeš) پاره چوبی که نورد را کشیده نگه می‌دارد

دسگا (dasgā) دستگاه بافندگی

duk دوک

دیوار دیمی (divār dimi) دندان‌دار، موجی، خیزابی

دوآرد، دویارد، دورد (do?ārd/doyārd/dō.rd) دوکارد/قیچی پشم‌زنی (کندلوس: دارت)

رارا (rārā) راهراه

رشته (rešte) رشته، ریسیده

رئو (rou) زه، روده، زه چرخ ریسندگی

رئونکی (rouneki)

رانکی، نوار پهن و نیرومندی که زین یا پالان را از پشت نگه می‌دارد

رنگرز (rangerez) رنگرز

روفو

rufu رفو

روناس

runās

روناس، گیاهی که از ریشه اش رنگ سرخ می‌گیرند و برگ آن مصرف داروئی (ضد

اسهال) دارد

زُمبره، جومبُره

zombore/jumbore ۱- پوست گردو ۲- رنگ پوست گردو (قهوه‌ای تا سیاه)

زیرانداز

zir andāz زیرانداز، فرش، پوشن

سرچین

sar e čin پایان کار، انتهای بافت

سردار

sardār سردار دستگاه بافندگی که یک سر چله (تارها) به آن بسته است.

سر در جو(ز)

sardarju

چوبی دو شاخه که قرقره‌ای در میان دارد و دو بند متصل به دو گرد(ورد) برگرد

قرقره‌ی آن می‌افتد و با ئین و بالا رفتن دو گرد را بوسیله‌ی پائی(پاشار) ممکن می‌کند.

سرلا = شولا

serlā = šulā

شَفَر

شال *šafir*

شانه، پشمی شانه

šānə (ر.)

pašmi šānə

شانه‌ی از هم باز کردن و صاف کردن پشم. در ز. تنها شانه، شانه‌ی دستگاه بافندگی.

شُدِه

šode چوب کلاف پیچ / دو چوب به هم کوبیده چون چلیپا که یکی در بالا و دیگری

در پائین محور چرخ ریسندگی است و رشته‌هائی از زه آنها را به هم مهار می‌کند یک پایه

دارد و رشته/کلاف را به آن (دورزه‌ها) می‌پیچند.

شولا

šulā شولا، جامه‌ای بلند تا پا، پشمی و بیشتر از چوفا که کار بستر خواب را هم

می‌کند، نیز در کندلوس.

غنچه

فرش (fars)

قالی. قالی

قچی/قیچی (Qecci) قیچی.

قرقره

کج

kaĴ ابریشم خام

کج پيله

پيله‌ی ابریشم

کجدوک

kaĴduk دوک، دوک ابریشم ریزی

کار

kār بافته، محصول بافندگی

کتیل رشته *ketile rešte*

کچکل (kackal) دستگاه بافندگی در زیارت

رشته‌ی میان ورد و پاکتیلی در دستگاه بافت.

ا کرباس *karbās/ kerbās* کرباس

کوب/حصیر

kub/ hasir حصیری که از لی (جگن / دوخ) بافته می‌شود، کندلوس: کِب.

کیک

kik kaĴpile پشم نامرغوب در کندلوس.

گالی (*gāli*)

نی مرداب، جگن مرداب برای بافت کوب(حصیر)

گره (gere)

گُل

گلدوزی (gelduz i)

گلیج / گلیچ (gelij/gelic)

گینکا

genekā گلولهء نخ در کندلوس.

gol جوال، گاله، نیز نک: خرگل. نیز گال در کندلوس.

گل دوج / گلدوز

گورد نک: ورد.

gol duz/ gol duJ/ goul duJ

لاج (ر.) شانه(ز)

šāne / lāj

شانه‌ی بافندگی، شانه‌ی دستگاه بافندگی. در ز. شانه

لاخند

lāxond

بند تناب، لافن، رشته‌ای کلفت که از آن تناب بافند(گیلکی و روستای کندلوس، لافن)

لاودن واف

lāvdan-vāf بافنده‌ی چادرشب

لاوند

چادرشب

لونگ

lung لُنگ، حوله، حوله‌ی پشمی، بافته‌ی پشمی به‌اندازه‌ی روسری یا سفره که برای

سفره یا بستن کودک به پشت هم به کار می‌رود.

lāvand/lāband/čāderšab/kamer daves

لی

li جگن برای بافت کوب

متقال

metqāl متقال

متی / مکی نک: ارج.

مُکو (ر.)

moku ماکو ، مَکو(ز)

maku

مُسوره / مُسره

mosure/mosre ماسوره

میلدار

mildār راهراه

نمد

namad نمد

نخ

nax نخ

نورد(ز.)

navard

تیری در پشت بافنده که بافته به دور آن پیچیده می‌شود و مهار می‌گردد.

نوغان

noqān

نوغان

واتین

vāten بافتن

وچه

ورد (ز.)

vard

یک یا هریک از چوب‌هائی که به دسته‌ی مشخصی از رشته‌های پاچال (دستگاه بافندگی) وصل است یا از زیر آن می‌گذرد و با فشار دادن پائی(په کتلی) به پائین می‌آید و مانع درگیری با پود می‌شود. گرد.گورد(ز.)

gurd

ویریس

viris ویریس، بند، بند بافته. بندی که به شکل نوار و نه تناب بافته می‌شود.

چنان که گفته شد، همه‌ی بافته‌های محلی طبرستان با همین دستگاه بافته می‌شده و هم اکنون هم در برخی از نقاط مازندران و گیلان هنوز به کار است. اکنون، مهمترین فرشی که با این دستگاه بافته می‌شود، گلیج است، زیرا از تاریخی که نمیدانیم بافت گلیم در این خطه هم برافتاده و هم اگر در نقاط کوهستانی بازمانده، به دستگاه‌های قالی بافی منتقل شده است که دارای سردار، زبردار، دو راست رو(تیرک عمودی)، کوچی/نورد/ورد یا گرد است. در نقاطی که قالی بافته می‌شد و می‌شود، نیز از همین دار استفاده می‌شده و در کلاردشت که هنوز می‌بافند هم از همین دار استفاده می‌شود.

سمنان

این شهر اگرچه جزو طبرستان بوده، با پذیرفتن سنت شرقی(که گره نا متقارن اصل آن است) در زمانی نامشخص و به احتمال بسیار پس از دوره‌ی صفوی، از حیطه‌ی سنت طبری بیرون رفت و به سنت شرق پیوست.

بافته‌های ورامین و گرمسار

این دو ناحیه در شرق تهران قابل مقایسه با هم نیست. ورامین دارای انواع بافت پیشرفته بود و گرمسار تنها قالی و گلیمی ساده داشت.

ورامین به علت تبعید گروهی از لرها و کردها به آنجا و ساکن شدن شاهسون‌های بغدادی که بیلاقشان بوده، از شکل اصیل خود در آمده است. از بافته‌های اصیل ورامین در سال ۱۳۶۶تنها قالی بافی آن باز مانده بود و دیگر بافته‌های آن بومی نبود و کار کردن، لرها و شاهسون‌ها بود.

قالی اصیل ورامین دارای نقشه‌هایی بود که کم و بیش در ایران عمومی است، مانند نقشه تکراری بته جقه یا نقش‌های تکراری دیگر.

پوشن تهران

آگاهی‌های به دست آمده گویای آن است که در تهران گلیم بافی، جاجیم بافی و بافت قالی رواج داشته است. در اوائل دوره‌ی قاجار گلیم بافی و جاجیم بافی آن برافتاده و قالی بافی سنتی آن هم تحت تاثیر تولیدکنندگان دوره‌های صفوی، افشار، زند و بیش از همه قاجار تا پهلوی اول از شکل بومی خود، که همانند تولید طالقان و ورامین بوده، بر

افتاده و دگرگون گشته است. گلیم تهران با دستگاه و مانند گلجی مازندرانی بافته می‌شده و آخرین نمونه‌های آن در برخی از خانه‌ها تا اواخر دوره‌ی قاجار بوده است.^۱

تهران و روستاهای شمال آن در دوره‌ی صفوی مورد توجه قرار گرفت و آنان قلعه‌ها و باغ‌هایی برای بیلاق خود در آنجا ساختند. به این ترتیب از آن دوره پای درباریان به آنجا گشود شد و در ذوق و هنر بومی موثر افتاد تا آغامحمدخان قاجار آنجا را پایتخت کرد و از این تاریخ به بعد (آغاز سیزدهم هجری / پایان سده‌ی هجدهم) بویژه رجال قاجار در بافندگی آن اثر گذاشتند.

از بافته‌های بومی تهران چیزی بازنمانده و چه بسا اگر مانده، امروزه به نام طالقان فروش می‌رود، زیرا قالی قدیم تهران تفاوت چندانی با قالی طالقان نداشته است. پس از تبدیل تهران به پایتخت، قالی آن دگرگون شد و با گذشت زمان کاملاً از شکل سنتی در آمد، بویژه در انتخاب نقشه‌ها که بومیان مجبور به پیروی از ذوق سفارش دهندگان و حامیان بودند.

به این ترتیب قالی تهران دارای سرگذشتی جالب است که در آن شماری از خانواده‌هایی که در تهران به ثروت و قدرت دست یافتند یا کارگزار دستگاه‌های دولتی بودند، بویژه خانواده‌های بسیاری از فراهان، که به تهران مهاجرت کرده بودند و به وزارت و وکالت رسیدند، موثر بوده‌اند. از آنجا که بیشتر ایشان مردمی فرهیخته بودند، کوشیدند نقشه‌های دلخواه خود و قالی‌هایی به میل خود تولید کنند یا سفارش دهند. همچنین گروه‌هایی و شمار اندکی از بازرگانان هم از تبریز، کاشان و یزد به تهران مهاجرت کردند که در قالی تهران اثر گذاشتند. برای نمونه، تولیدات یزدیان در تهران دارای رنگ‌های تند بود و بویژه سرخ ارغوانی (گرفته از قرمزانه) بیشتر داشت، اما تولید تبریزیان رنگ‌های روشن داشت و ظاهراً تحت تاثیر قالی حاج جلیلی تبریز بود. در واقع قالی یزد بیشتر رنگ بندی خطه‌های یزد و کرمان را داشت.

شمار اندکی از اهالی قم که به تهران مهاجرت کرده بودند، نیز به بافت قالی می‌پرداختند اما چنان نبودند که اثری از خود در قالی تهران بگذارند، بویژه که سنت بومی را نداشته و به سنت غربی وابستگی نداشته‌اند.

۱- این اطلاعات را بازماندگان خانواده‌ی امین فرهادیان و استاد محمد (که پدراش ساکن سنگلیج بوده‌اند) روایت کرده‌اند.

از خانواده‌های تهرانی که روی تولید قالی تهران اثر داشته‌اند باید از خاندان‌های مستوفی، معیر، بیات، غفاری و... کارگزاران ایشان نام برد.^۱ خانواده‌ی بیات اصل فراهانی و خانوادگی غفاری دارای اصل کاشانی بوده است.

از آنجا که ذوق‌های گوناگونی بر نقشه‌ی قالی تهران اثر گذاشته است، شناخت قالی تهران اندکی دشوار است. سنت بومی دارای گره متقارن (معروف به ترکی) و تکپود بوده و مهاجران آذربایجانی، کرد و لر و روستائیان پیرامون تهران هم همین سنت را داشتند، گره ترکی بر قالی تهران غالب بود و رسمیت یافت. اما آن را دو پود کردند تا فرشی شهری شود. به این ترتیب اگر قالی بافت تهران گره فارسی داشته باشد، که کمیاب است، تشخیص آن بسیار دشوار می‌شود، زیرا تمایز آن با قالی‌های فراهان، قم، سمنان یا کاشان از میان می‌رود و بیشتر از راه نقشه اش شناخته خواهد شد. در میان قالیچه‌های تهران، نقشه‌ی تصویری فراوان است. این نقشه‌ها چه بسیار که از کارت پستال‌ها یا تابلوهای معروف و کلاسیک گرفته شده است.

قالی کهن تهران اندازه‌ی کناره و قالیچه داشت،^۲ اما قالی‌های تازه از قالیچه‌های بیشتر تزئینی و تصویری آغاز می‌شد و تا قالی‌های بزرگ، معمولاً میان شش تا دوازده متر - که مخصوص پوشاندن خانه‌ها بود، ادامه می‌یافت. این وضع نشان می‌دهد که قالی بافی تهران بویژه محل ذوق آزمائی خاندان‌های سفارش دهنده یا پشتیبان بوده است. نشان دیگر آن وجود کتیبه‌هایی است که مضامینی از شعر حافظ، خیام یا دیگران دارد.

چنین می‌نماید که از میان همه‌ی تولیدکنندگان قالی تهران، خانواده‌هایی که از فراهان می‌آمدند، مانند خانواده‌های مستوفی، بیات و دیگران، بیش از همه کوشیده‌اند که نقشه‌های قالی تهران مستقل باشد و نه تقلید فراهان. خانواده‌هایی که از آذربایجان، یزد و احتمالاً کاشان آمدند، نقشه‌های بومی خود را در تهران تقلید می‌کردند یا از طراحان بومی

۱- باید یادآوری کرد که احمد علی امین فراهادیان که از تولیدکنندگان فرش تهران برشمردیم خود کارگزار خاندان مستوفی بوده است.

۲- کناره، اندازه‌ی سنتی روستاهای ایران است و پهنای تقریبی هشتاد سانتیمتر تا یک و بیست سانتیمتر و درازای چهار تا شش متر و به طور استثنا تا هشت متر دارد. اطاق روستائی با چند کناره (معمولاً بین چهار و پنج) پر می‌شد. قالیچه‌اندازه‌ی دویم و فرعی روستاهای ایران بود و بیشتر فرشی بهتر و تزئینی و برای مصارف غیر عادی و استثنائی، نمونه را برای گسترده در باغ، حیاط، ایوان یا اطاق‌های بسیار کوچک بود و در این مورد حتماً جفت بافته می‌شد تا اطاقی شش متری را ببوشاند.

خود استفاده می‌کرده‌اند و قالی آنان به نام تهران به فروش نمی‌رفته و قالی کاشان و قم و مانند آن شمرده می‌شده است.

نقشه‌های تهران

قالی تهران دارای چند نقشه‌ی شناخته شده است که می‌توان آن‌ها را چنین دسته بندی کرد:

۱- نقشه‌های تصویری که شماری از آن‌ها گرفته از نقش کارت پستال‌هائی است که نقش زن، منظره، باغ یا کاخی زیبا را نشان می‌داد. در پیرامون چنین تصویری و بویژه در حاشیه‌ی اصلی آن رباعی‌های خیام یا غزلی از حافظ یا سعدی بافته می‌شد. گاه تصویر زنی از مینیاتور گرفته می‌شد ولی به آن حالت واقعی می‌دادند و به شکل زنی اروپائی تصویر می‌کردند. کارت پستال‌هائی که الگوی اصلی این نقشه هاست در اواسط دوره‌ی قاجار از اروپا به تهران آورده شده است.

۲- نقشه‌ای که معمولاً حاج خانومی نامیده می‌شد و قشقائی‌ها آن را ناظم می‌نامیدند و آن پنجره‌ای است با باغ گل یا ایوانی است در برابر پنجره‌ای که گلدانی بزرگ هم‌ه‌ی چشم انداز روبرو را گرفته است و تنها کناره‌ی ایوان در بالا و دو طرف دیده می‌شود. این نقشه را در اروپا هزار گل (Mille Fleures) می‌نامند.

۳- نقشه‌ی لچک ترنج که معمولاً بوسیله‌ی طراحان کاشانی ولی برای تهران و در نتیجه‌اندکی متفاوت از نقشه‌های کاشان و بویژه با رنگ بندی مورد علاقه‌ی اشراف و بازرگانان تهران تهیه می‌شد که مشخصه‌ی مهم آن رنگ بندی روشن تر است (در قالی بومی کاشان رنگ‌های سرخ و سرمه‌ای، بویژه در زمینه‌ی قالی غلبه داشت).

۴- نقشه‌ی افشان (هراتی) که از نقشه‌های اصفهان (که خود از هرات و در دوره‌ی صفوی تقلید شده بود) گرفته شده است.

۵- قابقای. این نام عامیانه را شرکت فرش شهرت بخشید و گرنه در هر جای ایران نامی زیبا دارد. در کردستان گل میرزاعلی نامیده می‌شود، در زنگان بهشت و جهنم و در بختیاری، خستی. این نقشه، زمینه‌ی فرش را به بخش‌های کوچکی حد اکثر ۳۰ در ۴۰ تقسیم و هر یک را با انواع گل و جانور می‌آراست. در زنگان رنگ زمینه (سرخ و سرمه‌ای) تعیین کننده‌ی نام است.

این‌ها اصلی‌ترین نقشه‌های تهران است، به ندرت نقشه‌های دیگری (مانند ماهی درهم، نقشه‌های یزد و ...) هم در تهران بافته شده ولی تاکنون بررسی دقیق و جامعی درباره‌ی آن صورت نگرفته و در واقع از حیطة تحقیق بیرون رفته است. از بافته‌های دیگر روستاهای تهران نشانی به دست نیامد، مگر یکی دو قالی پوسیده در یافت آباد و گلدسته که آن‌ها را بافته‌های کهن روستای خود می‌دانستند. هر دو تکپود با گره متقارن و نقشه‌های روستائی لچک ترنج بود. در روستاهای زرگنده، ونک، تجریش و چیدر از بافت کهن روستاها در سال ۱۳۶۶ آگاهی‌های اندکی وجود داشت.

قالی کلاردشت

کلاردشت ناحیه‌ی کوهستانی در جنوب غربی چالوس و از نقاط مستعد برای بافندگی است^۱. در تاریخی که من بررسی کردم (۱۳۶۶) چند روستای آن و از جمله مرزون آباد و رودبارک دارای قالی بافی بود. می‌گفتند که اهالی طالقان - که در همسایگی کلاردشت و به سوی قزوین و کرج زندگی می‌کنند و زبانشان قبلاً با زبان کلاردشت یکی و از نوع طبری بود - قالی بافی خود را به کلاردشت هم آورده‌اند، به همین دلیل اصطلاحات بافت و نقش یکسان است. اما در هنگامی که من دیدم، قالی طالقان بسیار کمتر بافته می‌شد و قالی کلاردشت همگانی بود. با ویژگی‌های قالی طالقان در زیر عنوان آن آشنا خواهیم شد. قالی کلاردشت با گره متقارن و به طور عمده تکپود و به ندرت دو پود بافته می‌شد. کاربرد پشم محلی از میان رفته بود و از پشم بازاری استفاده می‌شد. به ندرت پشم بومی به کار می‌رفت. گیاهان رنگی را می‌شناختند اما کاربرد آن‌ها از میان رفته بود. اندازه‌ها قالیچه و حد اکثر شش متر مربع بود. نقشه‌ها حوضی (ترنجدار)، درویشی (تصویر نشسته‌ی نورعلیشاه از صوفیان اواخر دوره‌ی صفوی در کرمان که به علت زیبایی چهره شهرت یافته و بسیار بر روی فرش بافته شده است) و یکی دو نقشه‌ی دیگر بود.

۱ - برای رونق بافندگی وجود مواد اولیه (پشم یا پنبه، نی، دوخ و... یا دیگر مواد بویژه مواد رنگزا)، وقت فراوان (که نتیجه‌ی زمستان‌های سرد و نبود فعالیت کشاورزی است) لازم است.

پوشن طالقان

در طالقان قالی و قالیچه‌ای بافته می‌شد که نقشه‌های ویژه‌ی

بافته‌های قزوین و زنگان (زنگان).

پرداختن به بافته‌های این دو شهر و پیرامون آن‌ها از گنجایش این مقاله بیرون است و نیازمند کتابی مستقل. بنا بر این تنها به برخی از ویژگی‌های این دو بخش خواهیم پرداخت که کاملاً با الگوی بافت در طبرستان سازگار است.

چنان که پیشتر اشاره شد، این دو شهر و بویژه زنگان با پذیرفتن فنون بافت آذربایجان و کردستان، بسیاری از ویژگی‌های طبری خود را از دست داده‌اند. البته در مورد قزوین، این کمتر اتفاق افتاده است. ما ناگزیر در اینجا به آن ویژگی‌های بافته‌های محلی قزوین و زنگان می‌پردازیم که دارای ریشه‌ی طبری است یا با سنت‌های طبرستان یکسان است.

از آنجا که سنت بافت آذربایجان، کردستان، همدان و طبرستان از بنیاد یگانه و بخشی از سنت غرب ایران است، تفاوت بزرگی در بخشی از فنون دیده نمی‌شود. برای نمونه، قالی شهرهای قزوین و زنگان هم مانند قالی طبری با گره متقارن و یک پود کلفت یا دو پود (یکی کلفت و کشیده و دیگری نازک و موج) بافته می‌شد. این ویژگی بیگمان تا دوره‌ی شاه طهماسب صفوی (۹۸۴-۹۳۰) که قزوین بجای تبریز به پایتختی برگزیده شد، ادامه داشت، اما با آن انتخاب، بافت شهری و درباری به آن راه یافت و همه دوپود شد و اندازه‌ها تغییر یافت و بزرگ شد و بویژه نقشه‌های آن را تحت تاثیر نهاد.

از این لحاظ چنین به نظر می‌آید که قالی بافی شهر قزوین از دیدگاه ساختار طبری بازماند اما از دیدگاه اندازه و تزئین، در صدهی دهم هجری تحت تاثیر قالی بافی مکتب هرات قرار گرفت که همه‌ی قالی‌های ایران را از دوره‌ی تیموری به بعد تحت تاثیر نهاده است. اما بافت روستائی قزوین تغییری نکرد جز این که با مهاجرت ترکان اینالو (معروف به شاهسون‌های بغدادی) به غرب آن (به طور عمده منطقه‌ی خرقان) این بخش سنت کهن خود را با دشواری در شماری از روستاها و بویژه روستای هرآئین نگاه داشت، اما روستاهائی که در صد سال اخیر بوسیله‌ی اینالوهای کوچ نشین برای سکونت و زندگی ساکن انتخاب شد، سنت کهن خود را از دست دادند (گرچه بافت اینالوها تفاوت ساختاری با بافت منطقه نداشت و تنها از جهت نقش‌ها و رنگ آمیزی تفاوت داشت).

از بافته‌های دیگر قزوین و روستاهای آن گلیم (محفوری) بوده است که در شمار بسیاری روستا و بویژه در روستاهای کوهستانی (از جمله در دو روستا بانام زاکان) بافته می‌شده و در صد سال گذشته و از میان رفتن مصرف آن رو به زوال رفته است. گلیم دارای نقشه‌های مشخص و ثابت (به طور عمده هندسی و شطرنجی) در همه‌ی ایران بوده و به ندرت استثنا پذیرفته است.

یکی از ظریفترین جاجیم‌های ایران در قزوین و پیرامون آن بافته می‌شده است. دار بافندگی آن بسیار ساده و مانند دیگر نقاط چه در روستاهای جنوب و غرب کوهستان طبرستان و چه در طارم و آذربایجان بود. سر تارها به یک درخت یا در خانه با جایی بسته می‌شد و ته آن‌ها به چوبی که زبردار بافته شمرده می‌شد و به پایه‌ای در زمین یا دو جا در پشت بافنده مهار می‌شد. تارها دسته بندی می‌شد و هر دسته با چوب و بندی قابل مهار و جابجائی بود و پود با دست یا ماسوره رد می‌شد و با شمشیرک (ترکی: قلیج) کوبیده می‌شد. این هنر زیبا در هفتاد سال گذشته زوال یافته است و تنها در یکی دو روستای طارم (در تابستان ۱۳۷۵) بافته می‌شد که از نظر جغرافیائی مستقل بوده و از دوره‌ی پهلوی به بعد جزو زنگان شده است.

بافته‌های شهر زنگان با بافته‌های روستائی آن متفاوت بوده است، گرچه هر دو در سنت طبری جای می‌گرفت. در شهر زنگان قالی دو پود بود و در همه‌ی روستاها (مگر یکی دو روستا) تکپود. شمار این روستاها از صد بیشتر بود و شامل مناطق فراوانی از جمله زنگانرود، ابهر رود، خرارود، سهرورد، انگوران، اورباد (ماهنشان) و مناطق ارمغانخانه بویژه با روستای سهرین که یکی از بهترین گلیم‌های ایران را می‌بافت، سلطانیه، اندازه‌ها تا زوال این قالی همان اندازه‌های سنتی (قالیچه یا کناره) بود تا پس از انقلاب قالی قم و تبریز به آنجا راه یافت. نقشه‌ها نیز بومی بود و معروفترین آن‌ها بهشت و جهنم (قاب‌های مکرر آبی و سرخ با نقش‌هایی از گل و نقشمایه‌های سنتی منطقه)، ماهی درهم سراسری، لچک ترنج (که عناصر تزئینی ماهی درهم داشت) و...

در خود شهر زنگان هم بافت گلیم، جاجیم، گیوه، دستکش و جوراب پشمی و حتی کرباس و شال رواج داشته و در صد سال گذشته زوال یافته است. از معدن نمک روستای چهر آباد زنگان پیکر چند مرد که از دوره‌ی هخامنشی به بعد با آوار معدن کشته شده‌اند، به دست آمده که در اثر احاطه‌ی نمک بر پیکر آنان، بافته‌هایی که بر تن دارند، باقی مانده.

من موفق شدم جامه‌ی یکی از آن‌ها را که از دوره‌ی ساسانی است، آزمایش کنم که شال بود و دارای همه‌ی ویژگی‌های ریسندگی و شالبافی منطقه.

مناطق‌ی که در پیرامون زنگان برشمردیم (و البته همه‌ی آن‌ها نیست) که باید طارم را هم به آن افزود، دارای انواع بافندگی بوده‌اند که در مورد شهر زنگان باز شمردیم. طارم در غرب گیلان و شرق زنگان از شمال تاجنوب در دوسوی سفید رود قرار دارد و دارای چند نوع آب و هوا از معتدل تا بسیار سرد است. در روستاهای آباد طارم انواع بافته‌های سنتی از کرباس و شال و جاجیم گرفته تا گلیم و قالی بافته می‌شد که در زمینه‌ی قالی روستای هندی کندی و در مورد گلیم روستاهای آب بر و پاورود شهرت داشت. بیشتر روستاها جاجیم باف بودند که امروز تنها در یکی دو روستای شمال آن جاجیم ابریشم ولی با رنگ‌های ناپایدار بافته می‌شود.

یادآوری می‌شود که به علت طولانی شدن مقاله بخش ساختار و کارکرد دستگاه‌های بافندگی مازندران از این نوشته حذف شده است.

خانی‌ها:

اصطخری، ابواسحق ابراهیم. مسالک و ممالک به کوشش ایرج افشار. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب

اصفهانی، حمزة بن الحسن (۱۸۴۴) تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء. لایپزیگ: ام. ای گوتووالد - افراشی، آریتا؛ طبیب زاده، امید. جشن نامه استاد سید مصطفی عاصی. ۱۳۹۸. " نشانه هایی از گویش کهن زنجان. " از علی حصوری. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. صص ۱۸۱-۲۰۷

بیهقی، ابوالفضل، محمد بن حسین (خواجه) (۱۳۴) تاریخ بیهقی. تصحیح علی اکبر فیاض. تهران تاریخنامه طبری (۱۳۶۶) گردانیده منسوب به بلعمی، به تصحیح و تحشیه محمد روشن، ۳ جلد. تهران: نشر نو

جهانگیری، علی اصغر (۱۳۶۷) کندلوس، تهران: موءسسء فرهنگى جهانگیرى
حصوری، علی. (۱۳۶۷). " واژه قالی ". تهران: فرش دستباف ایران، ش یک. صص ۵۷-۵۹.
حصوری، علی (۱۳۷۱) فرش سیستان. تهران: انتشارات فرهنگان
حصوری، علی (۱۳۷۱) نقش های قالی ترکمن و اقوام همسایه. تهران: انتشارات فرهنگان
همو (۱۳۸۵/۱۳۸۱) مبانی طراحی سنتی در ایران، تهران: نشر چشمه
همو (۱۳۸۹) چنتهء کهن، مقالات ایرانشناختی آمادهء چاپ
همو و دیگران (زیر چاپ) فرهنگ اصطلاحات فرش. تهران: انتشارات فرهنگان
همو (۱۳۹۷) سفرنامهء حاجی مهنددس (سفرنامهء فرش) تهران: نشر چشمه
دینوری، ابو حنیفه احمد بن داود (۱۳۶۴) اخبار الطوال. ترجمهء دکتر محمود مهدوی دامغانی.
تهران: نشر نی

ژوله، تورج (۱۳۸۱) پژوهشی در فرش ایران. تهران: انتشارات یساولی
شکری، گیتی (۱۳۷۴) گویش ساری (مازندرانی)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
همو (۱۳۸۵) گویش رامسری. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
طبری، محمد بن جریر. () تاریخ الرسل و الملوك. قاهره:
مجله التواریخ والقصص. (۲۰۰۰/۱۳۷۸). ویرایش سیف الدین نجم آبادی و زیگفرید وبر. دومونده،
نیکارهورن

یاقوت حموی () معجم البلدان.

Hali, No.59, October 1991. Forum, P. 97

Shokri, Guiti, Jahani, Karina, Barani, Hossein, (2013) *When Tradition Meets Modernity*. Uppsala University

Tanavoli, Parviz. (2012). *Undiscovered Minimalism, Gelims from norder Iran*. London: Laurence King

نگاهی به سیمای گیلان در ادبیات روسیه

زینب صادقی سهل‌آباد / استادیار گروه زبان روسی دانشگاه الزهرا(س)

در نوشتار حاضر سعی شده است به‌طور اجمالی و گذرا به سیمای گیلان در ادبیات روسیه پرداخته شود؛ اینکه نخستین توصیفات از سرزمین گیلان در ادبیات روسیه از چه زمانی آغاز شد و درباره‌ی چه بود و چگونه ادامه یافت.

در گذشته، موقعیت گیلان به‌عنوان «دروازه‌ی اروپا» زمینه‌ی ایجاد ارتباطات فرهنگی، سیاسی و اقتصادی با اروپا، از جمله سرزمین روسیه بود. جهانگردان بسیاری از گیلان گذر کرده و یا مدتی در آن سکنی گزیده‌اند و تصورات و برداشت‌های شخصی خویش را از این منطقه در سفرنامه‌های خود شرح داده‌اند. سیمای گیلان در برهه‌های مختلف توسط جهانگردان، نویسندگان و شاعران در آثار و ادبیات روسیه به صورت‌های گوناگون توصیف شده است. در بسیاری آثار روسی، انگیزه‌ی دیدار سرزمینی متفاوت از روسیه دیده می‌شود. می‌توان گفت سیمای گیلان در ادبیات روسیه برای نخستین بار در سده‌ی پانزدهم در «سفر به آن سوی سه دریا / گذر از سه دریا» اثر آفاناسی نیکیتین، ترسیم شده است.

نیکیتین بازرگانی از اهالی شهر قور بود. در سال ۱۴۶۶ میلادی به دستور ایوان سوم همراه با گروهی به سرپرستی واسیلی پانین به شروان رفت. از شروان به دربند، و از آنجا از راه دریای مازندران ابتدا به بادکوبه و سپس به مازندران، ری، کاشان، یزد، و سواحل خلیج فارس سفر کرد. سپس با کشتی عازم هند شد. پس از شش سال از گذشت سفر، از راه ایران و دریای سیاه به روسیه بازگشت. وی ماجراهای سیاحت خود را در کتابی به‌نام «سفر به آن سوی سه دریا» آورده است.

مسیر نیکیتین از سواحل دریای کاسپین و سپس از گیلان و مازندران می‌گذشت. در طی دو سالی که نیکیتین در ایران به سر برد، بیشتر آن را در گیلان و مناطق همجوار آن سپری کرد. «من شش ماه را در چابکسر سپری کردم، یک ماه را در ساری زندگی کردم و از آنجا به آمل رفتم و یک ماه را هم در آنجا بودم و سپس از آنجا به دماوند رفته و از دماوند به سوی ری رهسپار شدم» (تینیانوف، ۱۹۲۹: ۲۹). توصیفات نیکیتین از آن جذبه‌های اگزوتیکی که اغلب در آثار غربی از آرینتالیزم به صورت کلیشه‌های رایج شرقی دیده می‌شود، متفاوت بود و از آن ماهیت سطحی و شناخت صوری به دور بود. گیلان در نگاه او «سرزمینی است که ساحل آن را جلگه‌های حاصلخیز و کوه‌های بی‌انتهای احاطه کرده است. دریا نسبت به مردمان مهربان نیست و برای آنها مرگ به همراه می‌آورد و منبع تمام بدبختی‌هاست. کوه‌ها همچنین خطر به همراه دارند. در بین آنها قبایلی به راهزنی مشغول‌اند. آسمان بر فراز گیلان مانند تمام ایران آبی، روشن و بلند است. گرمای خورشید زیاد است و آدم می‌سوزد. هوا سرشار از بخار مرطوب است. هوای گیلان خیلی خفه و رطوبت شدید است» (نیکیتین، ۱۹۹۰: ۲۶۷). طبیعت گیلان در دیگر سفرنامه‌های روسی از جمله سفرنامه تاجر کوتف نیز مورد توجه قرار گرفته است. کوتف آب و هوای گیلان را چنین توصیف می‌کند: «گیلان زمین که نزدیک دریاست گرم‌تر از شهرهای دیگر است. در آنجا گل‌های گوناگونی می‌شکفت. گندم در گیلان و فرح‌آباد زود می‌رسد، ولی خوردن آن زیان‌آور است. در گیلان نزدیک دریا جنگل‌های انبوه زیادی است و همچنین ماهی‌هایی از قبیل ازون‌برون، بلوک و گوشت سگ‌ماهی فراوان است. در هیچ منطقه‌ای از ایران جز گیلان چنین جنگل‌هایی وجود ندارد. فقط کوهستان است و چنین رودخانه‌هایی به‌هیچ‌وجه دیده نشده است. آب از هر سوی کوه‌ها سرازیر است و با آن مردمان، دشت‌ها و مزارع را آبیاری می‌کنند. جز گیلان و شماخی در هیچ‌جای دیگر این‌قدر بارندگی نیست» (کوتف، ۱۹۵۸: ۸۳).

چنان‌که پیش‌تر نیز ذکر شد، تمرکز نیکیتین بیشتر بر روی طبیعت گیلان بوده است و اطلاعات تاریخی در آن اندک است. برای مثال به‌طور مختصر می‌نویسد: «در آنجا شاه‌حسین از فرزندان علی، نوه محمد را کشتند و لعنت محمد بر قاتلان هفتاد شهر را نابود کردند» (کوتف، ۱۹۵۸: ۲۶۰).

نیکیتین نسبت به آداب و رسوم مذهبی و خلق و خوی ایرانیان از پذیرش نسبتاً خوبی برخوردار است. وی در نتیجه معاشرت با ایرانیان، بسیاری از رسوم مذهبی آنان را به‌رسمیت می‌شناسد،

به طوری که لیخاچف در این باره می نویسد: «نیکیتین در سفر طولانی خود، تقویم کلیسا را اشتباه می گیرد. او روزه عید پاک را همراه با روزه مسلمانان مردم بومی می گیرد. او دین آنها را به رسمیت شناخته و حتی به زبان آنها دعای می کرد» (لیخاچف ۱۹۸۷: ۱۳۹). سخنان نیکیتین سرشار از عبارتهای قرآنی بود. در دعاهای او عباراتی مانند «الله پروردگار»، «الله کریم»، «الله رحیم» و «الحمد لله» وجود دارد. نیکیتین حتی برای خود نام «حاج یوسف خراسانی» را برمی گزیند. او به دین اسلام تشریف نمی یابد، اما در سخنان او احترام عمیقی نسبت به اسلام دیده می شود که در قرون وسطی این سطح پذیرش از دینی دیگر، بسیار شگفت انگیز است.

در نیمه دوم سده هفده میلادی توصیف گیلان در آثار روسی افزایش یافت. در سالهای ۱۶۶۸-۱۶۶۹ استپان رازین، سرکرده شورش دهقانان روسیه، به شمال ایران حمله می کند. او از طریق رشت به فرح آباد، استرآباد و میانکاله رفته و نیروهای خود را در آنجا مستقر می کند. ترانه‌ها و افسانه‌های تاریخی بسیاری درباره وی ساخته شد. بسیاری از شاعران و نویسندگان سده ۱۹ و ۲۰ به موضوع عشق رازین و شاهزاده ایرانی پرداخته‌اند.

در سده ۱۸ فقط در اثر سوماروکف با نام «داستان کوتاه استنکا رازین» (۱۷۷۴) به موضوع گیلان پرداخته شده است؛ اما در سده ۱۹ با افزایش علاقه نسبت به توصیف گیلان در آثار ادبی روسی مواجه هستیم که بیشتر توصیف رئال آن است. توصیف گیلان همراه با تصورات اسطوره‌ای در آثار گریبایدوف، مارداوتسف و چاپیگین و... ادامه یافت. به عنوان نمونه گریبایدوف درباره گویش متفاوت و موقعیت جغرافیایی گیلان سخن می گوید. گریبایدوف با شش سال زندگی در ایران به اهمیت روابط گیلان و آستاراخان پی برده و در یادداشت‌ها و نامه‌هایش به آن پرداخته است.

مارداوتسف درباره زیبایی حیرت انگیز گیلان که در هیچ کجا پیدا نمی شود نوشته است. توصیف ترحم انگیز ساکنان گیلان به هنگام تهاجم روسیه بیشترین انعکاس را در اثر شیخماتوف با نام «پترکبیر» داشته است. اما توصیف گیلان در آثار سده ۲۰ به صورت فزاینده‌ای ادامه یافت. در آغاز این سده بیشترین موضوع در ارتباط با گیلان، مجدداً به قیام استپان رازین مربوط می شود. رمان‌های «ضیافت خونین» و «شورش استنکا رازین» (۱۹۰۱) اثر زورین، و رمان «استپان رازین» کامنسکی از آن جمله‌اند. کامنسکی که خود در سال ۱۹۰۶ میلادی در گیلان بسر می برد، تأثیرات شگفت‌انگیز

ایران بر خود را اینگونه توصیف می‌کند: «گویا میان هزار و یک شب زندگی می‌کردم» (مارداوتسف ۱۹۹۰: ۱۴۹). او علاوه بر رشت، در تهران و تبریز هم زندگی کرده بود. او در ایران شیفته همه‌چیز از جمله زبان فارسی شده بود: «آن قدر به زبان فارسی علاقمند شده بودم که بدون یادگرفتن کلمات جداگانه ناگهان به‌طور مستقیم و با حدس زدن موفق به درک مفهوم کلمات شدم. احساس می‌کردم اگر یک هفته دیگر در ایران زندگی کنم، به فارسی صحبت خواهم کرد» (همان: ۵۰۷). موسیقی شوکه‌اش کرده بود: «موسیقی ایرانی را گوش می‌کردم و ترانه‌های شگفت‌انگیز را که در آن اصوات مرتعش بزم با دردی غیرقابل توصیف از قرون دور، ریخته می‌شد، گویی گریه روحی رقت‌انگیز و خارق‌العاده بود» (همان: ۵۰۸). کامنسکی روایت خود را از حضور رازین در گیلان بیان می‌کند و ایران را مانند یک رویا در هنگام ورود رازین توصیف می‌کند. «گویی در مقابلش باغ عدن با درختانی سر به فلک کشیده پدیدار شدند و تمام سرزمین ایران در پیرامونش. گویی پرندگان رنگارنگ بر شاخه‌های شکننده و بارور از عشق فریاد برمی‌آوردند. گویی شاهزاده خانم ایرانی بر روی چمن‌های زمردین قدم برمی‌دارد. به نظر می‌رسد که استپان طاقت از کف داده، همواره به دوردست‌ها خیره می‌شد (همان: ۸۱). در اثر کامنسکی گیلان سرسبز که نماد باغ عدن است با پرتقال‌هایی که سمبل عشق و وفور نعمت هستند و رنگ نارنجی آنها که بیانگر آتش و شکوه و عظمت است به تصویر کشیده شده است. رازین که از سرزمین خود ناراضی است به سواحل اسطوره‌ای جنوبی خزر که سمبل زندگی ایده‌آل و سعادت‌مند است، گرایش می‌یابد. در این اثر، گیلان دقیقاً مانند بهشت توصیف می‌شود. با پرندگانی که در آن آواز سرمی‌دهند و شاهزاده ایرانی قاجار که در آن قدم می‌زند، اما رازین در گیلان هم با همان بی‌عدالتی‌های کرانه و لگا مواجه می‌شود. بدین ترتیب کامنسکی داستانی اسطوره‌ای از گیلان به رشته تحریر می‌کشد و آن را سرزمین جذاب و مطلوب قلمداد می‌کند. نویسنده در این اثر شاهزاده ایرانی را میران نام نهاده است و به او القابی مانند میرانک، قوی سیاه، معشوق شجاع، ساحره، شاهزاده فارسی، پرنسس و... داده است.

ولیمیر خلبنیکوف و ریسنر نیز در دوران قیام جنگل در گیلان حضور داشتند.

ریسنر قیام جنگل را در یکی از سروده‌های خود چنین توصیف می‌کند:

«چه نزدیک است به ما این سرزمین شگفت‌انگیز
این مردمان شگفت‌خویشاوند.
سیمایی بس شاد و رخشان
چون دندان‌هایشان به‌گاه لب‌خند.
... آنها کاری عظیم و مهم انجام دادند:
با مشت زره‌ای، ضربه کوفتند
بر قفل گوش بسته درب شرق».

خلب‌نیکوف نیز سفری به کرانه‌های کاسپین داشته است که یکی از بهترین دوره‌های زندگی وی محسوب می‌شود. وی در زمان قیام میرزا کوچک خان همراه با نیروهای ارتش سرخ که به‌بهانه کمک به جنگلی‌ها وارد گیلان شده بودند به‌عنوان سخنگوی ارتش سرخ حضور یافت و توانست از نزدیک با ایران آشنا شود. اشعار بسیاری به این دوره تعلق دارد که از آن جمله شعر «شبی در ایران» است:

«ساحل دریا

آسمان. ستارگان. من آرامم. خوابیده‌ام.
و بالش‌م سنگ نیست، پر نیست -
چکمه‌های سوراخ درینوردی است.
در آنها خودساختگان در روزهای سرخ
در دریا شورش به پا کرده‌اند
و سپیده‌ها، کشتی را به کراسناودسک برده‌اند
به آبهای سرخ.
تاریک می‌شود. تاریک است.
ایرانی، آفتاب‌سوخته و چدنی‌رنگ،
در حالی که گوش‌فیل‌ها را از زمین برمی‌دارد
ندا می‌دهد: «رفیق بیا کمک کن!»
من بند را می‌کشم و

کمک می‌کنم که بدوش بکشد.

«ساقول!»^۱

و در تاریکی محو می‌شود...

جیرجیرک که مستقیم از دریای سیاه متلاطم پریده بود

مسیرش را سوی من کرد،

دو بار روی سرم چرخید،

بال‌هایش را جمع کرد، و روی موهایم نشست.

آرام بود و بعد ناگهان جیرجیر کرد،

و واضح کلمه‌ای آشنا گفت.

به زبانی قابل فهم برای هر دویمان،

او لطیف و محکم کلام خود را گفت.

کافیست! ما یکدیگر را فهمیدیم!

قرارداد تاریک شبانگاهی را

جیرجیرک با صدای خود امضا کرد.

بال گشود، چون بادبان،

دریا پاک کرد هم جیرجیر را و هم بوسه بر شن‌ها را.

آری چنین بود.

یکسره راست بود! (خلبنيكوف، ج ۲: ۲۱۴).

خلبنيكوف در شعر «آن جوان را دیدم»، به زینب - شاهزاده ایرانی - اشاره می‌کند که توسط رازین

به دریا افکنده می‌شود:

«به زیر امواج سپید،

راهبی برهنه پا فراسوی دریا پی چیزی می‌گشت.

او به رازین سوگند یاد کرده بود، مخالف باشد.

۱. به زبان ترکی یعنی متشکرم. خلبنيكوف برخی از کلمات ترکی را که در ایران شنیده است بدون ترجمه در اشعار خود به کار برده است. ظاهراً این کلمه را در تالش یا خلخال آموخته است. وی در هر دو مکان حضور داشته است.

آیا دیگر بار شاهدخت را به دریا خواهند افکند؟

در برابر، رازین تهدید می‌کند.

نه! نه! درختان بلندقامت شاهد!

با زمهریر امواج، خود را پوشانده

زبان و عقل، شناخته سردی زنده را

لطافت بدن یخ‌زده؛ جهانی دیگر

جوان ما آواز سر می‌دهد:

«با پری دریایی ضرغام^۱ تا ابد پیوستم

با موج روح یافته.

آن‌گاه با امواج دختر را ساختم».

درختان گفتار قرون را زمزمه می‌کردند» (خلبنيکوف، ج ۲: ۱۹۲۸).

استپان رازین ملوان و سرکرده شورشیان قزاق و کشاورزان دن و ولگا بود که در نیمه دوم سده هفدهم علیه تزار روسیه قیام کرد. وی به کرانه‌های شمالی ایران از جمله گیلان و مازندران تاخت، اما پس از جنگ با سواره‌نظام شاه سلیمان، از ایران گریخت. در یکی از این حملات، دختر و پسر میندی‌خان^۲ حاکم آستارا به اسارت رازین درآمدند. چگونگی این ماجرا در یکی از منابع روسی بدین صورت ذکر شده است: «تابستان سال ۱۶۶۸ م. قزاق‌ها فرح‌آباد را غارت کردند و در جزیره لسوینوی^۳ در دریای کاسپی^۴ مستقر شدند. در اینجا به فرماندهی میندی‌خان به آنها حمله شد. ایرانیان خوش‌شانس نبودند و شکست خوردند؛ میندی‌خان گریخت، دختر و پسرش اسیر شدند» (سالوویف، ۱۹۹۰: ۴۱). زینب نام این شاهدخت پانزده ساله ایرانی بود که به اسارت رازین درآمد، همراهمان رازین به عشق وی نسبت به این دختر اعتراض کردند و رازین برای جلب اعتماد آنها، زینب را در رود ولگا به آب انداخت. سرنوشت وی دست‌مایه بسیاری از اشعار و فولکلورهای روسی قرار گرفته

۱. «منطقه‌ای در شمال ایران، قریه‌ای در خلخال که خلبنیکوف در ژوئن سال ۱۹۲۱ چند روزی را نزد خان محلی به‌عنوان معلم سرخانه دختر خردسال او در آنجا سپری کرد» (خلبنيکوف ج ۲، ۲۰۰۱: ۵۵۱).

۲. در برخی منابع روسی نام این حاکم آستارایی میندی‌خان و در برخی ممدخان نوشته شده است.

۳. جزیره‌ای در دریای خزر، در جنوب باکو

۴. نام دیگر دریای خزر

است. خلبنیکوف در داستان کوتاه «اسیر»^۱ بار دیگر به این ماجرا اشاره می‌کند. در منابع دیگر غیر روسی شرح غارت رازین بدین صورت ذکر شده است: «در سال ۱۶۶۸ میلادی، ۶۰۰۰ کازاک^۲ روس با ۴۰ کشتی توپدار، ابتدا شهر رشت را چپاول نمودند و سپس به فرح‌آباد آمدند. ابتدا به مدت شش روز نقش تجار را بازی کردند و پول و طلاهای فراوان در شهر خرج کردند و پس از آنکه اعتماد مردم شهر را به‌دست آوردند و در شهر پخش شدند، ناگهان دست به شمشیر برده و هر کس را که سر راه دیدند از دم تیغ گذراندند. حداقل ۵۰۰ نفر را کشتند، خانه‌ها را غارت کردند و با کشتی‌های خود از ساحل دور شدند. مهم‌ترین خسارت این حمله، نابودی کامل قصر شاه عباس بوده‌است. اهالی باقیمانده فردای آن روز به خیال اینکه کازاک‌ها رفته‌اند به شهر بازگشتند و مشغول جمع‌آوری اثاثیه خود و اجساد کشته‌شدگانشان شدند؛ ولی کازاک‌ها مجدداً حمله کرده و این بار ۷۰۰ نفر دیگر را کشتند. گنجینه نفیس چینی‌های عتیقه و اشیاء مرجانی و ظروف کریستال باقیمانده در قصر را سرقت کرده و حوض زیبای یشم طلاکوب آن را شکستند» (مکنزی، ۱۳۵۹: ۶۸). رازین در نهایت از نیروهای دولتی روسیه تزاری شکست خورد و در ژوئن ۱۶۷۱ م. در مسکو گردن زده شد. خلبنیکوف هنگام حضور در ایران، ساعت‌ها در کنار ساحل پرسه می‌زد و اشعار خود را بر روی کاغذ می‌نوشت، شعر «ترانه ایرانی» از آن دسته است:

«چون رودخانه‌ای در ایران

بر بستر جریان سبز آن،

بر تیرپایه‌های عمیق رودخانه،

نزدیک آب شیرین

دو آدم عجیب راه می‌روند

و سوف ماهیان را صید می‌کنند.

آنها پیشانی ماهیان را نشانه می‌روند،

بایست جانم، بایست!

آنها صحبت کنان می‌روند

۱. شاعر واژه اسیر را به‌همین صورت فارسی و تنها با خط سیریلیک به‌کار برده است.

۲. تلفظی دیگر از همان قزاق است که در زبان روسی بدین‌گونه است.

یقین دارم و حافظه‌ام اشتباه نمی‌کند.

... از پیش، افسانه‌ها را باور دارم:

پیش از افسانه‌ها

آن‌گاه که نوبت من فرا رسد

تن من غبار می‌شود

آن‌گاه بیرق‌ها را شادمانه به‌دوش خواهند کشید

با جمجمه‌ای پر از غبار حسرت

در زمین لجن‌مال‌شده بیدار خواهم شد

یا تمام حق خویش را

به کوره‌راه آینده پرتاب می‌کنم

های! چمن‌های سیاه شده!

قرون سنگی، ای رودخانه! (خلب‌نیکوف، ج ۲: ۱۹۹).

در این دوران، موضوعات اصلی دربارهٔ گیلان در آثار روسی به وقایع قیام جنگل مربوط می‌شد. ریسنر و خلب‌نیکوف نیز همان شاخصهٔ ادبیات روسی در دههٔ ۱۹۲۰ را در آثار خود منعکس کردند. قهرمان آثار آنها نیز تودهٔ مردم انقلابی بود که خشم و اعتراض مردم در آثار آنها دیده می‌شود. آنها به‌وضوح حمایت خود از قیام جنگل را بیان می‌کنند.

در رمان چاپیگین با نام «استپان رازین» (۱۹۲۵) بار دیگر وضعیت گیلان در سدهٔ ۱۷ به‌تصویر کشیده می‌شود. رمان چاپیگین یکی از آثاری است که به موضوع گیلان و هجوم رازین پرداخته است. در نوشتار حاضر به‌طور مختصر به سیمای گیلان در ادبیات روسیه پرداخته شد. چنان‌که گذشت، توصیف گیلان به دلیل منطقهٔ خاص جغرافیایی آن، در ادبیات روسیه با سفرنامهٔ «گذر از سه دریا» آغاز و با توصیف گیلان در زمان قیام جنگل به رهبری میرزا کوچک خان ادامه یافت. این توصیفات اغلب به شرح طبیعت گیلان، شورش استپان رازین و قیام جنگل مربوط می‌شود.

منابع:

۱. مکنزی، چارلز فرانسیس؛ سفرنامه شمال. ترجمه منصوره اتحادیه (نظام مافی). نشر گستره. تهران. ۱۳۵۹.
2. Котов Ф., Хождение купца Федота Котова в Персию, М.: 1958.
3. Лихачев Д., Великий путь. Становление русской литературы XI–XVII веков. М., 1987.
4. Мордовцев Д. Л. За чьи грехи? Великий раскол. М., 1990.
5. Никитин Афанесий, Хождение за три моря, Литература древней Руси: Хрестоматия. М. 1990.
6. Соловьев В.М., Степан Разин и его время. Издво «Просвещение», 1990.
7. Тьянянов Ю. Н. О Хлебникове // Тьянянов Ю. Н. Архаисты и новаторы. Л.: Прибой, 1929 [Reprint. Michigan: Ann Arbor, 1985]. Pp. 581–595.
8. Хлебников В., Собрание сочинений в 5 т., Москва: ИМЛИ РАН, «Наследие», 1928.

ترکمن‌های ایران (تاریخ، پراکندگی جغرافیایی، طوایف و جمعیت)

دکتر اراز محمد سارلی / استاد دانشگاه و پژوهش‌گر تاریخ

الف- درباره ترکمن‌ها به طور عموم

گروه‌هایی که هم اکنون «ترکمن» نامیده می‌شوند قبلاً «غز»، «غوذ» و یا «أغو ز» گفته‌اند. این عنوان از نام جد مشترک آنها یعنی «أغو زخان» گرفته شده است. در اینکه چرا آنها ترکمن نامیده می‌شوند. دلایل متعددی را می‌توان ذکر نمود. از جمله در کتب قدیمی به این مطلب برمی‌خوریم که ترکمنها در جواب «توکی هستی؟» می‌گفتند «ترک من» یعنی من ترک‌ام. و نیز گفته شده لفظ ترکمن برای تمایز آنها از سایر ترک اطلاق گردیده است. از طرفی گفته شده که لفظ ترکمن نخست به معنی «ترک مانند» بوده و در اثر کاربرد در طی زمان و به مرور به «ترکمن» تغییر شکل یافته است. اما در منابع اسلامی وجه تسمیه آن منقول از لغت‌نامه‌ی فیروزآبادی، به صورت «ترک+ایمان» تفسیر گشته بدین معنی که از بین ترک زبانان آسیای مرکزی پیش قدم در ایمان آوردن به دین مبین اسلام بوده‌اند.

به هر صورت، ترکمنها گروهی زردپوست‌اند که احتمالاً در مغولستان سکونت داشته‌اند سپس کم و بیش به طرف غرب و منطقه ترکمنستان کنونی آمده‌اند. (ر. ک: ترکمنهای ایران/ لوگاشوا). در «برهان قاطع» آمده است که أغو زها (ترکمنها)، نخست در مغولستان

زندگی می‌کردند. در کتیبه اورخان که متعلق به قرن هشتم است از آنها ذکر شده است، ولی مورخان آنها را ترک و نه ترکمن، به حساب آورده‌اند. در دایرة المعارف چینی قرن هشتم گفته شده است که ترکمنها در غرب زندگی کرده و در آنجا «تو- کو- مونگ» (to-ko-mong) خوانده می‌شدند. از طرفی می‌توان گفت که «تو-کو-مونگ» نام دیگر کشور «آلان» است که مردم «اُغوز» در قرن دهم در آنجا زندگی می‌کردند.

لفظ ترکمن برای اغوزها اولین بار در قرن ۵ هـ ق با ظهور سلجوقیان در ماوراءالنهر معمول مینورسکی معتقد است این واژه را سلجوقیان برای پیروان خود انتخاب کردند تا از اغوزهای مخالف باز شناخته شوند.

مروزی پزشک درباره ملک شاه سلجوقی در کتاب خود واژه ترکمن را مربوط به اواخر قرن ۵ هـ ق می‌داند این نام در قرن ۵ هـ ق نخست به شکل جمع فارسی ترکمانان (ترکمن+ان) بوسیله نویسندگان ایرانی مانند گردیزی، بیهقی بکار رفته است.^۱ گروهی نیز معتقدند که ترک‌های اوغوز، پسوند(من) را به این دلیل بر واژه‌ی ترک افزوده‌اند که خود را ترک اصیل و با فرهنگی خاص می‌شناسند بدین جهت گفته‌اند: ترکمن «ترک اصیل و واقعی من هستم».

دسته‌ای دیگر واژه ترک را به معنی شجاع و ساده‌دل گرفته‌اند به اعتبار این که اغوزها مردمانی شجاع و در عین حال، ساده دل و صمیمی بوده‌اند. در این صورت پسوند(من) از روی مبالغه با ترک ترکیب شده واژه ترکمن را در معنی شجاع و ساده‌دل پدید آورده است. در قرن ۱۱ میلادی ۵ هـ ق نظریه ترکمن مانند و شبیه ترک، گسترش یافت و در قرن ۱۴ میلادی این مورد تأیید بیشتری قرار گرفت.^۲

ابوالغازی در تأیید نظریه فوق می‌گوید: «تاجیکها به اغوزهای ساکن ماوراءالنهر که از جاهای دیگر آمده بودند و در نتیجه تغییر آب و هوا، شکل و صورت، حالت و رنگ چهره آنها از حالت اولیه نژادی تغییر یافته، لفظ ترکمن را بکار برده‌اند یعنی «کسی که ترک

^۱ - فرهنگ معین، ذیل ترکمان.

^۲ - خواجه رشید الدین فضل الله - جامع التواریخ - ص ۲۶.

نیست بلکه شبیه ترک است» خواجه رشیدالدین نظریه فوق را تأکید کرده است.^۱ همان طوریکه اشاره شده، عده‌ای دیگر از واژه ترکمن مفهوم ترک ایمان را اراده می‌کنند یعنی ترک‌هایی که به اسلام ایمان آورده، مسلمان شده‌اند.^۲

مسلمانان ماوراءالنهر برای دسته‌ای از اغوزهای مسلمان، لفظ ترکمن را به کار بردند که موجب تشخیص شود. تشخیص اغوزهای مسلمان از اغوزهای غیر مسلمان. این اغوزهای مسلمان شده، اولین دسته از اقوام ترک بودند که در آسیای مرکزی اسلام را پذیرفته در مناطقی بین بلاساغون و میرکی سکونت داشتند. در میان مسلمانان ماوراءالنهر لفظ ترکمن به شکل «ترک من» به تدریج مفهوم ویژه پیدا کرد. بدین ترتیب که به اغوزهای مسلمان شده اطلاق شد.^۳

درحال حاضر ترکمنها در ترکمنستان و ترکمن صحرای ایران زندگی می‌کنند بعضی از گروههای ترکمن مانند سالور و ارساری و تکه نیز در افغانستان ساکنند. کما اینکه در ازبکستان (منطقه خود مختار قارا قالپاقستان)، تاجیکستان، استاوراپل روسیه، قزاقستان نیز جمعیت‌های پراکنده ای را تشکیل می‌دهند. گروهی از ترکمنها از دیر باز در ترکیه، سوریه، عراق، اردن، لبنان و فلسطین به سر می‌برند. آنان پایه‌های امپراتوری عثمانی را بنا نهاده‌اند.

مطابق تحقیقات به عمل آمده، ترکمن بودن سه شرط اساسی دارد: هر ترکمن باید در شجره ترکمنها جای داشته و یا اینکه از نوادگان فرزندان دست دوم (قول) ترکمن باشد و باید بتواند به لهجه ترکمنی صحبت کند و سرانجام مسلمان سنی حنفی باشد.^۴

به هرصورت ترکمنها از جالب توجه ترین گروههای ساکن ایران هستند و ما در این نوشتار تا آنجایی که امکان داشته باشد درباره آنان خواهیم پرداخت.

^۱ - خواجه رشید الدین فضل الله - جامع التواریخ - ص ۲۱۳.

^۲ - لغت نامه دهخدا، طاهر مروزی.

^۳ - المجاهیر فی معرفه الجواهر، ص ۲۰۹.

^۴ - اصغر عسگری خانقاه و محمد شریف کمالی، ایرانیان ترکمن، چاپ اول، انتشارات اساطیر، تهران ۱۳۷۴. ص ۳۱ و ۳۰.

ب- ترکمن صحرای ایران کجاست ؟

بطور کلی «ترکمن صحرا» از شمال به رود اترک و ترکمنستان، از جنوب به رود گرگان، از غرب به سواحل شرقی دریای خزر و از شرق به گنبدقابوس تا مراوه تپه و مرز خراسان محدود می‌شود، آن را «دشت گرگان» هم گفته‌اند. این قسمت در شمال ایران در استان گلستان (ایالت تاریخی جرجان) قرار گرفته است. ترکمن صحرا جلگه‌ای است که دارای برآمدگیهای زیادی نیست، فقط در قسمت‌های شرقی آن بلندیهایی وجود دارد که کوههای خراسان را به رشته کوههای البرز متصل می‌کنند. جلگه‌ی وسیعی در میان این کوهها به چشم می‌خورد. این کوهها باعث می‌شوند که ترکمن صحرا از بادهای خشک و غربی در امان باشد، در نتیجه این جلگه بسیار سرسبز و حاصلخیز است. لایه‌هایی که به این منطقه شکل می‌دهند، از رسوب‌هایی بوجود آمده‌اند که در دوران چهارم زمین شناسی ذخیره شده‌اند.

بطور کلی ترکمن صحرا را می‌توان به سه بخش دشتی، دامنه‌ی کوهها و کوهستانی تقسیم کرد:

بخش دشتی

بخش دشتی که عمده ساکنان آن ترکمن هستند، بین رودهای اترک و قره‌سو قرار دارد و شامل تپه‌هایی چون قره‌تپه، قزلرته، آلتین تپه و تخماق تپه است. طول آن از دامنه‌ی کوهها در شرق تا دریای خزر در مغرب در حدود ۱۵۰ کیلومتر و عرض آن بین ۵۰ تا ۷۰ کیلومتر می‌باشد. این بخش را می‌توان به دو زیر بخش شرقی و غربی تقسیم کرد.

بخش دامنه‌ای

این بخش بین رود قره سو و کوهها قرار دارد. این بخش شامل تپه‌ها و بلندهای زیادی است. خاک آن از رسوب رودها بوجود آمده و بسیار حاصلخیز می‌باشد. این مناطق نیز غالباً ترکمن نشین هستند.

بخش کوهستانی

شامل قسمتهای کوهستانی جنوبی و شرقی است. کوههای این بخش با یکدیگر در مسیر شرقی- غربی موازی هستند. این کوهها ادامه ی رشته کوههای البرز و مازندران بحساب می‌آیند. شاه کوه مهمترین کوه این منطقه محسوب می‌شود. این کوهها ترکمن صحرا را از فلات مرکزی ایران جدا می‌کنند.^۱

ج- پراکندگی جغرافیایی، طوایف و جمعیت ترکمنها

ترکمن‌های ایران عمدتاً در استان گلستان زندگی می‌نمایند. لیکن در استان‌های خراسان شمالی، جنوبی و رضوی به ترتیب تعداد قابل توجهی از طوایف ترکمن ساکن می‌باشد.

تقسیمات قبایل و طوایف ترکمن

در حال حاضر در ایران قبایل «گوکلان»، «یموت» و گروههایی از «تکه»، نخور، ارساری و سالور زندگی می‌کنند. سازمان اجتماعی ترکمنها به شرح زیر است:

اوی (Oy) ← اورغ (Oroq) یا لاکام (Lakam) ← (زیر تیره) ← تیره ← تایپا (Taypa) یا طایفه ← ایل.

مثال: آنه مراد ← ایری (iry) ← توماچ (tumacz) ← یارعلی ← جعفربای ← یموت. معمولاً گروه بزرگتر که از چند «تایپا» تشکیل می‌شود «حلق» (Halq) نام دارد. گروههایی مانند «یموت»، «تکه» و «گوکلان» اغلب «حلق» و زیرگروههای آنها «تایپا» خوانده می‌شوند.

طوایف عمده ترکمن‌های ایران به شرح ذیل می‌باشد:

۱- گوکلان

تمام قبایل ترکمن به جز «گوکلان» با نام جدّ مشترکشان شناخته می‌شوند. اغلب گوکلان‌ها را «قایی» (Qai) نوه ی «اغوزخان» می‌گویند. ولی گوکلان‌ها در حقیقت

^۱ - معطوفی، اسدالله - تاریخ، فرهنگ و هنر ترکمن - جلد اول - انتشارات دانشگاه تهران ۳۸۳ ص ۱۲۹۹ و ۱۲۹۸

دوازده گروه هستند که از دوازده گروه فرزند سه پسر بزرگ «اُغوزخان» منشعب شده‌اند. که هر کدام به چندین زیر طایفه و زیر گروه تقسیم می‌شوند.

۲- یموت

یموت‌ها از نسل «یموت» فرزند «قلمی»، فرزند «بردی» (Berdi)، فرزند «اغورجیک» هستند. «یموت» دارای سه پسر به نامهای «قتلی تمور» (Qutli Temor) جدّ مشترک یموت‌های گرگان، «اوتلی تمور» (Utli Temor) جدّ مشترک یموت‌های خیه و «اوساق» (Usaq) بود. یموت‌هایی که در ایران زندگی می‌کنند از یموت‌های گرگان هستند. بنابراین، تقسیمات عشیره‌یی «یموت‌ها» مرتبط به یموت‌های گرگان است. از تقسیمات عشیره‌یی یموت‌های خیه اطلاع چندانی نداریم.^۱

«شرپ» نیز دارای چهار فرزند که فقط یکی از فرزندان او به نام «سردار» (Serdar) جدّ مشترک «جعفربای» است که خود به چندین گروه و زیر گروه تقسیم شده است.

۳- تکه

تکه‌ها نیز مانند یموت‌ها گروه گسترده‌یی هستند و به دو بخش «تکه‌های خیه» و «تکه‌های آخال» تقسیم می‌شوند. تکه‌های ساکن ایران از «تکه‌های آخال» هستند. «تکه» فرزند «ابوکه» (Ebuke)، فرزند «قره اسلام» (Qara Ethlam)، فرزند «بوقا» (Btqa)، فرزند «اغورجیک» است. «تکه» دارای دو فرزند به نامهای «توغتا موش» (Toghtha Mush) و «اوتا موش» (Uta Mush) بوده که هر کدام از آنها به طوایف و زیر طوایف متعدد تقسیم می‌شوند.

۴- ساریق

ساریق‌ها گرچه از ترکمنهای ایران نیستند ولی چون در شجره موجود تقسیمات عشیره‌یی آنها وجود دارد به آنها نیز می‌پردازیم. «ساری» برادر «تکه» بوده و به پنج گروه و هر گروه نیز به زیر گروه‌های متعدد تقسیم می‌شود.

^۱ - آبرونز ویلیام، ترکمنان یموت، سازمان گردشگری و میراث فرهنگی، تهران ۱۳۶۲.

۵- ارساری

ارساری‌ها از ترکمنهایی هستند که در ترکمنستان و ایران زندگی می‌کنند. «ارساری» فرزند «ساری» (Sari)، فرزند «قل حاجی» (Qul Haji)، برادر «قلمی»، پدر «یموت» است که خود به چند طایفه و زیر طایفه تقسیم می‌شود.

۶- سالور

سالورها نیز در ترکمنستان زندگی می‌کنند گروهی از سالورها در خراسان نیز ساکنند. «سالور» فرزند «آق خان»، فرزند «بوقا»، فرزند «اغور جیک» است. سالور خود به چند طایفه و زیرطایفه تقسیم می‌شود.

۷- قبایل مقدس

قبایل مقدس در شجره ترکمنها جای ندارد. آنها روحانیون ترکمن هستند و احترام آنها برای تمام ترکمنها واجب است و شیخوخیت آنها مورد قبول عامه ترکمن است. قبایل مقدس خود را فرزندان خلفای راشدین (رض) می‌دانند و به چهار گروه «خوجه» (Khoje)، «آتا» (Ata)، «شیخ» (Sheikh) و «مختوم» (Mekhtum) تقسیم می‌شوند و هر کدام خود را به یکی از خلفای راشدین (رض) وابسته می‌دانند.

در استان گلستان، عمده مناطق ترکمن نشین عبارتند از:

۱. شهرستان گنبد کاووس: گنبد کاووس دومین شهر استان بعد از گرگان است. از لحاظ اقتصادی رتبه اول را حائز بوده، عمده ساکنان این شهرستان را ترکمن‌ها تشکیل می‌دهند. شهرستان گنبدکاووس دو بخش دارد: مرکزی شامل دهستان‌های: آق آباد، باغلی ماراما، فجر و سلطانعلی و بخش داشلی برون: با مرکزیت اینچه برون شامل کرد و اترک می‌باشد.

۲. شهرستان آق قلا: این شهرستان در مجاورت گرگان در بخش شمالی استان قرار دارد. ترکمنان یموت تیره آتابای و جعفربای در این شهرستان زندگی می‌کنند. این شهرستان دو بخش دارد: مرکزی: به مرکزیت آق قلا و دهستان‌های آق آلتین، شیخ موسی و گرگان بوی. بخش وشمگیر به مرکزیت انبار الوم شامل: مزرعه جنوبی و شمالی است.

۳. شهرستان ترکمن: بندر ترکمن مرکز این شهرستان می‌باشد و در قسمت غربی استان و متصل به دریای خزر است. جزیره آشوراده و مصب رودخانه قره سو در این شهرستان واقع است. بخش مرکزی این به مرکزیت ترکمن دهستان جعفریای جنوبی(سیجوال) است

۴. شهرستان گمیشان: شهر گمیش تپه مرکز شهرستان و در قسمت شمال غربی استان واقع است. بخش‌های آن به شرح ذیل است: دهستان شرقی(سیمین شهر) و غربی(خواجه نفس).

۵. شهرستان مراوه تپه: به مرکزیت مراوه تپه در شمال شرقی استان و هم مرز با ترکمنستان واقع است. آرامگاه شاعر شهیر ترکمن «مختومقلی فراغی» در این شهرستان قرار دارد. شامل بخش مرکزی و گلیداغ می‌باشد.

۶. شهرستان کلاله: به مرکزیت این شهر عمدتاً ترکمنان گوکلان در شهر و روستاهای آن زندگی می‌کنند. بخش مرکزی به مرکزیت کلاله شامل دهستان‌های آق سو (اجن سنگرلی)، تمران(تمرقه قوزی و پیشکمر) و کنگور است

۷. شهرستان رامیان: به مرکزیت این شهر در شهر و روستاهای آن ترکمنان یموت زندگی می‌کنند.

۸. شهرستان گرگان: در شهر و روستاهای این شهرستان ترکمنانی از مناطق مختلف ساکن اند.

۹. شهرستان علی آباد: غالباً در شهر و روستاهای این شهرستان ترکمنان ساکن اند. از جمله روستاهای قره بلاغ و عرفان آباد در این منطقه واقع است.

۱۰. شهرستان آزادشهر: در این شهرستان روستاهای ترکمن نشین مانند قزلجه آق امام واقع است.

۱۱. شهرستان‌های گالیکش و مینودشت: در این دو شهرستان‌ها نیز ترکمنان به تناوب جمعیت‌های روستایی را تشکیل می‌دهند.

جمعیت ترکمن‌های ایرانی در سرشماریها مورد توجه قرار نگرفته و یا از ارائه آمار نفوس آنان امساک گشته است. ولی در سال ۱۳۵۸ جمعیت کل ترکمن صحرا، بدون

احتساب شهرهای گرگان و گنبد قابوس که بیشتر جمعیت حداقل گنبد کاووس را ترکمنها تشکیل می‌دهند، ۳۲۴۸۷۰ نفر بوده است. طبعاً این آمار دقیق نمی‌باشد. یموت‌ها با ۲۲۱۷۹۲ نفر بیشترین جمعیت ترکمنهای ایرانی و تکه‌ها با ۵۴۴۶ کمترین جمعیت ترکمنهای ایرانی را تشکیل می‌دهند. ناحیه «آق قلعه» که یموت نشین است با ۵۴۰۰۹ نفر بیشترین جمعیت را در خود جای داده و پس از آن ناحیه «گوکلان» با ۴۱۷۷۳ نفر از مناطق پر جمعیت ترکمنهاست. منطقه «حصارچه» که تکه نشین است با ۵۴۴۶ نفر کمترین جمعیت ترکمنهای ایرانی در خود جای داده است.

استان گلستان طبق سرشماری سال ۱۳۸۵ با ۳۷۹۷۷۴ خانوار و ۱/۶۰۹/۳۳۱ نفر جمعیت، پانزدهمین استان پر جمعیت کشور است. از کل جمعیت استان ۴۴ درصد در شهرها و ۵۶ درصد در روستاها زندگی می‌نمایند. وسعت مناطق ترکمن نشین حدوداً دو سوم کل مساحت استان بوده، و تراکم کمتری نسبت به مناطق کوهستانی و جنوبی را داراست.

در حال حاضر استان گلستان نزدیک دو میلیون جمعیت دارد. تخمین زده می‌شود نصف آن را ترکمن‌ها تشکیل می‌دهند.

د: تاریخ معاصر ترکمن‌ها

اشغال سرزمین‌های ترکمن نشین پس از نبرد گوگ تپه (۱۸۸۱م) و قتل عام و غارت اموال ترکمن توسط قشون روس به فرماندهی اسکولف، باعث مرزبندی رسمی بین دو کشور ایران و روسیه شد. بنابراین، از حرکت ترکمنها بین ایران و روسیه جلوگیری به عمل آمد. در نتیجه، بیشتر ترکمنها در ترکمنستان روسیه ماندگار شدند و بقیه در ترکمن صحرای ایران و نیز افغانستان به سر بردند. پس از قرارداد رسمی مرزبندی بین ایران و روسیه در دسامبر ۱۸۸۱م، مرزهای بین دو کشور به وسیله عوامل جغرافیایی تعیین شد. در نتیجه، زندگی ترکمنها که به کوچ بین ترکمنستان و ترکمن صحرا می‌پرداختند، به خطر افتاد. به هر صورت این مرزبندی سرزمین ترکمنها را به دو بخش روسی و ایرانی تقسیم کرد که بعداً باعث مسایل فراوان شد. بنابراین، در اواخر قرن نوزدهم ترکمنها در

ترکمنستان شوروی، ترکمن صحرای ایران و نیز افغانستان ساکن شدند، هرچند که در محدوده‌ی خود به کوچندگی ادامه می‌دادند. بعد از امضای قرارداد رسمی مرزی، معلوم شد که چنین مرزبندی با نظام اقتصادی و سنتی ترکمنها سازگاری ندارد. از این رو، مأموران روسی به ترکمنهای «یموت» تابعیت اعطاء می‌کردند. در نتیجه بسیاری از یموت‌ها به ترکمنستان رفتند. مسئله دیگری که پیش آمد، این بود که یموت‌ها بعد از گرفتن تابعیت روسی بین ترکمنستان و ترکمن صحرا در کوچ بودند. در این حال دولت ایران آنها را ایرانی به حساب آورده و از آنها مالیات می‌گرفت. بنابراین، یموت‌ها به دو دولت ایران و روسیه مالیات می‌پرداختند.

در آغاز قرن بیستم میلادی، خانهای ترکمن حدود یکهزار سوار ترکمن را در اختیار حکمران استرآباد گذاشتند. بنابراین، خانهای ترکمن در هنگام گرفتن مالیات، مقداری از آن را به عنوان هزینه‌ی خود برداشته و نصف آن را به حکمران می‌دادند. در نتیجه گرفتن مالیات از ترکمنها آسانتر شده و خانهای ترکمن به تدریج از حکومت ایران اطاعت کردند. انقلاب مشروطیت در سال ۱۳۲۴ قمری در ایران به ثمر رسید و مظفرالدین شاه قاجار فرمان آن را و محمد علی شاه پسر او نیز متمم قانون اساسی را امضاء کرد ولی بعداً مجلس را منحل نمود. بنابراین، وضع ایران بحرانی شد. در این هنگام عوامل محمد علی شاه (شاه مخلوع)، ترکمنها را تشویق به شورش کردند. محمد علی شاه دوتن از رؤسای طایفه «جعفربای» را به روسیه دعوت کرد. در آنجا آنها موافقت خود را در کمک به او اعلام کردند. آنها پس از بازگشت پولهای را که از محمد علی شاه گرفته بودند، بین ترکمنها تقسیم کردند.^۱ سپس نمایندگان شاه مخلوع به ترکمن صحرا آمدند و ترکمنها طوماری را برای بازگشت شاه مخلوع امضاء کردند. در محمد علی شاه نیز به «گومیش‌دپه» در ترکمن صحرا آمد. از بقیه یموت‌ها و نیز گوکلان‌ها خواست که با او همکاری کنند.

در نتیجه گروهی از ترکمنها استرآباد را تصرف کردند و محمد علی شاه به آنجا آمد.

^۱ - بی بی رابعه لوگاشوا. ۱۳۵۹.

مردم استرآباد از دست ترکمنها به تنگ آمدند. در نتیجه محمد علی شاه مجبور شد که ترکمنها را از استرآباد خارج کند. خود او با گروهی از ترکمنها به بخشهای دیگر استان مازندران رفت. به غیر از ترکمنها، گروه مسلح دیگری نیز به محمد علی شاه کمک می‌کرد. در اندک زمانی تمام ترکمن صحرا و مازندران، قسمتی از آذربایجان، کردستان، کرمانشاهان، همدان و لرستان به تصرف آنها درآمد. این خبر چون به تبریز، تهران و سایر مناطق ایران رسید، مردم را خشمگین کرد. مردم خود قوای مسلح را آماده کرده و به مقابله‌ی شاه مخلوع شتافتند. با اینکه قوای شاه مخلوع ده برابر بود، مع هذا وی شکست خورد و به ناچار به «گومیش تپه» فرار کرد و از آنجا به روسیه رفت. بعضی از گروههای ترکمن به جنگ علیه قوای دولتی ادامه دادند ولی نتیجه نگرفتند.

بررسی واژگان کلیدی در جاینام‌های رودبار

علی‌علیزاده جوئنی / دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان^۱

مقدمه

رودبار زیتون، پیله روبار یا رودبار بزرگ، پهناورترین و به لحاظ آب و هوا، قومیت و زبان، متنوع‌ترین شهرستان در استان گیلان است که در آن زبان‌ها و گویش‌های متنوعی همچون ترکی، لری، لکی، کُردی کُرمانجی، گالشی، تالشی و تاتی گویشورانی دارند. گویش بومی شهرستان که در زبان رودباری‌ها به نام «گویش رودباری» خوانده می‌شود، فراگیرترین گونهٔ گویشی در این شهرستان است که هرچند آمار دقیقی از شمار گویشوران آن در دست نیست، ولی کمابیش می‌توان گفت که نزدیک به نیمی از باشندگان شهرستان، به این گویش سخن می‌گویند. رودبار در بردارندهٔ افزون بر دویست پارچه آبادی است. آبادی‌ها، محله‌ها، کوه‌ها و تپه‌ها، رودخانه‌ها و رودها و چشمه‌ها، دشت‌ها، باغ‌ها و دیگر عناصر جغرافیایی رودبار بزرگ، در منطقه‌ای که در آن واقع هستند، در گویش بومی نام‌هایی دارند که بیشتر این نام‌ها در حال فراموشی هستند. مشکل وقتی جدی‌تر می‌شود که بدانیم بسیاری از این جاینام‌ها که پیشینه‌ای تاریخمند دارند، به‌ویژه نام آبادی‌ها، در منابع رسمی، فارسی‌سازی و تحریف شده‌اند. تابلوهای راهداری هم که در دهه‌های اخیر در جاده‌ها و راه‌های شهری و روستایی نصب شده‌اند، این نام‌های نادرست را تثبیت و فراگیرتر کرده و می‌کنند. نگارنده در این پژوهش نام‌های بومی بیش از ۱۵۰۰ جاینام به‌ویژه از پانزده آبادی از شهرستان رودبار را که به گویش بومی رودبار (گویش رودباری)

منطقه وابسته است؛ مثلاً در شهرستان رودبار که بافتی کوهستانی دارد، واژگانی همچون سنگ، کو، کوله، کندال، کت، کتله، لنگه، کمر، یال، چک، تاش، لاس، چت و ... فراوان است. از آنجا که زندگی در جوامع انسانی با محوریت آب شکل می‌گیرد و به دلیل فراوانی و اهمیت چشمه و نهر و رود در رودبار، واژگان وابسته به آب همچون آب (آب)، رو (رود)، چیمه (چشمه)، نُو (نهر)، روخون (رودخانه)، مونداو (مانداب)، کر ز (کاریز و قنات)، گرداو (گرداب)، گیجاو (گرداب)، تیلو (آب گل‌آلود)، بلی (آبگیر) و استخر طبیعی) و ... در آن بسامد بالایی دارند. تره‌ها و گیاهان فصلی چون پایایی ندارند و نشانه‌های ماندگاری نیستند کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند و بیشتر در نامگذاری چند چشمه و جو مورد استفاده قرار گرفته‌اند، اما نام درختان و درختچه‌های بومی همچون مازو (بلوط)، چنار، انجیل (انجیر)، زه (زیتون)، شیش/وه (بید)، فق (اولس، ممرز)، انار، مورد (شمشاد)، تا (داغداغان)، گو ن، لمب (بوته خار و بوته‌های گشن برخی میوه‌های خودرو)، ل رگ (بوته تمشک)، بو (تیغ کوهی)، پلاخور، لسه (گیاه نی)، گلف (گیاه نی)، زز، زیرسک (زرشک) و ... در جاینام‌ها پربسامد هستند. نام جانورانی چون گرگ، پلنگ، کتال (کفتار)، گاو، خروش (خرگوش)، دال / آل (عقاب)، خور که (جوجه تیغی)، کفتر، بلبل، شال (شغال)، بز، خو/خی (خوک) و ... در بسیاری از جاینام‌ها دیده می‌شود. در حقیقت جاینام‌ها هم نام و هم نشانی هستند و حاوی اطلاعات سودمندی درباره‌ی محیط می‌باشند.

اهمیت جاینام‌ها و فایده‌ی گردآوری و ثبت آن‌ها

الف. جاینام‌ها بر خلاف دیگر داده‌های زبانی و گویشی منطقه که بسیار از فارسی رسمی و زبان‌های مهاجم به‌ویژه عربی و ترکی تأثیر پذیرفته‌اند، به دلیل تاریخمندی و پربسامد بودن، کمتر دستخوش دگرگونی شده‌اند و شاخص‌های بومی در آنها به خوبی حفظ شده است، از این رو بررسی و سنجش آنها با یکدیگر در یک بافت جغرافیایی به شناخت عناصر اصیل زبانی یاری می‌رساند. به جز نام‌های غیربومی و عمدتاً عربی اشخاص که در ترکیبات نسبی مانند حیدر قرق، حسن یورت، نجف‌سرا و ... به کار رفته‌اند، قریب به اتفاق عناصر زبانی در ساخت واژگانی جاینام‌ها بومی هستند و واژگان ترکی، تازی و ... در آنها دیده نمی‌شود. اهمیت جاینام‌ها در پژوهش‌های زبان‌شناسی، آنجا برجسته می‌شود که برخی از عناصر زبانی که در جاینام‌ها به کار رفته‌اند، اساساً امروزه فراموش شده‌اند و از این رو جاینام‌ها برای زبان‌شناسان

و گویش پژوهان، از اهمیت بسیار برخوردارند. برای مثال امروزه در بیشتر گونه‌های گویش رودباری، جریان هوا را «باد» می‌گویند، اما بسامد واژه «وا» در جاینام‌هایی همچون واو ز و واگه کول حکایت از آن دارد که که واژه بومی رودبار همان «وا» است و «باد» قدمت چندانی در گویش رودباری ندارد و از فارسی معیار وارد گویش رودباری شده است. به عنوان نمونه‌ای دیگر می‌توان واژه اسپه را نام برد که امروزه در گویش رودبار منسوخ شده است و واژه سود یا سفید از زبان رسمی جایگزین آن شده است، درحالی‌که در جاینام‌های رودبار به فراوانی در ترکیباتی چون اسپه کلا، اسپه سر، اسپه چال، اسپه کند، اسپلون دره، لِسب سی، اسپرو (سفیدرود) و... بر جای مانده است. مثال دیگر، واژه زمی است که در فارسی امروز به شکل زمین درآمده است، ولی شکل واجی کهن آن بدون (n) است که در برخی جاینام‌های رودبار مانند اسب زمِ بک (علی آباد) و اسبِ زما (علی آباد) به جا مانده است که با زمیگ zamig در زبان پهلوی سنجیدنی است. بی‌تردید ثبت جاینام‌ها و شناخت عناصر زبانی آنها به شناخت گویش‌ها و نیز به شناخت زبان معیار یاری می‌رساند، چرا که بسیاری از واژگان فارسی معیار از گویش‌های ایرانی وام گرفته شده‌اند. قدر مسلم آنکه ریشه‌شناسی جاینام‌ها باید زمانمند، جامع و به صورت تطبیقی در جغرافیایی پنهان‌تر انجام گیرد و گویش‌ها و فرهنگ‌های نزدیک هم در آن لحاظ شود تا بتوان به حصول نتایج قابل اتکا در آن امید بست؛ چرا که هر نام، قطعه‌ای از یک پازل است که باید با دقت و وسواس در کنار قطعات دیگر قرار گیرد تا حقیقتی را از گذشته زبانی یا تاریخی بازآوری کند. برای مثال در خود رودبار ارتباط میان جاینام‌های دگاسر، دگامیون و دوگاهه، ازبره، دوبره و سوبره، سرارو و آروئه سر، زونگا و بلبل دینگار، کرکاولد و کرکاور باید لحاظ شود.

ب. جاینام‌ها اطلاعاتی ارزشمند از جغرافیای طبیعی، بافت گیاهی و جانوری، تاریخ، فرهنگ و شیوه زندگی گذشتگان و... را به صورت کدهایی در خود پنهان کرده‌اند. ثبت جاینام‌ها توسط گویش پژوهان می‌تواند به عنوان گام نخست، زمینه‌ساز رازگشایی این کدها توسط زبان‌شناسان، تاریخ پژوهان، باستان‌شناسان، مردم‌شناسان و... در آینده شود. برای مثال در برخی آبادی‌های رودبار به نام‌ها و اصطلاحات نظامی همچون لشکرگا، دوبره، دزکو، سندس (سنگ دز؟)، قله پَس، کمین‌گا و... برمی‌خوریم که امروزه چندان آثاری از آنها برجای نیست، ولی چه بسا این نام‌ها روزی بتواند دریچه‌هایی به گذشته‌های دور و رازآمیز بگشاید. واکاوی جاینام‌هایی همچون لسکابن و اسکولک

ممکن است نشانه‌ای از حضور سکاها در منطقه انگاشته شود. جاینام‌هایی همچون گرگ‌دره، پلنگ‌دره، پلنگ‌ایوون، پلنگ‌سی، پلنگ‌دشت و... به فراوانی جانوران درنده در برخی مناطق بیلابی رودبار دلالت می‌کند، درحالی‌که امروزه از این جانوران در رودبار کمتر نشانه‌ای یافت می‌شود.

ج. یک تهدید بزرگ که در دهه‌های اخیر متوجه جاینام‌ها است، تحریف آنها در نتیجه روند رو به گسترش فارسی‌سازی جاینام‌ها در اقصی نقاط ایران است. به نظر می‌رسد جریانی دانسته یا نادانسته در صدد است همه عناصر بومی را به مثابه خرده‌فرهنگ‌ها در یک فرهنگ زبانی کلان که فارسی معیار باشد محو و مضمحل کند. جاینام‌های رودبار نیز در منابع رسمی بیش از آنکه به گویش بومی وفادار باشند، به لحاظ نظام آوایی، واژگان و قواعد دستوری، از فارسی معیار تأثیر گرفته‌اند. در دهه‌های اخیر شاهد تحریفاتی گسترده از این دست هستیم و می‌بینیم که «فَت کو» به «فتحکوه»، «راجون» به «راجعون» و «مُغ شهر» به «مُخ شهر» تبدیل شده‌اند و «گکا» که به تقارن جاینام‌های «دگاسر» و «دگامیون» نامگذاری شده است به دوگامه تبدیل شده است و این فرآیند فارسی‌سازی با شتاب روزافزون همچنان ادامه دارد. حتی نام رودبار در گویش رودباری‌ها «رودبار» تلفظ می‌شود. بدین ترتیب متصدیان امر، هر واژه را که برای آنان نامأنوس باشد بدون اطلاع از پیشینه آن و بدون توجه به تلفظ بومی، به عناصر شناخته شده واژگانی از زبان معیار تحویل و تبدیل می‌کنند. چون در فتکو، فَت را نامفهوم می‌دانند، آن را به فتح عربی تبدیل می‌کنند و همچون فارسی واج (h) را هم به پایان واژه می‌افزایند بی‌آنکه توجه کنند که اساساً در گویش رودبار، واج (h) پس از مصوت و در جایگاه پایانی ناملفوظ است.

مهم‌ترین وجوه نامگذاری جاینام‌ها

اینکه کدام ویژگی ظاهری، طبیعی، تاریخی و... در هنگام وضع جاینام‌ها مورد توجه قرار گرفته است، بحث دامنه‌داری است. می‌توان حدس زد که بارزترین وجوه یک مکان که بتواند آن را در کمترین زمان به ساکنان یک حوزه جغرافیایی شناساند، در قرارداد کردن جاینام‌ها لحاظ شده باشد. شاخص‌های نامگذاری بسیارند؛ اما می‌توان گفت که مهم‌ترین وجوه نامگذاری جاینام‌ها در جغرافیای مورد بررسی عبارتند از:

۱. نامگذاری شباهت بنیاد، مانند لاکه lâke (نام آبادی) احتمالاً به دلیل شباهت به لاک «لاک پشت» یا لاوک خمیرگیری که در رودبار به آن لاک می‌گویند، خُمبک xombak به دلیل شباهت به

خُمْب (خُم)، میلِ سَنگ mil a song (جیرنده) یعنی کوهی که مانند میل، تیز است، پیشیلی سَنگ pišili seng (آلیزه) یعنی کوهی سنگی که به گربه مانند است، دوبرار کون do berârakon (جوئن) نام دو کوه سنگی که همچون دو برادر کنار هم ایستاده‌اند.

۲. نامگذاری مبتنی بر توصیف شکل ظاهری، مانند کیاوا تخت kiyâvâ taxt (جزء دوم آن بر تخت و هموار بودن منطقه دلالت دارد)، نالوسِ هموار nâlus e hamvâr (جوئن)، گُردِ کوله gerd e kula (کلورز)، گِردویشِه (علی‌آباد).

۳. نامگذاری مبتنی بر رنگ به عنوان یک شاخه از نامگذاری توصیفی، مانند نارنج کول nârenj e kul (دارستان) به اعتبار رنگ نارنجی، سیارو siyâ ru (به اعتبار تیره رنگ لحاظ کردن رود)، سُرِ کولی Kâyi kamar (علی‌آباد) به معنای کوه سرخ، زردِ کُ zard a ker (کلاس)، کایی کمر Kâyi kamar (جوئن) به اعتبار کبود بودن دامنه کوه، اسپه کند espe kand (جوئن) به اعتبار سپید بودن تپه، ساگی sâ gel (لاکه) به اعتبار تیره‌رنگ بودن خاک، سرخِ باج sorx e bâj یعنی بخش و تکه‌ای که خاک آن سرخ است، کاکول kâ kul (علی‌آباد) به معنای کوه کبود.

۴. نامگذاری به اعتبار آفتابگیر یا سایه‌گاه بودن جاینام مانند خورتاو xortâv (لویه)، نَسار nesâr (لویه)، کلاس و جیرنده و...، سایه سَر sâya sar (جیرنده)، نَسارِ سر nasâr e sar (علی‌آباد)، نَسارِ مرز nesâr e marz (کلاس).

۵. نامگذاری به اعتبار وجود یا فراوانی یک گیاه، درخت، یک جانور یا یک شاخص طبیعی یا ساختگی مانند ناو، سَل، آر، وانه و... که در این حالت، جاینام به یک عنصر جغرافیایی شناخته‌شده‌تر نسبت داده شده است؛ مانند یوزدَرین yuzdar a ben (کلشتر) که به یک درخت گردو نسبت داده شده است، چناردار کَلَا čenârdâr kalâ (کلورز)، انار کول anâr kul (نام آبادی)، وَنَشک vanešk (کلاس)، موسر mowsar (جوئن)، ناوَه دَرِه nâva dara (کلشتر)، گُردِ دشت gorg e dašt (جوئن)، سِلان سر selân sar (کلورز).

۶. نامگذاری به اعتبار اعلام: در مواردی جاینام به یک فرد شناخته‌شده نسبت داده شده است. معمولاً پیش از واژگان چشمه، سرا، زمین، ملک، قُرُق، یورت، باغ، چاله، خُله و خونی، یک اسم خاص می‌آید تا نسبت مالکیت یا همجواری را برساند. مانند نجف‌سرا najaf sarâ (جوئن)، آفاسنی

چمه âqâ sani čema (گفته) که به آقاحسن نسبت داده شده است، حَسُن یورت hason yort (جیرنده)، حیدر قرق heydar qoroq (جوئن)، میرزه خُله mirze xola گودالی که به میرزا نسبت داده شده است، کیاوا kiyâ vâ (نام آبادی)، جافر دار Jâfar e dâr (گفته) که به جعفر نامی نسبت داده شده است، مُرادره morâdare (فیله) که ظاهراً به مُراد منسوب است، بابا جمالِ دَرَه bābā jemāl e dara (لاکه)، مَنَتقی کول mantaqi kul (لویه) که به محمدتقی نامی منسوب است.

۷. نامگذاری به اعتبار جنس خاک و نوع بافت زمین مانند فیجار fijâr (گلین) یعنی زمین آکنده از فیش به معنای ماسه، جورلات jur e lât (کلورز) که لات به معنای زمین ماسه‌ای نرم کنار رود یا نهر است، تاش دَرک tâšdarak (گفته) که تاش به معنای سنگ صاف یکدست و تخت است.

۸. به اعتبار یک رویداد تاریخی که روزگاری در آن رخ داده و در چشم باشندگان منطقه مهم بوده است و این نامگذاری موجب ماندگاری آن رویداد شده است، مانند پول بکنده تخت pul bekande taxt (جوئن) که مشهور است در این منطقه روزگاری طلای بسیار یافت شده است، حَسَن بُکُشته hasan bokošta (لاکه) یعنی جایی که حسن نامی در آن کشته شده است، دَوی لات davay lât (جوئن) به اعتبار دعوا و نزاعی که روزگاری در این منطقه بر سر مالکیت شالیزارها رخ داده است.

۹. با توجه به حضور برخی اقلیت‌های قومی یا زبانی به‌ویژه کردهای کرمانج که از دیرباز در رودبار سکونت داشته‌اند، برخی جاینام‌ها به آنها نسبت داده شده است مانند کُ رَوَر kord e var (علی‌آباد)، کُ رِدلار kord e lâr (کلورز)، کردون چمه kordon e čema (گفته).

عناصر ساختوازی جاینام‌های رودبار

بررسی شواهد نشان می‌دهد قواعد ساختوازی زیر در جاینام‌های رودبار بیشتر مورد توجه بوده‌اند:

الف. اسم + وند مانند لاکه (نام آبادی)، لویه (نام آبادی)، آشجار (جوئن)، ونشک (کلاس)، مالگا (شمام).

ب. صفت + اسم (+ وند) مانند زردِ کُ (کلاس)، سفیدسر (کلاس)، سیارو (نام آبادی).

ج. اسم + اسم (+ وند) مانند دره باغ (آلیزه)، به‌ویژه وقتی یکی از اسم‌ها در معنای حرف اضافه باشد و جهت و موقعیت را برساند مانند آغوزبن (نام آبادی)، لاله کش (جوئن)، جَکین (جوئن)، اسپرو لَو (آلیزه)، پِشتِ کُ (آلیزه).

معمولاً میان دو جزء در ترکیب اسمی یا وصفی کسره می‌آید مگر آنکه واژه نخست به برخی واژه‌ها ختم شود که البته نوع واژه در گونه‌ها متفاوت است. گاهی هم کسره حذف می‌شود و جاینام همچون اسم مرکب به کار می‌رود مانند سفیدگاهه sefid gâhe (گفته).

برای بررسی ساخت واژگانی جاینام‌ها، نخست به بررسی جزءهای اسمی و وصفی می‌پردازیم که در ساخت جاینام‌ها در رودبار پربسامد هستند و باید به عنوان جزئی معنادار از ترکیبات اسمی یا وصفی و در مقابل وندها بررسی شوند. همچنین باید نام اندام‌های بدن را که با توسعه معنایی، بر سمت و سو دلالت می‌کنند به این اسم‌ها افزود، مانند: سر، لَو، کمر، پا، کین، وَر (بر، پهلو)، که گاه جزء نخست و گاه جزء دوم ترکیبات اسمی یا وصفی را تشکیل می‌دهند و موقعیت جاینام را مشخص می‌کنند. طبعاً ذکر همه اسم‌ها و وصف‌ها که در جاینام‌های رودبار به کار رفته‌اند در این گفتار نمی‌گنجد و تنها به معرفی برخی از پربسامدترین آنها با ذکر شواهدی بسنده می‌کنیم.

در اینجا ذکر چند نکته ضروری است:

نخست اینکه، با توجه به تفاوت میان گونه‌های گویش رودباری در نظام آوایی، قواعد صرفی و... در تلفظ برخی جاینام‌ها تفاوت‌هایی وجود دارد؛ مثلاً ممکن است برای کوهی که در بالای دو روستا قرار دارد، دو تلفظ وجود داشته باشد که این تفاوت‌ها طبیعی است.

دوم اینکه، این نوشتار یک پژوهش زبانشناختی است و فقط بر واژگان تمرکز دارد و لساند و انتساب جاینام‌ها به یک آبادی به معنای تأیید مالکیت حقوقی آنها نیست؛ به عبارت دیگر ما تنها جاینام را به جغرافیایی که جاینام در آنجا شنیده و ثبت شده است منتسب کرده‌ایم.

سوم اینکه، شادروان جهانگیر سرتیپ‌پور در کتاب ریشه‌یابی واژه‌های گیلکی و وجه تسمیه شهرها و روستاهای گیلان (۱۳۷۲) و جعفری دوآب‌سری در کتاب فرهنگ عامه رودبار (۱۳۸۸)، شماری از جاینام‌های رودبار را ذکر کرده، در وجه تسمیه آنها نکات ارزشمندی را بیان کرده‌اند که در تدوین این مقاله از دریافت‌های هر دو عزیز بهره برده و به این منابع ارزشمند ارجاع داده‌ام. طبیعی است که برداشت‌های اینجانب در ریشه‌شناسی جاینام‌ها در پاره‌ای موارد با دیدگاه‌های آن دو موافق و در پاره‌ای موارد متفاوت است.

واژگان کلیدی در جاینام‌های رودبار

آب âb، آو âv

آب یا آو بیشتر در جزء پسین جاینام‌ها دیده می‌شود. پسای pas âvi (لویه)، چرناوی čer e nâvay (علی‌آباد) که به معنای آب اندک و قطره‌ای است، خیاب xiyâb (گلیان)، سراب sar âb (کلشتر)، لالو lâlâv (کفته و دارستان) به معنای آبی که جریان آن صدای چندانی ایجاد نمی‌کند، مانده آوان mânde âvân (کلورز)، مونداو mondâv (لاکه) به معنای جایی که آب در آن راکد و ایستا است.

آرو âru

آرو در جاینام‌های رودبار بیشتر به بلندی کوه‌ها و تپه‌ها نسبت داده شده است. آران دیمان ârân dimân (پاکده) که جزء نخست آن احتمالاً جمع آرو است، آرو âru (لاکه)، آروءه sar âru a sar (پاکده)، آروسر âru sar (علی‌آباد)، سرآرو sar âru (فله) و آروی par âru ye (علی‌آباد).

آوا âvâ

آوا همان آباد است و در جاینام‌های رودبار، بیشتر به دنبال اسم‌های خاص می‌آید و معنای نسبت و وابستگی را می‌رساند و گاه هم پس از نام گیاهان و درختان و... می‌آید و بر فراوانی آنها دلالت می‌کند. کیاوا (نام آبادی)، رمتوا (نام آبادی)، تاج آوا tâj âvâ (آلیزه)، لاله وا lâle vâ (انبوه و توتکابن)، دولتوا dult âvâ (نام آبادی)، علیوا alyâvâ (نام آبادی)، میچنوا meycnavâ (جوبن) که به نظر می‌رسد همان منوچ آباد یا منوچهر آباد باشد.

آر ar

آر عبارت از دیواری دایره‌شکل است که از چیدن سنگ‌ها بر روی هم بدون به‌کارگیری ملات می‌سازند و محصول گندم و جو را پس از درو به طور موقت در این سازه محصور نگهداری می‌کنند تا از دستبرد خوک و... در امان باشد. آر در جاینام‌های رودبار بیشتر پس از اعلام دیده می‌شود، چرا که

این سازه‌ها ساخته دست بشر هستند و نه طبیعت و هر کدام به سازندگان خود باز شناخته می‌شوند.
قمبری آر qambari ar (جیرنده)، میرنصیر آرور mir nasir e ar var (سُرن).

بار، vâr

از نظر هورن، بار به معنای کرانه و کناره، مشتق از par- به معنای گذر کردن است (هورن، ۱۸۹۳:۱۵۸) که در این صورت باید آن را از بر به معنای پهلو (ایرانی باستان *varah-) متمایز دانست. «بار» و «بر» در جاینام‌های رودبار معمولاً پس از اسم، به‌ویژه اسم چشمه و رود می‌آیند و معنای مجاورت را می‌رسانند، مانند روبار ru bâr (نام بومی شهرستان رودبار)، اُسله بار osla bâr (جیرنده)، لَله وار esela vâr (گلیان)، چماوار čemâ vâr (کفته)، خانیوار xâni vâr (کلاس)، خونی بار xuni bâr (لاکه)، کُرد خانیوار kod a xâni vâr (جیرنده)، کَرزبار karez e bâr (فله)، لاربار lâr e bâr (کفته)، لاله وار lâle vâr (گلیان).

بَر، var

فرشیدورد «بر» را از پسوندهای امکان به شمار آورده که در فارسی امروز غیر فعال شده است و «گیله بر» و «پشته بر» را به عنوان مثال ذکر کرده است (فرشیدورد، ۱۳۸۴:۱۴۹). به نظر می‌رسد کاربرد «بر» به عنوان جزء پسین جاینام‌ها، به فک اضافه ترکیبات اضافی بوده باشد، چرا که «بر» اصالتاً اسم به معنای پهلو است و در این ترکیبات اسمی، معنای حرف اضافی یافته است. به نظر نگارنده، در گویش رودباری «بر» بیشتر به معنای کنار و «بره» بیشتر به معنای دریچه و مدخل به کار می‌رود. «بر» در جاینام‌های رودبار پربسامد است و معمولاً جزء پایانی جاینام‌ها را تشکیل می‌دهد ولی گاه هم در آغاز جاینام‌ها دیده می‌شود، مانند براگور و بردشت.

آسیاب asyâ bar (لویه)، بِن ور ben e var (آلیزه)، چفتاور čeftâvar (لویه)، چله بر čelle bar (نام آبادی)، حموم ور hamom var (لویه)، سلمه ور salme var (کلاس)، شالِ خوناور šâl (فله)، کُردور kord e var (علی‌آباد) یعنی منطقه مجاور کُردها، کَرکاور kark â var (جوئِن) به معنای جایی که در مجاورت مرغان جنگلی قرار دارد، کمرور kamar e var (کلاس)، نُقله بر noql e bar (نام آبادی) که زمانی ایستگاه دریافت عوارض حمل و نقل بوده و ظاهراً اصل

آن قَلِ بَر است. گلوبَر galu bar (لویه) که معادل گلبَره است، گورور gur e var (فلهه)، لیشاور که lišâ varake (کفته).

به نظر می‌رسد â در چفتاور، کرکاور و مانند آنها حاصل گردش مصوتی و اصل واژگان چفتِ ور و کرکِ ور باشد.

بَره bare

در گویش رودباری، «در» را «بر» می‌گویند. «بره» که تنها از افزودن یک وند به «بر» ساخته شده است به معنای دریچه، گذرگاه و درگاه است. بره در برخی ترکیبات اسمی در گویش رودبار دیده می‌شود از جمله پابره به معنای دمپای شلوار و گلبره که اصل آن گوله بره یا گلوبره به معنای دریچه و گذرگاه تنگ و باریک است. گاه «بره» به وند گا gâ- می‌چسبد، مانند انارکِ برگا anârak e bargâ (جوئن).

بَزِ بَره boza bare (جیرنده)، پیله بَره pile bara (دارستان)، تاشِ بَره tâš e bare (جیرنده)، تیلاب بَره tilâb bara (دارستان)، چمبره čam bare (جوئن)، دَبَره dez bere (جوئن) یعنی ورودی دژ، دَوَبَره do bare (جوئن) به معنای دوراهی، سوبره so bare (جوئن) به معنای سهراهی، گلوبره galu bara (علی‌آباد)، مَلَبَره mollâ bare (جوئن) یعنی گذرگاهی که به نام یک آموزگار مکتبخانه نامیده شده است و اَزَبَره az bare (تکلیم).

بُن bon

با توجه به تفاوت گونه‌ها در رودبار، این واژه به صورت بن ben و bën هم تلفظ می‌شود. در پاره‌ای موارد «بن» و «سر» قرینه‌ی یکدیگرند، یعنی در مقابل جاینام مختوم به بن، جاینام دیگری قرار دارد که به «سر» ختم می‌شود، مانند کندبُن و کندسر از جاینام‌های کلورز که به قرینه‌ی یکدیگر نامگذاری شده‌اند.

آسکلِن âskâ ben (پاکده)، آغوزبن âquz bon (نام آبادی)، آنجیل دار بُن anjildâr bon (کلورز)، بائِن bâbon (جوئن) که به نظر نگارنده اصل آن «باغِ بُن» می‌باشد، بَلَس بُن balas bon (جیرنده) که بلس درخت افرا است، توئگبن tuagben (نام آبادی)، جوئِن jubon (نام آبادی)، چتِ بُن çet e bon (جوئن)، سَغِ بُن seq a ben (گلیان)، کرِ بُن ker e ben (لاکه)، کندِ بُن kand e bon (کلورز)، کونه

بن ku a ben (انبوه)، وزنه بن vazan a ben (کلاس)، یوز دَر بن yuz dar a ben (کلشتر)، وی بَنک vi benak (کلاس) که اشاره به زیر درخت بید دارد.
در مواردی محدود «بن» جزء آغازین جاینام است، مانند بن دوش bon e duš (کلاس) و بَنگاسر bengâ sar (لاکه).

پا پَا

معادل بن است اما در جاینام‌های رودبار بسامد آن را ندارد و بر خلاف بن معمولاً در آغاز جاینام دیده می‌شود.

پاچنار pā čenâr (نام آبادی)، پاربار pârbâr (نام آبادی).

پاره پَارِه

پاره کومه‌ای است که از گل یا سنگ بلوک در کشتزار برای محافظت از محصول و نیز برای استراحت سازند (علیزاده، ۱۳۸۹: ۷۳). این سازه مختص به شالیزار نیست و به کتام و کومه‌های چوبی یا گلی که در باغ و مزرعه می‌سازند هم اطلاق می‌شود (برهانی‌نیا، ۱۳۹۶: ۶۶ و ۲۶۹).

پاره وَر Pâre var (جوئن)، گلستان پاره golestân pâre (کلورز)، نایه پاره nâye pâra (کلورز)

پَر پَر

به معنای دامنه و کناره است و با «کش»، «بر»، «کنار»، «لو» و «دم» قرابت معنایی دارد.

گنج پَر ganj e par (کلورز)، وَلگ پَر valg e par (لاکه).

پُرد پُرد

واژه پُرد برگرفته از زبان اوستایی (نیبرگ، ۱۹۷۴: ۱۶۲) است که در زبان پهلوی به صورت puhl و puhr درآمده است (فروه‌وشی، ۱۳۸۶: ۴۶۷ و مکزی، ۱۳۷۳: ۱۲۷) و با bridge در زبان انگلیسی هم‌ریشه است. در تالشی پُرد pard می‌گویند. (مسرور، ۱۳۸۶: ۶۲). در رودبار به پاره‌تخته‌هایی که هنگام سربندی ساختمان، فاصله میان تیرها را با آنها پر می‌کنند پُردو pardu یا پُردو pordu می‌گویند که از همین ریشه است.

پُردِ سر pord e sar (جوئن)، پُردِ سرون pord e saron (لویه).

پس pas

«پس» اسمی است که در جاینام‌ها اگر پیش از اسم بیاید، معنای وصفی (پسین، پُشتی) و اگر بعد از اسم بیاید، معنای حرف اضافه می‌دهد. چنانکه پسِ جو به معنای نهرِ پُشتی است و قَله پس به معنای ورای قلعه یا زمین‌های آن سوی قلعه است. البته پس و پیش و مانند آنها گرچه معنای حرف اضافه دارند، حرف اضافه نیستند و بهتر است آنها را اسم مضاف بدانیم (فرشیدورد، ۱۳۸۴: ۴۵۴).
 پسایِ pas âvi (لویه)، پسِ باغ pas e bâq (علی‌آباد)، پسِ جو pas e jû (لاکه)، پسِ خَرناوَه pason (آلیزه)، رنکاپس rengâ pas (لاکه) رِ نگا (رین‌گاه) ظاهراً مکانی بوده که به عنوان دستشویی عمومی مورد استفاده بوده است، قَله پس qala pas (جیرنده)، کولِ پس kul e pas (دارستان).

پشت pošt

پشت به معنای پس است و مانند آن، در جاینام‌ها قبل و بعد از اسم به کار می‌رود.
 پشت کر peš t e ker (آلیزه)، پشت باغ pošt e bâq (جوئین)، پُشتون pošton (جوئین)، پشتونِ لیش pošton e liš (جوئین)، چتِ پشت čet e pēšt (کفته)، دوزی پشت duz i pēšt (پاکده).

پیش piš

«پیش» در مقابل «پس» و «پشت» است و به معنای جلو و آستانه و کناره است و بسامد آن در جاینام‌های رودبار پایین است.

کی پیش kel e piš (آلیزه) مَس پیشِ باغ mas piš e bâq (آلیزه).

تاق tâq

در اصل به معنای حیاط است ولی توسعاً به معنای محوطهٔ خانه، کویگاه و محله هم به کار می‌رود (علیزاده جوئینی، ۱۳۸۹: ۱۹۴). بسیاری آبادی‌های رودبار محله‌هایی با نام جرِ تاق و جورِ تاق دارند.
 پیلاتاق pilâ tâq (آلیزه)، تاقِ درین tâq dærin (جوئین)، مَلاتاق mellâ tâq (کلشتر).

تخت taxt

«تخت» بیشتر به عنوان صفت جانشین موصوف در جزء پسین جاینام‌های رودبار دیده می‌شود و معنای هموار بودن بافت جغرافیایی را می‌رساند.
پول بکنده تخت pul bekande taxt (جوئن)، کیاوا تخت kiyâvâ taxt (کیاوا).

تیکه tike

تیکه به معنای برش و تکه‌ای از زمین است و در جاینام‌ها معمولاً پس از اعلام می‌آید، مانند ببری تیکه babri tikə (کلورز)، حلیمه تیکه halime tike (جوئن)، مُلا ممدعلی تیکه -mollâ mammada- li ye tikə (کلورز)، به نظر می‌رسد تیّه tiya از جاینام‌های جیرنده هم یک وجه گویشی از تیکه باشد که با دیّه diye (شوقی، ۱۳۹۶: ۹۳) سنجیدنی است.

جر jer، جور jur

طبیعی است که جر به معنای پایین و جور به معنای بالا در جاینام‌ها پربسامد باشد.
مانند جور کاگون jur e kâguon و جیر کاگون jir e kâguon (علی‌آباد)، جر گرداو je:re gerdāv و جورِ گرداو jur e gerdāv (لاکه)، جرِ مازو چال jer e mâzu câl و jur e mâzu câl (جوئن)، جرِ ملّه jer mallə و جرِ ملّه jor mallə (کلورز) و ...

جو ju

جو به معنای نهر آب است.
جوئن ju bon (نام آبادی)، پسِ جو pas e ju (لاکه)، شامَلک جو šâmalak e ju (فلده)، کاجو kâ ju (فلده) که جزء نخست آن به باور نگارنده «کائو» به معنای کبود است، کر جو ker e ju (سرخن)، نوجو nu ju (نام آبادی).

چاک çâk

چاک در جاینام‌های رودبار بیشتر به معنای علفزار به کار می‌رود. معمولاً مراتع منطقه میان دامداران تقسیم شده و هر یک از آنها دام‌های خود را در چاک‌های مخصوص به خود می‌چرانند. شوقی «چاک» را به معنای علفزار بیلاقی آورده است (۱۳۹۶: ۶۱).

پیلَه چاک pila čāk (داماش)، چاکون čâkon (کلشتر)، چَر چاک čor a čâk (جیرنده)، کچیک چاک kočik čâk (داماش)، کَفتر چاک kaftar čâk (پاکده)، گرزُنه چاک garzona čâk (داماش).

چال čâl، چاله čâle

چال و چاله به معنای تورفتگی طبیعی و جای پست و گود است. از آنجا که بسیاری چشمه‌ها در گودال‌ها و دره‌ها می‌جوشند، این جزء اسمی در نام چشمه‌ها فراوان به چشم می‌خورد. چال و چاله در جای‌نام‌های رودبار عمدتاً به چشمه‌ها، درختان و گیاهان و جانوران نسبت داده شده‌اند. اَوچال âv a čâl (انبوه)، اَلوچاله əlu čâle (کلورز)، اسپیه چال espiye čâl (لوبه)، انارچال anâr čâl (لوبه)، بزغاز چال bezqâz e čâl (سورن) که بزغاز به معنای قورباغه است، بُزن چال bozon čâl (لاکه)، پیارند چال piyârend čâl (خُله سر) که پیارند یا پرند، نام یک گیاه است، چالان čâlân (توتکابن)، چالِ ملک čâl e melk (سورن)، خِشتِ چال xešt e čâl (آلیزه)، خور که چاله xorke čâla (کفته) که خور که به معنای خاریشت است، زغالِ چال zeqâl e čâl (فله)، سِمچاله sem karaf čâl (کفته)، سنگِ چال seng e čâl (فله)، کافرِ چال kâfar e čâl (فله)، کرفچال karaf čâl (خورگام) که کرف نام بومی گیاه سرخس است، کماچال kamâ čâl (کفته) و کما نام گیاهی است، گاچال gâčâl (جیرنده) که اصل آن باید گاوچال باشد، گِی چال gel e čâl (جو بُن)، مادیونِ چال mâdiyun e čâl (کلشتر)، مازوچال mâzu čâl (کلورز)، مروزی چال moravvazi čâl (پاکده)، مونداجال mondâ čâl (کفته).

چت čet

چت زمینی است که پوشیده از سنگ‌های پوک، سست و شکننده باشد، در مقابلِ تاش که به سنگ محکم و صاف و یکدست گفته می‌شود. برهانی‌نیا چت را در معنای کوه شیب‌دار سنگی و زمینی که از سنگ سست تشکیل شده آورده است (۱۳۹۶: ۱۲۸) و جعفری آن را لایه‌هایی از سنگ نرم معنا کرده است (۱۳۸۸: ۷۸).

چتِ بُن čet e bon (جو بُن)، چتِ پشت čet e pöšt (کفته)، دالارینِ چت dâlârin e čet (کفته)، کماچالِ چت kamâčâl e čet (کفته).

چَرَه čerra

در لغت به معنای آب اندک و قطره چکانی از مصدر چَرِستن به معنای چکیدن است و در جاینام‌ها بیشتر در نامگذاری چشمه‌های کم‌آب به کار رفته است. جعفری دوآب‌سری چَرَه čera را به معنای چشمه جوشان از زمین با آب مختصر ذکر کرده است (۱۳۹۰: ۲۵). چَرِنَه از چَرِستن معادل بَگِنَه از بَگِستن (چکیدن) است. آو چَرِنَه و آو تَکِنَه در گویش رودبار به آب اندک گفته می‌شود که ریزش قطره‌ای دارد. چون حجم آب در چَره کم است، معمولاً آب در اطراف خاستگاه پراکنده می‌شود و زمین را به صورت لیش (لجن) درمی‌آورد که فرصتی برای رشد گیاهانی چون پینه (نعناع) و لی و... را فراهم می‌کند. شوقی چَرَه را به معنای علفزار باتلاقی آورده است (۱۳۹۶: ۶۲).

آزدار چَرَه âzdâr e čerra (علی آباد)، آو چَرِنای âv e čerenây (جوئن)، چَرِنای čer e nâvay (علی آباد)، رَیم چَرَه raym e čerre (کفته) ظاهراً چشمه‌ای که به رحیم منسوب است.

چفت چَفت čaft

چفت و چفته ظاهراً به معنای رامبسته و بن‌بست و نقب و شکاف طبیعی در دل کوه و تپه است که ممکن است به عنوان زاغه یا ... مورد استفاده قرار گیرد.

چفته čafta (کلاس)، چفتاور čaftâvar (لویه)، چفته وَرَز čafta varz (پاکده).

خال خاله xâl, xâle

در گویش رودبار، خال و خاله به شاخه درخت، شاخه رود، لنگه در، تار مو، هر یک از انگشتان دست و پا و معانی مانند آن که متضمن تقسیم یک کل به چند شعبه و شاخه فرعی باشد اطلاق می‌شود. در گویش گیلکی، چمخاله به معنای شاخه نهری است که از یک چشمه جدا شده باشد، نوخاله به معنای شاخه تازه جدا شده از یک رود است و کرخاله به معنای شاخه «کرده» (بریده شده) از درخت است. در گویش رودباری نیز دوخاله بلنگ، برخاله (لنگه در) و... بر همین سیاق ساخته شده‌اند.

پنج خاله panj e xâle (خرشک)، دوخال کول do xâle kul (کلاس)، هزار خال hezâr xâl (کلاس).

خانی xâni، خونی xuni

خانی و خونی در رودبار به معنای چشمه است. در متون پهلوی خان به معنای چشمه است (مکنزی، ۱۳۷۳: ۱۶۳). نظامی «خانی» را در معنای چشمه فراوان به کار برده است: ز شرم آب آن رخسند خانی، به ظلمت رفته آب زندگانی (نظامی، ۱۳۳۵: ۱۷۶). خونی xuni در تالشی به معنای چشمه به کار می‌رود (رفیعی جیرده، ۱۳۸۶: ۱۲۴). در فرهنگ آندراج «خان» به معنای حوض کوچک و چاه خُرد ذکر شده است. خان در جاینام‌های گیلان پربسامد است مانند پسیخان. حسندوست، جزء نخست خوانسار و جزء دوم گازرخان و گاوخونی را خان به معنای چشمه دانسته است (حسندوست، ۱۳۹۳: ۱۰۹۵). واژه‌های خانی و خونی در جاینام‌های رودبار معمولاً در جزء دوم ترکیبات وصفی یا اضافی دیده می‌شوند. جعفری «خونی» را به معنای چشمه‌ای آورده است که آب آن به وفور از دل زمین می‌جوشد، ولی به گوارایی چشمه ریزشی نیست (۱۳۹۰: ۲۵).

پیل‌خونی pilâ xuni (کلشتر)، جیرخونی jir e xuni (کلاس)، دال خانی dâl xâni (کلورز)، زرج خونی zerej e xuni (علی‌آباد) که زرج به معنای کبک است، سرخونی sard e xuni (دارستان)، کرسو خونی karsu xuni (گفته) که جزء نخست آن به معنای لاک‌پشت است، کفتر خانی kaftar xâni (جیرنده)، کُش خانی koleš xâni (پاکده)، گورخونی gur e xuni (فله)، مار خانی mâr xâni (پاکده).

خُل xol، خُله xole

خُل و خُله در بسیاری از گویش‌های ایرانی نو به معنای حفره و سوراخ است. در گویش قاین، خول xul به معنای دریچه هواکش و نورگیر است (زمردیان، ۱۳۸۵: ۸۹) در گویش آمره‌ای، خُله xola (حسندوست، ۱۳۹۳: ۱۱۴۵)، در تالشی خلی xəl (رفیعی، ۱۳۸۶: ۱۲۲) و در گیلکی خوله xule (نوزاد، ۱۳۸۱: ۲۰۸) به معنای سوراخ به کار می‌رود. در گیلکی، جزء دوم پته خُله patə xulə به معنای «آبله رو» همین واژه است (تائب، ۱۳۸۸: ۳۸). در گویش رودبار هم خُله به معنای سوراخ و وینی خُله به معنای سوراخ بینی است (برهانی‌نیا، ۱۳۹۶: ۲۵۱ و جعفری، ۱۳۸۸: ۷۵). خُل و خُله در جاینام‌های رودبار بیشتر به معنای گودال‌های طبیعی و حفره‌هایی است که لانه برخی جانوران درنده است. این حفره‌های طبیعی گاه به اعلام نسبت داده شده است.

تَاخْلَه tã xola (علی آباد) که «تا» درخت داغداغان است، خرْخُل xar xol (علی آباد) به معنای گودال بزرگ، خُل خُک xol xolek (پاکده)، خرْسِ خُل xers e xol (علی آباد)، خُلَه سر xole sar (نام آبادی)، شَالِ خُلون šâl e xolon (لویه) به معنای حفره‌هایی که لانه شغالان است، گِی خُلَه gel e xole (کفته)، ماساخُل māsâ xol (علی آباد)، میرزه خُلَه mirze xola (علی آباد).

خر xar

یکی از معانی خر، بزرگ است که در ترکیباتی چون خرچنگ، خرپا، خرمگس، خرمهره و ... دیده می‌شود (انقطاع، ۱۳۹۱: ۲۹۴). در گویش رودبار این واژه بیشتر در جزء نخست ترکیبات واژگانی دیده می‌شود، مانند: خرْخُل xar xol (علی آباد) به معنای گودال بزرگ و خَرْنَاوَه xar nāva (لاکه) به معنای ناو بزرگ. سرتیپ‌پور هم در ریشه‌شناسی جاینام خَرارود سیاهکل، خر را به معنای بزرگ دانسته است (سرتیپ‌پور، ۱۳۷۲: ۱۶۲).

دره dare، دَرِ dar، تَرِ tar، دَرِک darak

در برهان قاطع، دره به معنای گشادگی میان دو کوه آمده است. در رودبار به شکاف‌هایی که از جریان آب و فرسایش زمین و ... در درازمدت در زمین پدید آمده است دره می‌گویند. طبعاً در این شهر کوهستانی، دره در فاصله میان کوه‌ها فراوان است و این واژه در جاینام‌ها فراوان به کار رفته است. اَوِ دَرَه āv e dara (لاکه)، اَرَوَسِ دَرَه arvas dara (پاکده)، بَادِرَه bâd e dara (لویه)، تَائِنِدَر tãan-dar (کلاس) که با توجه به فقدان حرف اضافه «اندر» در گویش و جاینام‌های رودبار، به نظر می‌رسد اصل آن تائان دره به معنای دره درختان تا (داغداغان) باشد، تَارِیکِ دَرَه tārīk e dara (لاکه)، تَاشِ دَرِک tãš darak (کفته)، تَالِشْتَر tãleš ter (فیلده) که اصل آن تالش دره است (جعفری، ۱۳۸۸: ۱۱۲)، تَوْنَه در tu a dar (جیرنده) احتمالاً به معنای دره درخت داغداغان، چَمَه دره čame dare (جوئن)، خَرَمِ دره xorram dare (کفته)، دَرِسی darsi (جوئن) که با «سی در» سنجیدنی است و به نظر «سنگ دره» باشد، دَرَه باغ dare bâq (آلیزه)، دَوِ دَرَه do dara (علی آباد)، رَزَن دَرِ razen dar (کلاس)، سَادَرُون sã daron (علی آباد) که به نظر می‌رسد به معنای دره‌های سیاه باشد، سُرِ دَرِ sor dar (پاکده) به معنای دره سرخ، سِلِ دَرِ sel e dar (علی آباد)، سِی دَرِ si dar (شمام) به معنای سنگ

دره، سیادَر siyâdar به معنای درهٔ سیاه (پاکده)، کلشتر kelešter (نام آبادی) که جزء نخست آن می‌تواند کُش به معنای علفه باشد، لاو دره lâv darra (خُله سر).

دل de/el، dil

دل del، دئل de/el یا دیل dil به معنای فضایی پرچین شده بر روی زمین است که گوسفندان را در فصل گرما در آنجا نگهداری می‌کنند. این واژه که بعضاً وند گا gâ- به پایان آن افزوده می‌شود در بسیاری از جاینام‌های رودبار، به‌ویژه در مناطقی که دامداری عمومیت دارد دیده می‌شود. البته چون در پاره‌ای گونه‌ها شکل واجی دل در این معنا با دل به معنای قلب و مجازاً به معنای وسط و میانه یکی است، گاه تمییز آنها به قرائن زبانی و فرازبانی وابسته است.

باقر دلیگا bâqor diligâ (جیرنده)، سَنگدیل song a dil (جیرنده)، سور ن لی suren del (لاکه)، کر دل kar e del (لاکه)، کر کاو دل karkâv del (لوبه)، کُنه دلون konde delon (دارستان)، گاو دل gâv e del (جوئن)، گُرگ دیل gorg a dil (جیرنده)، گوسندِلون gûsend e lon (لاکه) که چون لانه را دربارهٔ گوسفند به کار نمی‌برند، به نظر می‌رسد اصل آن گوسند دلون (جمع دل) باشد.

دم dam و دیم dim

دَم یا دیم در گویش رودباری، اسم به معنای صورت و مجازاً به معنای کنار، جنب، پهلو، همچنین به معنای سمت و سو است. این واژه همچنین به معنای زمین شیب‌دار به کار می‌رود. دَم معمولاً وقتی معنای جهت را می‌رساند که پس از اسم اشاره بیاید مانند اَدَم o dam و ای دَم I dam که در جاینام‌ها فراوان است، اما معنای غالب دَم در جاینام‌های رودبار، کناره و یا زمین شیب‌دار است که گاه هر دو معنا مصداق می‌یابد.

آران دیمان ârân dimân (پاکده)، پیردم pir e dam (جوئن)، دُلدیم dol dim (نام آبادی)، دَمیون damyon (جوئن)، فُق دَم foq e dam (جوئن) یعنی زمین‌های کنار درخت فُق که درخت اولس (ممرز) باشد، دیم‌چال چمه dimâčâl e čema (کفته)، کلورز دم kalorez e dam (جوئن)، گورتیم (رحمت‌آباد) که اگر تیم را دیم بدانیم اینجاینام معادل براگور است، نسای دیم nesâye dim (کلشتر).

سر sar

«سر» اسم و به معنای رأس بدن است، اما در پاره‌های از واژگان رودباری از معنای اسمی دور شده به معنای حرف اضافی نزدیک شده و بر مکان دلالت می‌کند. این ویژگی دربارهٔ پا، کین، دم، لَو و مانند آنها هم جاری است و آن به دلیل تبدیل عناصر واژگانی به عناصر دستوری است که اصطلاحاً دستوری شدن نامیده می‌شود (استاجی، ۱۳۸۶: ۴۰). از جمله واژگانی که در آنها سر دلالت بر مکان دارد می‌توان تنیسر یا تنیسر به معنای اتاقکی که تنور نانویی در آن قرار دارد، خرمنسر به معنای خرمنگاه و سامونسر به معنای مرزگاه و خط و دیوار مرزی میان کشتزارها را نام برد. در پاره‌ای از جاینام‌ها «سر» به معنای خاستگاه و بلندی است و با «بُن» و «میون» قرینه است و این نامگذاری‌ها اتفاقی نبوده، بلکه تقارن در آنها لحاظ شده است، مانند بره سر و بَره بن، گکاسر و گگامیون، و زنه سر و و زنه بن. در بیشتر شواهد «سر» جزء دوم از ترکیبات اسمی را تشکیل می‌دهد و جزء نخست معمولاً اسم است.

آرَوَه سر âru a sar (پاکده)، آروسر âru sar (علی آباد)، براسر barâ sar (علی آباد)، برسر bar e sar (نام آبادی)، پُر سر pord e sar (جوئِن)، چما سرِی camâ saray (جوئِن)، حوض سر havz e sar (سرخن)، داو سر dâv e sar (نام آبادی) که جزء نخست آن داو (دو آب) به معنای دو شاخهٔ نهر است، دروازه سر darvâze sar (جوئِن)، گکاسر degâ sar (نام آبادی)، سر آرو sar âru (فلهده)، سلان سر selân sar (کلورز)، سی سر si sar (نام آبادی)، کند سر kand e sar (کلورز)، گرگ لون سر gorg nâv e sar (علی آباد)، مازی سر mâzi sar (جیرنده)، مو سر mow sar (جوئِن)، نوسرون sar nâv e sar (جوئِن)، وُی سر novi sar (جیرنده)، و زنه سر vazene sar (آلیزه).

سرا sarâ

«سرا» در لغت به معنای خانه است، این واژه گاه توسعاً در معنای آبادی به کار می‌رود، مانند اَدَم سرا odam sarâ (جوئِن)؛ ولی در جاینام‌های رودبار عمدتاً به کومه‌هایی گفته می‌شود که منسوب به اشخاص هستند.

آسمان سرا âsemân sarâ (گلیان)، چالا سرا çâlâ sarâ (کلورز)، شوfer سرا šofer sarâ (جوئِن) که شوfer از اعلام است، علی سرا eli sarâ (دارستان)، لافن سرا (نام آبادی) که لافن به معنای ریسمان، به لاس (لاه) به معنای ابریشم مربوط است، نجف سرا najaf sarâ (جوئِن)، وانه سرا vane sarâ (کلورز).

سِل sel ، لِسِل estel ، لِسله esla

سِل در گویش رودبار به معنای آبگیر و استخر است و به اشکال واجی متنوعی دیده می‌شود. استلبار estel bâr (علی‌آباد)، استلخ جان estalx jân (نام آبادی)، لِسله سِرِی estel a sarey (کلشتر)، اُسله بار osla bâr (جیرنده)، لِسله وار esela vâr (گلیان)، خُشکِ سِلِ xošk e sel (لاکه)، خِی سِلِ xī sel (لاکه) که خِی به معنای خوک (گراز) است، دوسلان do solân (جیرنده) که گردش واکه‌ای «سل» در این واژه، برای همگونی واکِی با هجای نخست است، سِلان سر selân sar (کلورز)، سِلوار sel vâr (لاکه)، سِلوار sal a vâr (کلاس)، سِلین silen (لویه). گفتنی است که سِل به معنای پهن هم به کار می‌رود و سِل در این معنا هم در جاینام‌های رودبار دیده می‌شود مانند سِلِ کوسر sal e ku sar (آلیزه) که به معنای انباشتگاه زباله است.

سِی si

سِی به معنای سنگ و کوه سنگی است (سرتیپ‌پور، ۱۳۷۲: ۱۸۲ و جعفری دوآب‌سری، ۱۳۸۸: ۹۶). در گویش دارستان رودبار، سنگِ دستی شکستنِ زیتون را دَس سِی dasasi گویند (قلی‌زاده دارستانی، ۱۳۷۴: ۳۹) اما سِی در رودبار به معنای لبه و گوشه و نیز به معنای خط تیزه کوه، سستیغ و قلّه نیز به کار می‌رود. در برخی جاینام‌ها «سِی» با «هموار» قرینه شده است که آن را در معنای سستیغ کوه تثبیت می‌کند، مانند انارکِ سِی anârak e si در مقابل انارکِ هموار anârak e hamvâr (علی‌آباد) و پشکستونِ سِی peškaston e si در مقابل پشکستونِ هموار peškaston e hamvâr (علی‌آباد). لِسبه سِی esba si (علی‌آباد) معادل سفیدکوه، باداسِی وِر bâd â siye var (علی‌آباد)، پلنگ سِی si bon (دارستان)، درسی dar si (جوئن) که احتمالاً به معنای دره سنگ است، سِی بُن si bon (نام آبادی)، سِی دَر si dar (شمام) که با «درسی» سنجیدنی است، سِی دشت si dašt (نام آبادی)، سیدان si dân (نام آبادی) و سِی بَره si bara (تکلیم) به معنای گذرگاه سنگی، کولکِ سِی kulak e si (علی‌آباد). اما اینکه سِی را در جاینام «سِی بره» به قرینه جاینام‌های «دوبره» و «سوبره» عدد کثرت بگیریم، احتمال ضعیفی است، زیرا راه‌ها معمولاً به شاخه‌های پرشمار تقسیم نمی‌شوند و از این رو هشت بره و ده بره و ... هم در جاینام‌ها دیده نمی‌شود.

فیش fiš

فیش در گویش رودباری به معنای ماسه و سنگریزه (خوشدَل، ۱۳۹۸: ۱۵۱) و ماسهٔ بادی (جعفری، ۱۳۸۸: ۱۳۷) است. در گیلکی به آن فروش furš گویند. (مرعشی، ۱۳۸۲: ۳۱۷) این واژه در جاینام‌ها به معنای زمین ماسه‌ای دیده می‌شود. گاه همخوان آغازین آن به p تبدیل می‌شود. پیشکش piš kaš (جوئن) که آن را فیشکش هم می‌گویند. از آنجا که کَش خود معنای جهت را می‌رساند، نمی‌تواند با پیش که آن هم دلالت بر جهت دارد همراه شود و جزء نخست این جاینام باید فیش باشد. فیجار fi jâr (گلیان)، فیشم fišem (نام آبادی)، فیش زمین fiš e zamin (کفته).

کافر kâfar

کافو، صفت عربی به معنای گبر و بی‌دین است اما در جاینام‌های رودبار مجازاً به عنوان اسم و در توصیف مناطقی به کار می‌رود که در آنها نشانه‌هایی از قبور دوران پیشااسلامی یافت آمده است. ساکنان منطقه از شکل و جهت قبور و شکل خوابیدن مردگان، این ویژگی را تشخیص می‌دهند. کافرچال kâfar e çâl (فله)، کافو را kâfer râ (پاکده)، کافرکش kâfar e kaš (جوئن)، کافر کول Kâfar e kul (کفته).

کت kat، کتله katela

کت در گویش مازندرانی به معنای شانه است (صادق کیا، ۱۳۲۷: ۱۶۴). جعفری دوآب‌سری ترکیب کات و کمر را به معنای بخش‌های صعب‌العبور صخره و کوه دانسته است (۱۳۸۸: ۱۱۵). به نظر می‌رسد کت در معنای دامنهٔ شیبدار کوه با کت به معنای شانه مرتبط باشد که در فارسی معیار هم در ترکیباتی چون کت و کول به کار می‌رود. بدین ترتیب بلند بودن و شیبدار بودن از شاخص‌های کت است. اما در جاینام‌های رودبار کت بیشتر به برشی از زمین در سینهٔ کوه با شیبی ملایم اطلاق می‌شود. در برخی آبادی‌ها کت بیشتر به زمین‌های بدون شیب که مالک مشخصی دارند نیز اطلاق می‌شود. جعفری دوآب‌سری کت kat را به معنای چراگاه خصوصی آورده است (۱۳۸۸: ۱۸۵).

اما کتله در گویش رودبار بیشتر به معنای پرتگاه و دامنهٔ کوه با شیب بسیار تند به کار می‌رود که طبعاً صعب‌العبور است. شوقی جیرنده، کتله katola را به معنای پرتگاه سنگلاخی (۱۳۹۶: ۱۴۳) و

برهانی‌نیا، کلاسِر katelâsar را به معنای جایی که زمین آن شیب‌دار و سنگی است (۱۳۹۶: ۱۲۹) آورده‌اند. خودزکو در سفرنامه‌ی خود از محلی به نام سفید کتله (سفید تپه) در حد فاصل منجیل و گیلان (جلگه) نام برده است (خودزکو، ۱۳۸۴: ۶۴). کُتل در فرهنگ‌های معتبر فارسی معین، عمید، دهخدا و ... به معنای کوه، تپه، بلندی، پشته و گردنه آمده است.

اسفندارِ کَتَهَ esfendâr e katela یعنی کتله منسوب به اسفندیار (لاکه)، تَقِی کورِ کَت taqiye kur e kat (جوئِن)، جِر کِلون jer e katelon و جورِ کِلون jur e katelon (تکلیم)، کِت چالِ چمه katele (کفته)، Kat e çâl e çema (جوئِن).

کِر Ker

در گویش رودباری کِر ker و در پاره‌ای گونه‌ها kær به معنای زمین سنگلاخی و معمولاً شیب‌دار است که برای کشاورزی مناسب نیست. جعفری دوآب‌سری، ker را به معنای زمین شیب‌دار خشک و بدون گیاه (۱۳۸۸: ۱۸۵) و برهانی‌نیا kær را به معنای منطقه‌ای که زمین، خاک کمتر دارد و بیشتر سنگی است ذکر کرده‌اند. آقاجانی، کر kær را دیوار سنگی صعب‌العبور و غیرقابل کشت و یا زمینی با شیب تند دانسته است که سنگریزه‌های آن بیشتر از خاک باشد (۱۳۹۳: ۳۸۳).

پشت کر pešt e ker (آلیزه)، زردِ کِر zard a ker (کلاس)، شکارِ کِر (علی‌آباد) šekâr e ker، کرِ بنِ ker e ben (لاکه)، کردل ker e del (لاکه)، کر کی keraki (جوئِن)، کِرُون keron (لویه)، ورزاکر varzâ ker (لویه).

کَرز karez

کرز همان کاریز به معنای قنات است. کندن کاریز از شیوه‌های کهن ایرانی برای کشاندن آب‌های زیرزمینی به سطح زمین و هدایت کردن آن در مسیر دلخواه برای نوشیدن و استفاده در کشاورزی بوده است. چالِ کَرز čâl e karez (جوئِن)، کرزِ بار karez e bâr (فله)، کَرزِ باغون karaz e bâqon (جوئِن)، کِرزِ کی kerezaki (لویه)، کولا کَریز kulâ kariz (کلاس).

کَش kaš

کَش در گویش رودباری به معنای کنار، گوشه و آغوش است. کَش در جاینام‌ها بیشتر پس از اسم می‌آید و عمدتاً بر معنای همجواری یا معنای فراوانی یک گیاه، درخت و جز آن دلالت می‌کند. لِبَسَه کَش esbe kaš (علی‌آباد) که معادل سفیدکنار است، انارِ کَش anâr e kaš (علی‌آباد)، تاریکِ کَش târik e kaš (فله)، تافتونِ کَش tâfton kaš (جوئن)، خَرُوشِ کَش xaruš kaš (گلیان)، زَرِکَشِ kash e kaš (نام آبادی)، زَرَبینِ کَش zarbin e kaš (کلشتر)، زَه کَشک ze kašak (لویه)، بَغِ کَش seq e kaš (لاکه) که سغ به معنای درخت آزاد است، سیاکَش siyâ kaš (گلیان)، شالِ کَش fiš (لویه)، عیسا خانِ کَش isâ xân e kaš (پاکده)، فَرَاکَش farâ kaš (گلیان)، فیشکَش fiš kaš (جوئن)، کافرِ کَش kâfar e kaš (جوئن)، کَشِ رَز kaš e raz (علی‌آباد)، کَلَفِ کَش kelâf kaš (جوئن)، کولِ کَش kul e kaš (نام آبادی)، گرمابه کَش garmâbe kaš (کلشتر)، گلنگَش galangaš (نام آبادی) که ظاهراً اصل آن گیلان کَش است، لَله کَش lale kaš (جوئن)، مَرزِ کَش marz e kaš (جوئن)، کشکارو kaškâru (علی‌آباد) که با توجه به جاینام‌های مربوط به آرو مانند آرو (لاکه)، آروئه سر âru a sar (پاکده)، آروسر âru sar (علی‌آباد)، سر آرو sar âru (فله) و آروی پر âruye par (علی‌آباد)، به نظر می‌رسد اصل این جاینام «کَش آرو» و همخوان (k) دوم، نتیجه فرآیند افزایش باشد و شواهد آن در گویش رودباری فراوان است.

کَلَا kalâ

نخست باید گی و گه را از کَلَا متمایز کنیم. گی و گه به معنای برشی از زمین با مرزهای مشخص یا محصور است که در آن برنج یا گیاهان جالیزی کشت می‌شود. از این رو ترکیباتی چون بجارِ گی یا بجارِ گه، باقلاِ گی یا باقلاِ گه، خیارِ گی یا خیارِ گه و ... در گویش منطقه بسامد دارد. در فرهنگ ناظم‌الاطباء «کرت» به معنای قطعه‌ای از زمین کشت شده و هر یک از بخش‌های مزرعه یا باغچه آمده است. گی و گه مشخصاً از کردن، از ریشهٔ -kar به معنای بریدن، تراشیدن و تقسیم کردن است. کنت آن را به معنای بریدن (cut) (کنت، ۱۹۵۰: ۱۸۰) و جانی چنگ آن را به معنای بریدن و تقسیم کردن آورده است (چنگ، ۲۰۰۷: ۲۴۴).

اما در معنای کلا در لغت‌نامه‌ی دهخدا آمده است: «کلا... به پارسی و تبری قریه و دیه و محله را گویند... در بعضی اسامی امکانه‌ی گیلان و مازندران این کلمه به آخر می‌پیوندد و شاید در اصل قلعه عربی همین کلمه باشد، چنانکه در آرد کلا، آزاد کلا و...».

کلا در گویش رودبار بیشتر به معنای دشت، زمین باز و نامحصور و کم درخت یا بدون درخت با دید باز به کار می‌رود که می‌تواند شامل زمین‌های کشاورزی، علفزار یا دامنه‌ی کوه هم باشد. کلاً از نظر هورن و مایرهوفر از ریشه‌ی هندو اروپایی -kal* به معنای محصور کردن گرفته شده و با قلعه از یک ریشه است. (حسن‌دوست ۱۳۹۳: ۸۳۷).

پس کلا pas kalâ (کلشتر)، پشتِ کلا poš e kalâ (خورگام)، چو کلا je:r e kalâ (لاکه)، چناردار کلا čenârdâr kalâ (کلورز)، درسی کلا dersi kalâ (جوئن)، کارد کلا kardade kalâ (کلورز)، کلاونون kalâ vonon (جوئن) که جمعِ کلابن است، و رگ کلا varg e kalâ (کفته).

کمر kamar

کمر به معنای میانه‌ی کوه، کمرگاه کوه و تپه است. در منطق‌الطیر آمده است: کوه را هم تیغ داد و هم کمر/ تا به سرهنگی او افراخت سر (عطار، ۱۳۸۷: ۲۳۳). در جاینام‌های رودبار افزون بر معنای فوق، کمر بیشتر به معنای بخشی از کوه که شیب آن ملایم باشد و دارای صخره یا سنگ بزرگی باشد اطلاق می‌شود.

لبِ کمر esbe kamar (علی‌آباد)، دزدِ کمر dozd e kamar (پاکده)، زیر کمرک zir kamarak (کلاس)، سُرخ کَمَری وُ sorx a kamari nov (جیرنده)، سیاکمر siyâ kamar (چلکاسر)، شالِ کمر šâl e kamar (علی‌آباد).

کند kand، کندال kandâl

حسن‌دوست کند را در تاشکند، کندهار (معرب آن: قندهار) و... به معنای شهر شمرده و آن را از ریشه‌ی kan- به معنای کندن و احاطه کردن دانسته است (حسن‌دوست، ۱۳۹۳: ۲۲۵۹). کند در گویش رودبار به معنای پشته، تپه و بلندی کوچک‌تر از کوه به کار می‌رود (شوقی ۱۳۹۶: ۱۴۹) کندال نیز در همین معنا به کار می‌رود (جعفری دوآب‌سری، ۱۳۸۸: ۱۳۹؛ علیزاده جوینی، ۱۳۸۹: ۲۱۹).

لبیہ کند *espe kand* (جوئن) به معنای تپه‌ای که از آن اسپیه (خاک سپید) برای رنگ کردن خانه‌های گی برداشت می‌کردند، پلا کندال *pelâ kandâl* و کوچی کندال *kuji kandâl* (کلورز)، پینکند *pein a kand* (جیرنده)، دیو کند *div e kand* (کلورز)، رز کند *raz e kand* (نام آبادی)، کندبن *kand e bon* و کند سر *kand e sar* (کلورز).

ku، کول *ku*، کوله *kule*، کوت *kut*

با توجه به بافت کوهستانی رودبار بدیهی است که بسامد واژگان مربوط به کوه در جاینام‌های رودبار بالا باشد. کو *ku* در گویش رودباری همان کوه است. کول *ku* عمدتاً به معنای کوه و تپه، و کوله *kule* به معنای تپه به کار می‌رود. بسیاری آبادی‌های رودبار از جمله کلورز، گفته و جوئن جاینامی به نام قبرسون کوله *qaborson kule* یا قبرستان کوله *qabrestân kule* دارند که از زمین‌های کناری قدری بلندتر است تا گورستان دچار آبرفتگی نشود. کوت *kut* هم در رودبار به معنای پشته به کار می‌رود. در بسیاری از آبادی‌ها از جمله لویه و جوئن جاینامی به نام پین کوت *peyn kut* دیده می‌شود؛ به معنای زمینی باز که روستاییان، کود دام‌ها را از طویله‌ها به آنجا منتقل می‌کردند و آن را پس از خشک‌شدن به صورت تپه‌ای در می‌آوردند تا در زمان مناسب برای تقویت زمین‌های کشاورزی به کار برند. به نظر می‌رسد کوت در پین کوت به معنای پشته و توده انبوه باشد و نه کود دامی، چرا که مفهوم کود در جزء نخست این اسم مرکب آمده است. در فرهنگ معین و عمید و جز آن کوت به معنای توده و پشته آمده است، مانند کوت گندم و کوت سنگ. هاشمی تکلیمی نیز کوت گرین را به معنای بر هم انباشتن و توده کردن ذکر کرده است (۱۳۹۱: ۲۳۴).

انار کول *anâr kul* (نام آبادی)، پشمون کول *pašmon e kul* (دارستان)، جنگل کوله *jangal e kula* (لویه)، چار کول *čâr kul* (جوئن)، حمام کول *hamâm e kul* (کلورز)، خاکوله *xâkula* (لویه) که به نظر می‌رسد اصل آن خاک کوله به معنای تپه خاکی باشد، هسکوه *des ku* (نام آبادی) که جزء نخست آن *ku* یا *س* همان دژ است، دنگاکول *dangâ kul* (گفته)، ساکو *sâ ku* (توتکابن) به معنای کوه سیاه، سرجی کول *sarji kul* (جوئن)، سُرخ کول *sorx e kul* (جوئن)، فیله کو *fil e ku* (جوئن) که همان پیله کو به معنای کوه بزرگ است که با پیله ده (فیله) سنجیدنی است. قلمه له کول *qa-*

lamala kul (گفته)، کارجا کوله kārjā kūla (لاکه)، کافر کول Kâfar e kul (گفته)، کلا کول kalâ kul (کلاس)، کُلکو kol ku (جیرنده)، گاو کول gâv kul (کلشتر)، گرد کول gerd e kul (جوئن)، گرد کوله gerd e kula (آلیزه)، گون کول gaven e kūl (لاکه)، لار کو lâr e ku (جوئن)، نارنج کول nârenj e kul (دارستان) که به معنای کوه نارنجی رنگ است، نقاره کول neqâre kul (دارستان)، وشاکول vašâ kul (دارستان)، هرز کوله harz e kula (کلورز)، یخ کول yax e kul (جوئن).

کین kin

کین همان سرین است و در جاینام‌های رودبار در معنای حرف اضافی دلالت بر سمت و سو می‌کند و زیر و پایین بودن را می‌رساند. «کین»، «ن» و «پا» استعداد آن را دارند تا در مقابل «سر» در جاینام‌ها به کار روند.

جکین jâkin (جوئن) به معنای کونه و خاستگاه جوی آب، کوشک کین kušk e kin (علی آباد).

گرداو gerdâv

گرداو همان گرداب است یعنی جایی که آب گیج می‌زند و به آن گیجاو و گیجاوه هم می‌گویند. جِئِ گرداو jer e gerdâv و جورِ گرداو jūr e gerdâv (لاکه)، گرداب gerdâb (دارستان)، گرداو نَسار gerdâv e nasâr (لاکه)، لاتِ گرداو کی lât e gerdâvaki (آلیزه).

لات lât

در فرهنگ فارسی معین «لات» به معنای گل نرم و بدون شن و ماسه آمده است که آن را رودخانه آورده باشد. در گویش رامسری، لات به معنای بستر سنگلاخ رودخانه و نیز دشت آبرفتی کنار رودهای کوهستانی ذکر شده است (شکری، ۱۳۸۵: ۳۷۴). نوزاد، لات را در گویش گیلکی به معنای زمین آبرفتی و قسمتی از ساحل رودخانه دانسته است که شن و سنگ فراوان دارد و کمتر قابل بهره‌برداری است (نوزاد، ۱۳۸۵: ۴۱۴). مرعشی نیز لات را به معنای سنگزار ساحل رود و بستر خشک رودخانه دانسته است (مرعشی، ۱۳۸۲: ۳۹۲). در گویش رودبار، لات بیشتر به زمین‌های نرم و ماسه‌ای کنار رودخانه و رود گفته می‌شود. برهانی‌نیا، لات را به معنای زمین‌های هموار کنار رودخانه‌ها (۱۳۹۶: ۱۳۰) و شوقی

به معنای زمین‌های مسطح و حاصلخیز کنار رودخانه (۱۳۹۶: ۱۶۴) ذکر کرده‌اند. وجه مشترک تعاریف ارائه شده برای لات در جغرافیای گیلان و مازندران، همجواری با آب جاری است. در رودبار هم بیشتر جاینام‌هایی که نام لات با خود دارند در کناره رود به‌ویژه در حاشیه اسبرو (سفیدرود) قرار دارند. جر لات *jer e lâ* و جور لات *jur e lâ* (کلورز)، خرشک لات *xerešk e lâ* (توتکابن)، جوون لات *juvon lâ* (جوون) جایی که مجموعه شالیزارهای جوون در آن واقع است، گردلات *gerd e lâ* (کلیشم)، گز لات *gaz e lâ* (کلورز)، لانگی *lâtaki* (جوون)، لات گرداوی *lât e gerdâvaki* (آلیزه)، لات نن *lânenen* (انبوه) که احتمالاً جمع لاته و آن به قیاس لارنه، منسوب به لات باشد، میان لات *miyân lâ* (کلورز).

لار *lâr*

نوزاد، لار را در گیلکی صفت و به معنای توخالی و میان‌تهی آورده است. لار تورب در گیلکی رشت یعنی تری که درون آن پوک باشد (نوزاد، ۱۳۸۵: ۴۱۴). عزیزاده جوونی لار را به معنای آبشار آورده است. (۱۳۸۸: ۲۳۵). جعفری دوآبسری لار را به معنای چشمه‌ای آورده است که آب آن در محفظه‌های چوبی یا فلزی ناو (تنه تهی شده و قایق مانند درخت) جمع می‌شود (۱۳۹۰: ۲۵). هم او جای دیگر لار را چوبی تراشیده شده و ناودان شکل می‌داند که آب از آن فرو می‌ریزد (۱۳۸۸: ۹۵). به نظر می‌رسد کاربرد لار در معنای چشمه و شار مجازی باشد. قدما گاه نهر آب را سمت دره یا زمین پست هدایت می‌کردند و هر آوند لوله‌ای شکل یا برشی از تنه درخت، پوست درخت را که لوله مانند بود و یا شکل نیم‌دایره داشت در لبه دره و در مسیر آب قرار می‌دادند و بدین ترتیب آبشار کوچکی می‌ساختند و زیر آن تن می‌شستند که به این آوندها و لوله‌ها و توسعاً به آبشاری که بدین ترتیب ساخته می‌شد لار می‌گفتند. اما در برخی آبادی‌های رودبار به ناو (تنه تهی شده درخت که به عنوان آبشخور و... مورد استفاده قرار می‌گیرد) هم لار می‌گویند. هم از این رو برهانی‌نیا لار را به معنای حوض چوبی آب (۱۳۹۶: ۳۵) و آبشخوری با مخزن‌های چندقسمتی (۱۳۹۶: ۱۷) و آقاجانی آن را به معنای نصف تنه درخت که به صورت ناودان تراشیده شده باشد ذکر کرده‌اند (آقاجانی لیاولی، ۱۳۹۳: ۴۰۶). در جاینام‌های رودبار هم عمدتاً لار و ناو به معنای آبشخور چوبی دیده می‌شود، اما در پاره‌ای آبادی‌ها به معنای لوله و ناودان هدایت‌کننده آب هم به کار می‌رود.

اَلوچاله لار əlu çäle lâr (کلورز)، اَوَلار ovallâr (سرخن)، لاتِ لار lâr e lâr (علی‌آباد)، لاریار lâr e bâr (کفته)، سولارون so lâr (علی‌آباد) به معنای سه لار که در آن به قیاس جاینام‌های «دو لسلون» و «دوبرار کون»، محدود برخلاف دستور با عدد مطابقت کرده است، سیالار siyâ lâr (کلاس)، نولار nulâr (دارستان).

لاس lās

لاس در تالشی به معنای صخره و سنگ بزرگ است (مسرور، ۱۳۸۶: ۲۴۷) و در رودبار هم بیشتر به معنای بافت سنگی یک تکه به کار می‌رود. سنگ لاس seng e lās (جوئن)، کلاس kalās (نام آبادی) که به نظر به معنای خانهٔ سنگی باشد.

لنگه lenge

لنگه به معنای دامنه و گردنهٔ شیبدار کوه است. جعفری، لنگه را بخشی از زمین جنگلی دانسته است که شیبدار و نزدیک نوک کوه است که همان گردنه است (۱۳۸۸: ۱۰۳)، و جای دیگر آن را گردنهٔ شیبدار کوه معنا کرده است (همان: ۱۱۵). به نظر می‌رسد لنگه، برآمدگی در دامنهٔ کوه و پایین‌تر از قله با شیب ملایم باشد که دو سوی آن دره یا زمین پست باشد. شیرآش لنگه šir e âš e lenga (کفته)، کرکاورِ لنگه Karkâvar e lenga (جوئن)، ماس لنگه mās o longa (جیرنده)، وی دار لنگه vidâr e lenga (کفته)، ویشه لنگه više lenga (جوئن).

لو lav

لَو در گویش رودبار همان لب است و مجازاً در معنای کنار به کار می‌رود. اسپرولو esparu lav (آلیزه)، دَره لَو dare lav (کلورز)

لوک luk

لوک به معنای سوراخ (شوقی، ۱۳۹۶: ۱۶۶) و معادل خُله است و به سوراخ‌ها و حفره‌هایی گفته می‌شود که در زمین یا کوه دیده می‌شود. بُمبُلُک bombolok (جیرنده)، کَتال لُک katâl lok (پاکده) به معنای لانهٔ کفتار، گرم لوک garm e luk (جیرنده) که نام غاری است.

لیش liš

یک ویژگی در گویش رودباری، بسامد ابدال واکه /u/ به /i/ در بیشتر گونه‌ها می‌باشد. تبدیل پول به پیل، تبدیل خون به خین و تبدیل تنور به تنیر یا تندیر و... بر همین هنجار است. به لوش به معنای لجن در گویش رودبار لیش گفته می‌شود. در جاینام‌ها لیش به لجنزار و زمین‌های باتلاقی گفته می‌شود و از این رو جاینام‌هایی که لیش در آنها دیده می‌شود، معمولاً در نزدیک چشمه و رود قرار دارند. آورِ لیش âvrez e liš (فله‌ده)، پشتونِ لیش pošton e liš (جوئن)، لیشاور که lišâvarake (کفته)، میشتی گل خُمِ لیش mayštī golxonem e liš (لاکه).

مرز marz

مرز به حدفاصل زمین‌های کشاورزی و باغی گفته می‌شود که معمولاً از زمین‌های دو طرف بلندتر است و معمولاً با پایه یا غیر آن نشان‌گذاری می‌شود. اُسرآمُرز osrâmorz (جوئن)، بُرْمَرز borz a marz (انبوه) که جزء نخست آن احتمالاً به معنای بزرگ است، چارمرز čâr marz (کلاس)، چِلِ چِلِ marz (جیرنده)، راستِ مرز râst e marz (کلورز)، گُری مرز gori marz (جیرنده)، مرزکش marz e kaš (جوئن)، مرزِ نَسار marz e nesâr (جوئن)، یکه دار مَرز yekedâr marz (توتکابن).

مندن mendem ، مندَم mendem

برهانی در معنای مندَم mändəm آورده است: «جایی محصور یا نیمه محصور در صحرا که چوپان در فصل‌های گرم سال، شب‌ها گله را در آنجا نگه می‌دارد» (۱۳۹۶: ۱۶۳). در تالشی مندَن mandan گویند (مسرور، ۱۳۸۵: ۲۷۰). این اسم به ستاک ماند مربوط است. از آنجا که واج پایانی این واژه پس از واکه و در جایگاه ضعف قرار دارد به صورت m و n دیده می‌شود که ارزش واجی یکسانی دارند. مندَن/ مندَم (اقامتگاه) از نظر ساخت، با وشتن / وشتم (رقص) سنجیدنی است. هر دو اسم‌هایی هستند که از افزودن ستاک گذشته به وند -en ساخته شده‌اند.

زیرسکِ مَندِن ziresk e menden (علی‌آباد) که زیرسک به معنای زرشک است، شیشِ مَندِن šiš menden (علی‌آباد) که شیش به معنای درخت بید است، کَلْمَبَی مَندَم kalbāsebāy mendem (لاکه)، گَرِمدَن gerd e menden (جوئن).

ناو nâv، ناوه nâve، ناف nâf

در شرح واژه‌ی لار گفتیم که دامداران برای آنکه از ازدحام دام‌ها برای نوشیدن آب در دهانه‌ی چشمه‌ها پیشگیری کنند معمولاً یک درخت ستبر را قطع می‌کنند، آن را از طول به دو نیم می‌کنند و درون آن را خالی می‌کنند و آب را از دهانه‌ی چشمه به این آوندها منتقل می‌کنند. گفتیم که به این آبشخورها «ناو» و در پاره‌ای آبادی‌ها «لار» می‌گویند. گاه در طول ناو به فاصله‌ی تقریبی نیم متر به نیم متر دیوارهای از چوب باقی می‌گذارند و بدین ترتیب ناو را مشبک می‌کنند. امروزه نوع فلزی ناو هم در منطقه به کار می‌رود. ناو در این معنا از واژه‌ی *nâu- زبان هند و اروپایی اشتقاق یافته و با navy (کشتی جنگی) و navigation (حمل و نقل دریایی) در زبان انگلیسی هم‌ریشه است. کنت، «ناو» در فارسی باستان را با naus در سنسکریت و navis در لاتین مرتبط دانسته است (کنت، ۱۹۵۰: ۱۹۳). در برخی آبادی‌ها به لوله، آوند یا پوست درخت و هر شیء ناودان‌مانندی که آب را در مسیر مشخصی هدایت کرده و آن را مانند آبشار به سمت پایین فرو می‌ریزد ناو و در پاره‌ای دیگر لار می‌گویند. از این رو ناو در جاینام‌های رودبار بیشتر به معنای آبشخور چوبی یا فلزی و یا لوله و آوندی است که آب را به سمت پایین هدایت می‌کند.

اربه ناو arbe nâv (نام آبادی) جایی که در آن، میوه‌ی اربه (خرمالوی جنگلی) را در میان ناوها می‌کوبند و دوشاب تهیه می‌کنند، پبله نا Pila nâ (کلاس) که به نظر می‌رسد اصل آن پبله نا باشد به قیاس گاخس (گاوخس)، خرنآوه xar nâva (لاکه) به معنای ناو بزرگ، سرخ کمری موش sorxa kamari nov (جیرنده)، گر ناو gor nâv (لاکه)، میس ناو miš e nâv (کلورز)، ناف سرون nâf e saron (جوئن)، ناوه nâve (نام آبادی)، ناوه دَره nâv a dara (کلشتر)، موی سر novi sar (جیرنده).

وا vâ، باد bâd

رودبار مرتفع و بادخیز است. باد دره سفیدرود از مشهورترین بادها در کشور است و توربین‌های بادی که در شهرستان نصب شده، گواه این ویژگی طبیعی است.
باداسی و باداسی (علی آباد) به معنای کناره‌ی قلّه بادگیر، باکول bâd e kul (علی آباد)، واگه کول vâ gen a kul (کلشتر)، واوژ vâ vaz (جیرنده).

هموار hamvâr

هموار همچون «تخت» در جاینام‌های رودبار به عنوان صفت جانشین موصوف به کار می‌رود و به زمین‌های تخت بدون برآمدگی یا فرورفتگی گفته می‌شود که معمولاً در نزدیکی کوه‌ها یا دره‌ها قرار دارند و از بافت پیرامون خود متمایز هستند.

انارک هموار anârak e hamvâr (علی‌آباد)، چالون هموار çâlon e hamvâr (کفته)، خونه دره هموار xone dare hamvâr (علی‌آباد)، نالوس هموار nâlus e hamvâr (جوبن).

یزید yəzid

در شماری از جاینام‌های رودبار، واژگانی چون یزید، شمر و کافر دیده می‌شوند که بار ایدئولوژیک دارند. این نام‌ها در بیشتر موارد از وجود گورهایی از دوران پیشااسلامی حکایت دارند. خود گور هم در گویش منطقه بار معنایی منفی دارد و دربارهٔ قبر مسلمانان به کار نمی‌رود. از این رو گوراور gurâvar (فله، لویه)، براگور barâgur (نام آبادی) و ... هم به معنای مجاورت با قبور مردمانی است که در هزاره‌های گذشته در این منطقه می‌زیسته‌اند و نیاکان رودباری‌ها به شمار می‌روند.

شمرچال šemr e çâl (کفته)، یزید قبر yəzid e qabr (جوبن)، یزید کول yəzid e kul e sar (لاکه)، یزید گور yəzid e gur e sar (دارستان).

یورت yort

علیزاده جوینی یورت را در گونهٔ جوینی به معنای خانه و کاشانه و خیمه و خرگاه (۱۳۸۹: ۲۸۱) و شوقی جیرنده آن را به معنای علفزار آورده است (۱۳۹۶: ۱۹۵) که در جاینام‌های جیرنده نیز همین معنا محفوظ است. این واژه دخیل است و از زبان ترکی و مغولی به منطقه راه پیدا کرده است.

حَسَن یورت hason yort (جیرنده)، طاهاری یورت tâhâri yort (جیرنده).

نتیجه

در روند روزافزون پسروری گویش‌ها و فارسی‌سازی جاینام‌ها، بهترین راهکار، ثبت تلفظ بومی یکایک جاینام‌ها در زودترین زمان ممکن است. جاینام‌ها جدا از ارزش زبان‌شناسی تاریخی، اطلاعات سودمندی از جغرافیای طبیعی، بافت گیاهی و جانوری، تاریخ، فرهنگ و شیوه زندگی گذشتگان را به صورت کدهایی در خود پنهان کرده‌اند که واکووی آنها برای پژوهشگران عرصه‌های مختلف سودمند است. بررسی واژگان کلیدی جاینام‌های رودبار نشان می‌دهد آب، بافت گیاهی و جانوری و نوع خاک، بیش از دیگر عناصر طبیعی در نامگذاری جاینام‌ها مورد توجه قرار گرفته‌اند.

پانوشت

گویش‌پژوهان و گویشورانی که در ثبت تلفظ بومی جاینام‌های رودبار از مشورت آنان بهره‌مند بوده‌ام و سپاسگزار همراهی آنان هستم به ترتیب الفبا عبارتند از:

ابراهیم اسماعیل‌پور گلدیانی، کورش برهانی‌نیا لاکه، اشکان بصیری توتکابنی، هادی توحیدی کلورزی، محمدعلی جعفری دوآب‌سری، فریدون حقانی کلشتری، رمضان حیدری لویه، نوربخش دایی پاکده، علی سلطان رنجیر کلاسی، صفدر زبینه کفته، محبوبه سالاری جوئنی، احمد ساعی کفته، صمد شوقی جیرنده، مسلم غلامی جوئنی، لاله قربانی آلیزه، مهرگان مهرآیین تکلیمی، نجم‌الله مهرپور دارستانی، افشین نوری جوئنی، مهرعلی نعیمی جوئنی.

منابع:

۱. آقاجانی لیاولی، علیدوست (۱۳۹۳). فرهنگ و گویش تاتی در بخش خورگام (دهستان درفک). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد اسلامی تاکستان.
۲. استاجی، اعظم (۱۳۸۶). پیدایش حروف اضافه از نام اندام‌های بدن. نامه فرهنگستان. شماره ۳ (ویژه‌نامه دستور). صص ۴۰-۵۱.
۳. انقطاع، ناصر (۱۳۹۱). در ژرفای واژه‌ها. تهران: فردوس.
۴. برهانی‌نیا، کورش (۱۳۹۶). فرهنگ تاتی رودبار. رشت: ایلیا.
۵. تائب، سیدحسن (۱۳۸۸). واژه‌نامه طب سنتی گیلان (گیل تجربه). رشت: ایلیا.
۶. جعفری دوآب‌سری، محمدعلی (۱۳۸۸). فرهنگ عامه رودبار گیلان. رشت: گیلکان.
۷. جعفری دوآب‌سری، محمدعلی (خرداد و تیر ۱۳۹۰). چشمه‌سارانی مصفدر ارتفاعات غربی شهر رودبار. نشریه گیله‌وا، شماره ۱۱۴.
۸. جعفری دوآب‌سری، محمدعلی. زبینه کبته، صفر و ساعی کبته، احمد (۱۳۹۲). کبته پناهگاه برمکیان، [بی‌جا]: [بی‌نا].
۹. حسندوست، محمد (۱۳۹۳). فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
۱۰. خوشدل، نصرت‌اله (۱۳۹۸). خوشه‌ای از زبان و فرهنگ رودبار. رشت: بلور.
۱۱. رفیعی جیرنده، علی (۱۳۸۶). لغت نامه تالشی. رشت: انتشارات دانشگاه گیلان.
۱۲. زمردیان، رضا (۱۳۸۵). واژه‌نامه گویش قائن. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
۱۳. سرتیپ‌پور، جهانگیر (۱۳۷۲). ریشه‌یابی واژه‌های گیلکی و وجه تسمیه شهرها و روستاهای گیلان. رشت: گیلکان.
۱۴. شوقی جیرنده، صمد (۱۳۹۶). گیلتات. جلد دوم. رشت: ایلیا.
۱۵. عبدالمهدی علی‌آبادی، نباتعلی (۱۳۹۶). لغت نامه علی‌آباد. قزوین: طه.
۱۶. عطار، فریدالدین (۱۳۸۴). منطق الطیر. چاپ پنجم. تهران: سخن.
۱۷. علیزاده جوئینی، علی (۱۳۸۹). نخستین فرهنگ تاتی گویش رودبار زیتون. رشت: ایلیا.
۱۸. فرشیدورد، خسرو (۱۳۸۴). دستور مفصل. چاپ دوم. تهران: سخن.
۱۹. فره‌وشی، بهرام (۱۳۸۶). فرهنگ زبان پهلوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. قلی‌زاده دارستانی، بابک (۱۳۷۴). گیله‌وا. سال چهارم. شماره اول. شماره مسلسل ۳۲.
۲۱. کیا، صادق (۱۳۲۷). واژه‌نامه طبری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. مرعشی، احمد (۱۳۸۲). واژه‌نامه گویش گیلکی. چاپ دوم. رشت: طاعتی.
۲۳. مسرور، فرامرز (۱۳۸۶). فرهنگ تالشی. ناشر: مؤلف.
۲۴. مکنزی، دیوید نیل (۱۳۷۳). فرهنگ کوچک زبان پهلوی. مترجم: مهشید میرفخرایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۵. نظامی گنجه‌ای، الیاس بن یوسف (۱۳۳۵). کلیات حکیم نظامی گنجه‌ای. تصحیح وحید دستگردی. تهران: امیرکبیر.
۲۶. هاشمی تکلیمی، نورالدین (۱۳۹۱). پژوهشی در گویش رودباری. رشت: حرف نو.

1. Cheung, Johnny (2007). Etymology Dictionary of the Iranian Verb. leiden, Boston.
2. Horn, Paul (1893). Grundriss der neupersischen Etymologie, Strassburg.
3. Kent, Ronald G. (1950). Old Persian. New Eaven, Conneticut.
4. Nyberg, H. S. (1974). A Manual of Pahlavi. Wiesbaden, Germany.

زبان گیلکی و ارتباط آن با زبان‌های کهن ایران^۱

مسعود پورهادی / خانه فرهنگ گیلان

امیدوارم بتوانم در ارتباط با زبان گیلکی و ارتباط آن با زبان‌های باستانی ایران و بالطبع با زبان فارسی، در یک بحث فشرده [صحبت کنم].

زبان فارسی ادامه‌ی زبان‌های باستانی ایران است؛ یعنی از زبان‌های میانه ساسانی میراث می‌برد و زبان‌های میانه ساسانی از زبان‌های فارسی باستان، میراث می‌برند. موضوع صحبت من، ارتباط زبان گیلکی با زبان‌های باستانی ایران است.

برای ورود به بحث، ابتدا باید توضیح بدهم که منظور من از زبان‌های باستانی ایران چیست (ابتدا این را هم بگویم که من گیلکی را زبان می‌دانم). دلایل این کار را در زبان‌شناسی دنبال می‌کنم نه در عرصه‌های دیگر؛ دوستانی که در عرصه‌های دیگر [این بحث را] جستجو می‌کنند، می‌توانند به مقتضیات زمان و مکان و غیره و ذالک یک چیزی را در ارتباط با گیلکی به آن الصاق کنند؛ مثلاً گویش، لهجه؛ ولی من این بحث را در چارچوب مشخصات زبان‌شناسی [مطرح] می‌کنم.

زبان‌شناسی اصلی‌ترین جایگاه تشخیص مفاهیم و اصطلاحاتی است که در این حوزه به کار برده می‌شود. یعنی اینکه زبان‌شناسان - توجه به اینکه همه این اصطلاحات و مفاهیم را تعریف می‌کنند - آگاهند که چه تفاوتی ما بین زبان، گویش و لهجه وجود دارد.

در ارتباط با زبان گیلکی، نه [فقط] زبان‌شناسان ایرانی، بلکه زبان‌شناسان خارجی، نه اینکه در سال‌های اخیر، بلکه از همان آغاز پژوهش‌های زبان‌شناسی، که توسط خارجی‌ها آغاز شده و بیش از

۱. سخنرانی مسعود پورهادی، دی ماه ۱۳۹۷، رشت، خانه فرهنگ گیلان

۲۵۰ سال قدمت دارد، گیلکی را زبان به حساب آورده‌اند. پس ابتدا تعیین تکلیف کنم که من گیلکی را به مثابه یک زبان می‌دانم. زبانی، نه فقط هم‌عرض با زبان فارسی، بلکه زبانی هم‌عرض با زبان‌های دیگر جهانی (حتماً گذر کوتاهی خواهم [داشت] که اساساً چگونه این زبان‌های جهانی طبقه‌بندی می‌شوند). برای ورود به بحث، ابتدا [باید بگویم] که منظور من از زبان‌های باستانی چیست. بر اساس مدارک و اسنادی که از زبان‌های باستانی ایران باقیمانده، یعنی کتیبه‌های دوران هخامنشی که بیش از ۲۵۰۰ سال سابقه نوشتاری دارد و زبان‌شناسان توانستند زبان این کتیبه‌ها را استخراج کنند، این کتیبه‌ها به سه خط نوشته شده‌اند؛ خط میخی پارسی هخامنشی، خط ایلامی و خط آرامی. یعنی ما در کتیبه‌های باستانی، که از دوران هخامنشیان و بعدها تا دوره‌های میانه (تا دوره ساسانیان) باقیمانده، با چند زبان سر و کار داریم که این زبان‌ها - بر اساس اسناد - از آغاز اینگونه دسته‌بندی شده‌اند؛ چهار زبان به زبان‌های باستانی تعلق دارند که عبارتند از: پارسی باستان، اوستایی باستان، زبان مادی و زبان سکایی.

ما از زبان مادی و سکایی، اسناد کتیبه‌ای نداریم؛ فقط نام‌ها، جای نام‌ها یا اسامی که در تاریخ آن دوره‌ها یا نشانه‌های آن دوره‌ها در میان یونانیان یا همچنان در برخی از زبان‌های ایرانی باقی مانده، زبان مادی و سکایی شناسایی شده‌اند؛ ولی آن دو زبان [پارسی باستان و اوستایی باستان] اسناد نوشتاری دارند. این اسناد نوشتاری نشان‌دهنده این است که [پارسی باستان و اوستایی باستان] با زبان دوره میانه و زبان فارسی امروز تفاوت‌های جدی دارد. اول اینکه، زبان‌های باستانی ایران از چپ به راست نوشته می‌شد و این تغییر در نوشتن در دوره میانه انجام شد. دوم، هشت حالت برای اسم، صفت و قید داشت؛ یعنی مثلاً «سرخ» به عنوان یک صفت اگر در حالت فاعلی [قرار می‌گرفت] یک نشانه‌ای در پایانش [داشت]، آن نشانه در حالت مفعولی (از ی) با مفعولی (به ای) متفاوت بود؛ [همچنین] آن نشانه در حالت ندایی نیز متفاوت بود.

این هشت حالت در پایان اسامی زبان پارسی باستان وجود دارد. این حالت نمایی، در برخی از زبان‌های جهانی، همچنان باقیمانده است. در برخی از زبان‌های جهانی ما همچنان - هشت حالت نه - ولی حالت‌های شش‌گانه یا پنج‌گانه داریم. زبان آلمانی مبتنی بر حالت‌های شش‌گانه است. زبان پارسی باستان زبانی است که به لحاظ شمارش، سه دستگاه شمارش دارد؛ دستگاه مفرد،

دستگاه جمع و دستگاه تثنیه. جنس دارد یعنی آنکه، نه فقط به لحاظ طبیعی، اسامی یا صفات را به مذکر و مؤنث و خنثی تقسیم می‌کند، بلکه به لحاظ قراردادی نیز این تقسیمات را دارد. این حالت در دوره میانه از دست رفت ولی در برخی از زبان‌های ایرانی دو ویژگی مذکر و مؤنث باقی ماند که به آن خواهیم پرداخت؛ ولی این دستگاه سه‌گانه جنس، هنوز در برخی از زبان‌های اروپایی [باقیست] مثلاً زبان آلمانی این دستگاه سه‌گانه را دارد: یعنی یک چیزی بر مبنای قرارداد طبیعی [مذکر و مؤنث و خنثی] است ولی عمدتاً بر مبنای قراردادهای زبانی است، مثلاً برای دوشیزه (Das Mädchen) از حرف تعریف خنثی استفاده می‌کنند، در صورتی که دوشیزه را در واقع باید ماده حساب کنند. یا مثلاً برای «کارد» می‌گویند «Das Messer»، [حرف تعریف] خنثی استفاده می‌کنند که قراردادیست.

در ارتباط با اسامی، در ارتباط با صفت و قید، همه اینها در این دستگاه صرفی بر مبنای این حرف تعریف صرف می‌شوند. یعنی یک دستگاه پیچیده‌ای که زبان‌های باستانی ایران این دستگاه‌ها را داشتند. زبان‌های باستان (زبان پارسی باستان و زبان اوستایی باستان) از دوره هخامنشیان - ۶۰۰ تا ۳۳۰ ق.م - رایج بودند. از این زبان‌ها اسنادی موجود است. ۳۳۰ قبل از میلاد را تاریخ‌نویسان اینگونه آورده‌اند که با حمله یونانیان (اسکندر)، دولت هخامنشی پاشیده شده و سلوکیان در حدود دو قرن در منطقه حاکم می‌شوند. در زمان سلوکیان تغییرات تدریجی زبانی در ایران منجر به این می‌شود که این حالت‌های هشت‌گانه از دست برود و به دو حالت کلی تقسیم شود؛ حالت فاعلی و حالت غیرفاعلی. در دوره میانه - که از ۳۳۰ قبل از میلاد آن را نشانه‌گذاری می‌کنند و تا قرن هشتم میلادی - یعنی تا پایان حکومت ساسانیان و کمی بیشتر تا اوایل دوره اسلامی ایران - این دوره ادامه دارد، زبان‌های میانه رایج است.

زبان‌های میانه از بین جنس‌ها، جنس خنثی را حذف می‌کنند و مذکر و مؤنث را حفظ می‌کنند. [از میان] حالت‌ها، هشت حالت را تبدیل به دو حالت می‌کنند. حالت فاعل [در] فعل‌های لازم و متعدی، برای زمان حال و آینده متفاوت نیست، ولی برای [زمان] گذشته این فاعل‌ها تفاوت دارند. دوره میانه، دوره پارتی‌ها و ساسانیان است. زبانی که پارتی‌ها دارند بر اساس اسناد، وارث پارسی باستان نیست؛ احتمالاً باید یک نیای دیگری داشته باشد. برخی از ویژگی‌های این زبان با پارسی باستان متفاوت است؛ مثلاً پارسی باستان در حوزه حروف، حرف «ل» را ندارد به جای «ل» از «ر» استفاده می‌کند. ما

این نشانه‌ها را می‌توانیم در زبان گیلکی هم دنبال کنیم (من در ویرایش دوم «زبان گیلکی» در بخش آوانویسی، این را دنبال کرده‌ام). مثلاً «روباه» را در جاهایی از ایران «لواس» می‌گویند؛ در سانسکریت هم با «ل» شروع می‌شود. آن زبان باستانی که نیای زبان‌های ایرانی مثل گیلکی است را باید بر اساس یک بررسی تطبیقی دنبال کرد و دید حرف «ل» در آن وجود دارد یا نه، ولی در پارسی باستان نیست. در پارسی باستان «ر» جانشین «ل» است ولی در پهلوی «ل» وجود دارد. در پهلوی [همچنین] حرف «ژ» وجود دارد که در پارسی باستان دیده نمی‌شود. پارتی تا آنجایی که اسناد زبان‌شناسی در ارتباط با زبان پارتی نشان می‌دهند، وارث پارسی باستان نیست ولی شباهت‌هایی با زبان مادی دارد.

تفاوت زبان پارسی با زبان مادی تا آنجایی که این نشانه‌ها باقیمانده و در گیلکی هم می‌شود آن را دنبال کرد، [اینست که] فارسی از «د» آغازی استفاده می‌کند، مادی از «ز»، که در گیلکی هم داریم؛ «زاما» به جای «داماد»، و یا در پایان واژه «گنب» به جای «گنبد».

تفاوت‌های اینگونه پارتی با پارسی باستان و همچنین تفاوت در برخی ویژگی‌های نحوی آن، زبان‌شناسان را به این نتیجه رسانده است که پارتی احتمالاً از نیای دیگری است و یا اینکه در گروهی قرار می‌گیرد که زبان مادی باستان قرار می‌گیرد.

ولی پس از پارتی، در دوره ساسانی، ما با زبان میانه ساسانی روبه‌رو هستیم که زبان‌شناسان این دوره زبان میانه ساسانی را با تغییراتی که در آن رخ داده - تغییر در حالت‌ها، تغییر در ساختار سوم جنس و شمار و تغییراتی که در برخی ویژگی‌های نحوی انجام شده دنبال کردند و [به این نتیجه رسیدند که این زبان] ادامه مستقیم زبان پارسی باستان است (اگر می‌گوییم ادامه مستقیم ... شما یک نسبیتی را هم در نظر بگیرید چون بحث‌های اینگونه در موضوعات زبان‌شناسی، حاوی اختلاف‌نظرهایی هم هست و قطعی نیست. ولی چیزی که هست نتایج بیشترین تحقیقات روی موارد اینگونه است که من به این اسناد مراجعه کرده‌ام).

در دوره ساسانی، زبان تغییراتی [می‌کند] و بخشی از ویژگی‌های زبان پارسی باستان را از دست می‌دهد (من یک اشاره کوتاهی می‌کنم و بعد می‌روم سمت زبان گیلکی).

زبان‌های باستانی، برای صرف فعل، دو تا ساختار دارند؛ یک ستاک دارند برای فعلی که می‌خواهد حال و آینده را توضیح دهد و ستاک دیگری هم دارند جدا از ستاک حال و آینده که برای گذشته به کار

برده می‌شود. این تفاوت میان ستاک حال و آینده با گذشته در زبان‌های باستانی دیده می‌شود و دارای نشانه بوده و از همدیگر متمایز است. ولی در دورهٔ میانه این تفاوت‌ها از بین می‌رود، در نتیجه یک ریشه باقی می‌ماند، آن ریشه یا ستاک - یعنی فعلی که وجود دارد - ریشهٔ آن فعل هم برای حال و آینده به کار می‌رود و هم برای گذشته. این تفاوت و دیگر تفاوت‌های از این دست تفاوت در ساختار نحوی است. زبان‌شناسان بر حسب یک قرارداد، زبان‌های ایرانی را به دو دستهٔ کلی تقسیم کردند: زبان‌های غربی و زبان‌های شرقی، زبان پارسی باستان جزء زبان‌های غربی است، اوستایی جزء زبان‌های شرقی. بعدها زبان‌های غربی به دو بخش شمال غربی و جنوب غربی و زبان‌های شرقی نیز به شمال شرقی و جنوب شرقی [تقسیم شدند]. زبان گیلکی، به لحاظ ویژگی‌های آوایی، ساختمان واژگان و دستگاه صرفی و نحوی، در دسته زبان‌های غربی شمالی به حساب می‌آید.

زبان پارسی جزء دسته زبان‌های غربی جنوبی است و همراه با «لارستانی»، «گمزاری»، «لری»، «بختیاری» و برخی زبان‌های دیگر [در یک گروه قرار می‌گیرد].

زبان گیلکی همراه با زبان‌های «تالشی»، «تاتی»، «طبری»، «سمنانی»، «شهمیرزادی»، «بلوچی»، «وفسی»، «کردی» کردی‌های مختلف حتی «زازایی» در ترکیه جزء زبان‌های شمال غربی به حساب می‌آید. یعنی به لحاظ زبان‌شناسی، زبان فارسی در گروه زبان‌هایی قرار می‌گیرد که اختلافات معینی با زبان گیلکی که در گروه شمال غربی است، دارند. این اختلافات منجر به این شده است که زبان‌شناسان زبان‌ها را به دو دستهٔ غربی و شرقی تقسیم کنند. این اختلافات هم آوایی است هم واژگانی و هم صرفی و نحوی. در نتیجه زبان فارسی و زبان گیلکی به لحاظ تاریخی نیز همین‌گونه هستند؛ یعنی زبان فارسی وراثت می‌برد از زبان فارسی میانه دوران ساسانی و پارسی ساسانی وراثت می‌برد از فارسی باستان. زبان گیلکی وراثت می‌برد از پارتی اشکانی، پارسی میانه پارتی نه به اوستایی وراثت می‌برد و نه به زبان پارسی باستانی، نشانه‌هایی وجود دارد که با زبان مادی نزدیکی‌های بیشتری دارد.

زبان‌ها در طی این دورهٔ طولانی در هم تأثیر گذاشته و از هم تأثیر پذیرفتند. از طرف دیگر، این زبان‌ها از آنجایی که باید یک نیای مشترک داشته باشند - که زبان‌شناسان آن نیا را زبان مشترک ایرانی نام نهند - اشتراکات فراوانی نیز درونشان دیده می‌شود (من بعداً خواهم گفت که این اشتراکات کجاست).

تا اینجا من وقت زیادی صرف کردم که بگویم چگونه می‌توان به زبان گیلکی ورود کرد. این را از این جهت گفتم که بعضی از دوستان می‌بینم و می‌شنوم در فضای مجازی، اتفاقی برای خودشان در مورد گیلکی اظهار نظر می‌کنند که مبتنی بر هیچ دانش علمی نیست، یعنی اینکه نتایج پژوهشی ندارد؛ گفتاری که در ارتباط با زبان گیلکی است و آن را گویشی از زبان فارسی در نظر می‌گیرند، این اساساً یک حرف غیر پژوهشی و غیر زبان‌شناسانه است. ملاحظاتی که پشت اینگونه اظهار نظرها هست احتمالاً یک ناسیونالیسم فارسی است که اینگونه این قضیه را برای آن گروه از دوستان مستدل می‌کند. ما به لحاظ زبان‌شناسی، اساساً در گروه زبان‌هایی قرار می‌گیریم که این زبان‌ها را از ۱۷۷۵ موضوع مطالعه قرار دادند و برای آنها گروه زبانی مشخص کردند، که با گروه زبانی فارسی متفاوت است. مثلاً «گملین»، اولین زبان‌شناس روسی است که در سال ۱۷۷۵ وارد ایران می‌شود و در منطقه خزر شروع به کار پژوهشی می‌کند. حوزه کار او جمع‌آوری لغات و برخی ساختارهای زبان گیلکی، تالشی، مازندرانی و غیره است. اولین کسی که ۱۷۷۵، یعنی چیزی در حدود ۲۵۰ سال پیش این کار را انجام داد.

نه فقط گملین، بلکه من در مقدمه کتاب «توصیف ساختمان فعل و مصدر در زبان گیلکی» درباره‌ی اینکه چه کسانی این کار را آغاز کرده‌اند و خارجانی که اساساً در ارتباط با زبان گیلکی کار کرده‌اند و این کارها در آثار مرتبط با زبان گیلکی باقیمانده، مطلب مفصلی نوشته‌ام.

همچنین کارهای پژوهشی که پس از شکل‌گیری دانشگاه در ایران و اعلام زبان‌شناسی به عنوان رشته‌ای مستقل، در ارتباط با زبان گیلکی انجام شد، از جمله، آن بخش از پایان‌نامه‌هایی که زبان گیلکی را مورد توجه قرار دادند، در مقدمه این کتاب آورده شده است؛ یعنی این کارها در حوزه زبان‌شناسی دانشگاه‌های ایران تا حدودی جمع‌آوری شده است (دوستانی که گرایش به مطالعه، در این زمینه دارند، مقدمه این کتاب به خوبی توضیح می‌دهد که کارهای پژوهشی در حوزه زبان گیلکی از چه سال‌هایی آغاز شده، توسط چه کسانی و چه قدر گستردگی دارد).

دکتر [نصرتی] در ارتباط با تمایز زبان‌ها صحبت کردند؛ به راه دوری نرویم از صحبت خود دکتر من حرکت نکنم. دو تا آدم با همدیگر حرف بزنند و همدیگر را نفهمند، با دو زبان صحبت می‌کنند؛ فرقی نمی‌کند آن زبان تالشی، لری، سمنانی یا تبری باشد.

زبان‌شناسان زبان‌ها را بر حسب اینکه چه میزان گویشور دارند، یا دامنه این زبان‌ها به لحاظ نحوی و این چیزها، کجاها را در بر می‌گیرد، یا اینکه خط دارند، نوشتاری‌اند یا غیرنوشتاری، تقسیم‌بندی نمی‌کنند، بلکه بر اساس سه دستگاه تقسیم‌بندی می‌کنند؛ بر اساس دستگاه آوایی تقسیم‌بندی می‌کنند. یعنی مشخصات آوایی زبان‌ها، با یکدیگر متفاوت باشد. بی‌تردید زبان‌های جهانی مشخصات آوایی شبیه به هم نیز دارند، ولی زبان‌ها در ارتباط با مشخصات آوایی نیز، جاهایی آوایی دارند که با همدیگر تمایز ایجاد می‌کنند. مثلاً در گیلکی این حرفی که مابین فتحه و کسره هست مثلاً «رشت»، این حرف نه «آ»، «آبر» است نه «آ» «آدم» [همچنین] «ا» «راجئن» هم نیست، این حرف [مختص] گیلک‌هاست. اگر به یک فارس بگوییم، بگو «رشت»، می‌گوید «رشت». با «آ» تلفظ می‌کند و برخی اوقات آن را به فتحه کشیده هم تبدیل می‌کند. یکی از تفاوت‌های آوایی ما همین جاست.

ما در واقع آوای بلند «آ» نداریم مثلاً «آقا» و «بادام» که فارس‌ها با «آ» بلند می‌گویند برای ما کوتاهست، ما می‌گوییم «آق» [این مصوت] برای ما کمی پایین‌تر است.

این ویژگی دستگاه صوتی ماست. دستگاه صوتی ما می‌تواند دو تا صوت را در کنار هم تولید کند که در فارسی نداریم. مثلاً ما می‌گوییم «آئو». فارسی «آئو» را به عنوان یک مصوت مرکب ندارد (یعنی ترکیب آ و او در کائو، زائو و «بائو» را ندارد). [یعنی] ما مصوت‌های مرکبی داریم که فارسی ندارد. مثلاً «چه ای» [چایی]، فارس‌ها این مصوت مرکب «ا» و «ای» را ندارند. پس ما در حوزه آوایی اختلافاتی با فارس‌ها در تولید آواها داریم. اساساً خود تولید آواها هم محل تولید و هم مناطقی که [آواها] از آن عبور می‌کنند کار کارشناسی زیادی شده است و زبان‌شناسان در ارتباط با زبان‌های مختلف، حتی فرکانس‌ها را هم بررسی کرده‌اند. اینکه برخی «آقایان» برای زبان گیلکی - اگر کلمه‌ای با مصوت آغاز شود - بنا به یک سنت ادبی در فارسی، آوای چاکنایی همزه در نظر می‌گیرند، این [آوا] اساساً در زبان گیلکی حضور ندارد، رؤیت نشده است، چیزی که در لابراتوارهای مختلف آواشناسی ضبط شده، نتوانسته است این همزه چاکنایی در آغاز واژگانی که با مصوت شروع می‌شوند را در زبان گیلکی توضیح دهد؛ توضیح‌پذیر نیست. در زبان فارسی نیز اختلاف‌نظر جدی درباره حضور این آوا وجود دارد، یعنی اینطور نیست که همه قبول کرده باشند که آوای چاکنایی همزه در زبان فارسی هنگامی که واژه با مصوت می‌آید باید قبل از مصوت بیاید و جانشین آن شود.

پس ما در زبان گیلکی با دستگاه آوایی سر و کار داریم که این دستگاه آوایی، به لحاظ تولید و همچنین خروج این صداها از مجاری حلق، نای، بینی، دهان و لب، دندان، لثه و غیره و ذالک تفاوت‌هایی با تولید این آواها در فارسی دارد. و این کارها کارشناسی شده هستند (حرف‌های مسعود پورهادی نیست). آواشناسی بحث جدیدی است و توانسته است در این سال‌ها، خودش را به لابراتوارهای بسیار قدرتمندی مجهز کند که بتواند لرزش‌ها، صوت‌ها و فرکانس‌ها را ضبط کند و تمایزهای زبانی را از این منظر توضیح بدهد.

در یک بخشی گفتیم که تمایز زبان‌ها را می‌توان از منظر واژ و واژه‌آرایی بررسی کرد. برخی ویژگی‌های واژی که در زبان گیلکی دیده می‌شود این ویژگی‌ها به تبار باستانی زبان گیلکی بازمی‌گردد؛ مثلاً ما در گیلکی واژه‌های بسیاری داریم که با «و» آغاز می‌شود؛ مثل «ورگ» یعنی «گرگ»، مثل «ونگ» یعنی «فریاد»، مثل «گیله‌وا/وا: باد»، «ورف»، حرف‌های آغازین این واژه‌ها، ریشه در ساختار واجی در زبان‌های باستانی دارد. یعنی کسانی که کار پژوهشی کرده‌اند می‌دانند که این واژگان تفاوت‌های بسیار محدودی با زبان پارسی باستان و اوستایی دارد و احتمالاً اگر آثاری هم از زبان مثلاً به فرض مادی، بیرون بیاید، احتمالاً در زبان مادی هم دیده خواهد شد. یعنی ویژگی‌های اینگونه در زبان گیلکی، - در واژآرایی - در عرصه‌های مختلف وجود دارد. مثلاً یکی دیگر از این ویژگی‌ها، حضور واژ «ج» به جای «ز» است که این واژ در برخی از کلمات باقیمانده، در زبان فارسی تبدیل به «ز» شده است. «ج» در این کلمات نسبت به «ز» که در فارسی امروز استفاده می‌شود قدیمی‌تر است؛ مثلاً ما [در گیلکی] به «زیر» می‌گوییم «جیر» یا ما می‌گوییم «لوجنک»، فارس‌ها می‌گویند «روزنک».

این ویژگی‌های زبان گیلکی که من به طور نمونه‌وار بیان می‌کنم یک مشخصه جدی در میان بیست و دو آوای زبان گیلکی بیست و دو صامت و هفت آوای مصوت ساده ایجاد کرده و تمایزی جدی بین زبان گیلکی و فارسی در حوزه واژی و واژآرایی به وجود آورده است. یعنی، این تفاوت‌ها بین «و» و «ب»، «ج» و «ز» به طور جدی به ریشه‌ها برمی‌گردند و این ریشه‌ها در زبان‌های باستانی است.

یکی دیگر از جایگاه‌های تمایزگذار ما بین زبان گیلکی و زبان فارسی و همچنین ارتباط آن با زبان‌های باستانی، واژگان است. سیستم یا سازه‌ی واژگان در زبان‌ها، تفاوت‌های معناداری ایجاد می‌کند

که زبان‌ها را از همدیگر متمایز می‌کند؛ مثلاً ما در گیلکی، «ارسو» را برای «اشک» داریم، دقیقاً با کمی تفاوت این «ارسو» در زبان اوستایی و زبان باستانی وجود دارد. یا می‌گوییم «ایسبج/سبج» برای «شپش»، که همین واژه با همین مشخصات در زبان‌های باستانی (هم در فارسی باستان و هم در اوستایی باستان) وجود دارد.

غیر از این‌ها، ما در زبان گیلکی، در حوزه فعل، به طور مشخص از دستگاه فعلی برخورداریم که این دستگاه فعلی، باقیمانده دوره‌هایی طولانی‌تر از تاریخ زبان فارسی نو است، یعنی به هیچ وجه به زبان‌های دوره اخیر مربوط نمی‌شود. (من این را بررسی کردم و تا حدودی توانستم بیشتر این فعل‌ها را جمع‌آوری کنم). ما [در زبان گیلکی] چیزی در حدود دویست تا دویست و ده بیست تا فعل ساده داریم (که من نتوانستم همه را جمع‌آوری کنم؛ چیزی که جمع‌آوری کردم حدود دویست فعل ساده است) ولی چیزی در حدود هشتصد فعل پیشوندی داریم؛ این میزان از فعل یعنی وجود هزار فعل در زبان گیلکی که در زبان فارسی کنونی وجود ندارد.

فعل پیشوندی از آن دسته از ساختارهاییست که از دوره‌های باستان، در درون زبان‌ها باقیمانده است و زبان فارسی این ویژگی‌ها را به شدت از دست داده است؛ به عنوان نمونه: «کودن؛ کردن»، «واکودن: باز کردن»، «دوکودن: پوشیدن»، «جوگودن: فرو کردن چیزی در چیز دیگر، مثل فرو کردن نخ در سوزن»، ما با این پیشوندها در زبان گیلکی، می‌توانیم معنای فعل را تغییر بدهیم و دامنه کارکرد فعل را بیش از آن چیزی که در فارسی امکان‌پذیر است، گسترش دهیم. زبان فارسی این ویژگی را از دست داده است. این ساختار در درون زبان‌های باستانی ایران به خوبی دیده می‌شود. این پیشوندهایی که در زبان گیلکی وجود دارد «و» مثل «واکودن»، «د» مثل «دوگودن»، «ف» مثل «فوگودن»، «ج» مثل «جوگودن»، «او» مثل «اوسادن»، در پیشوندهای زبان‌های باستانی، (اوستایی و فارسی باستان) البته با تغییراتی دیده می‌شود. یعنی اوستایی و پارسی باستان مشخصه‌ای دارند که این تغییرات در درون زبان گیلکی به مرور با آنها تفاوت نوشتاری ایجاد می‌کند، یعنی اینکه مختصرتر و کوتاه‌تر شده، اما همان‌هایی است که در زبان‌های باستانی وجود دارد. این ویژگی زبان گیلکی با برخی از زبان‌های اروپایی مشترک است (من چون تنها زبانی که با آن آشنایی دارم زبان آلمانی است، زبان آلمانی را مثال می‌زنم). زبان آلمانی‌ها همین‌گونه است؛ یعنی یک تعداد محدودی فعل ساده و مثل ما،

هفت هشت تا پیشوند دارند که با پیشوند، فعل‌ها را دستخوش تغییر معنایی می‌کنند.

پیشوندها، از زمان باستان تاکنون، در درون زبان سه کارکرد داشتند؛ اول [اینکه] در نقش قید عمل می‌کردند، مثلاً «پس»، «پیش»، «بالا» و «پایین» را به فعل اضافه می‌کردند مثال می‌زنم؛ «کشتن» [به معنی] کشیدن، (نه وزن کردن) «فاکشتن» یعنی کشیدن چیزی (این کشیدن می‌تواند از پشت باشد یا بغل)، «دکشتن» باز هم می‌تواند همین «کشیدن» باشد مثلاً «کمر قئشا دکشتن» یعنی سفت کردن از پهلو و اطراف. «دکشتن» (غیر از اون معنی، من دکشتم طرف، یعنی زدم در گوش طرف) این «دکشتن» باز هم به معنای سفت کردن از پهلوست و نقش قید را دارد. این ساختار در درون زبان‌های باستانی نیز همین‌گونه عمل می‌کرد.

دومین معنایی که پیشوند می‌تواند بکند این است که معنی فعل را دستخوش تغییر می‌کند. از زمان باستان تاکنون، این پیشوندها غیر از اینکه می‌توانستند نقش قید را در فعل ایجاد کنند، می‌توانستند برای فعل معنای دیگری هم ایجاد کنند. مثلاً «ژئن: زدن»، «دژئن» یعنی «بستن»، «واژئن» یعنی «پوشیدن». معنای «زدن» اساساً با «پوشیدن کفش و لباس» متفاوت است. تغییر معنای دومین نقشی است که «پیشوندها» دارند. پیوندش را با زبان‌های اروپایی از یک طرف و زبان‌های باستانی از طرف دیگر و تفاوتش را با زبان فارسی فراموش نکنید (من در اینجا [روی سخنم] با فارسی زبان‌هاست: به گیلکی نگویید لهجه. اساساً ما زبانی داریم که با زبان شما نسبت فرزند- برادری ندارد و با فارسی امروز تفاوت جدی دارد).

امروزه، برای اینکه فارسی‌ها بتوانند یک جمله بسازند دیگر نمی‌توانند این کارکردها را از فعل بیرون بکشند، ناچارند از فعل مرکب استفاده کنند. یعنی یک جزء غیر فعلی مثل اسم، صفت یا قید را کنار یک فعل بیاورند. مثلاً «پارک کردن»، «تدارک دیدن» و غیره... ولی ما برای بسیاری از این مفاهیم می‌توانیم از افعال پیشوندی گیلکی استفاده کنیم و این تفاوت و تمایز در درون زبان‌ها جدیست. نه فقط در ارتباط با زبان گیلکی، بلکه در درون [سایر] زبان‌ها نیز این ویژگی تمایزی جدی ایجاد می‌کند.

سومین نقشی که پیشوندها ایجاد می‌کنند و در ارتباط با نقش‌های دیگر، نقش کمتری است ایجاد تأکید در فعل است؛ ما می‌گوییم «چاستن» [چاییدن] و با گذاشتن یک «وا» جلوی آن، «واچاستن»،

تأکید فعل اضافه می‌شود، فعل دستخوش تغییر معنا نمی‌شود اما بر «سرمایی که شما خورده‌اید» تأکید بیشتری می‌کند.

پس ما، در ارتباط با فعل‌های گیلکی، با یک دستگاه پیشوندی سر و کار داریم که در زبان فارسی امروز دیده نمی‌شود و یادگار دوران گذشته است. این را می‌توان به طوری جدی، در دیگر زبان‌های اروپایی دنبال کرد (تا آنجایی که من می‌دانم این را می‌توان به طور جدی در زبان آلمانی دنبال کرد و با زبان آلمانی مقایسه کرد).

در ارتباط با صرف و نحو، زبان پارسی باستان و اوستایی، انجام کار و نشان دادن حالت را برای زمان حال و آینده با یک ریشه فعلی توضیح می‌داد و زمان گذشته را با یک ریشه فعلی دیگری بیان می‌کرد که متفاوت از ریشه فعلی حال و آینده بود. این ساختار در زبان‌های میانه از دست رفت، در زبان گیلکی نیز این ساختار وجود ندارد یعنی ما برای همه زمان‌ها چه اتفاقی که در گذشته افتاده باشد یا در آینده بخواهد اتفاق بیفتد، از یک ریشه فعلی استفاده می‌کنیم. فقط تفاوت در این است که ما برای بیان امری که در گذشته اتفاق افتاده است، نشانه‌های بیشتری در مقایسه با زمان حال و آینده به ریشه اضافه می‌کنیم.

ما برای برآورده کردن نیت خود در زبان گیلکی، می‌توانیم ساختارهایی داشته باشیم که در زبان فارسی کنونی این ساختارها از دست رفته‌اند ولی در زبان گیلکی باقی مانده‌اند. این ساختارها در زبان میانه و زبان باستانی بوده‌اند. به عنوان نمونه مثلاً [تصور کنید] (زلزله‌ای آمد و خانه‌ای را ویران کرد و بچه‌ای مرد)؛ مادر از داغ آن بچه اینگونه بگوید: «کاشکی آ، خانه می سر فوگوردستی» [کاش این خانه بر سر من فرو می‌ریخت]؛ این ساختار، آرزویی و تمنایی است، این ساختار دیگر در زبان فارسی وجود ندارد اما در زبان گیلکی این برای خودش ساختاری مستقل است، متفاوت است با اینکه بگوییم کاشکی تو برآیم یک خانه خریده بودی، در «کاشکی می ره ایته خانه بیهه بی». ما با ساختاری سر و کار داریم که این ساختار فعل کمکی دارد به نام «بی» «فوگوردستی- از: فوگوردستن». [بی] یک فعل کمکی است که زمان فعل را نشان می‌دهد و اینکه فعل توسط چه کسی انجام شده است. نکته جالب اینجاست که این ساختار «بی» از فعل «بودن» به معنای «باشیدن» - یعنی مضارع فعل «بودن» - است، البته «باشیدن» مصدر جعلی است و نمی‌توان معادلی جز مصدر جعلی برایش پیدا

کرد. من تا جایی که می‌توانستم این [بی] را دنبال کردم که ببینم تا کجاها می‌توان ریشه‌ی این فعل را دنبال کرد و تنها نمونه‌ای که با آن برخورد کردم یک نمونه منحصر به فرد در فارسی دوره میانه ساسانیست که از این ساختار «بی» دقیقاً مثل گیلکی استفاده می‌کند. «بوم»، «بی»، «بو»، «بیم»، «بید»، «بید» یعنی اول شخص «من خوشحال بوم»، «تو خوشحال بی»، «اون خوشحال ایسه؟» (از فعل دیگه‌ای استفاده می‌کنم چون از حال و آینده دارم استفاده می‌کنم).

ساختار «بی» در زبان فارسی میانه، با همین اصوات، وجود دارد. [بید] در واقع زمان را برای سوم شخص بیان می‌کنند - «بید» در اینجا سوم شخص است - در گیلکی نیز به همین شکل می‌باشد. اما در زبان فارسی این ساختار جور دیگری بیان می‌شود. «کاش این خانه بر سرم می‌ریخت»، «می‌ریخت» فعلی استمراریست - (می) دارد - یعنی اساساً فعل تمنایی نیست التزامی نیست. یعنی اینکه ساختار این فعل [بی] در زبان فارسی وجود ندارد فقط این ساختار نیست، شاید شما بتوانید در متون زبان دری، به واسطه‌ی باقیماندگی زبان فارسی میانه در آن، با فعل «خوش آمد»، [به صورت] «شاه را خوش آمد» روبه‌رو شوید، اما این [فعل] در گیلکی [به شکل]، «مره خوش آیه»، «تره خوش آیه»، «اونا خوش آیه» کاربرد دارد، فعلی است که با همین ساختار باقیمانده است. از آن گذشته ضمیر در «مره خوش آیه»، ضمیر فاعلی نیست، غیر فاعلی است.

یکی دیگر از ویژگی‌های زبان گیلکی که در آغاز بحث درباره‌ی آن صحبت کردم: فارسی باستان هشت حالت برای اسم، ضمیر و غیره ذالک دارد، گیلکی دو حالت فاعلی و غیرفاعلی دارد که حالت غیرفاعلی آن با فارسی تفاوت جدی دارد. فارس‌ها می‌گویند «کتاب من»، این «من»، «من» فاعلی است که برای ساخت ملکی «کتاب من» مورد استفاده در ساخت ملکی است ساخت‌های غیرفاعلی فارسی هیچ نشانه‌ی دیگری غیر از نشانه فاعل ندارد. ولی در گیلکی ضمیر ساخت ملکی با ضمیر فاعلی تفاوت دارد: «می کتاب»؛ «من» در «من بوشوم» [من رفتم] با «می» در «می کیتاب» [کتاب من]، دو ساخت متفاوت است. این ساختار، ساختاریست که در زبان گیلکی، ساخت‌های فاعلی را با غیر فاعلی نشانه‌گذاری می‌کند. مثلاً شما در فارسی می‌گویید «من او را دیدم»، «او» سوم شخص است که در حالت فاعلی اش نیز «او» یا «آن» است. در گیلکی «او» به شکل «اون» به کار می‌رود و وقتی می‌خواهید بگویید «او را» از «اونا» استفاده می‌کنید یعنی یک «آ» اضافه کرده و از حالت فاعلی بودن متفاوتش می‌کنید، ساختار شکلی «او را» در گیلکی متفاوت‌تر

از ساختار شکلی فارسی است. همین‌طور در «می مئرِ بیهمه» [برای مادرم خریدم] در فارسی باید از حرف اضافه «برای» استفاده کنیم، در حالیکه در گیلکی ساختار جداگانه‌ای برای خود دارد. در زبان‌شناسی این تفاوت‌ها، تفاوت‌های تمایزگذارانه است که زبان‌ها را در حوزه‌های مختلف متمایز کرده، مرزهای زبان‌ها را روشن می‌کند.

من کاری دارم به نام «رده‌شناسی ترتیب سازه‌های اصلی در زبان گیلکی». زبان‌های جهانی را، برحسب اینکه سازه‌های اصلی جملاتشان (فاعل، مفعول، فعل) چگونه و با چه ترتیبی قرار می‌گیرند، مورد بررسی قرار دادند. چندین مؤسسه پژوهشی بزرگ جهانی _ از جمله مؤسسه «ماکس پلانک» آلمان که در «لایپزیک» قرار دارد و پروفیسورهای معروف زبان‌شناسی مثل «کامری» در آن فعالیت دارند و از ایران نیز تنها پروفیسور این مؤسسه دکتر «دبیر مقدم» است - سه هزار و دویست زبان را از لحاظ چگونگی ساختار فاعل، مفعول و فعل بررسی کردند.

در پنجاه و چهار درصد از زبان‌های مورد بررسی، اول فاعل قرار می‌گیرد، سپس مفعول و فعل هم آخر می‌آید. زبان فارسی، گیلکی، ترکی و ژاپنی در این دسته قرار دارند (نسبت‌ها را می‌توانید در کتاب نگاه کنید) تا نود و چهار درصد از زبان‌ها بیشتر از سه ساختار ندارند؛ یعنی یا فعل آخر است یا در دومین جایگاه قرار دارد و یا اینکه فعل اول می‌آید (فعل در دومین جایگاه مثل زبان آلمانی و فعل در اولین جایگاه مثل زبان عربی و فعل در آخر جمله مثل زبان گیلکی).

این را آمدند بررسی کردند که اگر قرار است این نحوه قرار گرفتن فاعل، مفعول، فعل ساختار داشته باشد ما بیاییم یکسری مقولات را در ارتباط با این ساختارها آزمایش کنیم؛ مثلاً ببینیم که حروف اضافه در ارتباط با این ساختارهایی که فعل‌شان در آخر قرار می‌گیرد چگونه است؛ آمدند بررسی کردند و متوجه شدند که عمدتاً در زبان‌های «فعل پایانی»، حروف اضافه پسین وجود دارد. گیلکی هم جزء آن دسته از زبان‌هایی است که حروف اضافه‌اش پسین است. ما می‌گوییم «در سر ایسام»، کنار در ایستادن، «کنار» به عنوان حرف اضافه، در فارسی در آغاز می‌آید در گیلکی پس از اسم می‌آید.

موضوع دیگر در این بررسی‌ها این بود که صفت و موصوف چگونه به کار می‌روند؛ در گیلکی، مثل بسیاری از زبان‌های هند و اروپایی، صفت اول می‌آید؛ ما می‌گوییم «سورخ گول»، مثل فارس‌ها

نمی‌گوییم «گل سرخ». مضاف و مضاف‌الیه نیز به همین صورت است؛ فارس‌ها اول مضاف را می‌آورند، اما در گیلکی اول مضاف‌الیه می‌آید. زبان آلمانی هم اینگونه است.

یکی دیگر از کارهای بسیار مهم در ارتباط با ویژگی زبان‌ها، بررسی آنها در بیست و چهار مقوله می‌باشد. من در کتاب «رده‌شناسی ترتیب سازه‌های اصلی در زبان گیلکی» جدول مربوط به این بیست و چهار مقوله را - که پرفسور «درایر»، زبان‌شناس آمریکایی، مورد بررسی قرار داده - ترجمه کرده‌ام و با استفاده از این جدول‌ها، این جایگاه‌ها را با زبان‌های ایرانی و جایگاه زبان گیلکی، در رده زبان‌های جهانی و آسیایی - اروپایی مقایسه کرده‌ام. جالب بود (چون این کار را دکتر «دبیر مقدم» در ارتباط با دوازده زبان - غیر از گیلکی - انجام داده بود). زبان فارسی از بین بیست و چهار مقوله، دوازده مقوله‌اش با ترتیب سازه‌های فاعل، مفعول، فعل پایانی است. گیلکی در هفده مورد انطباق دارد. گیلکی همراه با زبان‌هایی که گروه شمال غربی به حساب می‌آیند، با یکی - دو اختلاف، (یکی شانزده تاست یکی هیجده تا) اختلافات جدی با دسته زبان‌های غربی - جنوبی در ترتیب سازه‌ها دارند.

این بررسی‌ها نشان می‌دهد (باز هم موضوع دعوی من با دوستانی است که مدعی‌اند گیلکی گویشی از یک زبان است و من نمی‌دانم آن زبان کیست و چیست! دوستانی را که چنین ادعاهایی دارند ارجاع می‌دهم که حتماً حداقل به برخی از این منابع، نگاه کوتاهی بکنند تا اثبات شود) که گیلکی به لحاظ آوایی، واژگانی و صرفی و نحوی اختلافات جدی با زبان فارسی کنونی و شباهت‌های ناگزیری با زبان‌های میانه، یعنی پارتی و زبان‌های باستانی دارد و این موضوع در کارهای پژوهشی اثبات شده است.

دوستان متشکرم از اینکه بحثم را در ارتباط با شباهت‌ها و تفاوت‌های زبان گیلکی تحمل کردید. گیلکی نه به مثابه گویش، لهجه یا هر چیز دیگر، بلکه گیلکی به مثابه زبان.

ما، در معرض یک تهدید جدی هستیم، خانواده‌های نوظهور گیلانی علاقه ویژه‌ای دارند که به بچه‌ها فارسی یاد بدهند. من دلیل این را می‌توانم حدس بزنم؛ وقتی جوان بودم یک بار در کنکور تئاتر شرکت کردم، طرف به من گفت که تو لهجه گیلکی (رشتی) داری، آدم نمی‌تواند با لهجه رشتی تئاتر کار کند. مرا از این رشته محروم کردند!

ما با مشکلی جدی روبرو هستیم، اگر چه زبان گیلکی هنوز رایج است، اما نسبت به گذشته

عقب‌نشینی کرده است. من چون در حوزه نوشتاری کار می‌کنم (متن تولید می‌کنم، فقط متن نه چیز دیگر) چندی پیش در خانه فرهنگ متنی خواندم، دوستانی از من پرسیدند که با کدام گویش است؟ گو اینکه این متن، گیلکی نبوده یا اینکه گویشی از گیلکی بوده که برای دوستان آشنا نبوده است! این مشکلی جدیست، معادل‌های گیلکی در حال عقب‌نشینی است و فارسی‌جانشین آن شده است. ما در حال دو زبانه شدن هستیم یا دو زبانه شده‌ایم و این برای گیلکی خطری جدیست.

خود به خود شرایط اجتماعی بسیاری از واژگان را از دست ما گرفته است، من هنگامی که - برای ادامه تحصیل - از خمام به رشت آمدم (دههٔ چهل) رشتی‌ها برای آب کشیدن از چاه واژه‌ای دارند (که ما در خمام نداریم)، گفتند: «تانی می‌ره ایته آب واغوزی؟» من اصلاً نفهمیدم یعنی چه؟ بعدها فهمیدم که مصدرش «واغوشتن» است.

«آب واغوشتم» [زمان] گذشته است. «واغوز» یعنی الان این کار را انجام بده. ما امروزه چاه گلی نداریم، یعنی چاه نداریم، «کردخاله» هم نداریم که بخواهیم از مصدر «واغوشتن» استفاده کنیم. این است که ما برخی از شرایط عینی را برای برخی از واژگان و کلمات گیلکی از دست داده‌ایم، ولی برای خیلی از کلماتی که به فارسی گفته می‌شود و دوستان در یک ساخت گیلکی، فعل را آخر می‌برند ولی معادل‌های وسطش همگی فارسی است، معادل گیلکی داریم.

اگر کمی کوشش کنیم می‌توانیم مرگ این زبان را به تعویق بیندازیم. این روزها در سطح جهانی برای حشرات و گیاهانی که در حال نابودی هستند کمپین‌های بزرگ تشکیل می‌شود، [انواع در حال انقراض] را حمایت می‌کنند یا [گیاهان در معرض انقراض را] در گلخانه‌ها پرورش می‌دهند. حیف است زبانی که مربوط به اجداد و نیاکان ماست، زبان بسیار جالبی هم هست، از بین برود. خواهش می‌کنم یک جایی هوایش را داشته باشید.

بررسی تطبیقی حسن تعبیر در زبان‌های مازندرانی و روسی

سیده مهنا سیدآقایی رضایی^۱ / استادیار گروه زبان روسی دانشگاه مازندران. نویسنده مسئول.

دانشگاه مازندران، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، گروه زبان روسی.

مقدمه

زبان مهم‌ترین ابزار جامعه بشری است و ما انسان‌ها بدون زبان قادر به تفکر، شناخت جهان پیرامون خود و برقراری ارتباط نیستیم. کوشش برای شناخت زبان و ماهیت آن سابقه‌های دیرینه دارد و از عصر طلایی یونان تا به امروز دانشمندان و پژوهشگران به بررسی و مطالعه ویژگی‌های کلی زبان بشری، قواعد ساخت، نحوه کاربرد و دلایل تحول و تطور زبان‌ها و قواعد ناظر بر این تحولات پرداخته‌اند و این تلاش‌ها در نهایت موجب می‌شود «زبان‌شناسی» به عنوان علمی مستقل در علوم انسانی تکوین شود. این علم که حدود یک قرن سابقه دارد، به سرعت جای خود را در میان سایر علوم اجتماعی باز کرده و به شکل چشم‌گیری گسترش می‌یابد.

حسن تعبیر (به‌گویی/اوفمیزم) یکی از موضوعات مورد توجه علم زبان‌شناسی است. اگرچه این مفهوم نیز مانند بسیاری از مفاهیم زبان‌شناسی سابقه‌ای به درازای خود زبان دارد، اما تدقیق و مطالعه و پژوهش پیرامون آن بسیار تازه است. به نظر می‌رسد که حسن تعبیر و حوزه‌های معنایی که این مفهوم زبانی در آنها به کار می‌رود، یک پدیده جهانی است که در همه زبان‌ها وجود دارد. بنابراین حسن تعبیر بخش مهمی از هر زبان را تشکیل می‌دهند و زبان بدون آنها، شیوایی و رسایی و کارکرد سازنده خود را از دست می‌دهد. در مقدمه، پیش از پرداختن به اصل موضوع، کوتاه از دو زبان مازندرانی و روسی می‌گوییم. به نقل از طیار یزدان‌پناه درباره سرچشمه زبان مازندرانی دو نظریه مطرح است: نخست اینکه مازندرانی شاخه‌ای از زبان ایرانی است و دوم اینکه ساکنین بومی مازندران، پیش از پذیرش زبان نورسیدگان آریایی، از یک قشر زیرین زبانی برخوردار بوده و بعدها به تدریج با گذر از یک مرحله دو زبانی و با حفظ تمام دستاوردهای زبانی، به ویژه واژگانی و به احتمال زیاد ساختاری، جذب زبان اقوام ایرانی شدند. به هر ترتیب این نکته انکارناپذیر است که زبان مازندرانی پس از ورود آریایی‌ها طی سده‌ها تحت تأثیر و سیطره عمیق زبان‌های اقوام آریایی قرار داشت (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷: ۱۶۱). ابوالقاسم اسماعیل‌پور معتقد است که زبان تبری (مازندرانی) دنباله طبیعی زبان پارتی و فارسی میانه است و حوزه زبانی آن از غرب به تنکابن و نمک‌آبرود می‌رسد و از جنوب

به رشته‌کوه البرز، حدود شه‌میرزاد، سنگسر، فیروزکوه، لوسانات، شمال کوه‌های امامزاده داوود و طالقان و از شرق به گرگان و استرآباد و از شمال به کرانه‌های خزر. به نظر می‌رسد گویش‌های حاکم در شرق مازندران بیشتر متأثر از زبان پارسی هستند و هر چه به غرب مازندران نزدیک می‌شویم، تأثیر فارسی میانه را بر گویش‌هایش بیشتر درک می‌کنیم (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۷: ۱۳). راستارگووا، مازندرانی را متعلق به گروه زبان‌های ایرانی شمال غربی (زبان‌های رایج در شمال و شمال غربی فلات ایران) می‌داند و حوزه کاربرد این زبان را در استان مازندران (تبرستان سابق) و کرانه جنوبی دریای کاسپین (خزر) معرفی می‌کند (راستارگووا، ۱۹۹۵: ۱۲۵).

ویژگی‌های ساختاری و نحوی زبان مازندرانی آن را به یک زبان مستقل با گویش‌های بی‌شمار تبدیل کرده است و گنجینه‌ای ارزشمند از ادبیات نوشتاری و شفاهی به یادگار گذاشته است؛ به عنوان نمونه، مرزبان‌نامه نخست به زبان مازندرانی تألیف و سپس به فارسی برگردان شد. قابوس‌نامه نیز زیر تأثیر سنت خاندان‌های کهن تبرستان تألیف شد و در تاریخ تبرستان ابن‌اسفندیار اشعاری به زبان تبری قدیم ثبت شده است. ترانه‌های تبری امیر پازواری، شاعر روزگار صفوی، در ۱۸۶۰ م. توسط خاورشناس روس، برنهار دُرن، گردآوری و در مجموعه‌ای به نام کنزالاسرار از شیخ‌العجم مازندرانی در پترزبورگ به چاپ رسید (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۷: ۱۴). بنابراین مازندرانی، زبانی گسترده، پیچیده و در عین حال دقیق و بسیار غنی است.

روس‌ها از نسل اسلاوها هستند. اسلاوها بزرگ‌ترین گروه قومی در اروپای شرقی و از گویشوران شاخه اسلاوی زبان‌های هند و اروپایی بودند. به عبارتی ساده‌تر، در خانواده زبان‌های هند و اروپایی، روسی عموزاده انگلیسی و خویشاوند دور فارسی است. گنجینه واژگانی زبان روسی را می‌توان متأثر از چهار دوره زبانی دانست:

- ۱) واژه‌هایی که از زبان‌های هند و اروپایی باقیمانده‌اند. بنا به تخمین دانشمندان، تمدن باستانی هند و اروپایی از ۴ تا ۵ هزار سال پیش از میلاد تشکیل شد و قبایل ساکن در مناطق بسیار پهناوری را با یکدیگر پیوند داد. برخی از زبان‌شناسان معتقدند که تمدن هند و اروپایی از حد فاصل رود ولگا تا ینی‌سی گسترش یافت و برخی دیگر گستره این تمدن را حد فاصل بالکان و دانوب می‌دانند.
- ۲) واژه‌هایی که از زبان اسلاوی مشترک باقیمانده‌اند. زبان اسلاوی مشترک، نیا زبانی است که زبان‌های اسلاوی شرقی، اسلاوی غربی و اسلاوی جنوبی به طور تقریبی در قرن‌های ۷ تا ۸ م. از آن مشتق

شدند. زبان اسلاوی مشترک در عصر پیش از ابداع الفبا در مناطق تحت سیطره‌اش، یعنی حدفاصل رود دنی‌پر، باگ و ویسلا (در لهستان) مورد استفاده قرار می‌گرفت.

۳) واژه‌هایی که از زبان اسلاوی شرقی باقیمانده‌اند. با تجزیهٔ زبان اسلاوی مشترک راه برای شکوفایی زبان روسی باستان یا زبان اسلاوی شرقی باز می‌شود. اسلاوهای شرقی که شامل روس‌ها، اکراینی‌ها و بلاروس‌ها بودند، از قرن ۷ تا ۹ میلادی، از دیگر نیاکان خود یعنی اسلاوهای غربی (چک‌ها، اسلواک‌ها و لهستانی‌ها) و اسلاوهای جنوبی (بوسنیایی‌ها، صرب‌ها، کروات‌ها، مقدونی‌ها، بلغارها و اسلوون‌ها) تفکیک شده و در بخش‌هایی از اروپای شرقی سکنی می‌گزینند.

۴) واژه‌های کاملاً روسی. پس از قرن ۱۴ میلادی زبان روسی به طور مستقل گسترش می‌یابد و از زبان‌های اکراینی و بلاروسی فاصله می‌گیرد.

اما چنانچه بخواهیم از زبان روسی معاصر سخن به میان بیاوریم، دوره‌ای از زمان الکساندر پوشکین، شاعر عصر طلایی ادبیات روسیه، تا زمان حاضر را دربرمی‌گیرد (روزنتال، ۲۰۰۵: ۶۰-۶۱). با توجه به مطالب بالا، در می‌یابیم که هر دو زبان مازندرانی و روسی از زبان‌های دامنه‌دار با واژگان غنی هستند و مطالعه پیرامون آنها به شناخت و اعتلای هر چه بیشتر این زبان‌ها و جنبه‌های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی گویشورانش کمک می‌کند و این نیاز در رابطه با زبان مازندرانی بیشتر حس می‌شود، چراکه در چند دههٔ اخیر با هجوم بی‌رویهٔ وام‌واژه‌های فارسی و بی‌مهری گویشورانش زنگ خطر به صدا درآمده و مرگ این زبان غنی چندان دور به نظر نمی‌رسد.

بحث و بررسی

در این بخش به بررسی مفهوم تابو و حسن تعبیر می‌پردازیم. اصطلاح «تابو» از زبان‌های پولینزی گرفته شده است و بر منع کاربرد اسم و انجام عملی در ارتباط با اشیا یا اشخاص خاص دلالت می‌کند. تابو دارای دو معنای متضاد است: از یک سو به معنای مقدس و از سوی دیگر به معنای خطرناک، ممنوع و حرام است. پایهٔ منعیات تابو این نظریه است که برخی از اشخاص، اشیا یا موقعیت‌ها، دارای نیروی خطرناکی هستند و مانند یک چیز مسری، با تماس و به زبان آوردن منتقل می‌شوند. تابوی تماس با مردگان، تابوی اعمال جنسی، تابوی رویارویی با حیوانات و دشمنان، تابوی بیماری، ناتوانی و پیری و غیره از مواردی هستند که انسان‌ها برای پرهیز از اشارهٔ مستقیم به آنها به دنبال جایگزین

می‌گردند (مریدی، ۱۳۸۷: ۱۷۰). مفهوم تابو در علم قوم‌شناسی و جامعه‌شناسی برای اشاره به ممنوعیت‌هایی که از اسطوره‌ها بر جای مانده‌اند، استفاده می‌شود. در حال حاضر این اصطلاح به هر ممنوعیتی اشاره می‌کند که نقض آن معمولاً تهدیدی برای جامعه محسوب می‌شود. در علم زبان‌شناسی، تابو به واژه‌ها و عباراتی اطلاق می‌شود که مردم ناپسند می‌شمارند و باید با احتیاط کافی به کار روند (مداینی، ۱۳۹۵: ۳۸).

برای نامیدن مفاهیمی که تابو و حرام به نظر می‌رسند، از کلمات یا عباراتی استفاده می‌کنیم که از نظر معنا و بار احساسی خنثی است. به این کلمات در علم زبان‌شناسی «حسن تعبیر»، «به‌گویی» یا «اوفمیسیم» می‌گوییم. این اصطلاح از واژه یونانی euphemos مشتق شده که خود از دو جزء eu (= خوب) و phemi (= می‌گویم) ساخته شده است و دلالت دارد بر نوعی زبان مجازی که معمولاً برای تلطیف کلام و گزاره‌های صریح‌تر به کار می‌رود (میرزاسوزنی، ۱۳۹۳: ۶۲). واژه برای انسان‌های بدوی قدرت جادویی داشت. ذهن ابتدایی آنها قادر نبود شی، پدیده و حقیقت را از نام آنها تفکیک کند و واژه برای آنها جزء لاینفکی از خود حقیقت بود. آنها می‌بایست شرایط و ضوابطی را رعایت کنند تا در جامعه غیرمتمدن آن روزگار، خود را از هلاکت و نابودی برهانند. به این ترتیب نخستین تابوها شکل می‌گیرند و در همان مراحل ابتدایی شکل‌گیری تابوها، حسن تعبیرها، که نام‌هایی مجازی، پوشاننده و غیرمستقیم بودند، پا به عرصه وجود می‌گذارند. با گسترش و توسعه تمدن و جامعه بشری، تصور انسان از جهان پیرامونش نیز دستخوش تغییر شده و در نتیجه ماهیت تابوها و منعیات نیز تغییر می‌کند. امروزه باورهای مذهبی و ترس از نیروهای مافوق طبیعی، دلیل پیدایش و استفاده از حسن تعبیرها نیستند. کلمات و عبارات حسن‌تعبیری در حال حاضر نقش‌های گوناگونی بر عهده دارند: رعایت آداب گفتار، تلطیف، نیکو و پرطمطراق ساختن کلام، سرپوش نهادن بر حقیقت و غیره از آن جمله‌اند.

در ادامه به بررسی تطبیقی حسن‌تعبیر در زبان‌های مازندرانی و روسی می‌پردازیم و آنها را از لحاظ معنایی و ساختاری طبقه‌بندی می‌کنیم. حسن‌تعبیر روسی که در این مقاله به آنها اشاره می‌کنیم، برگرفته از فرهنگ حسن‌تعبیری زبان روسی است (سینیچکینا، ۲۰۰۸) و مثال‌های مازندرانی حاصل تحقیق میدانی، جستجو در کتاب «فرهنگ مثل‌های مازندرانی» (یزدان‌پناه، ۱۳۷۶) و همچنین ششم‌زبانی نویسنده مقاله است.

یکی از حوزه‌هایی که در زبان‌های مازندرانی و روسی به طور گسترده از حسن تعبیر بهره می‌جوید، حوزه معنایی مرگ است. هراس از مرگ و نیستی، همواره ذهن بشریت را به خود مشغول داشته و انسان برای پذیرش این حقیقت انکارناپذیر به دنبال چاره‌اندیشی است. بنابراین فراوانی واژه‌ها و عبارت‌های حسن تعبیری پیرامون موضوع مرگ در همه زبان‌ها قابل مشاهده است. برای اشاره غیرمستقیم به مفهوم مرگ گویشوران مازندرانی از ابزارهای مختلفی کمک می‌گیرند:

(۱) رنگ و بوی الهی به آن می‌دهند و مرگ را رحمتی از جانب پروردگار و مایه آمزش به حساب می‌آورند: خدا بیامرزی بیه [xeda biyamorzi baye] (= خدا او را آمرزید)، مرحوم بیه [marhum baye] (= مورد رحمت قرار گرفت)، به رحمت خدا بوده [be rahmete xeda burde] (= به رحمت خدا رفت)؛

(۲) مرگ را سفر و رفتن به دنیای دیگر توصیف می‌کنند: دره شورنه [dar-e šurne] (= در حال رفتن است: در حالت نزع است)؛

(۳) از نشانه‌های مرگ و آیین خاکسپاری به مرگ اشاره می‌شود: ونه چش پلور دماسه [vene češ palver de-] (= چشمش به الوارهای روی سقف افتاد: در حال نزع است)، ونه تشت بنه دکتته [vene tašt bene] (= تشتش پایین افتاد: مرد. هیاهوی حاصل از افتادن تشت فلزی، سفیر مرگ است و اطرافیان را از مرگ شخص باخبر می‌کند)، چار کس دوش بوردن [čār kase duš burden] (= بر روی شانه‌های چهار نفر رفتن: مردن. اشاره دارد به تابوت که چهار گوشه دارد و شخص متوفی درون تابوت و بر روی شانه بازماندگان تا گور حمل می‌شود)، پلی دگرسه [pali dagereste] (= به پهلو چرخید/افتاد، ورافتاد)؛

(۴) به جای استفاده از مفهوم مرگ، متضاد آن یعنی «عمر» را به کار می‌برند و یا از کلماتی مثل «وقت» و «پیمان» غیرمستقیم به تمام شدن عمر اشاره می‌کنند: شه عمر هدا شما ره [še omre head] (= عمرش را داد به شما: مرد)، وره پیش هکتته [vere piš haketel] (= جلو افتاد: ناگهانی مرد، موقع مرگش نبود)، ونه پیمان پر بیه [vene peymāne poor baye] (= پیمان‌اش پر شد: عمرش به سر رسید، مرد)؛

(۵) تمثیل یکی دیگر از ابزارهایی است که برای بیان مفهوم مرگ استفاده می‌شود: رحمت خره سوار بیه [rahmet-e xar-e sevār baye] (= سوار خر رحمت شد: مرد).

در زبان روسی هم مثال‌های مشابهی برای بیان حسن‌تعبیری مفهوم مرگ داریم و با جایگزین کردن این مفهوم تابو با مفاهیمی چون سفر، خواب و رسیدن به آرامش تلخی و هراس از آن را می‌کاهند. اشاره به جدایی روح از بدن و رفتن از این دنیا به دنیای دیگر (دنیای بهتر)، به ساخت حسن‌تعبیرهای این حوزه معنایی کمک می‌کند. در جدایی روح از بدن یا خود شخص با روحش وداع می‌کند و یا آنکه یک نیروی ماورایی (خدا، فرشته، قدیس) آن را می‌ستاند، به عنوان مثال: отдавать Богу душу (= روح را تسلیم خداوند کردن)، испускать дух (= روح را رها کردن).

در سفر و یا انتقال از این دنیای به دنیای دیگر، متوفی یا به مکان مشخصی می‌رود و یا به نزد آشنایی که پیش‌تر بدرود حیات گفته است. این انتقال می‌تواند به شکل عبور از جایی، پرواز، اوج گرفتن و یا سقوط باشد: уходить в вечность (= به ابدیت رفتن)، уйти к праотцам (= به نزد اجداد رفتن).

اشاره به نشانه‌های مرگ و آیین تدفین به جای اشاره صریح به این مفهوم نیز از ابزارهای ساخت حسن‌تعبیر در زبان روسی است: на ладан дышать (= بوی گُندر را استشاق کردن). صمغ گُندر را از درخت کندر می‌گیرند و در فرهنگ روسی سوزاندن صمغ کندر در اتاقی که فرد محترمی در آن است، بخشی از آیین مذهبی‌شان است. بنابراین این ضرب‌المثل روسی به طور غیرمستقیم به مرگ اشاره می‌کند. عبارت کنایی два метра (= دو متر) غیرمستقیم به مرگ اشاره می‌کند. از آنجایی که در روسیه مرسوم است که اموات را در عمق دو متری از زمین به خاک بسپارند، عبارت «دو متر» به خاکسپاری و در نهایت مرگ اشاره می‌کند. در ضمن این عبارت طنزآمیز نیز هست.

Куда уж мне в санаторий ехать! Мне уж пора подавать заявление на два метра!

چه وقت رفتن به آسایشگاه است! من دیگر باید برای دو متر (= گور) درخواست بدهم. ضرب‌المثل روسی приказать долго жить (= فرمودند که طولانی زندگی کنید)، شبیه به عبارت فارسی «عمرش را داد به شما» است. با این تفاوت که شخص متوفی خود در آستانه مرگ به اطرافیان دستور می‌دهد که تا می‌توانند بر عمرشان بیفزایند.

حسن‌تعبیرهایی مانند очив гору пойдут (= چشم‌ها به سمت کوه دوخته شدند)، сложить руки (= چشم‌ها را بستن)، закрыть глаза (= پاهای را دراز کردن)، протянуть ноги

(= دست‌ها را جمع کردن) از دیگر نمونه‌های این حوزه معنایی هستند که به طور غیرمستقیم و با اشاره به نشانه‌های مرگ از آن نام می‌برند.

بیماری‌های درمان‌ناپذیر و کشنده، بیماری‌هایی که در نتیجه روابط جنسی ناسالم به وجود می‌آیند، بیماری‌هایی که به اجابت مزاج مرتبط می‌شوند و نقص‌های جسمانی و عقلانی از دیگر حوزه‌های معنایی هستند که در هر دو زبان مازندرانی و روسی نیازمند حسن تعبیرسازی‌اند:

عبارت گته مریضی [gate marizi] (= بیماری بزرگ) برای اشاره غیرمستقیم به بیماری‌های سخت و علاج‌ناپذیری مثل سرطان به کار می‌رود. در اینجا گویشوران مازندرانی با کمک گسترش معنایی از قبح و هراس نامیدن این بیماری با اسم مستقیم‌اش می‌پرهیزند. در اکثر موارد، هنگامی که واژه‌ای خاص ناخوشایند می‌شود، برای اشاره به آن، از واژه‌ای استفاده می‌شود که در سطح مقوله‌بندی، در سطح بالاتری قرار دارد. در واقع، در این حالت، واژه حسن تعبیری دارای جامعیت بیشتری است و آن واژه ناخوشایند را نیز شامل می‌شود. این فرآیند باعث غیرملموس شدن و انتزاعی شدن مفاهیم ناخوشایند می‌شود. از طریق این انتزاعی‌سازی، تأثیرات معنای منفی واژه کاهش می‌یابد (موسوی، ۱۳۹۰: ۹۸). عبارت دله دریم بهم بخردن [dele darim beham baxerden] (= دچار اسهال و استفراغ شدن) که با گسترش معنایی به مفهوم ناخوشایند اسهال و استفراغ اشاره می‌کند. عبارت اتاجا نشین بیه [attā jā nešin bayel] (= یک‌جا نشین شد) به طور غیرمستقیم به علیل و ناتوان شدن اشاره می‌کند؛ این ناتوانی می‌تواند بر اثر کهولت سن باشد و یا معلولیت. عبارات حسن تعبیری چنگ بیه [eng bayeč] / چنگلی بیه [čengeli bayel] (= جمع شدن) به طور غیرمستقیم به ناتوانی جسمی و افلیج شدن شخص اشاره می‌کند. عبارت حسن تعبیری وره پیش بیمو [vere piš biyamool] (= حالتی برای او پیش آمد) به طور کنایی به دیوانه شدن و عدم تعادل روانی شخص اشاره می‌کند.

عبارات توصیفی чума XX века (= طاعون قرن بیستم)، эпидемия века (= اپیدمی قرن) برای اشاره به بیماری‌های ایدز به کار می‌روند و برای ساخت آنها از اطناب استفاده می‌شود. اطناب توصیف مفصل‌تر مشخصات و معانی مرتبط با واژه اصلی است. در این مثال‌ها به جای نام‌بردن از واحد زبانی مقصد، مشخصات و عناصر واژه اصلی بیان می‌شود.

در زبان روسی از حسن تعبیر французская болезнь (= بیماری فرانسوی) برای نامیدن بیماری

سفلیس استفاده می‌کنند و با اشاره به مکان گسترش و شیوع این بیماری، از نام بردن آن به شکل صریح خودداری می‌کنند و در واقع از مجاز برای ساخت این عبارت حسن تعبیری استفاده می‌کنند. نکته جالب در مورد نام این بیماری این است که روس‌ها، آلمانی‌ها، انگلیسی‌ها (French Pox) و ایتالیایی‌ها (Mal Francesse)، فرانسوی‌ها را عامل شیوع و گسترش این بیماری مقاربتی می‌دانند و خود فرانسوی‌ها، ایتالیایی‌ها را مقصر گسترش این بیماری (Mal Naples). واژه سیفلیس در زبان فارسی برگرفته از زبان فرانسه است و وام‌گیری هم یکی از ابزارهای پرکاربرد در ساخت حسن تعبیر است.

عبارت медвежья болезнь (= بیماری خرسی) برای نامیدن غیرمستقیم بیماری ناخوشایند «اسهال» به کار می‌رود؛ البته اسهالی که در نتیجه ترس اتفاق می‌افتد. برای ساخت این حسن تعبیر از ابزار زبانی مجاز استفاده می‌شود: ممکن است با حمله شکارچیان، جان خرس‌هایی که در لانه‌های خود و در خواب زمستانی فرو رفته‌اند به خطر بیفتد. زمانی که این خرس‌ها از خواب بیدار می‌شوند و با شکارچی روبه‌رو، دچار حمله عصبی شده و در نتیجه این فشار عصبی اسهال می‌گیرند.

منظور از عبارت У него желудок (= او معده دارد)، بیماری معده است. در اینجا برای اشاره نکردن به بیماری و برای ساخت این حسن تعبیر، روس‌ها از مجاز کل به جزء استفاده می‌کنند.

در زبان روسی برای بیان نقص عقلانی از عبارات чудачковатый/ несколько странный (= عجیب و غریب) استفاده می‌کنند و به جای واژه صریح دیوانه که بار معنایی منفی دارد، از واژه ملایم‌تری استفاده می‌کنند. برای ساخت این حسن تعبیر از ابزار زبانی کم‌گفت استفاده می‌شود. کم‌گفت یکی دیگر از ابزارهایی است که برای ساخت حسن تعبیر در زبان روسی به کار می‌رود. شمیسا (۱۳۸۹: ۲۶۱) کم‌گفت را بیان محتاطانه می‌داند. در واقع، کم‌گفت به این معنا است که احتیاطاً مطلبی را از حد خود ضعیف‌تر یا ملایم‌تر بیان کنیم.

تابو بودن مسائل جنسی و حجب و حیای ناشی از آن، موجب شده تا کاربران زبان مازندرانی و روسی به طور گسترده از ابزارهای مختلفی برای ساخت حسن تعبیرهای این حوزه معنایی استفاده کنند. اندام‌های جنسی، روابط جنسی، لباس‌های زیر، بارداری و زایمان، واژه‌ها و عباراتی که به آناتومی و فیزیولوژی انسان اشاره دارند، در این دسته قرار می‌گیرند.

در زبان مازندرانی برای اشاره غیرمستقیم به وضع حمل از عبارات توصیفی مانند، مار و وچه

کنار بورده [mār-o-vače kenār burdenel] (= مادر و بچه به کناری رفتن)، مار و وچه سیوا بینه [mār sabek baye] (مادر و بچه از هم جدا شدند)، مار سبک بیه [mār sabek baye] (= مادر سبک شد)، مره کنار هکرده [mere kenār hakerde] (= من را به کناری فرستاد: در زایمان به من کمک کرد) و... استفاده می‌کنند. همچنین برای اشاره به بارداری از صفت سنگین بیه/هسه [sangin baye/ hassel] (= سنگین شد/ هست) استفاده می‌کنیم و بسیار جالب است که در زبان روسی و گویش‌های آن نیز از واژه مشابهی برای اشاره غیرمستقیم به بارداری کمک می‌گیرند: فعل «отяжелевать» (= سنگین شدن) به باردار شدن و صفت کوتاه «тяжела» (= سنگین) به بارداری اشاره می‌کنند و گویشوران با استفاده از مجاز، یعنی اشاره به ویژگی یک حالت به جای نام مستقیم آن، حسن تعبیرسازی می‌کنند. عبارت‌هایی مانند، быть в интересном положении (= در موقعیت جالبی بودن)، ждать ребёнка (= منتظر بچه بودن) نیز به جای واژه مستقیم беременная (= باردار) به عنوان حسن تعبیر در این مفهوم به کار می‌روند.

از دیگر مفاهیمی که نیاز به حسن تعبیرسازی دارد، اشاره به مفهوم عادت ماهیانه است. در مازندرانی برای نامیدن این مفهوم تابو چنین حسن تعبیری به کار می‌روند: ۱) مریض بیه [mariz] [baye] (= بیمار شد). برای ساخت این حسن تعبیر از ابزار زبانی گسترش معنایی کمک می‌گیریم. ۲) رگ بیه [reg baye]. در این مورد با نمونه جالبی از حسن تعبیرسازی روبه‌رو می‌شویم که بر پایه وام‌گیری شکل می‌گیرد. از آنجایی که وام‌واژه‌ها، کلماتی ناآشنا برای گویندگان زبان مقصد هستند، لذا می‌توانند در نقش حسن تعبیر به شکل گسترده‌ای به کار روند. به احتمال بسیار قوی واژه رگ در زبان مازندرانی برگرفته از واژه روسی регулы (= عادت ماهیانه) است که خود ریشه در زبان لاتین دارد. کلمه регулы در زبان روسی حسن تعبیری است که به جای واژه مستقیم و بومی و تابوی кровоочистение (= خونریزی) به کار می‌رود. واژه «رگل» [regl] با مفهومی که در بالا ذکر شده، وارد زبان فارسی شده است و مؤلفین فرهنگ سخن آن را وام‌واژه‌ای فرانسوی می‌دانند. ۳) چاچ چک‌چک کنه [čāč ček ček kenel] (= ناودان چکه می‌کند)؛ در این مورد گویشوران مازندرانی با بهره گرفتن از ابزار زبانی استعاره دست به حسن تعبیرسازی زدند.

عبارت استعاری красные дни (= روزهای قرمز) به عنوان حسن تعبیر به جای مفهوم ناخوشایند عادت‌ماهیانه در زبان روسی به کار می‌رود و بر پایه مقایسه طنزآمیز روزهای تعطیل شنبه و یکشنبه

که در تقویم‌ها با رنگ قرمز مشخص می‌شوند، ساخته شده است.

از دیگر حوزه‌های معنایی که شاهد حسن‌تعبیرسازی گسترده‌ای پیرامون آن در زبان‌های مازندرانی و روسی هستیم، عبارات و واژه‌های مرتبط با اجابت مزاج است. به مثال‌های زیر توجه کنید: بیرون بورم [birun burem] (= بیرون بروم)؛ بنه بورم [bene burem] (= پایین بروم)؛ او کنار بورم [ow kenār burem] (= کنار آب بروم)؛ آب‌ریز بورم [āb-riz burem] (= به آب‌ریزگاه بروم)؛ آفتوبه (جری) بیرم [āftube (jeri) bayrem] (= آفتابه بردارم) و...؛ این حسن‌تعبیر با کمک ابزار زبانی مجاز ساخته شدند. در زبان مازندرانی، با اشاره به مکان اجابت مزاج - بیرون، پایین، کنار آب (دستشویی خانه‌ها بیرون از فضای خانه بود) - و همچنین اشاره به ابزاری که برای اجابت مزاج لازم است (آفتابه) به جای اشاره مستقیم به خود عمل، حسن‌تعبیرسازی اتفاق افتاده است.

در زبان روسی نیز واژه‌ها و عبارات و اصطلاحات متنوعی برای اشاره غیر مستقیم به این مفهوم به کار می‌رود: ванная комната (= حمام)؛ дамская комната (= اتاق زنانه)؛ мужская комната (= اتاق مردانه) که از ابزار مجاز برای ساخت این مفهوم حسن‌تعبیری استفاده شده است. عبارت طنزآمیز пешком ходит (король, президент) куда царь (= пойти туда, куда царь) غیرمستقیم به توالی از آن استفاده می‌کنند.

فعل облегчатся (= سبک شدن) به عنوان حسن‌تعبیر به جای مفهوم مستقیم ادرار/مدفوع کردن، و عبارت حسن‌تعبیری зайти кое-куда (= سر به جایی زدن) به جای مدفوع کردن به کار می‌رود. در مورد اول از مجاز برای ساخت حسن‌تعبیر استفاده شد و مورد دوم بر پایه ضمیر مبهم ساخته شد. ضمائر مبهم نیز می‌توانند دارای کاربرد حسن‌تعبیری باشند. ضمائر مبهم، ضمائری هستند که تنها و بی‌همراهی اسم می‌آیند و بر کس یا چیزی و یا مقدار مبهمی دلالت می‌کنند (انوری و گیوی، ۱۳۸۵: ۱۶۶).

از دیگر حوزه‌های معنایی که شاهد کاربرد گسترده حسن‌تعبیر در هر دو زبان هستیم، حسن‌تعبیرهای حوزه اجتماعی است که می‌توانیم زیرمجموعه‌های متعددی از جمله نقص‌های اخلاقی، اعتیاد، مشاغل بی‌پرستیژ و غیره را در ذیل آن جای دهیم: بی‌دله [bi-dele] (= بی‌درون)

به جای بی مغز؛ آغوز بی دله [āquz-e bi-dele] (= گردوی بی مغز) به جای ترسو، بی دل و جرأت؛ دس کج [das kaj] (= کسی که دستش کج است) به جای دزد؛ میس [mis] (= کسی که دستش را مشت می کند) به جای خسیس؛ خسینگنه داشتن [xasingene dāšten] (= سنگدان داشتن) به جای کینه توز بودن؛ گو خام کش [gu xām-kaš] (= کسی که پوست گاو را می کند) به جای شخص رند و مال مردم خور؛ دو گیر [du gir] (= کسی که دوغ می گیرد) به جای تهی دست با این توضیح که این افراد خوش نشین‌های آبادی‌ها بودند و به قدری در فقر به سر می بردند که غذای عمده‌شان دوغی بود که آن را هم خیرین به آنها می بخشیدند؛ سرخ شلوار [serx-e šelvār] (= کسی که شلوارش سرخ است) به جای میرغضب با توضیح اینکه لباس میرغضب سرخ بود و نشان خون داشت؛ دسر کتن [dasare keten] (= کسی که دسر (نوعی ساز محلی) می نوازد) به جای خبرچین، سخن چین؛ منقلی [mangali] (= کسی که پای منقل می نشیند و تریاک می کشد) و نخودی [noxodi] / حبی [habbi] (= کسی که قدر نخود/ حبه ماده مخدر مصرف می کند) به جای معتاد و غیره.

در زبان روسی حسن تعبیر *глуповатый* (= کمی احمق) با اضافه کردن پسوند کاهنده *глупый* به صفت ساخته می شود و به جای واژه ناپسند کودن به کار می رود. عبارت *без царя в голове* (= سر بی تزار) به جای شخص نادان و بی عقل به کار می رود و با کمک مجاز ساخته شده است که مغز را تزار و پادشاه سر معرفی می کند.

عبارت «*длинные руки иметь*» (= دست‌های دراز داشتن) در زبان روسی به جای عبارت ناخوشایند «دزدی کردن» به کار می رود و با کمک مجاز از بار منفی این مفهوم می کاهند.

در زبان روسی حسن تعبیری که برای بیان نقص رفتاری حساست به کار می روند، بیشتر با اضافه کردن پسوندهای تصغیری - تحبیبی به صفت *скупой* ساخته می شوند؛ مانند: *скупенький*, *скупёхонький*, *скуповатый* (= کمی خسیس). عبارت دیگری که برای بیان حسن تعبیری این مفهوم به کار می رود، صفت *экономный* (= مقتصد) است. عبارت *тугой на деньги* (= آدم تنگ و بسته در زمینه پولی) به طور غیرمستقیم به این صفت منفی اشاره می کند و در زبان روسی کاربرد حسن تعبیری پیدا کرده است؛ اما همانطور که می بینیم، برای بیان این مفهوم در مازندرانی از مشت تنگ و دست بسته استفاده می کنند، چراکه در فرهنگ ما دست نماد دهش و

بخشندگی است.

برای بیان مفهوم ناپسند انسان رند و فریبکار در زبان روسی از حسن تعبیرهایی مانند «тёплый народ» (= مردم گرم)، «тёплые ребята» (= بچه‌های گرم) و «промышленник» (= کارخانه‌دار). در ساخت این حسن تعبیرها ابزار طنز بسیار پررنگ است. همانطور که می‌بینیم هم در مازندرانی و هم در روسی برای بیان این مفهوم به مشاغلی اشاره می‌شود که نیاز به زیرکی و دقت و مهارت و توانایی دارند که به طور غیرمستقیم به زیرکی افراد رند در چپاول مال دیگران اشاره می‌کند.

در زبان روسی برای بیان حسن تعبیری مفهوم فقر و فقیر از ابزارهایی مثل کم‌گفت و رد خلف و تضاد استفاده می‌شود، مانند: «бедноватый» (= کمی بی‌چیز) که با اضافه شدن پسوند تصغیری-تجیبی به صفت «бедный» (= فقیر) ساخته شد؛ «малоимущий» (= کم‌دارا)؛ «малосостоятельный» (= کم‌پول)؛ «небогатый» (= ثروتمند نیست). برای اشاره به قشری از اجتماع که زیر خط فقر زندگی می‌کنند از حسن تعبیرهایی مانند «незащищённый» (= حمایت نشده) و «необеспеченный» (= تأمین نشده) استفاده می‌شود. همچنین کوتاه‌نوشت «БОМЖ» без определённого места жительства (= بدون مکان مشخصی برای زندگی) برای اشاره به افراد بی‌خانمان و تهی‌دست جامعه به کار می‌رود. در اینجا اختصارسازی عامل پوشانندگی و حسن تعبیرسازی است. وام‌واژه انگلیسی «бич» (= ساحل/ دم ساحل بودن: اشاره به ول گشتن ملوانان انگلیسی بیکار در حاشیه ساحل) در زبان روسی به افراد بی‌خانمان و فقیری که کار فصلی دارند و بیشتر مواقع از بیکاری و فقر رنج می‌برند اشاره می‌کند. در اینجا وامگیری به عنوان ابزار حسن تعبیرسازی به کار می‌رود.

در زبان روسی برای اشاره غیرمستقیم به شغل هراس‌انگیز و بی‌پرستیژ جلا، از حسن تعبیرهایی مانند «заплечный мастер» (= استاد کاری که وظیفه‌ای بر روی شانه‌اش قرار دارد)، «исполнитель» (= مجری) و «оператор» (= اپراتور) استفاده می‌شود.

برای بیان نقص رفتاری خبرچینی در زبان روسی از وام‌واژه «алармист» (= هشدار دهنده) و همچنین عبارت کنایه و طنزآمیز «добровольный» (= داوطلب) استفاده می‌شود. مورد آخر برگرفته از امضای «داوطلب» پایان‌نامه‌های بی‌نام و نشانی است که فرستنده در آنها از رسوایی یکی

از افراد خانواده پرده برمی‌داشت.

برای بیان نقص اجتماعی اعتیاد در زبان روسی از اطناب‌هایی مانند белая чума (= طاعون سفید)، зелёный омут (= گرداب سبز) و рак воли (= سرطان اراده) استفاده می‌شود و عبارت کنایی случилось то, что случилось (= اتفاق افتاد آن چه که اتفاق افتاد) به جای معتاد شدن به کار می‌رود.

یکی دیگر از مفاهیمی که تابو به حساب می‌آید و ریشه در باورها و عقاید مازندرانی‌ها و روس‌ها و بسیاری دیگر از ملت‌ها و فرهنگ‌ها دارد، موجودات فرازمینی مانند جن، شیطان و اهریمن هستند. در هر دو زبان شاهد گسترش حسن تعبیر سازی در این حوزه معنایی هستیم و از ابزارهای تقریباً مشابهی برای این منظور کمک می‌گیریم. برای مثال به جای مفهوم تابوی جن در زبان مازندرانی از چنین عبارت‌هایی استفاده می‌شود: بی‌مهری [bi-mehri] (= بی‌مهر / مهر: خدا/ بی‌خدا، کسی که خدا همراهش نیست) که با کمک اطناب ساخته شده است؛ او هانی [u hāni] (= او: آب / هانی: موجوداتی که در آب زندگی می‌کنند)؛ اونا وره بزونه [unā vere bazune] (= آنها او را زدند) استفاده از ضمیر اشاره آنها به جای اشاره مستقیم به اجنه؛ بی‌وقتی بیه [bi-vaqti baye] (= دچار بی‌هنگامی شدن: جن‌زده شدن) چرا که معتقدند اشباح و اجنه عصرگاهان ظاهر می‌شوند و کسی که بی‌موقع سر از جای خلوت و تاریک در بیاورد، اجنه او را مورد آزار قرار می‌دهند.

در زبان روسی حسن تعبیرهای زیادی ساخته شدند تا گویشوران این زبان از به کار بردن نام این مفهوم تابو پرهیز کرده و خطرات ناشی از آن را دفع کنند. عبارت‌هایی مانند: неприятель / недруг (= نارقیق)، враг (= دشمن)، нечистый (= ناپاک)، чёрный (= سیاه)، шиш / шишак (= شی با سری نوک تیز: اسلاوهای باستان معتقد بودند که شیطان موجودی است با سری نوک تیز)، ангел тьмы (= فرشته تاریکی)، дух тьмы (= روح تاریکی)، князь тьмы (کنیاز تاریکی) - حاکمان روسیه باستان را کنیاز می‌نامیدند)، лукавый (= کج، قوسی: اسلاوهای باستان معتقد بودند که شیطان پاهای کج دارد و کج راه می‌رود)، водяной (= آبی: اسلاوهای باستان معتقد بودند که شیاطین در آب - رودخانه، باتلاق زندگی می‌کنند. در تصور اسلاوها، شیطان به شکل پیرمردی عظیم‌الجثه و عربان بود با شکمی بزرگ، موهایی به رنگ سبز و ریشی از گیاهان آبی).

همانطور که مشاهده می‌کنید، چه در فرهنگ مازندرانی و چه در فرهنگ روسی اجنه را موجوداتی ساکن در آب می‌دانند و این خبر از تشابه فرهنگی این دو همسایهٔ دیرین می‌دهد. از دیگر ابزارهای حسن تعبیرسازی برای این مفهوم تابو، استفاده از ضمیر است؛ همانطور که در زبان مازندرانی شاهد آن بودیم: не наш (=از ما نیست) در اینجا از ضمیر ملکی استفاده شده است. ضمیر شخصی سوم شخص مفرد он (=او) نیز برای همین منظور به کار می‌رود.

از دیگر مواردی که ریشه در باورهای کهن دارد، تابو بودن برخی از حیوانات خطرناک و آسیب‌زننده است؛ برای مثال در زبان مازندرانی به جای آنکه مستقیم از گرگ نام ببرند، از کلمهٔ جانور [jānever] استفاده می‌کنند که برای ساخت این مفهوم حسن تعبیری از گسترش معنایی بهره جستند. در باور روس‌ها هم گرگ حیوانی مهیب و رعب‌آور بود و از نامیدن آن با نام مستقیمش پرهیز می‌کردند و به جای آن، از صفت серый (=خاکستری) استفاده می‌کنند. در این مورد از ابزار مجاز برای ساخت این حسن تعبیر استفاده کردند: اشاره به ویژگی (رنگ) این جانور به جای نامیدن آن. در زبان مازندرانی به جای خوک که حیوانی مضر و ناپاک بنابر باورهای مذهبی است، از کلمهٔ آفت [āfət] استفاده می‌شود. چنانچه بخواهند مستقیم از این حیوان نام ببرند، از سیگنال‌های حسن تعبیری مانند خله بی‌ادبیه [xalə bi-adabiye] (=خیلی بی‌ادبی است ذکرش) استفاده می‌شود تا از بار منفی این مفهوم تا حدی بکاهد. از دیگر موارد مشابه، نام حیوان خرس در زبان روسی است که به جای نام اصلی آن که ریشه در زبان‌های هند و اروپایی دارد، عبارت توصیفی медведь (=عسل‌خور) جایگزین شده است و یا به جای نام اصلی مار عبارت змея (=آنچه که بر روی زمین می‌خزد) و یا به جای نام مستقیم سگ در زبان‌های اسلاوی، از وام‌واژهٔ فارسی собака استفاده می‌شود.

نتیجه‌گیری

حسن تعبیر، یک واحد زبانی است که بار معنایی مثبت دارد و بار منفی معنا را تلطیف می‌کند. حسن تعبیر به عنوان یک ابزار زبانی برای برقراری ارتباطی هر چه موفق‌تر و کم‌حاشیه‌تر به کار می‌رود. انسان معاصر در زندگی روزمره، پیوسته با موقعیت‌هایی مواجه می‌شود که ناچار است به جای

نام صریح و یا زنده مفهومی، نام تلطیف‌شده آن را برگزیند و این گزینش در نهایت به رعایت آداب گفتار و ارتباطی سازنده می‌انجامد و از اینجاست که علاقه به مسئله کاربرد حسن تعبیر به عنوان یکی از ابزارهای سازنده موقعیت‌های توانشی و گریز از مناقشات ارتباطی شکل می‌گیرد.

در هر دو زبان مازندرانی و روسی حسن تعبیر به کار می‌رود. اما اگر در مقام مقایسه برآییم، می‌بینیم که گویشوران مازندرانی صریح‌تر و بی‌پرده‌تر صحبت می‌کنند و کلمات و عبارات تلطیف‌کننده و حسن‌تعبیری کمتری در ذخیره زبانی و واژگانی خود دارند. گستره‌های معنایی که گویشوران زبان‌های مازندرانی و روسی در آنها دست به حسن تعبیرسازی می‌زنند، تقریباً مشابه است و شامل مواردی است چون: مرگ، بیماری، پیری، موجودات فرازمینی، نقص‌های جسمی و عقلی، نقص‌های رفتاری و اجتماعی، اندام‌های جنسی و روابط جنسی، اجابت مزاج و حیوانات مضر. از آنجایی که زبان روسی، پویاتر و زنده‌تر از زبان مازندرانی است، شاهد عرصه‌های حسن تعبیرسازی بیشتری در این زبان هستیم، به خصوص حسن تعبیرهایی که در زمینه اجتماعی و سیاسی ساخته می‌شوند؛ اما زبان مازندرانی در این حوزه‌ها به شدت فقیر است و شاید دلیل آن را بتوان در به سایه رفتن این زبان و هجوم واژه‌ها و اصطلاحات از زبان فارسی دانست.

ابزارهایی که برای ساخت حسن تعبیر در زبان‌های مازندرانی و روسی به کار می‌روند نیز تا حد بسیاری مشابه‌اند. مجاز، استعاره، کنایه، اطناب، کم‌گفت و رد خلف، شمول معنایی و وام‌گیری از ابزارهایی هستند که برای ساخت حسن تعبیر در هر دو زبان به کار گرفته شده‌اند؛ اما در زبان روسی پسوندهای تصغیری- تحبیبی و اختصارسازی نیز به کار گرفته می‌شود که در زبان مازندرانی اثری از آنها نمی‌بینیم.

کلام آخر اینکه برای نجات زبان غنی و پر شاخ و برگ مازندرانی، بررسی‌ها و پژوهش‌های علمی و کارهای تطبیقی بسیار ضروری می‌نماید. زبان سیستمی پویا و رو به رشد است و از منظرهای مختلفی می‌توان این پدیده ارزشمند بشری را واکاوی و مطالعه کرد. جمع‌آوری واژگان حسن‌تعبیری و واژگان تابو در زبان مازندرانی کاری سترگ و پرفایده است، چرا که دانش و شناخت ما از واژه‌های یک زبان، ما را با حقایق گسترده دیگری روبه‌رو می‌کند که نهایتاً می‌تواند در خدمت تعالی بشر قرار گیرد.

منابع:

۱. اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۹۷)، پژوهش‌هایی درباره‌ی کرانه‌های جنوبی دریای کاسپین. دفتر نخست: تهران، میرماه.
۲. انوری، حسن و احمدی گیوی، حسن (۱۳۸۵)، دستور زبان فارسی ۲. جلد دوم. چاپ بیست و پنجم. تهران: انتشارات فاطمی.
۳. شمیسا، سیروس (۱۳۹۳)، معانی. چاپ دوم از ویرایش دوم. تهران: میترا.
۴. مداینی، علی (۱۳۹۵)، واژه‌شناسی زبان روسی. تهران: سمت.
۵. مریدی، بهزاد (۱۳۸۵)، بررسی تحولات واژگان ممنوعه در گویش لارستانی. نامه‌ی انسان‌شناسی، سال پنجم. شماره ۹.
۶. موسوی، سجاد و بدخشان، ابراهیم (اسفند ۱۳۹۰)، بررسی زبان‌شناختی حسن تعبیر در زبان فارسی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته‌ی زبان‌شناسی گرایش همگانی. دانشگاه کردستان.
۷. میرزاسوزنی، صمد (۱۳۹۳). ترجمه‌ی متون ساده. تهران: سمت.
۸. یزدان‌پناه، طیار (۱۳۹۷). پژوهش‌هایی درباره‌ی کرانه‌های جنوبی دریای کاسپین. دفتر نخست. تهران: میرماه.
۹. یزدان‌پناه، طیار (۱۳۹۷). فرهنگ مثل‌های مازندرانی چاپ اول. تهران.
10. Расторгуева В.С. Мазандеранский язык// Языки мира: Иранские языки. II. Северо-западные иранские языки. – М.: Индрик, 1995. – 302 с.
11. Розенталь Д.Э., Голуб И.Б. и др., Современный русский язык: Учебное пособие. – М.: Арисс-Пресс, 2005. – 448 с.
12. Сеничкина Е.П. Словарь эвфемизмов русского языка. - М.: Флинта: Наука, 2008.

فرآیند شکل‌گیری جامعه انسانی و قومی در مازندران باستان (۲) هوریان

طیار یزدان پناه لموکی / محقق تاریخ و فرهنگ

پیش از پرداختن به گفتار پیش رو لازم است مختصری درباره زبان مازندرانی و گیلانی به عنوان یک دغدغه اندیشگی پژوهشگران منطقه به طور اخص و دیگر محققان داخلی و خارجی به طور اعم اشاره شود.

در نگاه نخست، بنا به اهمیت پژوهش‌های صورت گرفته درباره زبان مازندرانی، از میان استادان تاریخ معاصر، دیدگاه دکتر صادق کیا بسیار برجسته می‌نماید که در آثار او به ویژه در کتاب‌های «واژه‌نامه طبری»، «شاهنامه و مازندران»، «واژه‌نامه ۶۷ گویش ایرانی» (که پانزده گویش آن در منطقه جغرافیایی زبان مازندرانی تنظیم گردیده) و «واژه‌نامه گرگانی» آمده است. ایشان بر این باورند که: زیرساخت زبان مازندرانی (به لحاظ آوایی، واژگانی و دستوری) به طور کلی برآمده از زبان‌های ایرانی‌ست و در کتاب شاهنامه و مازندران آن را چنین توصیف می‌کند: «مازندرانی‌ها هنوز با یک گویش ایرانی ویژه سخن می‌گویند و برخی معتقدات و رسم‌های بسیار کهن ایرانی هنوز در میان آنان بازمانده است»^۱. البته در پیشگفتار کتاب «واژه‌نامه طبری»، با ظرافت اشاره دارد به اینکه «با در نظر گرفتن چگونگی صرف و نحو و بدل شدن صداها در گویش‌های ایرانی بسیاری از نکته‌های تاریک و دشوار زبان‌شناسی و همچنین رابطه زبان‌های ایرانی با یکدیگر و با زبان‌های دیگری که زیر نفوذ زبان‌های ایرانی

بوده‌اند، روشن می‌شود^۱ درباره‌ی زبان مازندرانی، در شرح واژگان کتاب «واژه‌نامه‌ی طبری» اشاره دارند به اینکه: «برای برخی واژه‌ها، هم‌ریشه‌هایی در زبان فارسی و گویش‌های ایرانی و زبان‌های باستانی از پهلوی، اوستایی، سغدی، سنسکریت، فارسی باستان و طبری، به نظر نرسید»^۲. در واقع ایشان برای زبان مازندرانی به لحاظ واژگانی چند مدخل یا مأخذ قائلند. در کنار سرچشمه‌های زبان‌های ایرانی اشاره‌ای به زبان نام یافته به طبری هم دارند. گفتنی است واژگانی که هم‌ریشه زبان‌های ایرانی - طبری نداشتند به طور عمده نام پرنندگان و گیاهان و آبزیان هستند.

مورد دیگری که دکتر کیا به آن اشاره دارند، این است که: «مردم مازندران خود را گیلک یا گیل و زبان خود را گیلکی می‌نامند و گروهی از ایشان در خاور مازندران خود را تات و زبان خود را تاتی می‌خوانند. در سراسر مازندران به یک سان سخن نمی‌گویند و اگر از دهی به ده دیگری که نزدیک آن باشد برویم، فرق‌های بسیار جزئی در زبان مازندرانی پدید می‌آید. این فرق‌ها از خاور به باختر یا برعکس رفته‌رفته رو به فزونی می‌گذارد، ولی گویش طبری را از صورت یک گویش در نمی‌آورد»^۳. در تایید این نگاه (یعنی گیلکی خواندن زبان مازندرانی از جانب برخی مردم مازندران)، دکتر یدالله ثمره در گفتاری تحت عنوان «تحلیل ساختاری فعل در گویش گیلکی کلاردشت»^۴ بر آن است که گیلکی مازندرانی یکی از شاخه‌های گویش گیلکی است که بیش از پنجاه هزار تن از مردم مازندران به آن سخن می‌گویند. گستره‌ی جغرافیایی این گویش محدود است از شمال به شهرستان چالوس، از جنوب به روستای سیاه بیسه، از مشرق به علمده، و از مغرب به تنکابن. مردم این ناحیه زبان خود را گیلکی می‌نامند؛ ولی باید دانست که اینگونه از گیلکی با گیلکی گیلان چنان متفاوت است که سخنگویان دوگونه‌ی مزبور زبان یکدیگر را با اشکال می‌فهمند. این دو گویش صرفنظر از تفاوت‌های واژگانی و آوایی از لحاظ دستوری نیز تفاوت چشمگیر دارند. از جمله دستگاه فعل؛ که دکتر ثمره به شرح مبسوط آن در این گفتار پرداختند و بنا به اهمیت موضوع، این سخن در دفتر حاضر آمده است. دکتر کیا در زیرنویس واژه‌ی گیل آورده‌اند: «گیل در برابر ایل به کار می‌رود و ایل به کردهایی می‌گویند که به مازندران کوچانده شده‌اند و پاره‌ای از ایشان هنوز به کردی سخن

۱. صادق کیا. واژه‌نامه طبری. ص ۷.

۲. همان مأخذ، ۹.

۳. همان مأخذ ۹.

۴. دکتر یدالله ثمره: تحلیل ساختاری فعل در گویش کلاردشت.

می‌گویند»^۱. این نظر با تحلیل دکتر ثمره در منطقه به لحاظ حضور قومی دیگر (غیر گیلکی گیلانی) هم‌خوانی دارد و اگر این مصداق قابل تعمیم باشد می‌توان به تازه‌هایی دست یافت که در قوم‌شناسی راه‌گشا باشد؛ زیرا مازندران از دوره کهن تا سده میانه، سرزمین اقوام چه مهاجر و چه مهاجم از خرد و کلان بوده است.

نکته دیگر، به کارگیری «گویش طبری» در کنار دیگر زبان اقوام ایرانی در جدول نشانه‌ها، آمده در کتاب «واژه‌نامه طبری» است. به نظر می‌رسد نکته قابل تأمل و پرسش‌برانگیزی باشد که: چرا زبان مازندرانی به لحاظ جغرافیایی صورتی عام دارد، باید زبان طبری نامیده شود که به لحاظ محدوده ارضی موردی خاص است. هر چند دکتر کیا در نامدهی، قائل به زبان مازندرانی است، چنان‌که در دیباچه کتاب مزبور به این نکته اذعان دارند: «در سرزمینی که امروز به نام مازندران خوانده می‌شود، به گویشی سخن می‌گویند که به نام مازندرانی شهرت دارد و نویسندگان پیشین آن را طبری خوانده‌اند»^۲. بدون آنکه به طور مشخص وابستگی ایرانی بودن زبان مازندرانی به شاخه‌ای از زبان‌های ایرانی باستان اشاره کنند، و یا به زبانی از جمله زبان‌های اقوام کاسی، آن را وابسته بدانند. منتها در کتاب شاهنامه و مازندران از قول یکی از اساتید دانشگاه تهران آورده است: «نام این استان در اوستا «مزنه» است و گویا تا روزگار کاوس و زرتشت و چندی پس از آن آریانشین نبوده است، چون انیران (نآریاییان) و دیوپرستان در آن می‌نشستند»^۳. بنا به این شرح، به لحاظ زمانی این نظر حداقل مربوط می‌شود به نخستین سده‌های هزاره اول پیش از میلاد که تا دوره هخامنشیان را دربرمی‌گیرد. اینکه چرا در کنار دیگر زبان‌های اقوام ایرانی به لحاظ واژگانی برای زبان طبری جایگاه مستقل قائل است شرح روشنی در کتاب نیامده است؛ با این همه واژگان قابل توجهی در متن نصاب به زبان طبری آمده که ریشه زبان‌های ایرانی در آن گزارش نشده است، به نحوی که این گمان را برمی‌انگیزد که زبان طبری آمده در کتاب واژه‌نامه طبری، شاخه‌ای از زبان‌های ایرانی نباشد. پوشیده نیست، قوم تیور یک قوم غیر ایرانی است که در زیر مجموعه قوم کاسی‌ها قرار داشت، این قوم در دوره‌ای از تاریخ باستان که نمی‌توان زمانی برای آن قائل شد با محدوده ارضی مشخص از تمیشه‌گران یا «وهرگانه باستان» تا اول سرزمین «آماردها»

۱. صادق‌کیا. همان مأخذ ۹.

۲. شاهنامه و مازندران. ص ۷. پیش‌گفتار.

۳. همان جا ص ۴۴.

را تحت سلطه خود داشته است. اگر نویسنده، زبان طبری را از دوره زرتشت تا دوره کاوس باستانی، به عنوان شاخه‌ای از زبان‌های ایرانی تلقی کرده باشد، جای بسی تأمل است با زیرا این زبان باید معرف یکی از زبان‌های رایج اقوام غیر ایرانی باشد، نه آن را قومی از اقوام ایرانی به شمار آورد.

نکته دیگر آنکه از میان زبان‌های ایرانی آمده در نصاب طبری، یک سوم واژگان مربوط به زبان پهلوی دوره ساسانی است که در فرهنگ واژگان طبری به سرپرستی جهانگیر اشرفی و فرهنگ ریشه‌یابی واژه‌های گیلکی از جهانگیر سرتیپ‌پور نکته مورد نظر مصداق دارد. این امر بیشتر می‌تواند مؤید آن باشد که زبان پهلوی ساسانی بیش از دیگر زبان‌های ایرانی باستان بر زبان مازندرانی و گیلانی تأثیر گذاشته است؛ زیرا در زمان ساسانیان این منطقه تحت تسلط امپراتوری ساسانی بوده است که صادق‌کیا به آن اذعان دارند که «مازندرانی‌ها به ایرانی بودن خود می‌بالیدند و دودمان‌های زیاروند، قارنوند، باوند، پادوسبانان که در مازندران به پادشاهی رسیدند خود را از نژاد شهریاران یا نام‌آوران باستانی ایران می‌شمردند.» در ادامه می‌افزاید «برتری دادن زبان پارسی بر گویش طبری و تشویق پادشاهان مازندران از نویسندگان و سرایندگان این زبان^۱ [امری مرسوم بوده است]». این طور به نگاه می‌آید که زبان طبری در دوره ساسانی با زبان طبری دوره زرتشت و کاوس باستانی به یک معنا نباشد که خود بحث مستقلی است. فرهیختگان و اندیشمندان گران‌مایه فراوانی با ایشان هم‌نظرند که زبان مازندرانی از میان شاخه‌های زبان‌های ایرانی بیشتر متأثر از خط و زبان دوره ساسانی است که تا قرن پنجم هجری زبان دیوانی/یادین دبیره بوده است. نحله دوم فکری مربوط به زبان گیلانی است که پژوهش گسترده‌ای درباره آن صورت گرفته است. بنا به «اسناد موجود از سال ۱۷۷۵ میلادی» از طرف دانشمندان روسی پژوهش‌ها آغاز شده است؛ این گروه فکری زبان گیلکی را یکی از شاخه‌های زبان ایرانی می‌داند، با این تفاوت که منشأ دستوری و واژگانی زبان گیلکی را نه متأثر از زبان پهلوی ساسانی، بلکه مادی - پارسی محسوب داشته‌اند. به نظر می‌رسد پیش از ادامه این نگاه لازم به یادآوری باشد که نسبت به تاریخ زبان‌های آریایی که در منابع فراوان آمده، یادآوری کوتاهی شود. دانسته است: «زبان اوستایی از جمله کهن‌ترین زبان‌های باستانی است؛ قدمت آن را به قدمت زرتشت می‌دانند که از هزاره سوم تا ۸۰۰ پیش از میلاد حدس زده‌اند. صادق‌کیا از قول یکی از اساتید دانشگاه تهران، نام این استان را در اوستا «مزنه» آورده است،

۱. ارانسکی. مقدمه فقه اللغة. برگردان: کریم کشاورز. ص ۷۶.

که چنین نیز هست. قدمت مازندران باستان به لحاظ منشأ قومی از اقوام غیر آریایی مازندران باستان به پیش از دوران اوستا برمی‌گردد، نه نام یافته در قرن پنجم هجری که در آثار نویسندگان سده میانه به طور کلی بدون ذکر مأخذ قومی بودن این نام، آمده و ناروشن است. برخورد با این نام در آثار نویسندگان سده میانه به نظر می‌رسد بیشتر تبیین واژگانی دارد از منشأ ایرانی نه قومی با محدوده ارضی مشخص، که خود دکتر کیا در کتاب شاهنامه و مازندران با آوردن شواهد فراوان به رد برخی از آنها پرداخته است. ارانسکی بر آن است که قدیم‌ترین قسمت اوستا یشت‌هاست^۱، که احتمالاً در هزاره دوم پیش از میلاد سروده شده است. این سروده‌های اساطیری و برداشت‌های مذهبی، قبایل دامدار آسیای مرکزی و مناطق مجاور را در بر دارد. در هرمز یشت اوستا بند ۳۲ آمده است: «سپندارمذ... را می‌ستایم... تا اهریمن نابکار را براندازیم، تا دیوان مزندری را برانیم...»^۲ گفتنی است قوم ماز به عنوان یکی از اقوام مازندران باستان در کنار دیگر قوم‌های باستانی وجود تاریخی داشته است؛ با این تقریر که مأخذ قابل اعتنا در این باره بسیار اندک است. از جمله منابع مورد اشاره درباره قوم ماز، کتاب «جغرافیای تاریخی ایران باستان» است که مؤلف کتاب بر آن است: «تپورها مانند کاسی‌ها و مازها و آماردها یک ملت ماقبل آریایی بوده‌اند^۳، دکتر رقیه بهزادی در گفتار «دریای کاسپی...» بدون ذکر زمان در رابط با قوم «مزندرا» بر آن است که در ساحل جنوبی دریای مازندران باشند بودند^۴ و همچنین در گفتار «واژه کاسپین» درباره قوم کاسی‌ها آورده‌اند که در ساحل جنوبی دریای کاسپین می‌زیستند و آریایی‌های ساکن در ناحیه سیحون و جیحون در اواخر هزاره سوم پیش از میلاد از همسایگان کاسپین‌ها بودند^۵؛ «در هر سه اثر، درباره تقدم قومی به لحاظ زمانی اشاره‌ای نشده است، به ویژه درباره قوم مازها و تپورها. فزون بر این از محدوده ارضی مازها نیز گزارشی در دست نیست منتها به عنوان سه قوم مستقل از یکدیگر در آثارشان یاد شده است.

از جمله نکته قابل مکت درباره نام مزندر آن است که در تبیین نامگانی کتاب «شاهنامه و مازندران» دکتر کیا به عنوان یک واژه احترام‌انگیز یاد شده است؛ در حالیکه «دیوان مزندر» در اوستا تا حد اهریمن

۱. اوستا، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، ج ۱، ص ۲۸۰.

۲. طیار یزدان‌پناه لموکی. تاریخ مازندران باستان، ص ۵۱.

۳. رقیه بهزادی. دریای کاسپی، چیستا، س ۱۶، ش ۱۰، ص ۱۶۰، ۱۳۷۸.

۴. رقیه بهزادی. واژه‌های کاسپین، چیستا، شماره ۴، ص ۴۸۲، ۱۳۷۱.

۵. رقیه بهزادی. سخنرانی. به میزبانی چیستا، ۱۳۷۵ و ارانسکی. زبان‌های ایرانی، مترجم: علی اشرف صادقی صص ۴۵-۴۷ و ۱۰۳-۱۰۹.

نابکار موصوف شده‌اند که از آن بوی تقدس نمی‌آید، بلکه بیشتر صفت توهین مشرک بودن به مشام می‌رسد که صورت تحقیق دارد مانند این شعر فردوسی که درباره‌ی عرب‌ها سروده است: «ز شیر شتر خوردن و سوسمار / عرب را به جایی رسیده است کار / که تاج کیانی کند آرزو / تفو بر تو ای چرخ گردون تفو». البته این نظر جای بحث مستقل خاص خود را دارد. درک این نکته به نظر پیچیده می‌آید که قوم ماز را یک قوم ماقبل آریایی بدانیم، منتها در معنا آن را به صورت یک واژه ایرانی به معنای «برزگ» برگردان کنیم. شاید بنا به مشابهت واژگانی باشد چنانکه ما در زبان مازندرانی واژه‌ای به نام «تاش» داریم که در زبان فارسی به معنای «کک و مک» است و دیگر معنای آن «ماه‌گرفتگی» است و همچنین «صاحب و خداوند خانه» و «شربک و انباز» هم آمده است و قریه‌ای از سنگ به نام «تاشکند» است. در فرهنگ پهلوی «تاش» از ریشه «تاشیدن» که با فعل امر «بتاش» به معنای «درو کن» آمده است. همین واژه در مازندران معانی مختلفی دارد مانند: «ریزه‌برداری از لبه خندق / لبه تراشی خندق / کناره گرفتن داخل خندق / همتا و حریف / در کشتی به معنای فن زیر گرفتن حریف است / دیگر معنای آن «گذرگاه به سمت رودخانه» است و همچنین «کنار رودخانه» را هم گویند. در دفتر نخست، «گفتار مختصری درباره‌ی زبان... مازندرانی» به طور مبسوط آمده است. نمونه‌ی دیگر در مورد واژه «لم» به معنای «بوته تمشک» است که از رودبار گیلان تا دشت گرگان بیش از بیست معنای دیگر در زبان گرگانی، گیلانی و مازندرانی از واژه «لم» داریم که نگارنده به صورت گفتاری مستقل با نام «جایگاه واژه لم در فرهنگ واژگان شمال» در نشریه «فصل فرهنگ تبرستان» دانشگاه علمی - کاربردی آمل، بهار و تابستان ۹۸ منتشر نموده است.

ظن قوی بر این است، احتمال دارد همه این‌ها به نحوی منشأ قومی از اقوام مختلف داشته باشد؛ بنابراین واژه «مزندر» در لحن اوستا بیشتر یک توهین ضد قومی است تا حد یک دشمن نابکار مشرک. نکته‌ای که نباید فروگذار کرد آن است که با توجه به این شواهد، برخی کاستی‌های این نظر را نمی‌توان از نظر دور داشت.

در ادامه گفتنی است، پس از زبان اوستایی باید از زبان مادی یاد کرد. درباره‌ی زبان مادی برآند که به جز نام و نشان چیز دیگری از آن بر جا نمانده است. فزون بر این درباره‌ی زبان سکایی کهن نیز چیزی در دست نیست، و تنها راه شناسایی آن از روی آثار هنری است که بر جای مانده است. درباره‌ی

زبان پارسی آن را به سه دوره تقسیم می‌کنند: نخست دوره باستان که از سال ۲۰۰۰ تا ۴۰۰ قبل از میلاد را دربرمی‌گیرد. دوم، دوره میانه از ۴۰۰ قبل از میلاد تا ۸۰۰ بعد از میلاد را شامل می‌شود و سوم دوره نوین که از ۸۰۰ بعد از میلاد تا امروز ادامه دارد. زبان‌های ایرانی میانه به دو دسته زبان‌های شرقی و زبان‌های غربی تقسیم می‌شوند. دسته زبان‌های غربی شامل دو گویش شمالی و جنوبی است. گویش شمال نامش است پهلوانیک و پهلویک و پارت‌هاست، پارت‌ها و اشکانیان از استپ‌های اوراسیا بودند از شاخه سکاها. روشن است پیش از ورود اقوام ایرانی، این سرزمین، مسکن قبایل و اقوامی بوده است که زبان آنان نه به خانواده زبان‌های ایرانی و نه به طور کلی تر به خانواده هند و اروپایی تعلق داشته است؛ مانند عیلامی در خوزستان امروزی، کاسی‌ها، لولوبی‌ها در کوهستان غربی، مانایی‌ها و کاسپی‌های کرانه‌های جنوبی دریای کاسپین^۱.

پس از این نمایه بسیار کوتاه درباره زبان‌های ایرانی و غیر ایرانی، لازم است به این نکته اشاره شود که به طور کلی این سخن برای پرهیز از دوباره خوانی‌ها تنها به مطالبی خاص با تبیین مغایرت‌های زبانی توجه دارد که تحلیل تازه‌ای را بیان دارد مانند آنچه دکتر یدالله ثمره در یک حوزه خاص تمهیدات شناسایی دو قوم را فراهم آوردند و دکتر صادق کیا در بیان یک مبحث عام منتها تخصصی به تحلیل پر تنوعی از اقوام پرداختند. هر دو این اثر مانند دیگر آثار دانشمندان و اندیشمندان، کمک شایانی در شناخت اقوام و خاستگاه‌شان به حساب می‌آید، که برای دانش پژوهان به ویژه جوانان پر اهمیت به نظر می‌رسد.

در ادامه و پس از گذر از این مقدمه کوتاه، لازم است به ادامه بحث زبان گیلکی اشاره شود. زبان گیلکی را یکی از شاخه‌های زبان ایرانی دانسته‌اند که از لحاظ زیرساخت، آن را پارتی - مادی می‌دانند. از جمله پژوهشگران این نظر، مسعود پورهادی است که در تبیین نظر خود بر آن است: «زبان فارسی وراثت می‌برد از زبان فارسی میانه دوران ساسانی؛ و پارسی ساسانی وراثت می‌برد از فارسی باستان. زبان گیلکی وراثت می‌برد از پارتی اشکانی، پارسی میانه پارتی، نه به اوستایی وراثت می‌برد، نه به زبان پارسی باستان، نشانه‌هایی وجود دارد که با زبان مادی نزدیک‌تر است». ایشان در ادامه می‌افزایند گفتاری که زبان گیلکی را گویشی از زبان فارسی در نظر می‌گیرد، یک حرف اساساً

۱. مسعود پورهادی. سخنرانی. میزبانی پژوهشگاه دانشگاه گیلان، ۱۳۹۸.

غیر پژوهشی است. در مبحث تفاوت‌ها بر آن است که ما به لحاظ آوایی «آ» بلند نداریم... و دیگر آنکه دستگاه صوتی ما می‌تواند دو تا مصوت را در کنار هم تولید کند که در فارسی نداریم... و ما مصوت کوتاهی داریم که فارسی ندارد. اینکه برخی بنا به یک سنت ادبی که در فارسی است، در زبان گیلکی هم، اگر کلمه‌ای با مصوت آغاز شود، یک آوای چاکنایی همزه برای آغاز آن در نظر می‌گیرند، این آوا اساساً در زبان گیلکی حضور ندارد... در مورد ویژگی‌های زبان گیلکی تمایز جدی بین این زبان با زبان فارسی معیار در حوزه واژه و واژآرایی وجود دارد که به طور جدی به ریشه برمی‌گردد.

یکی دیگر از جایگاه تمایز، گذار مابین زبان گیلکی و زبان فارسی و همچنین ارتباط آن با زبان‌های باستانی، واژگان است. سیستم یا سازه واژگان در زبان‌ها، تفاوت‌های معناداری ایجاد می‌کند که زبان‌ها را از یکدیگر متمایز می‌سازد. مثلاً ما در گیلکی «آرسو» را برای اشک داریم، دقیقاً با کمی تفاوت این «آرسو» در زبان اوستایی و زبان باستانی وجود دارد. یا می‌گوییم ایسیج برای شپش که همین واژه با همین مشخصات در زبان‌های باستانی (در اوستا و فارسی باستان) وجود دارد.

غیر از اینها ما در زبان گیلکی در حوزه فعل به طور مشخص از دستگاه فعلی برخورداریم که این دستگاه فعلی باقیمانده دوره طولانی‌تر از تاریخ زبان فارسی نو است. یعنی به هیچ وجه به زبان‌های دوره اخیر مربوط نمی‌شود... ما در زبان گیلکی چیزی در حدود ۲۲۰ فعل داریم. ولی چیزی در حدود هشتصد فعل پیشوندی داریم؛ این میزان فعل، یعنی هزار فعل در زبان گیلکی که در فارسی کنونی وجود ندارد. پورهادی پس از این به فعل پیشوندی اشاره می‌کند و معتقد است از دوره باستان در درون زبان گیلکی باقیمانده که به لحاظ معنازایی فعل را دستخوش تغییر می‌کند. در غنای این مبحث افزودنی‌ست، که دکتر ایران کلباسی در گفتار «ساخت فعل در گویش گیلکی لنگرودی»^۱ بر آن است که در گویش‌های ایرانی، مقوله فعل، بیش از سایر انواع کلمه از نظر ساخت، با فارسی معیار متفاوت است. ایشان ضمن بررسی مبسوط و آوردن نمونه‌های فراوان به ده مورد این تفاوت‌ها پرداختند که در گویش گیلکی لنگرودی با فارسی معیار در ساخت فعل مغایرت دارد. این مبحث، در دفتر دوم کتاب «پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین»^۲ به تفصیل با ذکر نمونه‌های فراوان آمده است.

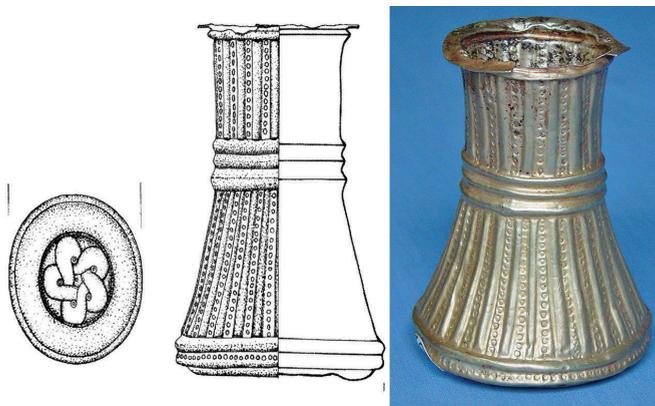
۱. دکتر ایران کلباسی، ساخت فعل در گویش گیلکی لنگرودی، پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین، ش ۲، ص ۱۵۷، ناشر: میرماه، ۱۳۹۸.

۲. دیاکونوف. تاریخ ماد. ترجمه: کریم کشاورز. ص ۱۲۳.

شایسته اشاره است ارزیابی‌های آمده با توجه به تحلیل مؤلف تاریخ ماد که از زبان‌های ایرانی ارائه داده‌اند بسیار نزدیک است؛ ایشان برآورد: «ولایات دیگری خارج از محدوده ویژه ماد، به آن دولت گرایش داشتند. از آن جمله سرزمین‌های کرانه‌های کاسپی بود که فقط از طریق ماد و آلبانی با دنیای خارج مربوط بود... اینجا در آن زمان و بعدها معمولاً بقایای زبان‌هایی که در خود خاک ماد و آلبانی از میان رفتند، محفوظ ماندند و این واقعه موجب پیدایش ظاهری نژادی میان ساکنان اخیر الذکر و مردم کاسپی شد. هنوز در زبان حاضر هم تات‌ها، تالش‌ها، گیلک‌ها و مازندرانی‌ها به لهجه‌ای سخن می‌گویند که خود از بقایای زبان هند و اروپایی می‌باشد. که در آغاز ماد شرقی بوده، امتیاز ویژه این لهجه‌ها کهنه‌گی و مهجوری ترکیب اصوات می‌باشد که در بسیاری موارد با زبان فارسی تفاوت داشته، با مادی و پارتی و اوستایی مشابهت دارد. با آنکه در لهجه‌های مزبور منشأ ذخیره لغوی فارسی فوق‌العاده بزرگ است...^۱ سومین نحله فکری مربوط به جریانی است که زبان مازندرانی را شاخه‌ای از زبان‌های ایرانی نمی‌داند. از جمله نگارنده از سال ۱۳۸۲ تاکنون در «کتاب تاریخ مازندران باستان»، رساله «تاریخ، فرهنگ، هنر و زبان مازندران باستان پیش از ورود آریایی‌ها»، گفتار «مختصری درباره تاریخ و زبان مازندرانی»، و همچنین بخش نخست قوم‌شناسی با نام «فرآیند شکل‌گیری جامعه انسانی و قومی در مازندران باستان - کاسیان» همچنین گفتار حاضر که بخش دوم «قوم‌شناسی مازندران باستان، مربوط به قوم باستانی هوریانی» است، تأکید به این نکته دارد که زبان کاسیان بنا به مستندات فراوان تاریخی پس از ورود آریایی‌ها طی گذار از مراحل پیچیده و تفوق قومی آریایی‌ها در نخستین سده‌های هزاره اول پیش از میلاد، به تائی جذب زبان‌های ایرانی شده است. نگارنده بر این باور است که به احتمال قریب به یقین زبان نخستین مردم مازندران حتی پیش از چیره‌مندی قوم کاسیان در اواخر هزاره پنجم و اوائل هزاره چهارم پیش از میلاد، از یک قشر زیرین زبانی برخوردار بوده که پس از تفوق قومی کاسیان به عنوان قومی برتر این زبان با گذر از پیچیدگی‌های ناشی از رشد دامداری، کشاورزی، سفالگری، پیکرنگاری، فلزکاری و نام یافتن ابزارهای تولیدی، محصولات کشاورزی، فرآورده‌های لبنی، همچنین بنا به نقش و شناخت ماهیت گیاهان، آبزیان و جانوران... تا پیش از هزاره اول پیش از میلاد که مقارن با کوچ و حضور آریایی‌ها در این منطقه است، طی هزاران سال،

۱. الیور گرنی. هیتی‌ها. برگردان: دکتر رقیه بهزادی. ص ۱۲۶؛ [دیاکونوف. تاریخ ماد. برگردان: کریم کشاورز. ص ۱۳۱.]

سیر تکاملی زبانی‌اش را پیموده و غنا یافته بود؛ بنابراین زبان اقوام کاسیان زبان کامل و مستقلی بوده است که مورخان عهد باستان و دانشمندان زبان‌شناس تاریخ معاصر به استناد آثار باستانی به جا مانده، به آن اذعان دارند. بنابراین، نمی‌توان این ادعا را داشت که مردم کرانه‌های جنوبی دریای کاسپین با آن همه دستاوردها در تولید و ساخت ابزار صنعتی، پیشرفت در امور کشاورزی... مردمان خاموشی بودند که زبان گفتاری‌شان را از آریایی‌ها آموخته باشند. مردمی که نقش بی‌بدیلی در تاریخ و تمدن ایران و خاورمیانه از خود برجا گذاشته‌اند. بنابراین زبان اقوام کاسی با گذر از یک مرحله‌ی دو زبانی، جذب زبان تازه‌واردان آریایی با حفظ بنیة باستانی خود شده‌اند که در دفتر دوم پژوهش‌هایی درباره‌ی کرانه‌های دریای کاسپین آمده است.



جام زرین یافت‌شده از تول تالش، گیلان

سال ۱۳۸۱ در کاوش‌های باستان‌شناسی تول تالش به سرپرستی استاد محمدرضا خلعتبری در یکی از قبور یک جام طلایی به همراه دستبندی مفرغین با کتیبه‌ی اورارتویی کشف شد که نام آرگیشتی، شاه اورارتو روی آن حک شده است. این اشیا مربوط به حدود ۲۸۰۰ سال پیش است.

در این نکته نمی‌توان تردید کرد که مازندران بیش از هر چیز، سرزمین قوم‌های متعدد باستانی است که در دوره‌ای از تاریخ کهن طی هزاره‌ها تحت نام کاسی نامبردار بود که از جمله آن اقوام، قوم هوریانی است که در این گفتار، به طور مختصر به تاریخ، فرهنگ، زبان و هنر آنان اشاره می‌شود. شایسته یادآوری است، که بخش نخست این گفتار، به قوم کاسیان اختصاص داشت که در دفتر

دوم از این مجموعه به چاپ رسید. در آغاز، از پیدایی انسان ابزارساز و گذر آنان از دوران گیاه‌خواری، شکار، دامداری، کشاورزی و صنعت، در ملازمه با شکل‌گیری قوم در هزارهٔ هشتم پیش از میلاد سخن رفت و بعد، به آمدن نخستین کوچ‌قبایل جنوب غربی ایران به این منطقه، تا اواخر هزارهٔ پنجم و آغاز هزارهٔ چهارم پیش از میلاد که قوم کاسی‌ها به عنوان قوم برتر کرانهٔ جنوبی دریای کاسپین بودند، پرداخته شد. این قوم تا اوائل هزاره اول، در این کرانهٔ کم‌پهنا چیره‌مند بودند. منتها بعدها کاسی‌ها سیطره‌شان را در اوایل این هزاره، در برابر اقوام آریایی از دست دادند و زبان‌شان پس از گذشت سده‌ها جذب زبان اقوام ایرانی گردید. بخش دوم این گفتار، مربوط به قوم هوریان است.

در کتاب «هیتی‌ها» اثر الیور گرنی دربارهٔ قوم هوریانی آمده است: «مردم هوریانی از زادگاه خود در منطقهٔ کوهستانی جنوب دریای کاسپین به تدریج به سوی جنوب و غرب از حدود ۲۳۰۰ پیش از میلاد به بعد، به حرکت درآمدند و در هزارهٔ دوم به صورت گروه‌های متشکلی چندین دولت نیرومند در مجاورت آب‌های شمالی فرات و رود خابور تشکیل دادند. یکی از این دولت‌ها میتانی بود... که در مکاتبات سیاسی خود، از زبان هوریانی [به خط اکدی] استفاده می‌کرد...»^۱

در پرداختن به قوم هوریانی، بیشتر نظر معطوف به این نکته است که با توجه به داشتن حضوری پررنگ در عرصهٔ تاریخ باستان، روشن نیست در پی چه عواملی در نیمهٔ دوم هزاره سوم پیش از میلاد از بودباش خود کنده شدند. دو دیگر آنکه هوریان‌ها بر خلاف کاسی‌ها که پیدایی آنان را در کرانهٔ جنوبی دریای کاسپین به اواخر هزارهٔ پنجم و اوائل هزارهٔ چهارم پیش از میلاد آورده‌اند^۲ هم مانند برخی دیگر از اقوام بومی منطقه، تنها از زمان کوچ‌شان یاد شده است. در واقع آغاز حضورشان در محاق تاریخ است با این افزوده که دلیلی هم برای این کوچ در منابعی ذکر نشده است. نکتهٔ دیگر آنکه احتمال می‌رود هوریان‌ها بر خلاف دیگر اقوام باستانی کرانهٔ جنوبی دریای کاسپین، در زیرمجموعهٔ قوم کاسی‌ها تعریف نشده‌اند و یا ممکن است تا پیش از خروج هوریان‌ها، کاسی‌ها قوم برتر به حساب نمی‌آمدند و این امر در اواخر نیمهٔ دوم هزاره سوم پیش از میلاد رخ داده باشد و نیز شاید هوریان‌ها همان آناری‌ها (غیر ایرانی‌ها) باشند. ترتیبی که استرابون به نقل از آراستوفن از اقوام ساکن در کرانهٔ جنوبی دریای کاسپین آورده‌اند، که محدودهٔ ارضی آنان بین آماردها و کادوس‌ها بود که از شرق به غرب به این شرح آمده

۱. دفتر دوم پژوهش‌هایی دربارهٔ کرانه‌های دریای کاسپین، ص ۲۰۱.

۲. دیاکونوف، همان مأخذ، ص ۷۸۲.

است: «هیرکانیان، آماردها، آناری‌ها، کادوس‌ها، کاسپیان‌ها و اوتیان»^۱ بنا به این ترتیب، محدوده‌ی ارضی هوریان‌ها به صورت فرضی در غرب مازندران بود که با آثار به دست آمده‌ی باستان‌شناختی به طور قابل توجهی همخوانی دارد که در ذیل، شرح آن خواهد آمد. با این همه روشن است آنچه از محدوده‌ی ارضی و نامدهی به آناری‌ها درباره‌ی قوم هوریان‌ها آمده تنها فرضی از روی نشانه و قرینه است.

اشاره‌ی دیگر درباره‌ی قوم تپوره‌است که در گزارش استرابون در کنار دیگر اقوام باستانی این منطقه نیامده، منتها، مؤلفان «تاریخ ماد» و «تاریخ ایران باستان» معتقدند که: «سکاها در نیمه‌ی دوم هزاره‌ی دوم در حرکت‌شان از خاک داهه‌ها، هیرکانی‌ها، تپوره‌ها، آماردها و کادوس‌ها، به سمت غرب رفتند»^۲. ممکن است تپوره‌ها در زمان کوچ هوریان‌ها تحت نفوذ قوم دیگری مانند هیرکانی‌ها بوده‌اند که آن سخن دیگر نیست.

به طور بدیهی مردم هوریانی که از کرانه‌ی جنوبی دریای کاسپین «به مجاورت آب‌های شمالی فرات و و رود خابور» کوچیدند، علاوه بر زبان، فرهنگ اعتقادی، باورها، آیین‌ها و هنر را که معرف قومیت آنان محسوب می‌شد با خود بردند و مانند هر قوم دیگر پس از چیرگی بر دیگر اقوام، آنان را، تحت تأثیر اندیشه‌های خود قرار دادند؛ گر چه در تاریخ ماد، به روشنی درباره‌ی سرزمین اصلی این مردم اشاره نشده است، منتها به این نکته اذعان دارد که: «زبان مردم هوریانی غیرآریایی و غیرسامی بوده است»^۳. دیاکونوف در این گزارش تحلیلی، استدلال تولستوف و گروزنی درباره‌ی خاستگاه هوریانی‌ها را در خوارزم و هندوستان نمی‌پذیرد و بر آن است که: «راجع به وجود هوریان در آسیای مرکزی و هندوستان دلایل دانشمندان مذکور قانع‌کننده نیست»^۳.

وی همچنین معتقد است: «کیش سرزمین‌های غربی ماد قدیم، بیشتر با دین هوریانی و تا اندازه‌ای آشوری از یک نوع بوده است. به خصوص تصاویر ابلیسیان عجیب‌الخلقه نیمه‌دو و نیمه‌آدمی

۱. دیاکونوف. همان مأخذ. ص ۲۲۸. پیرنیا، حسن. تاریخ ایران باستان. ص ۱۸۶. انتشارات دنیای کتاب. ۱۳۷۰.
 ۲. تاریخ ماد، ص ۶۱۸. در تاریخ ماد آمده است «قبایلی که به زبان هوریانی سخن می‌گفتند در هزاره‌ی دوم قبل از میلاد در بین‌النهرین شمالی و تا حدی در سوریه... و در سراسر ارمنستان پراکنده بودند... (ص ۷۱. طیار یزدان‌پناه لموکی. تاریخ مازندران باستان. ص ۱۰۲. چاپ پنجم. نشر چشمه. ۱۳۹۳).

همچنین مؤلف تاریخ ماد به این نکته نیز اشاره دارد که «نوشته‌ای به خط اکدی و به زبان هوریانی از شخصی به نام «تیشاری» پادشاه اور و کیش و «ناوار» از ربع سوم هزاره‌ی سوم قبل از میلاد به دست ما رسیده است... وجود هوریان در مشرق دجله و خاک آشور در هزاره‌ی سوم قبل از میلاد (از روی اسامی خاص اشخاص) ثابت شده است که در هزاره‌ی دوم قبل از میلاد در ناحیه‌ی کرکوک کنونی می‌زیسته‌اند (صص ۱۳۱-۱۳۲).

۳. تاریخ ماد. همان مأخذ. ص ۴۵۶.

و ابوالهول‌های بالدار و حیوان عجیب تخیلی که بدن شیر و بال عقاب و سر شیر و یا شاهین داشته که در اساطیر هوریانی بسیار رایج و شایع بوده، از ویژگی‌های آن کیش نیز بوده است. بعداً همان جانوران عجیب‌الخلقه را می‌بینیم که در نقوش برجسته شاهان هخامنشی مظهر دیوان معرفی شده‌اند.^۱

در اساطیر هوریان‌ها جانوری که سر شیر یا شاهین یا تنه شیر و بال عقاب داشته باشد، فراوان آمده است که کلاً از ویژگی‌های هنر هوریانی است. واندنبرگ درباره نقش جام زر نشان به دست آمده در کلاردشت، آورده است: «در سه طرف آن سه شیر به سبک هنر هیتی‌ها نقش شده است، که سرهایشان به صورت برجسته از جدار خارجی ظرف بیرون می‌آید»^۲ نکته قابل ذکر درباره هنر هیتی‌ها آن است که دکتر رقیه بهزادی دانشمند قوم‌شناس ایرانی بر آن است که «هنر هیتیایی، به طور کلی، هیتیایی نیست، بلکه هوریانی است... هیتیایی‌ها نقش مایه‌های اصلی هنر هوریانی را در قرن پانزدهم پیش از میلاد اقتباس کردند»^۳.

دیگر آنکه: «بر روی ظرف نقره‌ای به دست آمده در مارلیک... جانور اساطیری را با بدن انسان و دوسر حیوان و بال‌های بلند نشان داده که دو جانور بالدار را با دست‌های خود آویزان نگاه داشته است»^۴. مؤلف کتاب مارلیک بر آن است: «مسیر نفوذ هنری از این منطقه (کلاردشت و مارلیک کرانه جنوبی دریای کاسپین) به سایر نواحی مکتب‌های هنری خاورمیانه سرایت نموده و کارگاه‌های هنری آن زمان را تحت‌الشعاع خود قرار داده است»^۵. در واقع نقش کوچ دو قوم کاسی‌ها و هوریان‌ها و تسلط آنان در منطقه را باید عامل پیدایی این سبک هنری به حساب آورد.

در مورد باورهای آئینی هوریان گفتنی است، نزدیکی فوق‌العاده‌ای با باورهای اعتقادی سومری‌ها و کاسی‌ها در داشتن خدایان مشترک دارند. ایزدانی که نام‌های متفاوت اما نماینده مشترک یکی از مظاهر طبیعت هستند؛ مانند پرستش آن دسته از خدایان سومری که هیچگاه به عنوان خدایان هیتیایی به شمار نیامدند. خدایانی مانند «آنو» (anu)، «آنتو» (antu)، انلیل و نلیل «enlil - ninlil» و غیره. شایسته اشاره است «تسحوب» (tesub) و همسرش «حبات» (hebat) خدا - هوای هوریانی

۱. واندنبرگ. باستان‌شناسی ایران باستان. برگردان: عیسی بهنام. ص ۶. ناشر: انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۴۸.

۲. دکتر رقیه بهزادی. «هیتی‌ها» چیستا. ش ۸۰. تیر ماه ۷۰. ص ۲۵۴.

۳. مارلیک. ص ۴۱.

۴. همان مأخذ. ۴۴.

۵. تاریخ مازندران باستان. ص ۱۰۶ و ۱۰۷.

مانند انلیل و ننلیل سومری‌هاست. یا «شوکامون» (shkamun) خدای زیر زمینی کاسی‌ها، هم ردیف با «حسویی» (hessu) خدای هوریانی‌ست و نیز الهه‌ی کاسی «کامون» (kamun) با الهه‌ی «آ» (ea) و «میریزیر» (mirizir) الهه‌ی دیگر کاسی با الهه «ننلیل» همسر «انلیل» رب‌النوع هوا و «هاربه» (harbe) و «شیحو» (shihu) ایزدان کاسی‌ها با «انلیل» یکسان دانسته شده‌اند. وجود خدا - هوای مشترک در هر سه قوم قدرتمند باستان به این دلیل است که به احتمال قوی منشأ آنان می‌بایست در سرزمینی باشد که آکنده از ابر و توفان بوده، در واقع همانندی زیست محیطی باعث پیدایی ایزدان مشترک شد.^۱ در این تطبیق تنها نکته قابل توجه تفاوت نام خدایان هوریانی و کاسی‌هاست به رغم داشتن معنای مشترک. می‌توان این احتمال را بیان داشت که اقوام ساکن در کرانه جنوبی دریای کاسپین تحت نام کاسی‌ها، دارای تفاوت زبانی بوده‌اند. شاید داشتن نام مختلف برخی پدیده‌ها به ویژه گیاهی، جانوری و نامگانی در مکان‌های شرق و غرب و میانه کرانه جنوبی دریای کاسپین ناشی از همین تفاوت زبانی باشد که برای زبان‌شناسان ما ملموس است، اما قابل تبیین نمی‌باشد.

آن چه این ظن را قوت می‌بخشد، نکته‌ای است که مؤلف «تاریخ ملل قدیم آسیای غربی» به آن پرداخته است که: «در بین الواح بغازکوی، زبانی دیده می‌شود که با هیتی هند و اروپایی کاملاً متفاوت و با این حال به «هاتی لی» یعنی «زبان شهر هاتی» یا «هیتی» معروف بود. در مراسم مذهبی، مخصوصاً این زبان به کار می‌رفت... «زبان هاتی» بدون تردید مورد استفاده سکنه بومی قسمت شرقی آسیای صغیر، به خصوص کاپادوس و اطراف شهر «هاتی» بوده و به همین مناسبت این نام به مردم این ناحیه و زبان آنها هم اطلاق شده است. زبان مزبور نه از السنه هند و اروپایی و نه از زبان سامی است و شاید بتوان آن را یکی از زبان‌های کاسپی یعنی زبان‌های مخصوص نواحی خزر دانست».^۲ پیش‌تر درباره‌ی هنر هیتیایی سخن به میان آمد که: «هنر هیتیایی، به طور کلی، هیتیایی نیست بلکه هوریانی‌ست؛ بنابراین «زبان هوریانی» یکی از زبان‌های کاسپی کرانه جنوبی دریای کاسپین است نه خود زبان کاسی. مؤلف تاریخ ماد بر آن است: «زبان هوریانی، با اورارتویی خویشاوندی نزدیک داشت. نبشته‌ای به خط اکدی و به زبان هوریانی از شخصی به نام «تیشاری»

۱. احمد بهمنش. تاریخ ملل قدیم آسیای غربی. صص ۱۵۲ - ۱۵۳. ناشر دانشگاه تهران. ۱۳۶۹.

۲. تاریخ ماد، همان مأخذ، ص ۱۳۱ لازم به اشاره است که از دیدگاه دیاکونوف قوم «ماتینیان» که در آثار هرودوت و دیگر مؤلفان باستانی ذکری از ایشان رفته، همان اقوام «هوریتیان» (هوریانی) بوده‌اند (۵۹۳) دیاکونوف احتمال می‌دهد که «ماتینیان همان هوریان‌های قدیم‌اند که در ناحیه دریاچه اورمیه می‌زیستند». (۲۸۲)

(بر وزن بیشاری مازندرانی) پادشاه « اور کیش » و « ناوار » از ربع سوم هزاره سوم قبل از میلاد به دست ما رسیده است. و بر آنند: « قبایلی که به زبان هوریانی سخن می‌گفتند در هزاره دوم قبل از میلاد در بین‌النهرین شمالی و تا حدی در سوریه... و در سراسر فلات ارمنستان پراکنده بودند. اینان تا اواسط هزاره اول در کنار قبایلی که منشأ دیگری داشتند، باقی ماندند»^۱.

از جمله آثار باقیمانده از فرهنگ هوریان، افسانه‌ای است که در کتاب « فرهنگ اساطیر شرق باستان » از یک متن هیتیایی برگرفته شده و حاکی از آن است که هوری‌ها با گاو به عنوان حیوانی مقدس در روز گار باستان، پیش از حضور آریاییان، نه اینکه آشنایی داشته‌اند بلکه برای‌شان قداست آیینی نیز داشته که شرح آن چنین است: افسانه درباره مردی است به نام آپو که فردی توانگر، ولی ناشاد است، زیرا فرزندی ندارد. شاید این امر به ناآگاهی او از امور جنسی باشد. زیرا می‌گویند او و همسرش در حالیکه ملبس بودند و او چکمه بر پا داشت بر بستر می‌رفتند. آپو تصمیم می‌گیرد که از خدایان استمداد کند. [برای انجام این قصد] بره‌ای را برای خورشید - خدا قربانی می‌کند که بی‌درنگ به شکل مرد جوانی ظاهر می‌شود... سپس خورشید خدا از هوا - خدا دیدار می‌کند و احتمالاً علاقه آپو را به داشتن فرزندی به او می‌گوید [افتادگی متن اصلی هیتیایی]؛ پس از چندی، همسر آپو نخستین کودک خود را به دنیا می‌آورد و او را بدون هیچ‌گونه دلیل «بد» می‌نامند. فرزند دوم را «خوب» نام می‌گذارند. پسران بزرگ می‌شوند و پسر بد سهم خود را از دارایی پدر مطالبه می‌کند. چنین اتفاق می‌افتد که فرزند خوب، ماده گاو عقیم و فرزند بد ماده گاو خوب دریافت می‌دارند. اما خورشید - خدا به ماده گاو پسر خوب برکت می‌دهد و باروری او را بازمی‌گرداند»^۲. در این افسانه دو باور فرهنگی با نقش محوری خورشید - خدا در میان دیگر ایزدان، بسیار برجسته است: ۱- پرستش عناصر طبیعت با این شاخصه که صورت انسان - خدایی دارند مانند خدایان یونان که همانند آن در مازندران ما دارای دو افسانه به جا مانده از دوران کهن و نام یافته به امیر و گوهر و طالب و زهره که در فرهنگ مردم آوازه به « نظر کرده است»، داریم، با این مفهوم که انسان‌های نظر کرده با انسان‌های زمینی متفاوتند، برخی توانایی‌های آنان فرازمینی است که هر دو مربوط به دوره دامداری و کشاورزی کهن هستند. برای این دو افسانه قائل شدن به دوره فتودالیسم یا زمین‌داری بنا

۱. طیار یزدان‌پناه لموکی. همان مأخذ، صص ۱۰۴، ۱۰۵.

۲. گوندولین لیک. فرهنگ اساطیر شرق باستان. برگردان: دکتر رقیه بهزادی. ص ۲.

به نشانه‌های موجود در این دو افسانه، به نظر دور از احتیاط است مانند افسانهٔ سیاگوش در گیلان. مورد دوم باور فرهنگی در افسانه هوریانی، داشتن باور خیر و شر و فائق آمدن بر شر از طریق قدرت فرازمینی‌ست، البته نه به صورت ستیز و درگیری خونین آن طور که در افسانه هابیل و قابیل سامی و خیر و شر افسانه‌های ایرانی مرسوم است، بلکه به دور از هر ستیزی به یاری خورشید - خدا باروری به عنوان برکت به پسر خوب داده می‌شود.

علاوه بر باورهای آیینی که اشاره رفت، به لحاظ هنری، از هوریان‌ها ظروف سفالینی با زمینه‌ای به رنگ خاکستری بر جای مانده که روی آنها تصاویر گل و پرند و طرح‌های هندسی مزین شده است. این سفالینه‌ها با فرآورده‌های سفالی بین‌النهرین در آن زمان تفاوت داشته است. دربارهٔ استفاده از رنگ خاکستری تیره، همان‌طور در تاریخ مازندران باستان آمده «پیدایی آن مربوط به هزارهٔ سوم پیش از میلاد و از شمال شرقی ایران است که پس از اشاعه آن در کرانه جنوبی دریای کاسپین، اهمیت روزافزون یافت، این تأثیر ضمن اثر گذاشتن در درون فلات ایران، از کنار دریا گذر کرد و به کاپادوکیه رسوخ یافت. نقش تصاویر گل و پرند با طرح هندسی بر روی سفالینه‌ها نه فقط در تپه حصار، تورنگ تپه، کلاردشت و مارلیک یافت شده، بلکه این سنت هنری تا سده‌ها بعد از آغاز دورهٔ تاریخی در شمال مرسوم بوده است»^۱. در کتاب مارلیک آمده است: «کف جام‌های طلا و نقرهٔ به دست آمده در مارلیک گل‌های هندسی زیبایی وجود دارد که با نقش کف جام کلاردشت قابل مقایسه است»^۲. در واقع می‌توان این نظر را به احتمالی مطرح کرد که بده بستان‌های فرهنگی بین آماردها و هوریان‌ها جریان داشته است، با این توجه که مناسبات قومی در این دوره بین این دو قوم قدرتمند کرانهٔ جنوبی دریای کاسپین تا چه ارتفافی بوده، صریحاً نمی‌توان اظهار نظر کرد. منتها بنا به یافته‌های باستان‌شناختی، وجود چنین رابطه‌ای را نمی‌توان انکار نمود.

۱. نگهبان، عزت‌الله. مارلیک. ص ۴۲. ناشر: دانشگاه تهران. ۱۳۴۸.

۲. همان مأخذ. ص ۴۲.

منابع:

۱. ارانسکی، یوسیف (۱۳۶۸). زبان‌های ایرانی. برگردان: ایرج افشار. تهران: علمی و فرهنگی.
۲. ارانسکی، یوسیف (۱۳۸۹). مقدمه فقه اللغه ایرانی. کریم کشاورز. پیام.
۳. اوستا (۱۳۸۹). گزارش و پژوهش: جلیل دوستخواه. ج ۱. تهران: مروارید.
۴. بهزادی، رقیه (۱۳۶۸). دربارهٔ واژه کاسپین. دوماهنامه چیستا. س ۱۶. ش ۱۰. ص ۱۶۰.
۵. بهزادی، رقیه (۱۳۷۱). واژه کاسپین. دو ماهنامه چیستا. ش ۴. ص ۴۸۲.
۶. بهزادی، رقیه (۱۳۷۹). سخنرانی دربارهٔ زبان‌های ایرانی. برگزارکننده: دوماهنامه چیستا.
۷. بهمنش، احمد (۱۳۶۹). تاریخ ملل قدیم آسیای غربی. انتشارات دانشگاه تهران.
۸. پورهادی، مسعود (۱۳۹۷). سخنرانی خانه فرهنگ گیلان.
۹. ثمره، یدالله (۱۳۶۷). تحلیل ساختاری فعل در گویش کلاردشت. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. س ۲۶. این گفتار بنا به اهمیت زبان‌شناسی با اجازهٔ همسر گرانمایه‌شان خانم دکتر ایران کلباسی در این دفتر آمده است.
۱۰. دیاکونوف (۱۳۵۰). تاریخ ماد. برگردان: کریم کشاورز. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۱. سرتیپ‌پور، جهانگیر (۱۳۷۲). فرهنگ ریشه‌یابی واژه‌های گیلکی و وجه تسمیه شهرها و روستاهای گیلان. نشر گلیکان.
۱۲. کلباسی، ایران (۱۳۹۸). ساخت فعل در گویش گیلکی لنگرودی. پژوهش‌هایی دربارهٔ کرانه‌های دریای کاسپین. ش ۲.
۱۳. کیا، صادق (۱۳۲۶). واژه‌نامه طبری. انتشارات ایران‌ویچ.
۱۴. کیا، صادق (۱۳۹۰). واژه‌نامه ۶۷ گویش ایرانی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. کیا، صادق (۲۵۳۷). شاهنامه و مازندران. انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. کیا، صادق (۱۳۳۰). واژه‌نامه گرگانی. انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. گرنی، الیور (۱۳۷۱). هیتی‌ها. برگردان: رقیه بهزادی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. لیک، گوندولین (۱۳۸۵). فرهنگ اساطیر شرق باستان. رقیه بهزادی. انتشارات طهوری.
۱۹. مشکور، محمدجواد (۱۳۷۱). جغرافیای تاریخی ایران باستان. انتشارات دنیای کتاب.
۲۰. نصری اشرفی جهانگیر (۱۳۸۱). سرپرست فرهنگ واژگان طبری. انتشارات احیا کتاب.
۲۱. نگهبان، عزت‌الله (۲۵۳۶). مارلیک. انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. هنری فیلد (۱۳۴۳). مردم‌شناسی ایران. برگردان: عبدالله فریار. ناشر: کتابخانه ابن سینا.
۲۳. یزدان‌پناه لموکی، طیار (۱۳۹۳). تاریخ مازندران باستان. نشر چشمه. چاپ پنجم.
۲۴. یزدان‌پناه لموکی، طیار (۱۳۹۴). تاریخ، فرهنگ، هنر و زبان باستان تا پیش از ورود آریاییان. ماهنامه فروهر. س ۴۹. ش ۸۴ - ۹۶.
۲۵. یزدان‌پناه لموکی، طیار (۱۳۹۷). مختصری دربارهٔ تاریخ زبان و برخی واژگان مازندرانی. پژوهش‌هایی دربارهٔ کرانه‌های جنوبی دریای کاسپین. ش ۱.
۲۶. یزدان‌پناه لموکی، طیار (۱۳۹۸). فرآیند شکل‌گیری جامعه انسانی و قومی در مازندران باستان - کاسیان، پژوهش‌هایی دربارهٔ کرانه‌های دریای کاسپین. ش ۲.

گوش‌های کومشی مرتبط با تبری

محمد رضا گودرزی پروری / گوش شه‌میرزادی

گونه زبانی شه‌میرزادی، لهجه‌ای از گوش‌های مازندرانی است که به لهجه‌های غرب مازندران (همانند تنکابن) قرابت‌ها و شباهت‌هایی دارد. در حقیقت می‌توان گفت، شه‌میرزادی گونه‌ای از تبری است. ارنسکی می‌نویسد: «لهجه شه‌میرزادی بیشتر به لهجه‌های مازندران نزدیک است»^۱. علاوه بر ارنسکی، گرنوت ل. ویندفور، آن آرپور، پیرلکوک، رودیگر اشمیت، رضایی باغ بیدی، وگیگر و... شه‌میرزادی را شاخه یا لهجه‌ای از مازندرانی می‌دانند.^۲ دکتر منوچهر ستوده ضمن اینکه مناطق اطراف سمنان را کانون یکی از لهجه‌های اصیل ایران می‌داند و آنجا را جزیره لهجه‌ها نامیده است، شه‌میرزادی را از لهجه‌های دیار کومش یا لهجه قومسی می‌داند که در اثر مراودات و تعاملات با مازندران به تبری نزدیک شده است.^۳ محمد اسماعیل لاری نویسنده کتاب «شه‌میرزاد؛ بهشت کویر» که خود شه‌میرزادی است عکس نظر آقای ستوده را دارد، وی شه‌میرزادی را گونه‌ای از طبری می‌داند که از کومشی تأثیر پذیرفته است. دکتر ایران کلباسی در کتاب فرهنگ توصیفی گونه‌های زبانی ایران، شه‌میرزادی را لهجه‌ای از گوش مازندرانی می‌داند. حبیب برجیان نظر دقیقی درباره گوش شه‌میرزادی دارد، وی در کتاب متون طبری می‌نویسد: «شه‌میرزاد در شمال سمنان گوش‌های دارد متجانس با گونه‌های طبری که در استان مازندران رواج دارد»^۴.

۱. ای.ام ارنسکی، مقدمه فقه‌اللغه ایرانی، ترجمه کریم کشاورز، پیام، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹، ص ۳۲۰

۲. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به:

اشمیت، رودیگر، راهنمای زبان‌های ایرانی، جلد دوم: زبان‌های نو ایرانی، ترجمه‌ی: چهار مترجم، ققنوس، تهران، ۱۳۸۳، ص ۴۹۰

رضایی باغ بیدی، تاریخ زبان‌های ایرانی، مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۸، ص ۱۷۹

ارنسکی، یوسیف، زبان‌های ایرانی، علی اشرف صادقی، چاپ اول، سخن، تهران، ۱۳۷۸

۳. ستوده، منوچهر، فرهنگ سمنانی، سرخ‌های، لاسگردی، سنگسری، شه‌میرزادی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۲

۴. برجیان، حبیب، متون طبری (ضمیمه ۱۵ فصلنامه آینه میراث)، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۸، ص ۲۸۴

نویسندگان و دانش‌آموختگان شه‌میرزاد که پژوهش‌هایی در گویش‌ها و آیین‌های استان سمنان و مازندران داشته‌اند، شه‌میرزادی را شاخه‌ای از تبری می‌دانند که قرابت‌ها و اشتراکاتی با غرب مازندران و زبان دیلمی و تاتی طالقان دارد.^۱ مازندرانی زبان‌های مقیم شه‌میرزاد، بسیار آسان با شه‌میرزادی‌ها تکلم می‌کنند. در نوشتن این بخش از مقاله خود را وامدار لطف آقای عبدالله قاسمی شه‌میرزادی (دبیر ادبیاتم) می‌دانم که روزها وقت گرانقدر خود را صرف نوشتن مصادر و واژگان پیوست نموده‌اند و در اختیارم قرار داده‌اند.

برخی از ویژگی‌های گویش شه‌میرزادی

- ۱- قلب مضاف و مضاف‌الیه دارد.
- ۲- حرف اضافه پسین دارد.
- ۳- ضمیر آزاد در نقش‌های فاعلی، مفعولی و ملکی صورت یکسان ندارد.
- ۴- هم آهنگی واکه‌ای دارد.
- ۵- جنس ندارد.
- ۶- ویژگی ارگتیو ندارد.
- ۷- ضمیر شخصی پیوسته ندارد.

یکصد واژه و مصدر شه‌میرزادی در جدول زیر آمده است:

معنی	آوانگاری	مصدر شه‌میرزادی	ردیف
گشودن - بازکردن	Vākerden	واکردن	۱
تحریک کردن	Ānterik hākerden	آنتریک‌هاکردن	۲
پختن	Bəpeten	بپتن	۳
پریدن	Bəpperin	بپرین	۴
پوسیدن	Bəpissen	بپسین	۵
پاییدن	Bəpässen	بپاسن	۶

۱. در نیاماندها (سنت‌ها)، فرهنگ و فولکلور؛ خوراک و معماری مردم شه‌میرزاد نیز مؤلفه‌هایی از فرهنگ دیلمی دیده می‌شود.

تراشیدن	Bəṭāšten	بتاشتن	۷
ترسیدن	Bətersin	بترسین	۸
ترکیدن	Bəterkin	بترکین	۹
توانستن	Bəṭunessen	بتونستن	۱۰
جویدن	Bəjin	بجین	۱۱
چاییدن، سرماخوردن	Bəčässen	بچاستن	۱۲
چرانیدن، چراندن	Bəčārennin	بچارنن	۱۳
چریدن	Bəčerden	بچردن	۱۴
خوردن	Boxorden	بُخوردن	۱۵
خواندن	Boxonnin	بَخونن	۱۶
دانستن	Bədonessen	بدُنستن	۱۷
دوختن	Bəduten	بدوتن	۱۸
دوشیدن	Bodušten	بُدوشتن	۱۹
دیدن	Bədin	بدین	۲۰
رساندن	Bəressenin	برستین	۲۱
رسیدن	Bəressin	برستین	۲۲
کندن، خراشیدن، رنده کردن	Bərekkin	برکین	۲۳
گریه کردن	Borme häkerden	بُرمه هاگردن	۲۴
فروختن	Bəruten	بروتن	۲۵
زاییدن	Bədašten	بداشتن	۲۶
زدن	Bəzen	بزن	۲۷
ساختن	Bəsāten	بساتن	۲۸
سوزاندن	Bəsuzennin	بسوزنن	۲۹
ساییدن	Bəssin	بسین	۳۰
شکاندن	Boškennin	بشکتنن	۳۱
شکافتن، شکفتن (گل)	Bəškāten	بشکاتن	۳۲
شناختن	Bəšnāssin	بشناسین	۳۳

شنیدن	Bošnin	بُشنین	۳۴
شستن	Bošošten	بُششتن	۳۵
کشیدن	Bəkešin	بکشین	۳۶
وزن کردن	Bəkešin	بکشین	۳۷
کوبیدن	Bəkutennin	بکوتنن	۳۸
کشتن	Bokošten	بُکشتن	۳۹
شعله‌ور شدن	Bal Bəgeten- Vəgeressin	بل بگتن - وگرسین	۴۰
لرزیدن	Bəlerzin	بلرزین	۴۱
لیسیدن	Vəlešten- Vəlessin	ولشتن - ولسین	۴۲
مالیدن	Bəmāllin	بمالین	۴۳
مردن	Bomorden	بُمردن	۴۴
ماندن، شبیه بودن	Bəmournessen	بَمونسن	۴۵
نوشتن	Bənešten	بنشتن	۴۶
باریدن	Bəvārin	بوارین	۴۷
کندن	Bəkennin- buten	بکتین - بوتن	۴۸
گفتن	Bogoten	بُگتن	۴۹
بُردن	Bovurden	بووردن	۵۰
رفتن	Bəšen	بشن	۵۱
آمدن	Bəmen	بمن	۵۲
آوردن	Biyurden	بیوردن	۵۳
گرفتن، برداشتن	Hāgeten	هاگتن	۵۴
گذاشتن	Vəšten	وشتن	۵۵
شدن	Bəven	بون	۵۶
جوشاندن	Bəjušennin	بجوشنن	۵۷
دفن کردن	Čal hākerden- čal kerden	چال هاگردن - چال کردن	۵۸
داشتن	Dāšten	داشتن	۵۹
پوشاندن، پیچیدن	Dəpiten	دپیتن	۶۰

خواباندن	Boxosennin	بُخَسْتین	۶۱
خوابیدن	Boxoten	بُخْتن	۶۲
افتادن	Dəketen	دکتن	۶۳
برگرداندن	Vəgerdennin	وگرتین	۶۴
برگشتن	Vəgerdin	وگردین	۶۵
چسباندن	Dəməsennin	دماستین	۶۶
بستن	Dəvessen	دوستن	۶۷
انداختن	Dom Bədān	دُم بدان	۶۸
رمیدن، رم کردن	Boremmin- ram hākerden	بورمین، رم هاگردن	۶۹
رها کردن	Sar hədān	سر هدان	۷۰
کپک زدن	Sim Bəzen	سیم بز	۷۱
گام زدن	Šāb Bəzen	شاب بز	۷۲
شاشیدن	Čor Bəzen- čor hākerden	چُربزن، چرهاگردن	۷۳
انباشتن	Kut hākerden	کوت هاگردن	۷۴
شکافته شدن به دو نیم	Lāb bəven	لاب بون	۷۵
نگاه کردن	Hišin	هیشین	۷۶
دادن	Hədān	هدان	۷۷
ایستادن	Bəssān	بَسّان	۷۸
کردن	Hākerden	هاگردن	۷۹
ریختن	Dəkerden	دکردن	۸۰
جدا کردن	Vāčīn	واچین	۸۱
آسیب دیدن	Latme boxorden	لتمه بُخردن	۸۲
آسیب زدن	Latme Bəzen	لتمه بز	۸۳
زیر و رو کردن	Pošdim hākerden	پُشدیم هاگردن	۸۴
بلعیدن	Hurt bəkešin- Huf bəkešin	هوف بکشین - هورت بکشین	۸۵
نشستن	Bəništen	بنیشتن	۸۶
برچیدن - روی هم چیدن	Bəčīn - Dəčīn	بچین - دچین	۸۷

سوختن	Basuton	بِسوتن	۸۸
ریسیدن	Barešten	برشتن	۸۹
کاشتن	Bakāšten	بکاشتن	۹۰
آغاز شدن بارندگی	Daġeten	دگتن	۹۱
مکیدن	BosofTEN	بُسفُتن	۹۲
چیزی را از کسی گرفتن، خریدن	Hāġeten	هاگتن	۹۳
گریختن	Biriten	بیریتن	۹۴

در مصادر شه‌میرزادی مصوت فتحه میانی قبل از صامت آخر در مکالمه حذف می‌شود. البته در مصادری که دو مصوت پشت سرهم می‌آیند.^۱

گوش الیایی

بررسی علمی و زبان شناسانه‌ای درباره‌ی گوش الیایی انجام نشده است. نوش آذر اسدی در کتاب «نگاهی به گرمسار» گوش طایفه الیایی را یک رشته از زبان تاتی یا طبری آمیخته با لهجه مردم جبال و شبیه و نزدیک به گوش یا لهجه مردم دماوند می‌داند. برخی از پژوهشگران نیز گوش الیایی را به لهجه مردم ساری یا لهجه میانه مازندران نزدیک می‌دانند. در گوش الیایی شمار قابل توجهی واژگان ترکی وارد شده است که به دلایلی از قبیل پیوستن برخی از خانوارهای ایل قشقایی مهاجر فارس به ایل الیایی و تعامل، دادو ستد و پیوندهای خویشاوندی با ایل پرشمار اصائلو که ترک هستند و در هم‌جوار الیایی‌ها اقامت‌گاه‌های تابستانی و زمستانی دارند، رخ داده است. البته گوش ایل الیایی تحت تأثیر لهجه فارسی گرمسار نیز قرار گرفته است. برنارد هوکارد محقق فرانسوی در مقاله کوچ نشینان لار، می‌نویسد که ایل علی کایی (الیایی) به گوش گیلکی سخن می‌گویند (مردم روستاهای استان سمنان که به گوش مازندرانی سخن می‌گویند خود را گگ و زبان خود را گگی می‌گویند). ایران کلباسی که گوش الیایی را در روستای فروان گرمسار بررسی کرده است، این گوش را یکی از گوش‌های مرکزی ایران می‌داند که با گوش شه‌میرزادی شباهت‌هایی دارد.

۱. با سپاس از گویشوران ارجمند: جناب محمد اسماعیل لاری شه‌میرزادی، دبیر تاریخ دبیرستان‌های استان سمنان، نویسنده و پژوهشگر و جناب عبدالله قاسمی شه‌میرزادی، دبیر ادبیات دبیرستان‌های استان سمنان، نویسنده و پژوهشگر

صرفنظر از ساختار صرفی و نحوی گوش‌های الیکایی، نگارنده‌ی این سطور یکصد مصدر الیکایی را در ضمیمه این مقاله آورده است که تقریباً تمامی این مصادر مازندرانی هستند. به نظر نگارنده گوش‌های الیکایی از لهجه‌ها یا شاخه‌های گوش‌های مازندرانی است.

برخی از ویژگی‌های گوش‌های الیکایی^۱:

- ۱- قلب مضاف و مضاف‌الیه دارد.
- ۲- ضمیر آزاد در نقش‌های فاعلی، مفعولی و ملکی صورت‌های متفاوت دارد.
- ۳- تا حدی هم‌هنگی واکه‌ای دارد.
- ۴- جنس ندارد.
- ۵- ویژگی ارگتیو ندارد.
- ۶- حرف اضافه پسین دارد.
- ۷- ضمیر شخصی پیوسته دارد.
- ۸- با فارسی معیار تفاوت‌های آوایی، واژگانی (قاموسی یا صرفی) و نحوی دارد.

یکصد واژه و مصدر الیکایی در پی آمده است:

معنی	آوانگاری	مصدر الیکایی	ردیف
گشودن - باز کردن	Ālā hardan	آلا هردن	۱
تحریک کردن	Aršig hardan	آرش‌یگ هردن	۲
پختن	Bapetan	بپتن	۳
پردن	Bapperestan	بپرستن	۴
پوسیدن	Bapistan	بپستن	۵
پاییدن	Bapeyestan	بپستن	۶
تراشیدن	Botāršīyan	بُتارشیین	۷
ترسیدن	Batersīyan	بترسیین	۸
ترکیدن	Batekestan	بترکستن	۹

۱. کلباسی، ایران، فرهنگ توصیفی گونه‌های زبانی ایران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۷

توانستن	Batonestan	بتونستن	۱۰
جویدن	Bajowstan	بجوستن	۱۱
چاپیدن، سرماخوردن	Bočāan	بُچاَلُق	۱۲
چرانیدن، چرانندن	Bočāmiyan	بُچارَنیِین	۱۳
چریدن	Bačerestan	بچرستن	۱۴
خوردن	Baxordan	بخورَدَن	۱۵
خواندن	Baxunestan	بخونستن	۱۶
دانستن	Badonestan	بدُنستن	۱۷
دوختن	Badutan	بدوَق	۱۸
دوشیدن	Baduštān	بدوَشَق	۱۹
دیدن	Badiyan	بدیین	۲۰
رساندن	Borāseniyan	بُرَاسِنیِین	۲۱
رسیدن	Baresiyan	بَرَسیِین	۲۲
کندن، خراشیدن، رنده کردن	Barekestan	بَرِکستن	۲۳
گریه کردن	Bormā hardan	بُرما هردن	۲۴
فروختن	Barutan	بَروتن	۲۵
زاییدن	Bozāan	بُزائِن	۲۶
زدن	Bazuan	بَزوئِن	۲۷
ساختن	Bosātān	بُسَاتِن	۲۸
سوزاندن	Basuzeniyan	بسوزنیِین	۲۹
ساییدن	Basustan	بسوستن	۳۰
شکاندن	Beškeniyan	بشکنیِین	۳۱
شکافتن، شکفتن (گل)	Boškowstan	بُشکوستن	۳۲
شناختن	Bošnāsiyan	بُشناسیِین	۳۳
شنیدن	Bošnowstan	بُشنوستن	۳۴
شستن	Bašuštān	بُشوشتن	۳۵
کشیدن	Bakešiyan	بکشییِین	۳۶

وزن کردن	Bakešiyān	بکشیین	۳۷
کوبیدن	Bakuteniyān	بکوتنیین	۳۸
کشتن	Bakuštān	بکوشتن	۳۹
شعله‌ور شدن	Bal baytan	بل بیتن	۴۰
لرزیدن	Balerzestan	بلرزستن	۴۱
لیسیدن	Balištān	بلیشتن	۴۲
مالیدن	Bomālestan	بُمالستن	۴۳
مردن	Bamerdan	بمردن	۴۴
ماندن، شبیه بودن	Bamnestan	بَمِنَسْتَن	۴۵
نوشتن	Banevištān	بنویشتن	۴۶
باریدن	Bovārestan	بُوارسْتَن	۴۷
کندن	Bowtan	بَوَق	۴۸
گفتن	Bowtan	بَوَق	۴۹
بُردن	Baverdan	بَوَرْدَن	۵۰
رفتن	Burdan	بوردن	۵۱
آمدن	Bumman	بومَن	۵۲
آوردن	Biyārdan	بیاردن	۵۳
گرفتن، برداشتن	Baytan	بیتن	۵۴
گذاشتن	Beyštān	بیشتان	۵۵
شدن	Bayyan	بیین	۵۶
جوشاندن	Jiš hodān	جیش هُدان	۵۷
دفن کردن	Čal Bowtan	چال بَوَق	۵۸
داشتن	Dāštān	داشتن	۵۹
پوشاندن، پیچیدن	Dapitan	دپیتن	۶۰
خواباندن	Doxāseniyān	دخاسنیین	۶۱
خوابیدن	Daxotan	دَخْتَن	۶۲
افتادن	Daketan	دکتن	۶۳

برگرداندن	Dogārdeniyan	دُگاردنیین	۶۴
برگشتن	Dagrestan	دگرستن	۶۵
چسباندن	Domāseniyan	دماسنیین	۶۶
بستن	Davestan	دوستق	۶۷
انداختن	Dunguan	دونگوئن	۶۸
رمیدن، رم کردن	Ram hardan	رَم هردن	۶۹
رها کردن	Sar hodān	سر هُدان	۷۰
کپک زدن	Sim hardan	سیم هردن	۷۱
گام زدن	Šāp bazuan	شاپ بزوؤق	۷۲
شاشیدن	Keš hardan	کش هردن	۷۳
انباشتن	Kut hardan	کوت هردن	۷۴
شکافته شدن به دو نیم	Lāp bayyan	لاپ بیین	۷۵
نگاه کردن	Hāršiyan	هارشیین	۷۶
دادن	Hodān	هُدان	۷۷
ایستادن	Hereystān	هریستان	۷۸
کردن	Hakordan	هَکردن	۷۹
ریختن	Hokordan	هُکردن	۸۰
جدا کردن	Howjiniyan	هوچینیین	۸۱
آسیب دیدن	Lat baxordan	لت بَخوردن	۸۲
آسیب زدن	Lat hodān	لت هُدان	۸۳
زیر و رو کردن	Hukuf hardan	هور کوف هردن	۸۴
بلعیدن	Huf hardan	هوف هردن	۸۵
نشستن	Hiništān	هینیشتان	۸۶
برچیدن - روی هم چیدن	Hičiniyan-Dičiniyan	هیچینیین - دیچینیین	۸۷
سوختن	Basutan	بسوتن	۸۸
ریسیدن	Barištān	بریشتن	۸۹
کاشتن	Dokāštān	دُکاشتن	۹۰

آغاز شدن باران	Bayitan	بییتن	۹۱
مکیدن	Bosāftan-Basoftan	بسافتن - بسافتن	۹۲
چیزی را از کسی گرفتن، خریدن	Hāyitan	هاییتن	۹۳
گریختن	Bowritan	بوریتن	۹۴

گوش‌افتری

گوش‌افتری در زمره گوش‌های کومشی اطراف سمنان است که با تبری یا مازندرانی مرتبط است. گوش مذکور از جمله گوش‌هایی است که درباره آن کتابی نوشته شده است و پژوهشگرانی همانند گئورگ م. رگشونه نیز مطالبی نگاشته‌اند.^۱ ویندفوهر در دانشنامه ایرانیکا مقاله‌ای «افتری» را با بهره بردن از مطالب مرگشترنه نوشت. کتاب گوش‌افتری، چند دهه پیش‌تر توسط زنده‌یاد دکتر صادق‌کیا مطالب جمع‌آوری شد و در سال ۱۳۷۱ با باز نویسی همادخت همایون به چاپ رسید. در کتاب متون طبری اثر حبیب برجیان مقاله‌ای با نام «دستور گوش کومشی افتری؛ از روی گردآوری‌های صادق‌کیا و گئورگ م. رگشونه» به چاپ رسیده است.

دکتر ایران کلباسی گوش‌افتری را یکی از گوش‌های مرکزی ایران می‌داند که به گوش سرخه‌ای و مازندرانی نزدیک است؛ البته گوش‌افتری وجوه مشترک با گوش سنگسری و گوش ایچی^۲ نیز دارد.

برخی از ویژگی‌های گوش‌افتری

- ۱- قلب مضاف و مضاف‌الیه دارد.
- ۲- حرف اضافه پسین دارد.
- ۳- تعداد همخوان و واکه‌های آن شبیه فارسی معیار است ولی واجگونه‌های آن متفاوت است.

۱. با سپاس از علیرضا شاه حسینی، نویسنده و پژوهشگر پرکار استان سمنان، نویسنده کتاب گوش‌یکایی و چندین کتاب دیگر درباره ایل‌یکایی، مدیر انتشارات حبله رود سمنان

۲. برجیان، حبیب، متون طبری، فصلنامه آینه میراث، ضمیمه ۱۵، سال ۱۳۸۸، مقاله‌ی: دستور گوش کومشی افتری؛ از روی گردآوری‌های دکتر صادق‌کیا و گئورگ م. رگشونه، ص ۲۸۳

۳. ایچ‌آی یکی از روستاهای شهرستان سرخه‌ی استان سمنان

- ۴- ویژگی ارگتیو دارد، به این معنا که زمان گذشته افعال متعدی را با ضمائر شخصی پیوسته می‌سازد.
- ۵- ضمیر شخصی پیوسته ندارد.
- ۶- هماهنگی واکه‌ای چندانی ندارد.
- ۷- جنس ندارد.
- ۸- ضمیر شخصی آزاد در نقش‌های فاعلی، مفعولی و ملکی صورت متفاوت دارد.
- ۹- با فارسی معیار تفاوت‌های آوایی، واژگانی (قاموسی یا صرفی) و نحوی دارد.

یکصد واژه و مصدر افتری در پی آمده است:

معنی	آوانگاری	مصدر افتری	ردیف
گشودن - باز کردن	Vākardon	واکردن	۱
تحریر کردن	Āntrik kardon	آنتریک کردن	۲
پختن	Bepaton	بپتن	۳
پزیدن	Bepperā,on	بپّرلئ	۴
پوسیدن	Bepusi,on	بپوسین	۵
پاییدن	Beppā,on	بپلئ	۶
تراشیدن	Betāštāon	بتاشتلئ	۷
ترسیدن	Betarsā,on	بترسلئ	۸
ترکیدن	Beterkiyā,on	بترک بیئلئ	۹
توانستن	Bezunā,on	بذونلئ	۱۰
جویدن	Bejunton	بجونئ	۱۱
چاپیدن، سرماخوردن	Bečā,on	بچلئ	۱۲
چرانیدن، چراندن	Bečernā,on	بچرنلئ	۱۳
چزیدن	Bečerā,on	بچرلئ	۱۴
خوردن	Bexordon	بخردن	۱۵
خواندن	Bexundon	بخوندن	۱۶
دانستن	Bezunā,on	بذونلئ	۱۷

دوختن	Beduton	بدوُتْ	۱۸
دوشیدن	Beduštōn	بدوُشْتِ	۱۹
دیدن	Bedi,on	بدیئون	۲۰
رساندن	Beresenā,on	برسنلُ	۲۱
رسیدن	Berasā,on	بر سلُ	۲۲
کندن، خراشیدن، رنده کردن	Berakkā,on	بر کَلُ	۲۳
گریه کردن	Burme benjā,on	بورمه بنجنلُ	۲۴
فروختن	Beruton	بروُتْ	۲۵
زاییدن	Bezādā,on	زَادَلُ	۲۶
زدن	Beseton	بَسَتْ	۲۷
ساختن	Besāton	بَسَلُ	۲۸
سوزاندن	Besuzenā,on	بسوزنلُ	۲۹
ساییدن	Besunton	بسونُتْ	۳۰
شکاندن	Bešketon	بشکُتْ	۳۱
شکافتن، شکفتن (گل)	Beškāfton. beškofton	بشکافتن، بشکُتْ	۳۲
شناختن	Bešnāsā,on	بشناسلُ	۳۳
شنیدن	Bešnu,on	بشنُنْ	۳۴
شستن	Bešurdon	بشوردُنْ	۳۵
کشیدن	Biyanton	بییُنُتْ	۳۶
وزن کردن	Var dardon	وردردُنْ	۳۷
کوبیدن	Bekutenā,on	بکوتنلُ	۳۸
کشتن	Bekoštōn	بکشتن	۳۹
شعله‌ور شدن	Bal veyton	بل ویُتْ	۴۰
لرزیدن	Belarzā,on	بلرزلُ	۴۱
لیسیدن	Belissiyā,on	بلیسَ ییلُ	۴۲
مالیدن	Bemālenā,on	بمالنلُ	۴۳
مردن	Bemardon	بمردُنْ	۴۴

ماندن، شبیه بودن	Bemoniyā,on	بمنیائُن	۴۵
نوشتن	Benevešton	بنوشتُن	۴۶
باریدن	Bebārā,on	ببارائُن	۴۷
کندن	Bueton	بوئْتُن	۴۸
گفتن	Bevāton	بواتن	۴۹
بردن	Bebardon	ببرْدُن	۵۰
رفتن	Bešu,on	بشُوئُن	۵۱
آمدن	Bemo,on	بمئُن	۵۲
آوردن	Buerdon	بوئردن	۵۳
گرفتن، برداشتن	Beyton- veyton	بِیْتُن - وِیْتُن	۵۴
گذاشتن	Hiyyenā,on	هیینائیُن	۵۵
شدن	Bebu,on	بَبُوئُن	۵۶
جوشاندن	Juš hādā,on	جوش هادائُن	۵۷
دفن کردن	Čāl hākardon	چال هاگردن	۵۸
داشتن	Dardon	درْدُن	۵۹
پوشاندن، پیچیدن	Dupičenton	دوپِیچنتُن	۶۰
خواباندن	Bexosenā,on	بخوسئُن	۶۱
خوابیدن	Bexoton	بختن	۶۲
افتادن	Bekafton	بکفتن	۶۳
برگرداندن	Vargerdenā,on	ور گردنائُن	۶۴
برگشتن	Vargerdā,on	ور گردائُن	۶۵
چسباندن	Dimmassenā,on	دیماسنائُن	۶۶
بستن	Devunton	دوونْتُن	۶۷
انداختن	Hivonton	هیوئُن	۶۸
رمیدن، رم کردن	Rom hākardon	رُم هاگردن	۶۹
رها کردن	Sar bedā,on	سربداهن	۷۰
کپک زدن	Puve besseton	پووه بستُن	۷۱

گام زدن	Sāp besseton	شاپ بستن	۷۲
شاشیدن	Čor demišton	چردمیشتن	۷۳
انباشتن	Kut hākardon	کوت هاگردن	۷۴
شکافته شدن به دو نیم	Lāš bayton	لاش بیٚت	۷۵
نگاه کردن	Niākardon	نیاکردن	۷۶
دادن	Hādā,on	هادائٚن	۷۷
ایستادن	Beštā,on	بشتائٚن	۷۸
کردن	Hākardon	هاگردن	۷۹
ریختن	Duriton	دوریتٚن	۸۰
جدا کردن	Sevā hākardon	سوا هاگردن	۸۱
آسیب دیدن	Latme bedi,on	لتمه بدیتٚن	۸۲
آسیب زدن	Latme besseton	لتمه بستٚن	۸۳
زیر و رو کردن	Poštīm hākardon	پشتیم هاگردن	۸۴
بلعیدن	Qurt bedā,on	قورت بدائٚن	۸۵
نشستن	Benerā,on	بنرئٚن	۸۶
برچیدن - روی هم چیدن	Bečinton- dučinton	بچینتٚن - دوچینتٚن	۸۷
سوختن	Besuton	بسوتن	۸۸
ریسیدن	Berišton	بریشتن	۸۹
کاشتن	Dekārdon	دکاردن	۹۰
آغاز شدن برف و باران و تگرگ..	Degiton	دگیتن	۹۱
مکیدن	Besafton	بسفتن	۹۲
چیزی را از کسی گرفتن، خریدن	Hāyiton	هاییتن	۹۳
گریختن	Ferār hākardon	فرار هاگردن	۹۴

۰ در گویش افتری کمی کشیده است و به u نزدیک است.^۱

گوش سرخه‌ای

سرخه یکی از شهرهای کهن منطقه قومس است؛ منطقه‌ای که به قول دکتر منوچهر ستوده جزیره لهجه‌ها و کانون گویش‌های اصیل ایرانی است. گویش سرخه‌ای از گویش‌های کومشی است.^۱ گویش‌های کومشی عبارتند از: افتری، سمنانی، سنگسری، سرخه‌ای، ایجی، لاسگردی، بیابانکی و... طبق اشاراتی که در کتاب‌ها و نسک‌های تاریخی کهن آمده است، زبان قومس و تبرستان به هم نزدیک و همسان بوده‌اند، از نظر تاریخی در کتاب احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم - نام کتاب جغرافیایی عربی بسیار مشهوری از اواخر قرن چهارم هجری (دهم میلادی) است که شمس‌الدین ابوعبدالله محمدبن ابی بکر بن شامی مقدسی (بدون تشدید یا تخفیف دال) بیاری آن را در سال ۳۷۵ هجری تألیف کرده است - آمده است:

«لسان قومس و جرجان متقاربان يستعملون الهاء يقولون هاده و هاکن و له حلاوة و لسان طبرستان مقارب له الا ان فيه عجلة»^۲

«زبان قومس و گرگان به هم نزدیک است؛ ها بکار می‌برند، می‌گویند هاده (بده) و هاکن (بکن) و در آن حلاوت و شیرینی است و زبان تبرستان نیز به آنها نزدیک است، جز آن که در آن تعجیل و شتابزدگی می‌باشد. یعنی تند سخن می‌گویند و این تعجیل و شتابزدگی هنوز هم در گویش مازندرانی کنونی وجود دارد».

در سفرنامه ناصر خسرو آمده است که زبان مردم سمنان به زبان مردم دیلمان نزدیک است. طبق نظر ارناسکی و سایر زبان‌شناسان^۳ نظیر؛ گرنوت ل. ویندفور، ان آرپور، پیرلکوک، اشمیت، م. گیگر، رضایی باغ‌بیدی و... گویش‌های اطراف سمنان^۴ مانند گویش سرخه‌ای در گروه گویش‌های خزری یا کاسپی و زیر مجموعه گویش‌های ایرانی نو شمال غربی می‌باشند.^۵ زبان‌ها و گویش‌های

۱. در مقاله‌ی قومس و تبرستان، پیوندها و اشتراکات در دانشنامه مازندران، برخی از اشتراکات گویش‌های کومشی و مازندرانی آمده است.
 ۲. مقدسی، محمد بن ابی بکر، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم (متن عربی)، نشر دارصادر، بیروت، ۱۹۰۹، ص ۳۶۸
 ۳. ارناسکی، یوسیف، م. زبان‌های ایرانی، علی اشرف صادقی، چاپ اول، سخن، تهران، ۱۳۷۸
 ۴. نام این گویش‌ها را آقای برجیان گویش‌های کومشی نام نهاده است.
 ۵. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به:

اشمیت، رودیگر، راهنمای زبان‌های ایرانی، جلد دوم: زبان‌های نو ایرانی، ترجمه‌ی: چهار مترجم، ققنوس، تهران، ۱۳۸۳
 رضایی باغ‌بیدی، تاریخ زبان‌های ایرانی، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۸
 ارناسکی، ای. ام، مقدمه‌ی فقه اللغة ی ایرانی، ترجمه‌ی کریم کشاورز چاپ دوم، تهران، پیام، ۱۳۷۹
 ارناسکی، یوسیف، م. زبان‌های ایرانی، علی اشرف صادقی، چاپ اول، سخن، تهران، ۱۳۷۸

شمال غربی منشعب از گوش‌های باستانی هستند که در شمال و شمال غرب فلات ایران رواج داشته‌اند. «کومشی از نظر رده شناختی (تیپولوژیک) در اتحاد زبانی حوزه‌ی خزر در کنار طبری و گیلکی و زبان متروک گرگان جای می‌گیرد. زبان‌های زازا در آناتولی مرکزی و گورانی - اورامانی در مرز ایران و عراق از نظر تاریخی به این گروه نزدیک است. در همین چارچوب خویشاوندان دورتر کومشی عبارت است از گروه تاتیک (تاتی - طالشی - آذری) و گوش‌های مرکزی، کردی و بلوچی نیز اگر چه شمال غربی شمرده می‌شوند، هریک گروهی مجزا را تشکیل می‌دهند»^۱.

دکتر ایران کلباسی سرخه‌ای را یکی از گوش‌های مرکزی ایران می‌داند که با افتری، ایچی و لاسگردی شباهت بسیار دارد.

برخی از ویژگی‌های گوش‌های سرخه‌ای:

- ۱- قلب مضاف و مضاف‌الیه دارد.
 - ۲- حرف اضافه پسین دارد.
 - ۳- علاوه بر همخوان‌ها و واکه‌های فارسی معیار دارای واکه‌های *lā* و *ō* (واکه‌های بلند) می‌باشد.
 - ۴- ویژگی ارگتیو دارد، به این معنا که در زمان گذشته افعال متعدی به جای شناسه فعلی از ضمیر شخصی پیوسته استفاده می‌شود.
 - ۵- ضمیر شخصی پیوسته ندارد.
 - ۶- هماهنگی واکه‌ای چندانی ندارد.
 - ۷- جنس ندارد.
 - ۸- ضمیر شخصی آزاد در نقش‌های فاعلی، مفعولی، و ملکی صورت متفاوت دارد.
 - ۹- با فارسی معیار تفاوت‌های آوایی، واژگانی (قاموسی یا صرفی) و نحوی دارد.
- گوش‌های استان سمنان از برماندها (میراث‌ها) ی مهم معنوی کشور هستند که شناخت آنها می‌تواند به شناخت بهتر زبان‌های ایرانی و به‌ویژه زبان یا گوش‌های تبری یا مازندرانی کمک کند.

یکصد واژه و مصدر سرخه‌ای در پی آمده است:

معنی	آوانگاری	مصدر سرخه‌ای	ردیف
گشودن - باز کردن	Vākōrdōn	واکردن	۱
تحریک کردن	Ānterik hākōrdōn	آنتریک هاگردن	۲
پختن	Bepōtōn	بپتن	۳
پزیدن	Bepparāōn	بپرائن	۴
پوسیدن	Bepusāōn	بیوسائن	۵
پاییدن	Beppāōn	بپائن	۶
تراشیدن	Betāštōn	بتاشتن	۷
ترسیدن	Betarsāōn	بترسائن	۸
ترکیدن	Betarkāōn	بتر کائن	۹
توانستن	Bezōnā,ōn	بزنائن	۱۰
جویدن	Bejundōn	بجوندن	۱۱
چاییدن، سرماخوردن	Beāōn	بچائن	۱۲
چرانیدن، چراندن	Bečārenā,ōn	بچار نائن	۱۳
چریدن	Bečērāōn	بچرائن	۱۴
خوردن	Bexurdōn	بخوردن	۱۵
خواندن	Bexōndōn	بخوندن	۱۶
دانستن	Bezōnā,ōn	بزنائن	۱۷
دوختن	Bedutōn	بدوتن	۱۸
دوشیدن	Beduštōn	بدوشتن	۱۹
دیدن	Bediōn	بدیئن	۲۰
رساندن	Berāsenāōn	براسنائن	۲۱
رسیدن	Berōsā,ōn	برسائن	۲۲
کندن، خراشیدن، رنده کردن	Berondōn	برندن	۲۳
گریه کردن	Burme kōrdōn	بورمه کردن	۲۴
فروختن	Berutōn	بروتن	۲۵
زاییدن	Bezāōn	بزائن	۲۶

زدن	Beffātōn	بقَاتَن	۲۷
ساختن	Bessātōn	بساتَن	۲۸
سوزاندن	Bevārešenā,ōn	بوارشَنائِن	۲۹
ساییدن	Hāsundōn	هاسونَدِن	۳۰
شکاندن	Beškatōn	بشکتَن	۳۱
شکافتن، شکفتن (گل)	Beškifāōn	بشکِیفائِن	۳۲
شناختن	Bešnāsā,ōn	بشناسائِن	۳۳
شنیدن	Bešnuā,ōn	بشنوائِن	۳۴
شستن	Bešuštōn	بشوشَتِن	۳۵
کشیدن	Biatōn	بِتِن	۳۶
وزن کردن	Veratōn	وَرَتِن	۳۷
کوبیدن	Bekutenā,ōn	بکوتَنائِن	۳۸
کشتن	Bekuštōn	بکوشَتِن	۳۹
شعله‌ور شدن	Bal beytōn	بَل بیتِن	۴۰
لرزیدن	Belārzā,ōn	بَلارزائِن	۴۱
لیسیدن	Vāleštōn	والشَتِن	۴۲
مالیدن	Bemālenāōn	بمالَنائِن	۴۳
مردن	Bemōrdōn	بمردِن	۴۴
ماندن، شبیه بودن	Bemiyenāōn	بمییَناهِن	۴۵
نوشتن	Benevaštōn	بنوشَتِن	۴۶
باریدن	Bevārenā,ōn	بوارنائِن	۴۷
کندن	Bevōtōn	بوتِن	۴۸
گفتن	Batōn	بِتِن	۴۹
بردن	Bebordān	ببَرَدِن	۵۰
رفتن	Bešu,ōn	بشوئِن	۵۱
آمدن	Biyāmuōn	بیاموئِن	۵۲
آوردن	Biyardōn	بییرَدِن	۵۳
گرفتن، برداشتن	Begitōn, vegitōn	بگیتِن، وگیتِن	۵۴

گذاشتن	Hindāōn	هیندائن	۵۵
شدن	Bebu,ōn	بیوئن	۵۶
جوشاندن	Bekulenāōn	بکولنائن	۵۷
دفن کردن	Čāl kōrdōn	چال کردن	۵۸
داشتن	Dārdōn	داردن	۵۹
پوشاندن، پیچیدن	Bepušenāōn	بیپوشنائن	۶۰
خواباندن	Bexusenāōn	بخوسنائن	۶۱
خوابیدن	Bexutōn	بخوتن	۶۲
افتادن	Bekkōtōn	بکتن	۶۳
برگرداندن	Vargerdenāōn	ورگردنائن	۶۴
برگشتن	Vargerdāōn	ورگردئن	۶۵
چسباندن	Dumāsenāōn	دوماسنائن	۶۶
بستن	Debōstōn	دبستن	۶۷
انداختن	Duvōndōn	دووندن	۶۸
رمیدن، رم کردن	Bermāōn	برومائن	۶۹
رها کردن	Rābedā,ōn	رابدائن	۷۰
کپک زدن	Kopak beffāton	کپک بقاتن	۷۱
گام زدن	Qodom beffātōn	قدم بقاتن	۷۲
شاشیدن	Čur hākōrdōn	چورهاکردن	۷۳
انباشتن	Gut hākōrdōn	گوت هاکردن	۷۴
شکافته شدن به دو نیم	dulāqš bebu,ōn	دولاغش بیوئن	۷۵
نگاه کردن	Nia kōrdōn	نیه کردن	۷۶
دادن	Hādāōn	هادائن	۷۷
ایستادن	Beštaōn	بشتئن	۷۸
کردن	Hākōrdōn	هاکردن	۷۹
ریختن	Duratōn	دوزتن	۸۰
جدا کردن	Vāčindōn	واچیندن	۸۱

آسیب دیدن	Lotme bexurdōn	لتمه بخوردن	۸۲
آسیب زدن	Lotme bffātōn	لتمه بقاتن	۸۳
از پای درآوردن، زیر و رو کردن	Pošt o dim hākōrdōn	پشت و دیم هاگردن	۸۴
بلعیدن	Qurt bedāōn	قورت بدائن	۸۵
نشستن	Beniyāstōn	بنیاستن	۸۶
برچیدن - روی هم چیدن	Bečindōn-dučindōn	بچیندن - دوچیندن	۸۷
سوختن	Bessutōn	بستوتن	۸۸
ریسیدن	Beraštōn	برشتن	۸۹
کاشتن	Dekkārdōn	دکاردن	۹۰
آغاز شدن بارندگی	Degitōn	دگیتن	۹۱
مکیدن	Vāsōftōn	واسفتن	۹۲
چیزی را از کسی گرفتن، خریدن	Hagitōn	هگیتن	۹۳
گریختن	Bōwrutōn	بوروتن	۹۴

ō در گوش سرخه ای واکه ای بین o و ā می باشد. یعنی بین ا و آ^۱

گوش لاسگردی

از دیگر گوش‌های کومشی گوش لاسگردی است که به سرخه‌ای نزدیک است. دکتر ایران کلباسی گوش لاسگردی را یکی از گوش‌های مرکزی ایران می‌داند که شباهت زیادی با سرخه‌ای دارد.

برخی از ویژگی‌های گوش لاسگردی:

۱- قلب مضاف و مضاف‌الیه دارد.

۲- حرف اضافه پسین دارد.

۳- تعداد همخوان و واکه‌های آن شبیه فارسی معیار است ولی واج‌گونه‌های آن متفاوت است.

۱. با سپاس از: ناصر ابک سرهنگ بازنشسته نیروی انتظامی، گویشور و پژوهشگر گوش سرخه‌ای محمد حسین احسانی دبیر جغرافیای شهر سمنان، گویشور و پژوهشگر گوش سرخه‌ای منابع:

فخر، علی اکبر، فرهنگنامه سرخه‌ای، حبله رود، سمنان، ۱۳۹۴

مهربان، رضا، فرهنگ جامع لغات و اصطلاحات سرخه، نسیم حیات، قم، ۱۳۸۶

- ۴- ویژگی ارگتیو دارد، به این معنا که در زمان گذشته افعال متعدی به جای شناسه فعلی از ضمیر شخصی پیوسته استفاده می‌شود.
- ۵- ضمیر شخصی پیوسته ندارد.
- ۶- جنس ندارد.
- ۷- هماهنگی واژه‌ای چندانی ندارد.
- ۸- ضمیر شخصی آزاد در نقش‌های فاعلی، مفعولی، و ملکی صورت متفاوت دارد.
- ۹- با فارسی معیار تفاوت‌های آوایی، واژگانی (قاموسی یا صرفی) و نحوی دارد.

یکصد واژه و مصدر لاسگردی در پی آمده است:

معنی	آوانگاری	مصدر لاسگردی	ردیف
گشودن - بازکردن	Vākardon	واکردُن	۱
تحریک کردن	Ānterik kardon	آنتریک کردُن	۲
پختن	Bepaton	بِپَتُّ	۳
پربیدن	Bepperrāon	بِپَرُّ	۴
پوسیدن	Bepusvon	بِپُوسُ	۵
پاییدن	Beppaon	بِپُّ	۶
تراشیدن	Bterāšton	بتراشتن	۷
ترسیدن	Betersāon	بتراسان	۸
ترکیدن	Beterkāon	بترکان	۹
توانستن	Bezunāon	بزوانن	۱۰
جویدن	Bejuon	بجوئن	۱۱
چاپیدن، سرماخوردن	Bečāon	بچائن	۱۲
چرانیدن، چرانیدن	Bečerenāon	بچرنائن	۱۳
چریدن	Bečardon	بچردن	۱۴
خوردن	Bexurdon	بخوردن	۱۵
خواندن	Bexundon	بخوندن	۱۶

دانستن	Bezunāon	بزونائن	۱۷
دوختن	Beduton	بدوتن	۱۸
دوشیدن	Bedušton	بدوشتن	۱۹
دیدن	Bediyon	بدییئن	۲۰
رساندن	Berāsenāon	براسنائن	۲۱
رسیدن	Beresāon	برسائن	۲۲
کندن، خراشیدن، رنده کردن	Berondon	برندئن	۲۳
گریه کردن	Bevārenāon	بوارانائن	۲۴
فروختن	Beruton	بروؤق	۲۵
زاییدن	Bezāon	بزائن	۲۶
زدن	Bekutenāon	بکوتنائن	۲۷
ساختن	Besāton	بسئق	۲۸
سوزاندن	Besuzenāon	بسوزنائن	۲۹
ساییدن	Besāon	بسائن	۳۰
شکاندن	Beškaton	بشکتن	۳۱
شکافتن، شکفتن (گل)	Beškafton	بشکافتن	۳۲
شناختن	Bešnāsāon	بشناسائن	۳۳
شنیدن	Bešno,on	بشنئن	۳۴
شستن	Bešušton	بشوشتن	۳۵
کشیدن	Bāton	باتن	۳۶
وزن کردن	Vor dārdon	ورداردن	۳۷
کوبیدن	Bekutenā,on	بکوتنائن	۳۸
کشتن	Bekošton	بکُشتن	۳۹
شعله‌ور شدن	Bal begiton	بل بگیتن	۴۰
لرزیدن	Belarzāon	بلرزائن	۴۱
لیسیدن	Vālešton	والشتن	۴۲
مالیدن	Bemālenāon	بمالنائن	۴۳

مردن	Bemardon	بمردن	۴۴
ماندن، شبیه بودن	Munendon	مونندن	۴۵
نوشتن	Benevešton	بنوشتن	۴۶
باریدن	Bevārāon	بوارائن	۴۷
کندن	Boveton	بوتن	۴۸
گفتن	Bevāton	بواتن	۴۹
بردن	Bebardon	ببردن	۵۰
رفتن	Bešu,on	بشوئن	۵۱
آمدن	Biyamu,on	بیاموئن	۵۲
آوردن	Biyārdon	بیاردن	۵۳
گرفتن، برداشتن	Āgiton	اگیتن	۵۴
گذاشتن	Indā,on- Vorgiton	ایندائن – ورگیتن	۵۵
شدن	Bebo,on	ببئون	۵۶
جوشاندن	Bekolinā,on	بکلینائن	۵۷
دفن کردن	Čāl kardon	چال کردن	۵۸
داشتن	Dārdon	داردن	۵۹
پوشاندن، پیچیدن	Dupičenāon	دوپیچنائن	۶۰
خواباندن	Bexostenāon	بخوستنائن	۶۱
خوابیدن	Bexoton	بختن	۶۲
افتادن	Bekaton	بکتن	۶۳
برگرداندن	Vorgārdenāon	ورگاردنائن	۶۴
برگشتن	Vorgerdāon	ورگردائن	۶۵
چسباندن	Dumāsenāon	دوماسنائن	۶۶
بستن	Dubaston	دوبستن	۶۷
انداختن	Bovendon	بوندن	۶۸
رمیدن، رم کردن	Beromenāon	برمنائن	۶۹
رها کردن	Vel vākardon	ول واکردن	۷۰
کپک زدن	Pove biyārdon	پو بیاردن	۷۱

گام زدن	Qadem bekutenā,on	قدم بکوتنائن	۷۲
شاشیدن	Čor ākardon	چر آکردن	۷۳
انباشتن	Kut kardon	کوت کردن	۷۴
شکافته شدن به دو نیم	Lap bebo,on	لاپ بیئن	۷۵
نگاه کردن	Nie kardon	نیه کردن	۷۶
دادن	Ādāon	آدائن	۷۷
ایستادن	Beštāon	بشتائین	۷۸
کردن	Duriton	آکردن	۷۹
ریختن	Beriton	بریتن، دوریتن	۸۰
جدا کردن	Juā vākardon	جونا واکردن	۸۱
آسیب دیدن	Latme bediyon	لتمه بدیین	۸۲
آسیب زدن	Latme bekutenāon	لتمه بکوتنائین	۸۳
زیر و رو کردن	Žir o žor kardon	ژیرو ژور کردن	۸۴
بلعیدن	Qord bedāon	قرد بدائن	۸۵
نشستن	Benisten	بنیستن	۸۶
برچیدن - روی هم چیدن	Bečion-dučion	بچیین - دوچیین	۸۷
سوختن	Bessuton	بستوتن	۸۸
ریسیدن	Berašton	برشتن	۸۹
کاشتن	Dekārdon	دکاردن	۹۰
آغاز شدن بارندگی	Degiton	دگیتن	۹۱
مکیدن	Vāsafton	واسفتن	۹۲
چیزی را از کسی گرفتن، خریدن	Agiton	آگیتن	۹۳
گریختن	Boriton	بوریتن	۹۴

گوش سنگسری

گوش سنگسری نیز مانند گوش سرخه‌ای از گوش‌های مرکزی ایران و از گوش‌های کومشی است. تاکنون بررسی دقیق و علمی درباره ریشه‌های گوش سنگسری انجام نشده است.

چراغعلی اعظمی، گویش سنگسری را از گویش‌های مرتبط با خوارزمی قدیم و مازندرانی می‌داند و از گویش‌هایی می‌داند که از زمان اشکانیان از تیره داهیان (سکاها، سگریان) باقیمانده است. ژکوفسکی در سال ۱۸۸۸ اولین کسی بود که پاره‌ای از واژگان سنگسری را ضبط نمود و پس از وی کریستین سن دانمارکی در سال ۱۹۳۵ یادداشت‌های معدودی از این گویش ارائه داد.

حبیب برجیان در کتاب متون طبری، سنگسری را در دسته‌بندی گویش‌های کومشی قرار می‌دهد و می‌نویسد: «کومشی خود زیرگروهی از زبان‌های ایرانی شمال غربی به شمار می‌آید و از نظر رده‌شناختی (تیپولوژیک) در اتحاد زبانی حوزه‌ی خزر در کنار طبری و گیلکی و زبان متروک گرگان جای می‌گیرد. زبان‌های زازا در آناتولی مرکزی و گورانی – اورامانی در مرز ایران و عراق از نظر تاریخی به این گروه نزدیک است. در همین چارچوب خویشاوندان دورتر کومشی عبارت‌اند از گروه تاتیک (تاتی – طالشی – آذری) و گویش‌های مرکزی، کردی و بلوچی نیز اگر چه شمال غربی شمرده می‌شوند، اما هر یک گروهی مجزا را تشکیل می‌دهند».

دکتر ایران کلباسی، سنگسری را از گویش‌های مرکزی ایران می‌داند که با فارسی معیار تفاوت‌های آوایی، واژگانی (قاموسی یا صرفی) و نحوی دارد.

برنارد هوکارد گویش سنگسری را لهجه‌ای از لهجه‌های مازندرانی می‌داند و در فرهنگ جغرافیایی ایران، گویش سنگسری را فارسی شکسته مخلوط به زبان‌های تاتی و راجی دانسته است.

در ورای این داورها، آنچه مسلم است، واژه‌های کهن پهلوی به‌ویژه پارتی (پهلوی اشکانی) در گویش سنگسری‌ها وجود دارد که در زبان فارسی امروز یا گویش مازندرانی امروز کمتر به کار می‌روند یا هرگز به کار نمی‌روند، واژه‌هایی از قبیل: پَس (گوسفند)، کَس (کوچک)، مَس (بزرگ)، اسپه (سگ)، اَ (من)، روژ (روز)، تَخَل (تلخ)، ویر (ذهن)، بَر (در، دروازه)، مَزْد (مزد)، ست (سال)، پور (پسر)، دَس (ده)، واژ (بن مضارع گفتن)، وات (حرف، بن ماضی گفتن) و...

در زمینه گویش سنگسری، اولین بار در سال ۱۳۴۰ «واژه‌نامه سنگسری» به کوشش چراغعلی اعظمی و پرفسور گرنات ل. ویندفوهر آلمانی به سه زبان سنگسری، فارسی و انگلیسی نگاشته شد. اخیراً نیز کتاب بررسی زبان سنگسری توسط ناصر صباغیان نگاشته شده است.

برخی از ویژگی‌های گویش سنگسری:

- ۱- قلب مضاف و مضاف‌الیه دارد.
- ۲- حرف اضافه پسین دارد.
- ۳- ویژگی ارگتیو دارد به این معنی که در زمان گذشته، فاعل و فعل متعدی اگر ذکر شود یا اینکه نشانه‌ی غیر فاعلی داشته باشد، فعل بدون ضمائر شخصی پیوسته به کار می‌رود.
- ۴- ضمیر شخصی آزاد در نقش‌های فاعلی، مفعولی، و ملیک به صورت یکسان ندارد.
- ۵- هماهنگی واکه‌ای چندانی ندارد.
- ۶- فعل گذشته ساده با پیشوند تصریفی یا اشتقاقی ساخته می‌شود.
- ۷- جنس ندارد.

یکصد واژه و مصدر سنگسری در پی آمده است:

معنی	آوانگاری	مصدر سنگسری	ردیف
گشودن - باز کردن	Vākartən	واکرتن	۱
تحریک کردن	Āntərik kartən	آنتریک کرتن	۲
پختن	Bəpatən	بپتن	۳
پریدن	Vālarzetən	والرزتن	۴
پوسیدن	Bəpusetən	بپوستن	۵
پاییدن	Bəpātetən	بپاتن	۶
تراشیدن	Bətāšetən	بتاشتن	۷
ترسیدن	Bətarsetən	بترستن	۸
ترکیدن	Bətarketən	بترکن	۹
توانستن	Bətunetən	بتونتن	۱۰
جویدن	Bəjundetən	بجوندن	۱۱
چاییدن، سرماخوردن	Bəčətən	بچتن	۱۲
چرانیدن، چراندن	Bəčārənetən	بچارنتن	۱۳
چریدن	Bəčaretən	بچرتن	۱۴

خوردن	Bəxärtən	بخارتن	۱۵
خواندن	Bəxondetən	بخوندتن	۱۶
دانستن	Bəzundetən	بذوتن	۱۷
دوختن	Bədutən	بدوتن	۱۸
دوشیدن	Bədušdetən	بدوشستن	۱۹
دیدن	Bədidetən	بدیقن	۲۰
رساندن	Bərasundetən	برسونتن	۲۱
رسیدن	Bərašetən	برستن	۲۲
کندن، خراشیدن، رنده کردن	Bərkəzetən	برکزتن	۲۳
گریه کردن	Bəbormetən	برمه‌هاکرتن	۲۴
فروختن	Bərutən	بروتن	۲۵
زاییدن	Bəzetən	بزتن	۲۶
زدن	Bəžetən	بژتن	۲۷
ساختن	Bəsātən	بساتن	۲۸
سوزاندن	Bəsudetən	بسوفتن	۲۹
ساییدن	Hosundetən	ه‌سونقن	۳۰
شکاندن	Bəškətetən	بشکتن	۳۱
شکافتن، شکفتن (گل)	Bəškāfetən	بشکافتن	۳۲
شناختن	Bəšnāsetən	بشناستن	۳۳
شنیدن	Bəšnundetən	بشنوندتن	۳۴
شستن	Bəšoštən	بششتن	۳۵
کشیدن	Bəyetən	بیتن	۳۶
وزن کردن	Vəssatən	وستن	۳۷
کوبیدن	Kutənetən	کوتتن	۳۸
کشتن	Bəkoštən	بکشتن	۳۹
شعله‌ور شدن	Alow bəgertən	آلو بگرتن	۴۰
لرزیدن	Bəlarzetən	بلرزتن	۴۱
لیسیدن	Vəlaštətən	ولشتتن	۴۲

مالیدن	Bəmālenəntən	بمالننتن	۴۳
مردن	Bəmmartən	بمرتَن	۴۴
ماندن، شبیه بودن	Bəmunetən	بموتَن	۴۵
نوشتن	Bəvvoštən	بنوشتَن	۴۶
باریدن	Bəvāretən	بوارتن	۴۷
کندن	Vāyetən	ولین	۴۸
گفتن	Bəvātən	بواتن	۴۹
بردن	Bəbartən	ببرتن	۵۰
رفتن	Bəšotən	بشتَن	۵۱
آمدن	Bəmetən	بمتن	۵۲
آوردن	Biyārtən	بیارتَن	۵۳
گرفتن، برداشتن	Bəgertən	بگرتَن	۵۴
گذاشتن	Hundetən	هوندتن	۵۵
شدن	Bebətən	ببتن	۵۶
جوشاندن	Bejušetən	بجوشنتن	۵۷
دفن کردن	Čāl hākartən	چال ها کرتَن	۵۸
داشتن	Hādārtən	هادارتَن	۵۹
پوشاندن، پیچیدن	Dəčpindetən	دچپیندِن	۶۰
خواباندن	Bəxosenetən	بخسِن	۶۱
خوابیدن	Bəxottən	بختَن	۶۲
افتادن	Bəssartən	بسترن	۶۳
برگرداندن	Vəgārdənetən	وگاردنتن	۶۴
برگشتن	Vagardetən	وگردتن	۶۵
چسباندن	Dəmmosəndetən	دمسندتن	۶۶
بستن	Dəbastən	دبستن	۶۷
انداختن	Dəvondən	دوندن	۶۸
رمیدن، رم کردن	Bərumitən	برومیتن	۶۹
رها کردن	Vəl vākartən	ول وا کرتَن	۷۰

عفونت کردن	Simak bəžetən	سیمک بژتن	۷۱
گام زدن	Šāp bəžetən	شاپ بژتن	۷۲
شاشیدن	Dəmaštən	دمشتن	۷۳
انباشتن	Kut hākartən	کوت ها کرتن	۷۴
شکافته شدن به دو نیم	Dulāppə bəbetən	دولاپه بیتن	۷۵
نگاه کردن	Vətetən	وتن	۷۶
دادن	Hādetən	ها دن	۷۷
ایستادن	Bəštətən	بشتن	۷۸
کردن	Hākartən	ها کرتن	۷۹
ریختن	Huratən	هورتن	۸۰
جدا کردن	Jəvā vākartən	جوا واکرتن	۸۱
آسیب دیدن	Latmə bəxārtən	لتمه بخارتن	۸۲
آسیب زدن	Latmə bəžetən	لتمه بژتن	۸۳
زیر و رو کردن	Paštīm hākartən	پشتیم ها کرتن	۸۴
بلعیدن	Gurt bədetən	قورت بدتن	۸۵
نشستن	Bənestən	بنتن	۸۶
برچیدن - روی هم چیدن	Bəčindətən- dočindətən	بچیندتن - دُچیندتن	۸۷
سوختن	Bəsutən	بسوتن	۸۸
ریسیدن	Bəraštən	برشتن	۸۹
کاشتن	Bəkāltən	بکالتن	۹۰
آغاز شدن بارندگی	Bəgertən	بگرتن	۹۱
مکیدن	Vāsoftən	واسفتن	۹۲
چیزی را از کسی گرفتن، خریدن	Hagertən	هگرتن	۹۳

۱. با سپاس از علی صباغیان سنگسری کارشناس زبان انگلیسی، گویشور و پژوهشگر گویش سنگسری ناصر صباغیان سنگسری، نویسنده کتاب بررسی زبان سنگسری، دبیر دبیرستان و مدرس دانشگاه، کارشناس ارشد آموزش زبان فارسی نویسنده چندین مقاله درباره‌ی زبان سنگسری منبع: صباغیان ناصر، بررسی زبان سنگسری، شمال پایدار، آمل، ۱۳۹۲.

مصدر پروری (مازندرانی)

معنی	آوانگاری	مصدر پروری (مازندرانی)	ردیف
گشودن - باز کردن	Vāz hākārdən- bošā,ən	وازها کردن - بوشائن	۱
تحریک کردن	Antərik hākārdən	آنتریک ها کردن	۲
پختن	Bapətən	بپتن	۳
پریدن	Bappərestən	بپړستن	۴
پوسیدن	Bapistən	بپیستن	۵
پاییدن	Bapestən	بپستن	۶
تراشیدن	Bətāšiyən	بتاشیین	۷
ترسیدن	Batərsiyən	بترسیین	۸
ترکیدن	Batəkəstən	بترکستن	۹
توانستن	Batonəstən	بتونستن	۱۰
جویدن	Bajostən	بجوستن	۱۱
چاییدن، سرما خوردن	Bəčāən	بچائن	۱۲
چرانیدن، چراندن	Bəčārnīyən	بچارنیین	۱۳
چریدن	Bačərdən	بچردن	۱۴
خوردن	Baxārdən	بخاردن	۱۵
خواندن	Baxondəstən	بخوندستن	۱۶
دانستن	Badonəstən	بدونستن	۱۷
دوختن	Badutən	بدوتن	۱۸
دوشیدن	Baduštən	بدوشتن	۱۹
دیدن	Badiyən	بدیین	۲۰
رساندن	Barsondəniyən	برسوندنیین	۲۱
رسیدن	Barsiyən	برسیین	۲۲
کندن، خراشیدن، رنده کردن	Barkəstən	برکستن	۲۳
گریه کردن	Bərmə hākārdən	برمه ها کردن	۲۴

فروختن	Barutən	بَروتَن	۲۵
زاییدن	Bəzāən	بِزائَن	۲۶
زدن	Bazoən	بِزَوَن	۲۷
ساختن	Bəsātən	بِساتَن	۲۸
سوزاندن	Bazuzniyən	بِسوزَنِیَن	۲۹
ساییدن	Basostən	بِسوستَن	۳۰
شکاندن	Bəškəniyən	بِشکَنِیَن	۳۱
شکافتن، شکفتن (گل)	Bəškostən	بِشکوستَن	۳۲
شناختن	Bəšnasiyən	بِشِناسِیَن	۳۳
شنیدن	Bəšnāstən	بِشِناستَن	۳۴
شستن	Bašurdən	بِشوردَن	۳۵
کشیدن	Bakšiyən	بِکشِیَن	۳۶
وزن کردن	Bakšiyən	بِکشِیَن	۳۷
کوبیدن	Batkuniyən	بِتکونِیَن	۳۸
کشتن	Bakāštən	بِکاشتَن	۳۹
شعله‌ور شدن	Bal bəyitən	بِل بَییتَن	۴۰
لرزیدن	Balərzəstən	بِلرِزستَن	۴۱
لیسیدن	Baləštən	بِلشتَن	۴۲
مالیدن	Bəmālniyən	بِمالنِیَن	۴۳
مردن	Bamərdən	بِمردَن	۴۴
ماندن، شبیه بودن	Bamondəstən	بِموندستَن	۴۵
نوشتن	Banvəštən	بِنوشتَن	۴۶
باریدن	Bəvārəstən	بِوارستَن	۴۷
کندن	Botən	بوتَن	۴۸
گفتن	Bautən	بئوتَن	۴۹
بردن	Bvərdən	بِوردَن	۵۰
رفتن	Bardən	باردَن	۵۱

آمدن	Bamoən	باموئن	۵۲
آوردن	Biyordən	بیوردن	۵۳
گرفتن، برداشتن	Bəyitən	بییتن	۵۴
گذاشتن	Beyəštən	بیشتن	۵۵
شدن	Baviyən	بویین	۵۶
جوشاندن	Juš hədāən- Kul hədāən	جوش هدائن – کول هدائن	۵۷
دفن کردن	Āl hākārdən	چال هاگردن	۵۸
داشتن	Dāštən	داشتن	۵۹
پوشاندن، پیچیدن	Dapitən	دپیتن	۶۰
خواباندن	Baxsondəniyən Daxsondəniyən	بخوسندنیین – دخوسندنیین	۶۱
خوابیدن	Baxātən	بخاتن	۶۲
افتادن	Dakətən-Bakətən	دکتن – بکتن	۶۳
برگرداندن	Bardəgārnīyən	بردگارنیین	۶۴
برگشتن	Bardəgərdəstən	بردگرستن	۶۵
چسباندن	Dəmāsnondəniyən	دماسنوندنیین	۶۶
بستن	Davəstən	دوستن	۶۷
انداختن	Dəngoən	دنگوئن	۶۸
رمیدن، رم کردن	Ram bakārdən- Barməstən	رم به‌کردن – برمستن	۶۹
رها کردن	Sar hədāən	سره‌دائن	۷۰
کپک زدن	Sim bazoən	سیم بزوئن	۷۱
گام زدن	Šāp bazoən	شاپ بزوئن	۷۲
شاشیدن	Kəš bazoən	کش بزوئن	۷۳
انباشتن	Kut hākārdən	کوت هاگردن	۷۴
شکافته شدن به دو نیم	Lāp baviyən	لاپ بویین	۷۵
نگاه کردن	Hāršiyən	هارشیین	۷۶
دادن	Hədāən	هدائن	۷۷

ایستادن	Hurəstān	هورستائن	۷۸
کردن	Hākārdən	هاکاردن	۷۹
ریختن	Dakārdən	دکاردن – بشنیین	۸۰
جدا کردن	Buĵiyən-Sevā hākārdən	بوجیین – سواهاکاردن	۸۱
آسیب دیدن	Latmə baxārdən	لتمه بخاردن	۸۲
آسیب زدن	Latmə bazoən	لتمه بزوئن	۸۳
زیر و رو کردن	Pəšdim hākārdən	پشددیمهاکاردن	۸۴
بلعیدن	Yər bədān- Gurt bədān	یربدائن – قورت بدائن	۸۵
نشستن	Həništən	هنیشتن	۸۶
برچیدن – روی هم چیدن	Baĉiyən- Daĉiyən	بچیین – دچیین	۸۷
سوختن	Basutən	بسوتن	۸۸
ریسیدن	Barəštən	برشتن	۸۹
کاشتن	Dəkāštən- Bəkāštən	دکاشتن – بکاشتن	۹۰
آغاز شدن بارندگی	Dəitān	دئیتن	۹۱
مکیدن	Basəftən	بسفتن	۹۲
چیزی را از کسی گرفتن، خریدن	Hāyitən	هاییتن	۹۳
گریختن	Buritən	بوریتن	۹۴

منابع:

۱. ای‌ام ارانسکی، مقدمه فقه‌اللغة ایرانی، ترجمه کریم کشاورز، پیام، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹، ص ۳۲۰
۲. اشمیت، رودیگر، راهنمای زبان‌های ایرانی، جلد دوم: زبان‌های نوایرانی، ترجمه‌ی: چهار مترجم، ققنوس، تهران، ۱۳۸۳، ص ۴۹۰
۳. رضایی باغ‌بیدی، تاریخ زبان‌های ایرانی، مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۸، ص ۱۷۹
۴. ارانسکی، یوسیف‌م، زبان‌های ایرانی، علی اشرف صادقی، چاپ اول، سخن، تهران، ۱۳۷۸
۵. ستوده، منوچهر، فرهنگ سمنانی، سرخه‌ای، لاسگردی، سنگسری، شه‌میرزادی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۲
۶. برجیان، حبیب، متون طبری (ضمیمه ۱۵ فصلنامه آینه میراث)، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۸، صفحات ۲۸۴-۲۸۳.
در نیاماندها (سنت‌ها)، فرهنگ و فولکلور؛ خوراک و معماری مردم شه‌میرزاد نیز مؤلفه‌هایی از فرهنگ دیلمی دیده می‌شود.
۸. کلباسی، ایران، فرهنگ توصیفی گونه‌های زبانی ایران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۷
۹. مقدسی، محمد بن ابی بکر، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم (متن عربی)، نشر دارصادر، بیروت، ۱۹۰۹، ص ۳۶۸
۱۰. فخر، علی اکبر، فرهنگنامه سرخه‌ای، حبله رود، سمنان، ۱۳۹۴
۱۱. مهربان، رضا، فرهنگ جامع لغات و اصطلاحات سرخه، نسیم حیات، قم، ۱۳۸۶
۱۲. صباغیان، ناصر، بررسی زبان سنگسری، شمال پایدار، آمل، ۱۳۹۲

چیکو: شکلات طلایی عشایر ایل سنگسری

علیرضا شاه حسینی / دانشجوی دکتری جغرافیا و برنامه‌ریزی روستایی دانشگاه خوارزمی

مقدمه

فسادپذیری شیر مسئله‌ای حائز اهمیت است، شیر پس از دوشیده شدن از پستان دام، در شرایط عادی به زودی فاسد می‌شود. ماهیت شیمیایی آن ایجاب می‌کند که سریعاً مصرف شود و یا به فرآورده‌های دیگر تبدیل شود (فرهادی، ۱۳۸۶: ۲۷۱)؛ به همین جهت، «فون تونن»، در مدل خود، جایگاه تولید شیر را در اولین دایره پیرامون بازار شهری جای می‌دهد (افراخته، ۱۳۸۷: ۵۶-۵۷).

بر این اساس، عشایری که در بیلاق‌هایی با راه‌های صعب‌العبور کوهستانی روزگار می‌گذرانند و معیشت آنان به دام و تولید شیر وابسته است، چه راهی در پیش دارند؟ بدیهی است اگر مثل اغلب انسان‌های ممالک کم‌رشد، از نیروی تعقل خود استفاده نمی‌کردند، یا باید از فقر و نابودی استقبال می‌کردند و یا این شیوه زندگی را رها کرده و زودتر راهی حاشیه شهرها می‌شدند.

اما عشایر با استفاده از فنون سنتی که میراث تجربه و نبوغ هزاران ساله اجدادشان است، از شیر، فرآورده‌هایی تولید می‌کنند که ضمن حفاظت و جلوگیری از فساد آن، قابلیت تبدیل به مواد غذایی جدیدی حتی در شرایط مدرن را داشته باشد. روستاها و عشایر ایران معدن خلاقیت‌ها است و می‌شود دنیا را با آن آشنا کرد. کارهای انجام شده و خلاقیت‌های صورت گرفته در این زمینه کم نیست؛ مهم‌ترین و اولین خلاقیت در همین است که چگونه شیر شدیداً فسادپذیر را به شکل و یا اشکالی درآورده‌اند که برخی فرآورده‌های آن مدت‌ها قابل پس‌انداز و نگهداری باشند و بشود با بخشی از فرآورده‌های آن، لشگر نادر را از ایران به هند فرستاد. بز در ایران و میش در بین‌النهرین همسایه ما، چند هزار سال قبل و دیگر دام‌ها در نقاط دیگر جهان اهلی شده‌اند و همسایگان ایران که گاو و گاو میش و شتر را اهلی کرده‌اند چه خدمت عظیمی به خود و جهانیان هدیه و عرضه داشته‌اند و فراموش نباید کرد که اقوامی در جهان بوده‌اند که تا این اواخر نمی‌دانسته‌اند که از شیر دام‌ها می‌توان استفاده کرد. به تعویق انداختن فساد شیر که البته بسیار مهم است، وجود این زنجیره و ترکیبات بعدی و ورود آن به رژیم غذایی ایرانیان، در حفظ بهداشت و سلامت کار بسیار افزوده است. تنوع غذایی که از این یک قلم شیر به دست می‌آید به حدی است که اگر کسی عمر نوح نبی هم داشته باشد هرگز از این غذاها دل زده نشده و یا به کمبود مواد غذایی ویتامین‌ها و ریزمغذی‌ها دچار نخواهد شد (فرهادی، ۱۳۹۷، یادداشت دستنویس).

ایل سنگسری یکی از ایلات مهم کشور است که در قلمرو وسیعی از شمال و شمال شرق کشور بیلاق و قشلاق می‌کنند. آنها بیش از ۲۷۰ هزار رأس دام کوچک (گوسفند و بز) پرورش می‌دهند (مرکز آمار ایران، ۱۳۸۷). این ایل با توانمندی‌های منحصر به فرد خود در زمینه اقتصادی، مانند تولید گوشت ارگانیک و تولید بیش از ۲۲ نوع فرآورده لبنی از شیر (شاه حسینی ۱۳۹۰: ۱۴۱) نقش مهمی در اقتصاد منطقه دارند. اقتصاد عشایر بر پایه دامداری سنتی استوار است و دام سرمایه اصلی آنها را تشکیل می‌دهد. گوشت قرمز مهم‌ترین تولید این جامعه محسوب می‌شود و شیر (که آن را تبدیل به لبنیات می‌کنند) در اولویت دوم قرار دارد.

عشایر سنگسری شکل تکامل یافته‌تری از زنجیره تولید لبنیات سنتی را در مقایسه با سایر عشایر کشور دارند؛ آنها در جریان تبدیل شیر به فرآورده‌های لبنی، از تمامی مشتقات آن به نحو مطلوب استفاده می‌کنند. لبنیات تولید عشایر سنگسری متنوع است و به بیش از ۲۲ نوع می‌رسد. تولیدات آنها در مقایسه با تولیدات سایر عشایر کشور (اکراد شمال خراسان ۱۱ نوع (توحیدی اوغازی، ۱۳۶۹: ۶۰)، ایل‌های بختیاری (دیگار ۱۳۶۶: ۲۳۹)، بچاقچی ۸ نوع (اتحادیه مرکزی تعاونی‌های عشایری ایران ۱۳۶۲: ۶۴)، و الیکایی ۱۷ نوع (شاه حسینی ۱۳۸۳: ۸۸-۸۹) از تنوع بیشتری برخوردار است.

با آن که هدف اصلی از تولید لبنیات، بهره‌گیری از ارزش غذایی آن است، اما برخی از این فرآورده‌ها خصلت داروهای سنتی را دارند (شاه حسینی، ۱۳۹۰: ۱۴۲). خط تولید پنیر و کره در عشایر سنگسری به قدری تکامل یافته، متنوع و اقتصادی است که لازم است کارخانه‌های نوین لبنیات‌سازی ایران از آن درس بگیرد تا هر ساله هزاران لیتر پساب پنیر و دوغ تلف نشود؛ میلیاردها ریال سرمایه بالقوه از بین نرود و فرآورده‌های سنتی مفید و جدیدی را روانه بازار کنند (فرهادی، ۱۳۷۸: ۱۰).

عشایر سنگسری شکل تکامل یافته‌تری از زنجیره تولید لبنیات سنتی را در مقایسه با سایر عشایر کشور دارند. آنها در جریان تبدیل شیر به فرآورده‌های لبنی، تمامی مشتقات آن را به نحو مطلوبی مورد استفاده قرار می‌دهند.

از آنجایی که در ایران، تولید پنیر رواج بسیاری دارد، حجم بالایی از آب پنیر تولیدی که از ارزش غذایی بالایی برخوردار است و از طرف دیگر قدرت آلوده‌کنندگی آن زیاد است، اهمیت آب پنیر را در صنایع گوناگون دو چندان می‌سازد. متأسفانه اغلب عشایر کشور از آب پنیر استفاده نمی‌کنند و آن را

دور می‌ریزند. در این مقاله به چگونگی تهیه و مصارف «چیکو» پرداخته می‌شود که از آب لور تهیه می‌شود. این فرآورده لبنی در واقع نوعی شکلات عشایری است که بسیار مقوی است.

مواد و روش‌ها

این تحقیق در بین عشایر ایل سنگسری انجام شده است. ایل سنگسری مهم‌ترین گروه کوچنده دامنه‌های جنوبی البرز محسوب می‌شود. ارتفاعات البرز مرکزی شامل مناطق ییلاقی استان‌های تهران، سمنان و بخشی از مازندران، ییلاق‌های آنان، و شمال کویر مرکزی ایران شامل کویر تروند، کویر حاجعلی قلی، خوار و توران، پل ابریشم، کویر سمنان و بیارجمند، قشلاق یا گرمسیر احشام آنها را تشکیل می‌دهد. سنگسری‌ها در فرآوری شیر و تبدیل آن به انواع فرآورده‌های لبنی شهره هستند. آنها از شیر بیش از ۳۲ نوع فرآورده لبنی تولید می‌کنند که برخی از آنها مانند آرشه، وارھون، چیکو و مامای ووو منحصر به فرد هستند.

هدف تحقیق حاضر آن است که نبوغ و خلاقیت جامعه عشایری را در زمینه سازگاری با محیط و حفاظت از شیر (به عنوان ماده‌ای فاسد شدنی) در مناطق پراکنده کوهستانی مورد بررسی قرار دهد و قابلیت چنان نبوغی را به عنوان دانشی بومی و کاربردی در شرایط کنونی جامعه به تصویر درآورد؛ به این امید که در تحقق خلاقیت جامعه در بهره‌برداری از دانش بومی و تخصیص منابع کشور، مورد استفاده قرار گیرد.

روش تحقیق در این پژوهش «تلفیقی از دو روش میدانی و اسنادی» بوده است.

محقق در تابستان ۱۳۹۶ در دوره شیردوشی دام‌ها، از خیل‌ها (ییلاق‌ها) ی عشایر ایل سنگسری در ارتفاعات البرز مرکزی بازدید و با زنان و مردان خبره عشایر این ایل مصاحبه کرده است. وی با حضور در خیل‌ها و ییلاقات عشایر، روش تهیه چیکو را از نزدیک مشاهده نموده است، با مردان و زنانی که در حال تهیه این فرآورده لبنی بودند مصاحبه کرده و عکس و تصویر تهیه کرده است؛ علاوه بر این با برخی از طوایف عشایر کوچنده البرز مرکزی نیز مصاحبه کرده است تا از چگونگی استفاده از آب لور در بین عشایر مذکور آگاه شود. در برخی از موارد خود نیز در این کار با آنها مشارکت داشته است. روش گلوله برفی، در نمونه‌گیری و جمع‌آوری اطلاعات مورد نیاز تحقیق مورد استفاده بوده است. در جمع‌آوری اطلاعات مورد نیاز تحقیق از روش اسنادی نیز بهره گرفته است.

پیشینه تحقیق

قدیمی‌ترین مطالعه‌ای که در زمینه‌ی فرآورده‌های لبنی عشایر استان سمنان انجام شده است، دستورالعمل تهیه لبنیات عشایر «ایل سنگسری» است که در اوایل دهه ۱۳۶۰ توسط سازمان امور عشایر استان سمنان انجام شده است. در این نشریه زنجیره‌ی تهیه لبنیات در ایل سنگسری شرح داده شده است.

لیلا اعظمی (۱۳۶۸) به ۱۵ نوع فرآورده‌ی لبنی از جمله شریشه^۱، همیره^۲، مامایی ووو^۳، نیموا^۴، آرشه^۵، وارگون^۶، جوشن آرشه^۷، آرتن آرشه^۸، پندیرو^۹، لور^{۱۰}، لوری آرشه^{۱۱}، لوری رهون^{۱۲}، لورو^{۱۳}، لوریین^{۱۴} و چیکو^{۱۵} در زنجیره تولید پنیر اشاره کرده است.

چراغعلی اعظمی سنگسری (۱۳۷۱) نیز به انواع فرآورده‌های لبنی ایل سنگسری اشاره کرده است. شاه حسینی (۱۳۷۹) زنجیره‌ی تهیه لبنیات را در ایل سنگسری در دو خط تولید پنیر و ماست بررسی کرده است؛ وی مراحل تهیه لبنیات، از مرحله‌ی شیردوشی تا آخرین زنجیره‌ی فرآورده لبنی را بررسی نموده است.

نبوی چاشمی (۱۳۷۹) فهرست تولیدات لبنی در نزد دامداران کوچنده روستای چاشم مهدی‌شهر را برشمرده است؛ وی در کتاب خود به ۲۵ نوع فرآورده‌ی لبنی اشاره کرده است که در خط تولید تبدیل شیر به ماست و کره و شیر به پنیر و آرشه به دست می‌آید. وی در این زنجیره، نیموا، وارگون، آرشه لور چیکو، لور او و لور آرشه را نام برده است (نبوی چاشمی، ۱۳۷۹: ۴۵-۴۶).

-
1. sherishe
 2. hamire
 3. Mamayi vovu
 4. nimva
 5. arshe
 6. Va- rehun
 7. Jushen arshe
 8. Arten arshe
 9. Pander ow
 10. lur
 11. Luri arshe
 12. Luri rehun
 13. Lur ow
 14. Lur eyn
 15. chiku

بارانی (۱۳۸۵) راهکارهای بومی برای تنوع بخشیدن به محصولات و کاهش ضایعات در فرآوری لبنیات را بیان کرده است. وی در این مقاله ضمن ترسیم نمودار انواع محصولات قابل استحصال از لبنیات فهرستی از محصولات هریک از چرخه‌ها را ذکر کرده است.

- چرخه پنیر شامل پنیر خیکی، پنیر ماستی و پنیر مایه‌ای و لور
- چرخه ماست شامل سرشیر یا قیماق، سرماست، ماست، دوغ، کره، روغن، سزمه، کشک سفید و سیچو
- چرخه خامه‌گیری شامل خامه و کشک خامه‌ای

در نهایت نامبرده با توجه به تنوع محصولات نزد دامداران، چرخه را قابل توجه صنایع لبنی برای ارتقای تنوع محصولات و جلوگیری از ضایعات دانسته است.

شاه حسینی (۱۳۹۰) به زنجیره تهیه لبنیات در ایل سنگسری پرداخته و مراحل تولید پنیر را از «دلمه» تا «چیکو» بررسی کرده است.

صادقی راد و بلندی (۱۳۹۰) در پژوهش خود به این نتیجه رسیده‌اند که آب پنیر حجم بالایی از شیر مصرفی اولیه را تشکیل داده و کاربردهای زیادی در صنایع مختلف غذایی، دارویی و بهداشتی دارد. تعیین طبقه یا گروه برای محصولات مختلف آب پنیری سنتی نیز می‌تواند برای دست‌اندرکاران این حرفه قابل تأمل باشد، به طوری که حتی می‌توان مراحل تولید این محصول را با استفاده از شیر گاو به دلیل در دسترس بودن از شیوه سنتی (که عمدتاً با شیر گوسفند تهیه می‌شود) به صنعتی تبدیل کرد. صادقی و همکاران (۱۳۹۲) در مقایسه دو نوع چیکوی گوسفندی و گاوی به نتایج جالبی رسیده‌اند؛ مقایسه میزان شیرینی تفاوت معنی‌دار دارد و میزان شیرینی چیکوی گوسفندی بیشتر از چیکوی گاوی و مطلوب‌تر است. از نظر میزان سختی نیز تفاوت معنی‌دار است و سختی چیکوی گاوی بهتر از گوسفندی است. شایان ذکر است که در آنالیز ژئولوژیکی چیکوی گاوی و گوسفندی با دستگاه نیز به نتیجه مشابهی دست یافتند؛ از نظر نحوه و سرعت ذوب شدن در دهان بین دو نمونه تفاوت معنی‌داری وجود داشته و نمونه گاوی دیرتر در دهان ذوب می‌شود.

رضوی و همکاران (۱۳۹۲) در قالب طرح پژوهشی با عنوان مستندسازی دانش بومی عشایر ایل سنگسری در زمینه تهیه فرآورده‌های لبنی، به تولید زنجیره لبنیات نزد عشایر کوچنده ایل سنگسری در بیلاق‌های شمال شهرستان مهدی شهر پرداخته‌اند.

پاکزادیان (۱۳۹۵) نتایج تحقیق میدانی خود را در زمینه لبنیات عشایر سنگسری در قالب کتابی با عنوان «خورشی» منتشر کرده است. وی در این کتاب شیوه‌های تولید فرآورده‌های لبنی در بین کوچندگان سنگسری، انواع فرآورده‌ها، وسایل و ابزار کار و غذاهایی که از لبنیات تهیه می‌شود را بررسی کرده است. این مقاله با استناد به بررسی‌های میدانی و آزمایش‌های انجام شده بر روی چیکو، اهمیت استفاده از آب لور برای تهیه چیکو را بازخوانی کرده است. در این گفتار محقق به بررسی دقیق شیوه‌ی تهیه چیکو که نوعی شکلات سالم و مقوی است و کاربرد و مصارف آن در قالب یک مقاله مستقل پرداخته است.

بحث و نتایج

آب پنیر

آب پنیر حجم بالایی از شیر مصرفی را تشکیل می‌دهد و امروزه کاربردهای وسیعی در صنایع مختلف غذایی، دارویی و بهداشتی دارد. در حال حاضر استفاده‌ی مجدد از آب پنیر به دو دلیل عمده مورد توجه صنایع لبنی قرار گرفته است. دلیل اول وجود ترکیبات با ارزش در آن می‌باشد. آب پنیر حاوی ۸۰ تا ۹۰ درصد حجم شیر مصرفی اولیه و ۵۰ درصد مواد غذایی موجود در شیر می‌باشد، که این مواد هم به لحاظ کمیت و هم به لحاظ کیفیت قابل توجه هستند. پروتئین‌های موجود در آب پنیر قابل استعمال می‌باشد و کاربردهای فراوانی در صنایع غذایی دارد. دلیل عمده‌ی دیگری که بازیافت و استفاده‌ی مجدد در آب پنیر را ضروری می‌سازد، وجود مقادیر زیاد مواد آلی درون آن می‌باشد. به طور معمول، «بی. او. دی». آب پنیر بیش از ۴۰۰۰۰ میلی‌گرم اکسیژن در لیتر می‌باشد و رهاسازی آن به محیط زیست باعث آلودگی آن می‌گردد. به همین دلیل قوانین زیست محیطی مانع از انجام این امر است. جداسازی چربی، پروتئین و لاکتوز از آب پنیر و استفاده‌ی مجدد از آنها باعث کاهش شدید «بی. او. دی». می‌گردد. فائو و سازمان بهداشت جهانی، ترکیب مطلوب و ایده‌آل اسیدهای آمینه‌ی ضروری در پروتئین رژیم غذایی را اعلام کرده‌اند. مقایسه‌ی پروتئین‌های ایده‌آل با پروتئین‌های آب پنیر مشخص می‌سازد که پروتئین‌های آب پنیر ارزش بالاتری دارند (بیک محمدی و بلندی ۱۳۹۰).

از آنجایی که در ایران، تولید پنیر رواج بسیاری دارد، حجم بالایی از آب پنیر تولیدی که از ارزش غذایی بالایی برخوردار است، اهمیت آب پنیر را در صنایع گوناگون دو چندان می‌سازد. و از طرف دیگر چون قدرت آلوده‌کنندگی آن زیاد است، از این ماده مفید استفاده نشده و دور ریخته می‌شود. چیکو^۱ در اصل یک محصول آب پنیری است. آب پنیر مورد استفاده در تهیه چیکو از نوع آب پنیر شیرین است.^۲

روش تهیه لور

بعد از جدا کردن آب پنیر از دلمه، آن را در ظرفی ریخته و تا نقطه جوش حرارت می‌دهند تا زمانی که کف سفیدرنگی ظاهر شود. در این هنگام حدود یک لیتر شیر به آن می‌افزایند، تا لور بیشتری به دست آید. چیکو در مقایسه با چ^۳ پس از متراکم شدن ماده سفیدرنگ حرارت را قطع کرده و پس از چند دقیقه، مخلوط لور و «لور او» را به کمک آبگردان در داخل کیسه سفیدی می‌ریزند (این کیسه سفید «لور پُرزوی» نام دارد)، تا آب آن کاملاً خارج شود؛ آب خارج شده را لوراوی می‌نامند. ماده باقی‌مانده داخل کیسه را «لور» می‌نامند. لور معمولاً با افزودن مقداری نمک به صورت تازه مصرف می‌شود.

انواع لور

لور چنگی یا خیکی

برای تهیه لور چنگی، به لور تازه مقداری نمک می‌افزایند و در خیک جای می‌دهند. این محصول را می‌توان تا چند ماه نگهداری کرد.

۱. این فرآورده در بین دامداران منطقه خوار و توران «جیکو»، نزد دامداران هیکو به «چَکَه»، دامداران فولاد محله «چوکه»، عشایر طایفه پرور «لور چکو» و عشایر افتری به «چَک چکه» معروف است. «چَک» به معنی ماده و خوراک کمی سفت و ارتجاعی است و واژه چیکو از آن گرفته شده است.

۲. منظور از آب پنیر شیرین در اینجا پنیری است که از لخته کردن شیر به وسیله رنت حاصل می‌شود نه اسیدهای معدنی.

۳. زنان سنگسری در حین ریختن شیر به داخ دیک حاوی «پندیر او» (آب پنیرک) این ترانه کوتاه را زمزمه می‌کنند:

زُی دَمبی مَچی خُری کلی مَ چی لوریه (لور به اندازه دمبه شود، لور به اندازه کله خر شود)

لور خشک

با خشکاندن «لور» در مقابل آفتاب و ورقه ورقه کردن آن، لور خشک به دست می‌آید. لور خشک ورقه ورقه شده را به نخ می‌کشند و آن را «لورِ رُسویی» می‌نامند و در فصل زمستان آن را به عنوان تنقلات مصرف می‌کنند.

لور رهون

در حین خشکاندن لور در سینی، روغنی باقی می‌ماند که «لور رهون» (روغن لور) نام دارد. این ماده مصرف دارویی دارد و در درمان رماتیسم به عنوان ضماد مصرف می‌شود.

لور آرشه

از لور تازه بدون نمک، آرشه‌ای درست می‌کنند که به آن «لوری آرشه» گفته می‌شود. طرز تهیه لوری آرشه همانند آرشه پنیر است. لور آرشه در مقایسه با آرشه پنیر از کیفیت پایین‌تری برخوردار است.

لور کره

در روستای کمروود خطیر کوه از لور «کره‌ای» می‌گیرند که به «کره لور» معروف است. شیوه تهیه آن بدین صورت است که لور را با قاشق چوبی هم می‌افزایند. در این حالت کره از لور جدا می‌شود.

روش تهیه چیکو

تهیه لورئین

آبی که از لور خارج شده را به مدت ۵ ساعت جوشانده تا غلیظ و عسلی شود. این آب قوام یافته لورئین نام دارد که به دو صورت می‌توان از آن در تهیه چیکو استفاده کرد:

۱- ضمن حرارت ملایم لورئین را جوشانده و مرتباً هم می‌زنند، مقدار اندکی شکر به آن می‌افزایند و بسته به سلیقه برای افزایش جاذبه مقداری مغز پسته، گردو، بادام، شاهدانه و کنجد می‌افزایند؛ مخلوط آماده شده را به شکل لوله‌های نازک درمی‌آورند و سپس به صورت قطعات مربع شکل یا لوزی آب‌نبات برش می‌دهند.

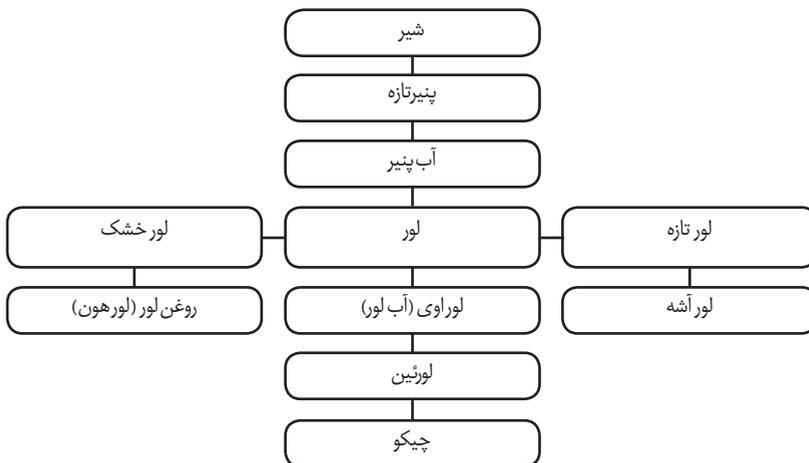
۲- بعد از به‌دست آوردن لورئین، آن را در سطحی پهن کرده و ظرف مدت ۲۴ ساعت کاملاً خشک

می‌کنند. در صورت نیاز برای تهیه چیکو مقداری از لورئین خشک‌شده را در ظرفی ریخته و روی آن آب می‌ریزند تا خوب خیس بخورد؛ سپس با مقداری شکر حرارت می‌دهند و طبق شیوه قبل به تهیه چیکو مبادرت می‌ورزند.

سنگسری‌ها تهیه چیکو از لورئین تازه را مناسب‌تر می‌دانند؛ زیرا چیکوی آن خوش‌رنگ‌تر (زردتر) از چیکویی است که از لورئین خشک تهیه می‌شود. در حالت دوم چیکو کمی تیره‌تر است.

۳- چیکو جزء تنقلات عشایر سنگسری محسوب می‌شود. عشایر پرور (گودرزی، ۱۳۹۱: ۱۲۲) و دامداران چاشم (نبوی چاشمی ۱۳۷۹: ۴۵) نیز این شکلات را از آب لور تهیه می‌کنند که به آن «لور چکو» می‌گویند.

گمان می‌رود این محصول، بافتی همانند آب نبات‌های سخت داشته باشد. در تهیه آن از آب پنیر غلیظ شده استفاده می‌شود که حاوی مقداری چربی شیر است و در آن از روغن‌های نباتی و افزودنی‌های مضر دیگر استفاده نشده است. با توجه به ارزش غذایی بالای آب پنیر، این محصول نسبت به تنقلات موجود در بازار زیان‌های کمتری دارد. به‌علاوه افزودن مغزهای خوراکی گردو، پسته و کنجد که هر کدام دارای خواص ارزشمند تغذیه‌ای می‌باشند این محصول را متمایز می‌سازد. به نظر می‌رسد که چیکو از نظر ترکیبات نزدیک به ترکیبات شیری بوده، ولی از نظر ساختار و بافت مشابه آب نبات باشد (صادقی راد و بلندی، ۱۳۹۰).



نمودار شماره (۱) تهیه چیکو از آب لور

نتایج آنالیز شیمیایی چیکو

در سال‌های اخیر آزمایش‌های گوناگونی بر روی انواع فرآورده‌های لبنی سنتی انجام گرفته است. یکی از این آزمایش‌ها بر روی دو نوع چیکوی گوسفندی و گاوی انجام شده است (جدول شماره ۲). نتایج آزمایش یاد شده نشان می‌دهد که میزان کلسیم، فسفر، میزان املاح و خاکستر چیکوی گوسفندی بسیار بالاتر از چیکوی گاوی است و در مقایسه چیکو با نمونه آب‌نبات مشابه در بازار که دارای ۰/۵ درصد خاکستر است پی می‌بریم که املاح معدنی چیکو بیشتر است. میزان رطوبت در چیکوی گوسفندی ۰/۶ درصد است که در مقایسه با نمونه‌های مشابه آب‌نبات موجود در بازار که حاوی ۰/۵ درصد رطوبت هستند، میزان رطوبت کمتری دارند. پایین‌بودن رطوبت چیکو و دارا بودن قند باعث می‌شود که این محصول دچار فساد میکروبی نشود. به هر حال چیکو، شکلاتی ارگانیک، سالم، مقوی و پر انرژی است.

جدول شماره (۲): نتایج آنالیز شیمیایی دو نوع چیکوی گوسفندی و گاوی^۱

ردیف	ویژگی / شرح آزمون	چیکوی گاوی	چیکوی گوسفندی
۱	اسیدیته	1±0.10a*	0.85±0.03b
۲	PH	5.34±0.01a	5.39±0.01a
۳	پروتئین	3.6±0.10b	4±0.10a
۴	چربی	0.97±0.01b	1.80±0.06a
۵	ماده خشک	98.77±0.06b	99.40±0.10a
۶	لاکتوز	2.97±0.06a	2.23±0.06b
۷	خاکستر	2.7±0.01b	3.5±0.06a
۸	کلسیم	3±0.06b	8.33±0.03a
۹	فسفر (میکروگرم بر میلی‌لیتر)	7.1±0.04b	12±0.04a

مصارف دیگر آب لور (لور اوی)

مصارف دارویی

از میان مشاهدات محدودی که دربارهٔ اسید سیالیک در رژیم غذایی انجام شده است، یک مطالعه به میزان وقوع میوپاتی^۱ GNE در سنگسر پرداخته است و پیشنهاد می‌کند که محصولات تهیه‌شده با آب پنیر به صورت آرشه و «لور» که علی‌الظاهر میزان اسید سیالیک آنها به دلیل شیوهٔ تهیهٔ بالاست، می‌توانند علائم را تا حدی کاهش داده و احتمالاً سن وقوع بیماری را به تأخیر اندازند. اگر چه آب پنیر محتوی غلظت بالایی از اسید سیالیک است، اما ترکیبات خاص هیچ یک از این مواد غذایی از لحاظ علمی بررسی نشده‌اند. محققان مقاله اظهار داشته‌اند که به نظر آنها نیاز به تحلیل‌های بیشتری برای تعیین میزان درصد اسید سیالیک در هر یک از فرآورده‌ها (لور و آرشه) است.^۲

سنگسری‌ها «لورئین» را ماده‌ای مَلین می‌دانند و آن را به دام‌هایی که دچار پرخوری شده‌اند می‌خورانند.

مصارف محلی (خمیر و تنقلات)

در بین سنگسری‌ها معمولاً آب لور بندرت دور ریخته می‌شود. مهم‌ترین مصرف «لور اوی» (آب لور) تهیهٔ لورئین و پس از آن «چیکو» است که شرح داده شد.

اما سایر ایلات و عشایر منطقه از آب لور برای تهیهٔ خمیر نان استفاده می‌کنند. الیکایی‌ها از آب لور در پخت فتیر استفاده می‌کنند. دامداران امامزاده عبدالله سرخه، آب لور را می‌جوشانند تا غلیظ شود؛ به مادهٔ تغلیظ شده «جرم» می‌گویند. آنها در حین پخت نان به ویژه فتیر، مقداری از «جرم» را می‌خیسانند و روی نان می‌مالند؛ به این نوع فتیر در اصطلاح «فتیر جرمی» می‌گویند. زنان پروری بر این باورند که استفاده از آب لور در تهیه خمیر افزون بر اینکه خمیر را کشدار (افزایش چسبندگی) می‌کند، موجب سفید شدن و خوشمزه شدن نان نیز می‌شود. در روستای ارمیان میامی از آب لور در تهیه نوعی تنقلات

۱. میوپاتی‌ها دسته‌ای از بیماری‌های عضلانی هستند که معمولاً با ضعف در عضلات نزدیک به تنه مثل عضلات ناحیه لگن و بازو تظاهر پیدامی‌کنند.

2. Khademian, H., Mehravar, E., Urtizberea, J. A., Sagoo, S., Sandoval, L., Carbajo, R., Darvish, D. (2013). Prevalence of GNE p.M712T and hereditary inclusion body myopathy (HIBM) in sangesar population of Northern Iran. *Clinical Genetics*, 84(6), 589–592.

سنتی به نام بریانی^۱ استفاده می‌شود. همچنین در این آبادی آردهای «بی‌هگ»^۲ را با آب لور خمیر می‌کنند تا به تنور بچسبند. دامداران مجن آب لور را می‌جوشانند و از آن «سیچوی» (قره قوروت) تهیه می‌کنند که در مقایسه با قره‌قوروتی که از آب دوغ تهیه می‌شود شیرین‌تر است.

چاشمی‌ها از آب لور در تهیه «گئا»^۳ - غذای مخصوص سگ‌ها - استفاده می‌کنند. گئا، ترکیبی از آرد جو و آب - و در صورت وجود آب لور - است؛ آن را خمیر می‌کنند و در هر شامگاه، خوراک سگان است. «گئا» غذایی کامل و مقوی برای این حیوان به شمار می‌رود. «لوت»^۴ غذای دیگر سگان بماند با ترکیبات مذکور، با این تفاوت که کمی رقیق‌تر از «گئا» است و مواد مذکور را کمی حرارت می‌دهند.

نتیجه‌گیری

دامنهٔ پرشتاب شما به گذشته هر چه بیشتر باشد، امکان پرتاب هشیارانهٔ شما به آینده‌های دورتر (حال‌های متأخرتر) بیشتر خواهد بود؛ بنابراین هر چه دفعات سیر شما به گذشته بیشتر باشد حضور جهت‌بخش و مؤثرتری در آینده و یا دقیق‌تر بگوییم پسین حال (حال‌های متأخر) افزون‌تر خواهد بود. ناگفته پیداست حداقل عملاً بازگشت به گذشته نیز همچون عبور به آینده ناممکن است. منظور ما از بازگشت به گذشته، بازخوانی تجربیات گذشته برای درس‌آموزی و بهره‌گیری از همان پتانسیل فرهنگی است و از آنجایی که تجربیات افراد نسبت به عمر نوع بشر بسیار کوتاه و لحظه‌ای است و به قول ضرب‌المثل ایرانی «نخوانده ملا و غوره ناشده، حلوا نمی‌توان شد» و هیچ خوانشی مفیدتر از مرور هزاران سال تجربه بشری وجود ندارد؛ بنابراین باید از تجربیات هزاران سالهٔ اجدادمان بهره بگیریم.

اگر بومی‌سازی استفادهٔ آگاهانه از الگوها، روش‌ها و فنون توسعه و انطباق آن با شرایط جامعهٔ بومی در کنار به روز کردن و تقویت تکنیک‌ها و روش‌های بومی یا همان پیوند دانش رسمی با دانش و شرایط بومی تلقی شود، چنین راهبردی می‌تواند به توانمندسازی و مشارکت مردم در جریان توسعه و شکل‌گیری یک جریان توسعهٔ درون‌زا، متکی به خود و پایدار منجر شود.

۱. این تنقلات سنتی شامل گندم بریان شده، شاهدانه و کنجد است.

۲. این نوع آرد در اصطلاح سست است و در صورتی که با آب معمولی خمیر شود، قبل از پخت از دیواره تنور کنده خواهد شد.

۳. عشاير سنگسری به این غذای مخصوص سگ‌های گله «نواله»، عشاير الیکایی به آن «کند» و عشاير پرور به آن «سگ خمیر» یا «گنده» گفته می‌شود. دامداران ارمنیان اصطلاح جالبی دارند به این مضمون: «سگ بده نواله تا صبح بزنه ناله».

بومی‌سازی تلاشی برای پویایی سنت‌ها و در گفتگوی انتقادی با مدرنیته است تا در زمان حال نقش‌آفرینی کند. این گفتگو سبب می‌شود تا هر دو پارادایم مدرنیته و سنت بر کاستی‌ها و قابلیت‌های خویش واقف شوند. این بینش، سنت‌های بومی را به موزه‌های تاریخی نمی‌فرستد بلکه به بازخوانی انتقادی از سنت‌ها می‌پردازد تا گامی در مسیر ظهور مدرنیته درون‌زا، پایدار و مردمی برداشته و جامعه روستایی از نتایج فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی آن برخوردار گردد.

انسان سنگسری در شرایط سخت کوهستانی با تفکر و تعقل از دارایی خود استفاده کرده و هوشمندی به خرج داده است. این تجربه نشان می‌دهد که شرط بقای سالم، تفکر و تعقل و استفاده از دستاورد تاریخی و ذخیره دانایی در ترکیب با دانش جدید است و رمز حمایت از تولید داخلی و بی‌نیازی به بیگانه و استقلال اقتصادی در همین امر نهفته است و پر واضح است که امروز نمی‌توان به شیوه سابق زندگی کرد و کارکردهای آنها را احیا کرد، اما می‌توان از تجربیات تاریخی به طور منطقی استفاده کرد و به توسعه دانش امروزی کمک نمود.

یکی از مهم‌ترین دانش‌های بومی زنان ایلیاتی و روستایی، تهیه انواع لبنیات از شیر است. به نظر می‌رسد تولیدات لبنی عشایر بسیار متنوع‌تر از جامعه روستایی باشد؛ ضمن اینکه، به دلایلی از جمله استقرار عشایر در مراتع سرسبز کوهستانی و تعلیف دام‌ها در مراتع پُر گل و گیاه، بر کیفیت این محصولات می‌افزاید. شناسایی و انتقال دانش بومی برخی از ایلات از جمله سنگسری‌ها که در زمینه تولیدات لبنی شهره هستند می‌تواند گام مؤثری در زمینه خوداتکایی به فرهنگ خودی باشد. شهر مهدی شهر (سنگسر سابق) پایگاه عشایر ایل سنگسری و مرکز انواع تولیدات لبنی سنتی است. این شهر باستانی عشایر نشین را می‌توان سوئیس ایران و مرکز لبنیات ارگانیک ایران نامید. لازم است کارخانه‌های نوین لبنیات‌سازی از آن درس بگیرند و هر ساله با دور نریختن هزاران لیتر پساب پنیر و کشک، میلیون‌ها تومان به سود خود بیفزایند و فرآورده‌های سنتی مفید و جدیدی را وارد بازار کنند. ضمن اینکه با در نظر گرفتن خطر آلودگی که آب پنیر در صورت رهاشدن در محیط زیست می‌تواند ایجاد کند (به‌طوری که یک کارخانه با ظرفیت روزانه ده تن، قادر است معادل آلودگی یک شهر ۲۵ هزار نفری، محیط را آلوده سازد) از نظر بهداشتی و اقتصادی باید به این فرآورده جنبی توجه بیشتری کرد. (شاهوردی و دادخواه ۱۳۷۱: ۳۸).

منابع:

۱. اتحادیه مرکزی تعاونی‌های عشایر ایران (۱۳۶۲). دامداری در ایلات ایران. آبادی گهرد یک ایشوم بجاقچی، فصلنامه کوچ، ویژه بهار.
۲. اعظمی، لیلا (۱۳۶۸). گوت و گوه، درآمدی بر آیین چادرنشینی سنگسری‌ها- مهدی شهر. نامه فرهنگ ایران، دفتر سوم.
۳. افراخته، حسن (۱۳۸۷). مقدمه‌ای بر برنامه‌ریزی سکونت‌گاه‌های روستایی. تهران: نشر گنج هنر.
۴. بیک محمدی، مریم و بلندی، مرضیه (۱۳۹۰). مروری بر پنی‌های سنتی ایران با تأکید بر پنی‌لور؛ در: همایش ملی صنایع غذایی (۹-۱۰ اردیبهشت ۱۳۹۰). دانشگاه آزاد اسلامی واحد قوچان.
۵. بارانی، حسین (۱۳۸۵). راهکارهای بومی برای تنوع بخشیدن به محصولات و کاهش ضایعات در فرآوری لبنیات؛ در مجموعه مقالات شانزدهمین کنگره ملی صنایع غذایی ایران. گرگان: دانشگاه علوم کشاورزی و منابع طبیعی گرگان.
۶. بیک محمدی، مریم و مرضیه بلندی (۱۳۹۰). مروری بر پنی‌های سنتی ایران با تأکید بر پنی‌لور؛ در: همایش ملی صنایع غذایی (۹-۱۰ اسفند ۱۳۹۰) دانشگاه آزاد اسلامی واحد قوچان.
۷. پاکزادین، حسن (۱۳۹۵). خورشی، لبنیات ایل سنگسری. سمنان: سمنگان.
۸. توحیدی اوغازی، کلیم‌الله (۱۳۶۹). زنجیره تهیه لبنیات نزد عشایر کرد خراسان. فصلنامه عشایری ذخایر انقلاب، ش ۱۰، بهار ۱۳۶۹.
۹. دیگرار، ژان پی‌پی (۱۳۶۶). فنون کوچ‌نشینان بختیاری. ترجمه اصغر کریمی. مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۰. رضوی، سید محمد، شاه‌حسینی، علیرضا و پارسا، اسماعیل (۱۳۹۲). مستندسازی دانش بومی عشایر ایل سنگسری در زمینه تهیه فرآورده‌های لبنی و ترویج یکی از دانش‌ها. سمنان: مرکز تحقیقات کشاورزی و منابع طبیعی استان سمنان.
۱۱. سازمان امور عشایر استان سمنان [بی‌تا]. دستورالعمل تهیه لبنیات عشایر «ایل سنگسری».
۱۲. شاه‌حسینی، علیرضا (۱۳۹۰). ایل سنگسری، حبله رود.
۱۳. شاه‌حسینی، علیرضا (۱۳۸۳). زنجیره تهیه لبنیات در عشایر استان سمنان. سمنان: بوستان اندیشه.
۱۴. شاه‌حسینی، علیرضا (۱۳۷۹). زنجیره تهیه لبنیات در عشایر استان سمنان. نمایه پژوهش، س چهارم، ش ۱۳-۱۴، بهار و تابستان.
۱۵. صادقی‌راد، سمیرا، بلندی، مرضیه (اسفند ۱۳۹۰). بررسی برخی محصولات لبنی سنتی با تأکید بر تولید محصول بومی عشایر سنگسر با نام چیکو؛ در: همایش ملی صنایع غذایی (فن‌آوری‌های نوین، کنترل کیفیت و بسته بندی مواد غذایی). قوچان: دانشگاه آزاد اسلامی واحد قوچان.
۱۶. صادقی‌راد، سمیرا، بلندی، مرضیه و بهادر قدسی، حمید (۱۳۹۲). بررسی امکان تولید محصول لبنی سنتی چیکو از شیر گاو و مقایسه ویژگی‌های فیزیکی و شیمیایی، ژئولوژیکی و حسی آن با چیکو گوسفندی؛ در: دومین همایش علوم و صنایع غذایی، (۹-۱۰ اردیبهشت ۱۳۹۲). دانشگاه آزاد اسلامی واحد قوچان، باشگاه پژوهشگران جوان واحد قوچان.
۱۷. فرهادی، مرتضی (۱۳۹۷). انسان‌شناسی یاریگری (ویرایش دوم). سمنان: حبله‌رود.
۱۸. فرهادی، مرتضی (۱۳۷۸). مردمنگاری دانش‌ها و فرآوری‌های سنتی، نان شب مردم‌نگاران ایران. فصلنامه نمایه پژوهش، ویژه دانش‌ها و فن‌آوری‌های سنتی، س سوم، ش ۱۱-۱۲.
۱۹. فرهادی، مرتضی (۱۳۹۷). یادداشت دستنویس.
۲۰. کربتری، ر. ه. آب پنی‌ر یک محصول با ارزش. ترجمه محمد شاهرودی و سعید دادخواه. کشاورز، س سیزدهم، ش ۱۴۸، (فروردین ۱۳۷۱).
۲۱. گودرزی، محمدرضا (۱۳۹۲). پرور دیار فراموش‌شده. سمنان: حبله‌رود.
۲۲. نبوی، سید صادق (۱۳۷۹). فرهنگ مردم روستای چاشم. تهران: نقش بیان.

23. Khademian, H., Mehravar, E., Urtizberea, J. A., Sahoo, S., Sandoval, L., Carbajo, R., Darvish, D. (2013). Prevalence of GNE p.M712T and hereditary inclusion body myopathy (HIBM) in sangesar population of Northern Iran. *Clinical Genetics*, 84(6), 589–592

راویان و مصاحبه شوندهگان

۱. ابراهیم کردی، روستای کمروود شهرستان مهدی شهر.
۲. اسماعیل علمدار، از ایل سنگسری، خیل زرد کله در شهرستان طالقان استان البرز.
۳. الله‌داد صالحی از روستای ابوالحسنی خوار و توران شهرستان شاهرود.
۴. بهمن نورانی، بیلاق کلارخان فیروزکوه، ایل سنگسری.
۵. پرویز زیاری، بیلاق کلارخان فیروزکوه، طایفه افتری.
۶. حسن صادقی فولادی، روستای فولادمحله مهدی شهر.
۷. حسین ریسیان، از طایفه پروری، بیلاق گونو سر شهرستان مهدی شهر.
۸. حسین محمدآبادی، از عشایر روستای ارمیان شهرستان میامی.
۹. خیرالنساء پیراسته، بیلاق نجفدر فیروزکوه، ایل سنگسری.
۱۰. دوستعلی صالحی، روستای هیکو مهدی شهر.
۱۱. سلطان پیراسته (کوچک)، خیل نجفدر فیروزکوه، عشایر ایل سنگسری.
۱۲. سلطان پیراسته، بیلاق ملارکوه دماوند از عشایر ایل سنگسری.
۱۳. سید صادق نبوی چاشمی، بیلاق سولا، روستای چاشم مهدی شهر.
۱۴. صبیبه صفایی از عشایر ایل سنگسری بیلاق ملارکوه دماوند.
۱۵. عزیز رحمانی فر، از دامداران بیلاق خنار امامزاده عبدالله سرخه.
۱۶. محمد عینعلی، بیلاق خنار امامزاده عبدالله شهرستان سرخه.
۱۷. محمود عاشوری، ایل الیکایی، روستای حسین‌آباد کردها.
۱۸. نسا گودرزی، طایفه پروری، بیلاق گونوسر شهرستان مهدی شهر.
۱۹. اسماعیل پارسا، بیلاق ریز سر مهدی شهر، ایل سنگسری.
۲۰. گوهر ابولی، ایل الیکایی، روستای رستم‌آباد شهرستان اردان.
۲۱. نور نساء نورانی، بیلاق کلارخان فیروزکوه، ایل سنگسری.

درباره موسیقی خلق ترکمن و ترکمنستان

استاد طوافق سعادت / پژوهشگر، موسیقیدان و نوازنده دوتار

ترکمن یعنی همان ترکی است ولی ادبیات و آداب و رسوم و خصلت‌های مجزایی از دیگر طایفه‌ها دارد. مثلاً: زبان‌های غلیظ و کشیده دارند: مثال: فارسی «بیا اینجا»، ترکی «گه برا»، ترکمنی «گی باریک gel barik»

ترکمن‌ها انسان‌های دست و دل باز، سفره‌دار و شریف‌اند. در خونه‌شان به سوی هر قومی باز است بیشتر سادگی و راستی را دوست دارند. بعضی‌ها تندخو هستند ولی بیش‌تر آنها خلقی ملایمی دارند. خنده‌رو آرام‌اند و زندگی را به شادی می‌گذارند. به طور کلی انسان‌های قانع‌اند و به روز زندگی می‌کنند برای بزرگ‌ترها احترام خاصی قائلند. انسان‌های زحمت‌کشی هستند با طایفه و قوم‌های دیگر کاری ندارند. شکرگزار خالق هستی و یکتاپرستند. با هیچ قوم و طایفه‌ای خصومت رفتاری ندارند. اگر کسی با قوم ترکمن رفتار خصومتی داشته باشد به ناچار پاسخ می‌دهند.

قوم ترکمن به این آسانی عصبانی نمی‌شوند خلق خونسردی هستند اگر وادار بشوند برای دفاع از خود می‌ستیزند. خلق ترکمن زبان کشیده‌ای نسبت به زبان خلق ترک دارند. زبان ترکمن به دلیل اینکه سنگین و کشیده است ترک‌ها حالی نمی‌شوند ولی ترکمن‌ها به زبان ترک‌ها زیاد از آن سر در نمی‌آورند. ترکمن‌ها به این دلیل از لحاظ زبان، اخلاق، رفتار، کردار، گفتار و حتی آداب و رسوم با آنان فرق دارند. در مراسم‌ها از لحاظ عروسی، صدقه‌سنتی، مراسم حج، مراسم ضیافت، مراسم آئینی ذکر خنجر (نوعی آیین نمایش هنری رایج در قالب رقص در میان ترکمن‌هاست)، ساختن خانه آلاچیق، مراسم اسب دوانی و حتی نام‌گذاری اسامی فرزندان میان‌شان متفاوت است.

ترکمن‌ها از لحاظ اجرا و نواختن موسیقی هم از تمام قوم‌ها مجزا و بی‌نظیرند به دلیل این که موسیقی محلی یا سنتی یا مقامی ترکمن‌ها بسته به روش و سبک زندگی ترکمن‌ها هم‌خوانی دارد. سازها را با انگشتان می‌نوازند.

ترکمن‌ها شغل‌شان دامداری، کشاورزی، دامپروری، کارگری و اسب‌سواری است و همیشه به این دلیل کوچ‌نشین بودند و در ضمن شغل زنان ترکمن، خانه‌داری، قالی‌بافی، کارگری، چوپانی و حتی در حالت ضرور، اسب‌دوانی هم می‌کنند. هنر زنان ترکمن بی‌نظیر بوده و تأثیر ویژه‌ی زمانی خاص خود را دارند. مثلاً بافتن قالی بزرگ به اندازه ۳۵ متر در ۷۰ متر در کشور ترکمنستان در ردیف آثار برجسته آنان است که نمونه آن در موزه عشق‌آباد موجود است که بازدید آن توریستی است. آنان از این راه بهترین در آمد را کسب می‌کنند که برای خارجیان حیرت‌انگیز است این نوع بافت فرش در دنیا تک است هیچ قومی چنین قالی بزرگ را نبافته‌اند. موسیقی ترکمن‌ها به طبیعت زندگی همراه با آداب و رسوم و عادات سنتی متصل است به این دلیل که چهچه‌ها و تحریرهایی که در هنگام اجرای خواننده (بخشی) شنیده و دیده می‌شود صدای شتر، صدای بلبل، صدای طبیعت و حتی حرکات اسب را در بطن خود دارد. در دوتار حرکت خش خش علف‌هایی که کوچکترین صدا را دارد آن را در موسیقی گنجانده‌اند که مثال: قونقور باش مقامی، بهار، حرکات اسب در این مورد سازهای بی‌کلام هم است در عین حال سازهای با کلام هم دارند که برخی حماسی هستند.

تاختن اسب، آت‌چاپان، گوراوغلی نینگ آت اوندایش یعنی حرکات موزونی اسب گوراوغلی، بدو، قیرآت یعنی اسب کم رنگ سفید ولی چابک و خوشگل و تیز بعدها برای سازهای بی‌کلام شعرهای مربوط به تعریف اسب را گنجانده‌اند.

دوتار ترکمن

این ساز از جنس چوب توت است دوتا سیم دارد سیزده پرده، با این پرده‌ها تا پانزده پرده می‌توان با فشار دادن استفاده کرد چهار دستگاه دارد به نام‌های مخمس، نوایی، قرقر، تشینت،

تمامی آوازهای سنتی و محلی و مقامی قوم ترکمن با این چهار دستگاه اجرا می‌شود. موسیقی ترکمن‌ها از پنج سبک مجزا نیستند:

۱- سبک آخال (عشق آباد از سبک آخال استفاده می‌کنند) ۲- سبک یوموت گوکلنگ ۳- سبک ماری (مروی که بدون کمانچه استفاده می‌کنند یا سالار ساریق) ۴- سبک دامانه (دامنه) ۵- سبک خیوه یولی یوموت‌ها (داشلی اوغوز) همه دستگاه‌های یاد شده در کلیه سبک‌های یاد شده قابل اجراست ولی هر کدام به شیرینی لهجه و خوش صدایی و سبک خود هنرمند بستگی دارد. قوم ترکمن‌ها مقام‌هایی هم دارند که بی‌کلام و باکلام است ترکمن‌ها چون بیشتر شغل دامداری هم دارند به این دلیل در موسیقی گنجانده شده که مثل: آهنگ‌های قهرمان چوپان (چوپان قهرمان)، چوللرایچنده (در میدان صحرا) چوپان قیزی یعنی دختر چوپان. و در ضمن در شغل کشاورزی هم چنجدند که در اینجا با مثال: پخته لر، پنبه‌ها، پخته چی گوزل یعنی دختر پنبه چین، پاختا میداننده بر گوزل گوردیم یعنی در زمین زراعت پنبه دختر خوشگلی را دیدم. یا در شترسواری، کچه وانگی چکمانه، آق مایه گرگ یعنی برای عروسی تازه شتر سفید رنگ نر لازم است.

پس همان طوری که تمام انسان‌ها از نظر خصلت و آداب و رسوم رفتار و کردار به هم شبیه‌اند و مشابهت دارند از نظر اوستادان بزرگ آهنگ‌ها هم از لحاظ نوت دستگاه‌ها، پرده‌ها، ریتم‌ها با هم شباهت‌هایی دارند. ولی از نظر نواختن و صدا و شکل آهنگ‌ها و سازها ممکن است تفاوت داشته باشد. این را گفته باشم که هیچ صوت و صدایی که جذابیت مخاطبان را به خود جذب می‌کند وجود ندارد. لّا به جز موسیقی: مثال: در عروسی‌ها موسیقی شاد و خندان، در عزاها با صوت قرآن خواندن، در محرم با صوت نوحه خواندن، در مسجد با صوت اذان گفتن، در مولو تباشی خواندن و ذکر کردن با صوت، اینها همه از خانواده موسیقی هستند. چون روی پرده صوت موسیقی به کار گرفته شده است. دوتار ترکمن (تامدیرا) به این دلیل تامدیرا می‌گویند که در ساخت آن بهترین صدایش را قاپاق دوتار در می‌آورد آنرا در تنور نان پزی خشک کرده آب آن قاپاق را گرفته بعد وصل می‌کنند به صفحه روبروی دوتار که با آن اتفاقات گذشته و حال بگویند که تقویت روح و روان این طایفه به شمار می‌رود و به این دلیل تامدیرا یا دوتار گویای راستین مردم می‌شود.

بیش از ۲۵۰۰ سال سابقه که با نوای پر مهر و محبت گویای مستقیم ادیبان و آداب و رسوم

است که بوسیله آن می‌توان تاریخ‌ها و اتفاقات گذشته و حال را به مخاطبان خبر داد و راست‌گوترین هنری است که تا به حال بر حرمت خود باقی است. هنرهای موسیقی محلی و سنتی و مقامی جزئی از زندگی همه فرقه‌هاست که اگر از راه راست کجروی یا خطایی سر بزند بدون رودرواسی عیب‌گیر است یا بالعکس راستگو درستکار و نیکوکار دست و دل باز زحمت‌کش بی‌آزار و مهربان و رحمدار و خوش‌برخورد باشی هنرهای محلی و سنتی و مقامی آن گروه افراد را تشویق می‌کند چون هنرمندان از گروه راستگویان و زحمت‌کشان قشر جامعه هستند هنرمندان برای شادی مخاطبان پر انرژی و زحمتکش و پر تلاشگر هستند سعی می‌کنند ایرادها را با نواختن برطرف کنند و جامعه به طور عدالت پیش برود و این را بدانیم خداوند به هر کسی یا شخصی هنر نمی‌دهد الا زحمت‌کش و با تلاش باشی هنر را با پول یا طلا یا الماس حتی با عطیقه نمی‌شود خرید چون خدادادی است به هر کسی که خداوند نظر افکند صاحب هنر خواهد شد. در هنرمندی پنجاه درصد هنر را خداوند برای فردی مهیا می‌کند که بقیه را می‌شود از استادی یا کسی که هنر دارد آموزش ببیند تکامل یابد. هر کسی هم هنرمند باشد منتها اخلاقی نداشته باشد آن هنرمند نیست مثل بقیه رشته‌ها. کسی که هنرمند خوب باشد سمبل جامعه به حساب می‌آید به دلیل این که درد دل جامعه یا خود را، با یک تکه چوب یا چند تا سیم آشکار می‌سازد. اگر هنرمندی خدای نکرده به آداب و رسوم خود خیانت یا خطا کند به جایی پیش نخواهد رفت و مخاطبان آن احترام خاص که برای دیگر هنرمند قائلند برای وی در نظر نمی‌گیرند ولی برعکس اگر مرتب و مودب و مظلوم و بی‌غرور باشد مخاطبان او را در قلب خود جا خواهند داد. در ضمن ناگفته نماند که بعضی از علما و ملاحای قوم ترکمن با موسیقی محلی و سنتی مخالف هستند که خیال می‌کنند موسیقی تحریک‌کننده انسان‌هاست، گناه می‌دانند اینها افراد یا کسانی هستند که یا هیچ موسیقی محلی و سنتی و مقامی را گوش نکردند با ریتم‌ها و نت‌ها و زبان گویای آن آشنایی ندارند یا هیچ کارشناسی در این رشته ندارند که به آنان بگوید موسیقی مبتدل کدام است. موسیقی کوچکه بازاری چگونه است موسیقی پاپ چه نوع موسیقی است و موسیقی محلی و مقامی چیست؟ فقط سینه به سینه روی پیروی از استادان خودشان موسیقی‌ها را یکی دانسته بدون داشتن هیچ دلیل منطقی از موسیقی پرهیز می‌کنند. و حتی نمی‌دانند جنس ساختن این سازها از چیست این نظرات غیر قابل تصور است و هیچ‌گونه منطق جهانی ندارد چون نادیده و نشنیده قضاوت

می‌کنند. حرف‌ها و جواب‌هایی ابتدایی می‌دهند زیرا دانش مناسب برای قانع کردن عموم جامعه را ندارند و حالت مغروریت را که قرآن منع کرده به خود می‌گیرند. ولی خوشبختانه، بعضی از علما و ملاحا نظرشان این است که حتی عرب‌ها موسیقی محلی و مقامی و سنتی داشتند بهترین تبلیغ برای اسلام در دنیا موسیقی است این نظر صحیح‌ترین و درست‌ترین راه است که بیشترین جامعه نسبت به آن نظر موافق دارند حتی هنرمندان. همه شاعران گذشته و حال از هنر و هنرمندان موسیقی تعریف می‌کنند برای این که هنر یک علم غایب است که دیده نمی‌شود و خدادادی است چون در مغز و دل فرد گنجانده شده همان خود شخص هنرمند می‌تواند به وسیله عقل و هوش، بدن و دست، به طور نمایشی اجرا کند که تا مخاطبان ببینند و بشنوند و فیض ببرند یعنی به وسیله آن هنرمند اعصاب روح و روان را شاد کرده از غم و اندوه آزاد شده و تأثیر زیادی در زندگی مخاطبان گذاشته و مهر و محبت و مهربانی را به دست می‌آورد. کسی که در شادی زندگی کند مهربانتر، خوش برخوردتر و منطقی‌تر خواهد شد ولی کسی که در قهر و غضب و غم زندگی را عادت کند عصبی‌تر خواهد شد به دلیل این که کسی که در شادی زندگی می‌کند هم غم را دیده و هم شادی را دیده ولی کسی که موسیقی نشنیده از لحاظ اخلاق عمومی کم می‌آورد چون شادی را ندیده است و یک طرفه قضاوت خواهد کرد.

پس کارشناسانه می‌توانیم بگوییم که در دنیا موسیقی به هر فرقه و طایفه یا قبیله‌ای تأثیر مثبت مثل تقویت روح و روان خاصی و ملزم هدف‌ها و عقیده‌ها و ایده‌های انسان‌هاست که ما مدیون موسیقی هستیم که تمام آداب و رسوم دنیا را به یکدیگر نزدیکتر کرده و به وسیله آن می‌توانیم بدون این که زبان مقابل را بدانیم آداب و رسوم آن‌ها را به وسیله موسیقی توضیح داده شده درک کنیم می‌بینیم که آداب و ادب‌ها هم با یکدیگر شباهت زنجیره‌ای دارند و این را هم گفته باشم که با تعریف کردن زنان و دختران به وسیله موسیقی در قبل از اسلام به وسیله موسیقی آنان را حتی از زنده به گور کردن نجات می‌دادند که آدم‌های وحشی و پر قهر غضب را با موسیقی شاد به زانو در آورند که فهمیدند هنرها پر از معناها و مفهوم‌های زندگی روزمره است و از کارهای زشت پشیمان‌شان کردند و آدم‌های وحشی قبل از اسلام به انسانیت اُنس گرفتند و اجتماعی شدند پس حتماً باید بدانیم که موسیقی محلی و مقامی قهرمان معنویت این دنیا و آن دنیا است که از هیچ شخص عادی و فردی جدا شدنی نیست. کسی که تعصب طایفه‌ای دارد موسیقی آن طایفه با رگ خونسش در جریان است. موسیقی‌های محلی و مقامی

و سنتی هر طایفه یا قبیله‌ای از گرایش زندگی آنها سرچشمه می‌گیرد. و گویای ادب‌های گذشته و حال حتی آینده را توضیح داده که چه اتفاقاتی افتاده است. هر قومی یا طایفه‌ای که موسیقی نداشته باشد گم خواهد شد گویای زبان منطقی ندارد. هنر بهترین هدیه پروردگار عالم به بنده خودش است که نصیب هر شخصی نخواهد کرد. ناگفته نماند کسی که موسیقیدان است یک فرد عادی مانند مردم روی زمین است ولی یک هنر خدادادی در روح آن وجود دارد که در موقع لزوم در جمع با مردم عادی متفاوت و قابل مقایسه نیست.

له له (زاری دختران) دختران:

یعنی اجرای موسیقی صوتی بدون ساز و آهنگ توسط دختران در وصف دوری عروس‌ها از پدر و مادر و منزل و دوستان که چندین سال پیش ترکمن‌ها دختران خود را که به دورترین روستاها شوهر می‌دادند، آن موقع نه جاده بود نه ماشینی، فقط اسب و الاغ و خر و پیاده رفتن بود که با آن به روستای دور ۵ الی ۱۰ روز طول می‌کشید به این دلیل در هر ۲ یا ۳ سال، یک بار، عروس‌ها به دیدار قوم‌های خود می‌رفتند.

به خاطر این از دلتنگی خویشاوندان شعرهایی می‌سرودند و می‌خواندند که مثال: چونگ گور کویا داش، آتسانگ چومر گیدر اجه جان، یادایلاره قیز بر سنگ یتر گیدر اجه جان. یعنی به چاهی که خیلی عمیق و گود باشد یک سنگی را بیندازیم تا عمق پایین آب فرورفته پیدا کردن و درآوردنش خیلی سخت می‌شود مادر جان پس بدان که اگر به روستای دور دختری عروس شود گم شده و مفقود می‌گردد مادر جان.

قوپوز یا زنبورک:

این موسیقی به دوری عروس‌ها کمک می‌کند که برای تقویت روح و روان‌شان بسیار مؤثر است این زنبورک را وقتی که عروس را برای گردش به صحرا می‌بردند، برای تنوع روح و دلگشایی‌اش اجرا می‌کردند و خویشاوندان و دوستان عروس حرکات موزونی انجام داده رقص و پایکوبی و خوشحالی

می‌کردند که در آن حالت ناراحتی و دلتنگی عروس برطرف می‌شد تا با شوهرش صمیمی‌تر شود و به آب و خاک آن روستا آشنا شده و احساس غریبی نکند.

نی هفت بند:

نی ای که هفت بند دارد و پنج سوراخ زیر انگشت جا داده شده که با فشار باد دهان و کمک دندان صدای نازنین موسیقی درمی‌آید. در زمان‌های قدیم هیچ‌گونه آمپولی نبود و دکترها کم بودند بچه‌ها را سرخک، آبله مرغان و حتی سرماخوردگی می‌گرفت که با اجرای نی هفت بند این امراض درمان می‌شد که برای تقویت روحی بیماران خیلی مؤثر بود. نی هفت بند را بی‌کلام و باکلام می‌نوازند امروزه در عروسی‌ها و مجالس اجرا می‌شود.

ذکر خنجر:

حرکات آئینی و موزونی است که برای اتحاد و همبستگی و برادری قوم‌ها اجرا می‌شود البته قبل از اسلام هم رایج بوده شعرش فرق می‌کرده ولی امروزه شعرهای عرفانی را در آن گنجانیدند. این ذکر، با خنجر به خصوص اجرا می‌شود چون حالت رزمی دارد. در واقع نوعی آیین نمایشی، هنری رایج قبل از حرکت به میدان جنگ است و که به طور گروهی در عروسی‌ها و جشنواره اجرا می‌گردد تعداد افراد «ذکر خنجر» فرد باشد به دلیل این که یکی از اعضای گروه غزل خوان است مثلاً تعداد کمترین شان، ۵ نفر بیشترین شان ۱۵ نفر باید باشند.

کوش دپدی:

حرکات موزونی تیز و با سرعت اجرا می‌شود که شعرهایش مربوط به تعریف عروس و داماد و مهمانان است که بیش‌تر زن‌ها این حرکات را اجرا می‌کنند. کوش دپدی در عروسی‌ها اجرا می‌شود که در موقع به میدان آمدن عروس و داماد در پایانی عروسی‌ها اجرا می‌گردد چون شادتر و تیز است که بیشتر حرکات «ذکر خنجر» را داراست.

موسیقی مقدس است:

صداها و آوازهایی که از حنجره خواننده بیرون می‌آید همان صدای ناز مادران است که با لالایی پر مهر و محبت خویش کودکی را در گهواره به خواب شیرین می‌برد برابر است به سبب این که آواها و نواهای محلی و مقامی و سنتی از لالایی مادران مقدس الهام گرفته است به این خاطر است که بچه‌های کوچک مثل کودکان یا زنان و مردان وقتی که موسیقی را می‌شنوند روحیه بیشتری می‌گیرند خستگی رفع می‌شود اعصاب و روان آرام می‌گیرد و غم و اندوه از بین می‌رود به جای غرور و تکبر، شادی جایگزین می‌شود انسان‌ها خنده‌رو می‌شوند دنیا آرام می‌شود اگر انسان‌ها با هم مهر و محبت داشته و شاد باشند رضایت خداوند بزرگ را فراهم می‌کنند زیرا آفریدگار جهان هستی شادی مخلوق خود را می‌خواهد بنابراین آنانی که در پی رنج و اندوه آنان هستند نمی‌بخشد.

حرف‌های موسیقی محلی ایده و عقیده صحیح بسیار درست و قوی دارد که با آن ختم می‌شود. هدفش این است که یک مسلمان و کافر و آدم عادی با هم برابرند چون همه آنها را خداوند آفریده پس همه بنده خدا هستند که جمعاً جامعه انسانی را تشکیل می‌دهند حالا انسان چه کسی است؟ آن فردی یا افرادی که با هم انس گرفته باشند انسان نامیده می‌شود بعد از اسلام از خداوند متعال وحی آمده که دسته جمعی و اجتماعی زندگی کنند تا از بلایای حیوانات وحشی در امان باشند باز دوباره وحی آمده که مردم از وحشی‌گری به یکدیگر در امان باشند و مسلمان باشند و تا به کمال انسانی برسند. حالا اگر کسی که مسلمان باشد ولی انسانیت نداشته باشد قانون اسلام را نقض کرده است ولی اگر هم مسلمان باشد هم انسان کامل باشد قانون اسلام را درست اجرا کرده است چون درهای بهشت بر روی انسان‌های پاک باز است. پس نباید مغرور و متکبر باشیم چون از خاک آفریده شدیم بعد از مردن دوباره خاک خواهیم شد. بنابراین در هر پُست و مقامی که باشیم باید یک انسان کامل خوب باشیم منطق داشته باشیم همیشه شاد باشیم خنده‌رو باشیم: به طور مثال: اگر دختر بچه یا پسر بچه‌ای یک انسان مغرور و عصبانی ترشو را ببیند گریه می‌کند یا فرار می‌کنند حتی ممکن است بیهوش شوند ولی اگی یک انسان خوش رو خندان و شاد را ببیند آن وقت چه دختر بچه چه پسر بچه حتی بزرگترها هم می‌خواهند با آن آشنا شوند دوست شوند رفیق شوند حتی رفت و آمد خانوادگی داشته باشند پس چه خوب است انسان‌های خوبی باشیم همه انسان‌ها با هم

برای برادرند و برادرند به دلیل اینکه پدر انسان‌ها آدم (علیه السلام) است. و مادر انسان‌ها حواست. پس کسی غریبه نیست در پایان مقصد و مبدأ یکی است.

آلاچیق یا قره اوی:

آلاچیق ترکمن درب کوچکی دارد وقتی که وارد آلاچیق بشویم خم می‌شویم این خم شدن به معنای احترام به یکدیگر است. سمت آلاچیق را در جنوب شرقی می‌سازند تا از وزیدن باد تند و باران و برف در امان باشد و آتشی که در درون روشن است خاموش نشود و دیگر اعضای آن طاریم است که تعداد آن ۳۶۵ عدد لوزی شکل درست شده که حکایت معنای یک سال را می‌کند و دیگر ۴ طاریم داریم که به معنای چهار فصل از سال است. و اجزای پیچ مانندی که آن طاریم را به هم وصل می‌کند پوست یا خام شتر است که یک هفته در انار ترش خوابانده می‌شود تا حالت کشش‌اش از بین رفته و محکم می‌شود. البته خام یا پوست گردن شتر است. و دیگر اعضای آن تونیک است که حالت ساعت آن دوره را نشان می‌دهد و دیگر ۶۳ عدد اووق است که یک روایت سن پیامبر را نشان می‌دهد و بعضی چیزهای دیگر تعریف می‌کنند و دیگر اعضای کچه است که از پشم بهاری گوسفند ساخته می‌شود که محکم است و دیگر اعضای آن کمربندی‌ست که از پشم بهاری گوسفند درست می‌کنند که برای محکم کردن آلاچیق استفاده می‌شود و دیگر اعضای آن از وسط آلاچیق طناب آویزان می‌شود که از پشم بز است چون کش ندارد محکم است. یک سنگ بزرگی را به آن بسته ۲۰ سانتی به زمین نرسیده آویزان می‌کنند در حالت بحرانی استفاده می‌شود که با کمربند تعادل برقرار کند چند تا چوب آهنی به زمین دورتادور آن فرو می‌برند که در هنگام زلزله و طوفان مقاومت کند و دیگر اعضای آن تمام دورش را از کچه پشم بهاره گوسفند می‌پوشانند که از باد و باران و برف و تگرگ جلوگیری کند. و دیگر اعضای آن اوجاق آلاچیق است که برگرفته از شکل پای اسب است. آلاچیق را برعکس باد و باران و سرما درست می‌کنند و استفاده می‌کنند.

اسامی موسیقی دانان بزرگ ترکمنستان و خلق ترکمن

- | | |
|------------------------------|------------------------------|
| ۱- ملی mlli تاج مراد | ۱۷- قایقی سر چاری |
| ۲- چاری تاج محمد | ۱۸- اوده نیاز نوبت |
| ۳- جبار خان صحت | ۱۹- قرت یعقوب |
| ۴- پُری ساری | ۲۰- بی بی گل مراد |
| ۵- خان آقی | ۲۱- آقچه گل آدیف |
| ۶- یغمور نور گلدی | **** |
| ۷- یول امان نوری | ۲۲- ممی mami بخشی |
| ۸- مختوم قلی قارلی | ۲۳- غزاق qazaq پانگ |
| ۹- سخی جبار | ۲۴- نظرلی محجوب |
| ۱۰- اراز گلدی الیاس | ۲۵- تویلی نیازی |
| ۱۱- کیچی گلدی مراد | ۲۶- تافن بخشی |
| ۱۲- نور بردی قلی لیف qulilif | ۲۷- آنه محمد کُتکی kutaki |
| ۱۳- آق مراد جاری | ۲۸- دُردی توریک |
| ۱۴- ایل امان آنایف | ۲۹- تویلی بخشی سازنده |
| ۱۵- آق مراد چاری | ۳۰- خوجه بخشی |
| ۱۶- ملا چاک لی | ۳۱- داد جان زِبرجت zeber jet |

سرنای مازندرانی

محمد عالمی / موسیقیدان و خواننده

بعد از سازِ لَله / لَه‌وا^۱، سَرنا دومین سازِ مهم مازندران است. به دلیل حجم صدادهی سَرنا، معمولاً در مراسم عروسی و ورزشی مانند کُشتی لوچُو به همراهی «دَسَر کوتن»^۲ (نقاره) استفاده می‌شود. در گذشته، معمولاً همراه سَرنا، چهار نوازندهٔ نقاره، همراهی می‌کردند.

سَرنا در اغلب نقاط ایران و جهان، در اندازه‌های مختلف، با قطعاتِ ویژهٔ منطقه و با تعداد سوراخ‌های مشخص بر روی آن وجود دارد. بر روی قنَداقِ سرنای مازندرانی، شش سوراخ با فاصله‌های معین و یک سوراخ در پشت آن تعبیه شده است.

فرق بین سرنای کردی، لری، گیلانی و مازندرانی در این است که بر روی سرنای مازندرانی، شش سوراخ، اما بر روی دیگر سَرناها، هفت سوراخ تعبیه شده است. نوازندگان این ساز در مازندران، هم مردم بومی و هم از طایفهٔ کولی بوده و هستند.

سرنای مازندرانی، حدود یک اکتاو وسعت دارد. از آنجا که در گذشته، معمولاً شغل کولی‌ها، آهنگری (چلنگر) بوده، ساختن و نواختنِ سَرنا، بیشتر در اختیارِ صنعت‌گران این طایفه بوده است. گرچه هم اکنون، به دلیل گسترشِ صنعتِ درودگری، ساخت سَرنا، به وسیلهٔ سازسازان بومی انجام می‌گیرد. مردم مازندران، به کولی‌ها «جُوگی» (در گلوگاه «جی‌گی») می‌گویند. در گذشته، شغل اکثر جوگی‌ها، ساختِ ادوات کشاورزی، دامداری و خانگی مانند: تبر، داس، هوکا (کج بیل)، کارد، دیزندون (سه‌پایهٔ فلزی برای آشپزی) و ... بوده است. این طایفه چون مهاجر

1. lalə/laləvā

2. dəsar kutən

هستند، مردم بومی را «تویی» (اهل مازندران، غیر مهاجر) و خودشان را «غربت» (غریب، مهاجر) می‌نامند.

این ساز از قسمت‌های مختلفی تشکیل شده که ساخت آن به نجاری، خراطی و کمی آهنگری نیاز دارد.

ساختمان سرنا

۱. قمیش که از سه قسمت زیر تشکیل می‌شود:

الف- پسی^۱ یا فسی^۲ از ساقه نازک و نرم و خشک «نی» که به گویش مازندرانی «آکس»^۳ گفته می‌شود، تهیه گشته و یک سر آن را از دو پهلو، برش کوچکی می‌دهند. سپس آن را در آب خیس کرده و با فشار لب به صورت دو زبانه درمی‌آورند. یک سر آن میان دو لب نوازنده قرار می‌گیرد و سر دیگر آن به «سرنا میل» وصل می‌شود.

ب- سرنا میل: لوله‌ای مخروطی شکل و از جنس برنج است. سر باریک آن به فسی و سر دیگرش به «سرنا ماشه» وصل می‌شود.

پ- زیر لبی، تکه فلزی است مدور و در وسط آن سوراخی ایجاد شده که فسی از آن می‌گذرد و به وسیله زنجیر به قنداق وصل می‌باشد.

۲. انبرک یا سرنا ماشه: جنس آن از چوب و دارای شیاری است که این شیار دو شاخه‌ای، شبیه انبر است. برای ساخت آن نیاز به خراطی است و در درون ساز قرار می‌گیرد.

۳. قنداق: لوله‌ای مخروطی شکل که شش سوراخ بر رو و یک سوراخ در پشت آن ایجاد شده است. قسمت دوشاخه‌ای انبرک باید طوری در داخل قنداق جاسازی شود که انتهای دو شاخه در برابر سومین سوراخ و ابتدای شیار در مقابل پشت سوراخ ساز قرار بگیرد.

1. pəsi

2. fəsi

3. ākəs

گستره صوتی



نت سی پایین حامل، در چهارگاه استفاده می شود و نت های داخل پُرانتز با فشار دمیدن به دست می آید. بر اساس آثار شنیداری (صوتی) موجود، شیوه نوازندگی و قطعاتی که آقاجان فیوجزاده و رمضان کریمی، نواخته اند، هم اکنون مرجع سرنانوازی مازندرانی است.

قطعات ویژه (رپر توار) سرنای به روایت آقاجان فیوجزاده و رمضان کریمی:

پیش نوازی، یک چوبه، ریز و واریز (ترکمونی)، دو چوبه، ریز مقوم، گرم رنگ (روونی تند)، سه چوبه (مشقی) - برگردون، جلوداری، روونی، شر و شور.

نیاز به یادآوری است که اگر نوازندگان سرنای در جشن عروسی، فقط به قطعات ویژه سرنای اکتفا می کردند، هم زمان سریع می گذشت و هم آن شور و هیجانی که باید ایجاد می شد، انجام نمی شد. از این رو، نوازندگان سرنای گاهی در آغاز و گاهی در اواسط نوازندگی، برخی از آوازهای مازندرانی، مانند کتولی، طیبه جان و... یا شماری از ترانکها مثل بلبل دار سر، ته مله سنگ تراشون و... را چاشنی کار خود می کردند.

اندازه سرنای: (از ساز دوم آقاجان فیوجزاده اندازه گیری شد که هم اکنون به وسیله آقای نورالله یوسفی - اهل روستای رسکت دودانگه - نوازندگی و نگهداری می شود).

طول کل سرنای (طول بیرونی ماشه + قنداق): ۳۱/۵ سانتی متر

طول قنداق (بدون ماشه): ۲۷/۵ سانتی متر

طول کل ماشه (انبرک): ۱۴/۵ سانتی متر

طول بیرونی ماشه: ۴ سانتی متر

طول درونی ماشه: ۱۰/۵ سانتی متر

قطر سر قنداق: ۲/۵ سانتی متر

قطر ته قنداق (دهنه شیپوری): ۶/۵ سانتی متر

از سر قنداق تا سوراخ پشت (جای شست) (آکس): $2/5$ سانتی‌متر
 از سر قنداق تا اولین سوراخ در رو (آکس): $3/7$ سانتی‌متر (از سمت قمیش به سمت شیپوری)
 از سر قنداق تا دومین سوراخ در رو (آکس): $6/2$ سانتی‌متر
 از سر قنداق تا سومین سوراخ در رو (آکس): $8/7$ سانتی‌متر
 از سر قنداق تا چهارمین سوراخ در رو (آکس): $11/2$ سانتی‌متر
 از سر قنداق تا پنجمین سوراخ در رو (آکس): $12/6$ سانتی‌متر
 از سر قنداق تا ششمین سوراخ در رو (آکس): $16/1$ سانتی‌متر
 طول کل سر فسی تا انتهای میل که به قنداق وصل می‌شود: $8/3$ سانتی‌متر
 طول فسی که وصل به میل می‌شود: $1/4$ سانتی‌متر
 عرض لبه فسی: ۱ سانتی‌متر

جنس سرنا در مازندران معمولاً از شمشاد بوده و از چوب سرخدار نیز استفاده می‌شد. شایان یادآوری است که ماشه (انبرک) آن بیشتر از ازگیل وحشی بوده است. نت قطعات ویژه سرنا که به روایت آقاجان فیوج‌زاده در این مقاله آمده، از کتاب «موسیقی مازندران (میانه)» نوشته بهمنیار شریفی برداشت شده است.^۱

پیش‌نمازی، پیش‌نوازی یا سرنوازی - سرنا - فیوج‌زاده



* عنوان قطعات سرنا معروف به پنج ضربی است. بعد از این قطعه کنولی اجرا می‌شود.

** قطعات فوق در ساری رایج است.

۱. شریفی، بهمنیار (۱۳۹۵). موسیقی مازندران (میانه). سلفین. چاپ اول.

قطعه یک چوبه - سرنا - فیوجزاده

The musical score consists of five staves of music in a single system. The key signature has two flats (B-flat and E-flat), and the time signature is 2/4. The notation includes various rhythmic values such as eighth and sixteenth notes, often beamed together. There are specific markings: 'A' and 'B' above the second staff, and '☆' and '☆☆' above the fourth staff, which likely indicate specific performance techniques or ornaments. The piece concludes with a double bar line.

* ادامه قطعه فوق تکرار قسمت‌های نوشته شده می‌باشد. لازم به ذکر است این تکرارها به همراه تزئیناتی متفاوت‌تر اجرا شدند، سرعت قطعه فوق به تدریج افزایش یافته و به قطعه بعدی وصل می‌شود.
ترکمنی، فیگوری است در شش میزان که در ادامه به قطعه دوچوبه وصل می‌شود.

قطعه دو چوبه وصل از ترکمنی - سرنا

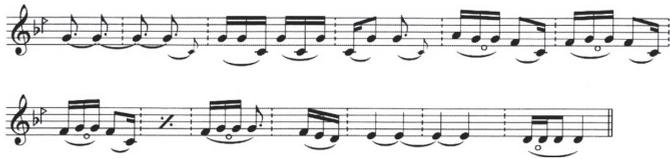
The musical score consists of three staves of music in a single system. The key signature has two flats (B-flat and E-flat), and the time signature is 2/4. The notation includes various rhythmic values such as eighth and sixteenth notes, often beamed together. The piece concludes with a double bar line.

قطعه‌ی فوق پس از تکرار فیگورها با سرعت تدریجی تند شونده، به قطعه‌ی لیلا وصل می‌شود.

قطعه لیلا - سرنا

The musical score consists of one staff of music. The key signature has two flats (B-flat and E-flat), and the time signature is 2/4. The notation includes various rhythmic values such as eighth and sixteenth notes, often beamed together. The piece concludes with a double bar line.

سرنا - قطعه‌ی گرم رنگ



سرنا - قطعه‌ی سه چوبه - در ادامه جلوداری

جلوداری

* این فیگور سه چوبه را به جلوداری وصل می‌کند.

* قطعه ورساقی: در مقاله رساله در علم موسیقی تصحیح و مقدمه امیرحسین پورجوادی در فصل نامه موسیقی ماهور، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۰ از رساله زمزمه تالار وحدت اثر باقیای نایینی که در سال ۱۰۶۴ هجری قمری تألیف شده است، فرم‌های معمول زمان خود رامی‌نویسد که شامل کار، عمل، ریخته، صوت، نقش، نقشین و ورساقی است.

** قطعه ترکمونی

The musical score consists of ten staves of music in B-flat major. It begins with a first ending (marked '2') and a second ending. Section A starts with a star symbol and includes a first ending. Section BC follows. Section DE includes a first ending. Section F includes a first ending. Section G includes a first ending. Section H includes a first ending. The final section is marked with the notation GH:CD:CD:EF. The score includes various rhythmic patterns, melodic lines, and performance instructions such as first and second endings, a trill (tr), and repeat signs.

* قطعه روونی یا روونه

شرشور: در اجرای فوق شرشور همان ترکمونی است. به نظر می‌رسد نوازنده در ارائه شرشور اشتباه کرده است.

از سر قنداق تا اولین سوراخ در رو $\frac{3}{7}$ سانتی متر



طول بیرونی ماشه
 $\frac{10}{5}$ سانتی متر

طول بیرونی ماشه
۴ سانتی متر



طول کل فسی تا انتهای میل ۸/۳ سانتی متر



زندگی نامه آقاجان فیوجزاده

آقاجان فیوجزاده، در ۶ تیرماه ۱۳۱۲ در روستای مرمتِ شهرستان ساری و از طایفه کولی، به دنیا آمد. او در دوران کودکی با لاله‌وا آشنا شد، سپس سرنا را به عنوان ساز اصلی انتخاب کرد. استادان او «مدقلی» (محمدقلی) و کل علی جان (کربلایی علی جان) بوده‌اند.

فیوجزاده با نوازندگی ضرب و نقاره نیز آشنا بوده است.

در بهار ۱۳۸۳، مؤسسه‌ی فرهنگی و هنری «شواش نوا» آلبومی به نام «موسیقی مازندران، سرنا»، قطعات ویژه سرنا را با نوازندگی آقاجان فیوجزاده و رمضان کریمی، با نظارت احمد محسن پور منتشر کرده است که این اثر صوتی، مأخذ و مرجع سرنانوازان مازندرانی است.

او پس از سال‌ها زندگی در شهرستان ساری، در شامگاه روز دوشنبه، بیست‌ویکم خرداد ۱۳۹۷ در گذشت.

زندگی نامه رمضان کریمی

رمضان کریمی (فرزند نادر خورشیدی) که اصالتاً اهل روستای پاچی - میانا است، در همین روستا پرورش یافت و هم اکنون او را از اهالی شلدره می‌دانند.

او در یکم اردیبهشت ۱۳۲۳ در بخش دودانگه شهرستان ساری به دنیا آمد. پدرش نوازنده لاله‌وا بود. گرچه او پدرش را ندیده بود، اما باور داشت که عشق به موسیقی را از پدرش به ارث برده است. کریمی، سرنا و نقاره را نزد سید ابراهیم شریفی از اهالی شلدره آموخت. از سال ۱۳۳۸، در سن پانزده سالگی، زندگی او با سرنا آغاز شد. او در منطقه، به رمزون سرنچی معروف بوده است و به نوازندگی ویولن نیز آشنایی داشته است.

کریمی، در دوازدهم تیرماه ۱۳۹۴، سرنا را تنها گذاشت.

منبع:

۱. جستاری در موسیقی و ترانه‌های مازندران (سازهای متداول در مازندران) (۱۳۹۷)، بهمنیار شریفی، محمدابراهیم عالمی و... . انتشارات هاوژین. چاپ دوم.

نگاه اجمالی به موسیقی گیلان (بخش گیلکی)

پیمان بزرگ نیا

مقدمه

در استان گیلان دو فرهنگ مهم گیلکی و تالش وجود دارد که ما در این مقاله به طور اجمالی به موسیقی گیلکی خواهیم پرداخت.

موسیقی در بین گیلک‌ها از تنوع خاصی برخوردار است. این موسیقی را می‌توان یکی از غنی‌ترین گنجینه‌های فرهنگ موسیقایی کشور دانست. موسیقی که با زندگی مردمان این سرزمین گره خورده و موسیقی جزء لاینفک زندگی مردمان گیلان است. در استان گیلان دو فرهنگ موسیقی رواج دارد که از نظر فرم و شکل اجرایی با هم متفاوت هستند:

۱- موسیقی گیلکی

۲- موسیقی تالش

امیر اشرف آریانپور در کتاب گیلان خود می‌نویسد: این گنجینه فرهنگ موسیقی برخلاف بسیاری از مناطق ایران از وحدت سبک برخوردار نیست؛ به این معنا که نقاط مختلف گیلان چه از نظر تنوع آوازه‌ها و چه از نظر خصوصیات ملودی و ریتم از شیوه‌های اجرایی متفاوتی برخوردارند و این تفاوت به خصوص در موسیقی تالش با موسیقی مناطق دیلمان و اسپیلی و سایر مناطق متفاوت است. باید گفت مشکلی که اغلب محققین موسیقی در حوزه موسیقی مناطق دارند عدم وجود منابع مکتوب در این زمینه است؛ مثلاً در زمینه موسیقی قدیم گیلان منابع مکتوبی در دست نیست و

پژوهشگران بیشتر بر اساس حدس و گمان، نظریات خود را نوشته‌اند و تنها به پژوهش میدانی بسنده کرده‌اند و آنچه ما می‌دانیم بخش عظیمی از این موسیقی منسوخ شده است و تنها عده معدودی از بزرگان موسیقی این خطه در قید حیات هستند. موسیقی گیلان نسبت به سایر مناطق ایران یا حتی می‌توان گفت نسبت به کناره‌های دریای کاسپین بیشتر دستخوش مسئله تغییرات شده و خیلی زود ملودی‌های اصیل و چه بسا سازهای آن منسوخ شده‌اند. این در حالیست که هیچ تلاشی در زمینه گردآوری و یا حمایت از بخش‌های اصیل این موسیقی جز تلاش افرادی دلسوز در این خطه انجام نشده؛ مثلاً مرحوم فریدون پوررضا استاد مسلم موسیقی آوازی گیلان بسیاری از این ترانه‌ها و منظومه‌ها را بازخوانی کردند و نمونه‌های بکری از این موسیقی را ثبت و ضبط نمودند؛ کاری که باعث شد امروزه بسیاری از این منظومه‌ها یا ترانه‌هایی چون رعنا یا ایه بگو ورد زبان‌ها شود و چه بسا ارکسترها و گروه‌های بسیاری در کشور به بازسازی این ترانه‌ها روی بیاورند. شاید موجی که از شمال و کشورهای شوروی سابق سرازیر می‌شد در تغییرات و منسوخ شدن این موسیقی بی‌تأثیر نبود؛ گرچه بزرگان و موسیقیدانانی در گیلان در دهه چهل و پنجاه زندگی می‌کردند و آثار فاخری خلق کردند، ولی اغلب مانند ترانه‌هایی که مرحوم استاد صادق آشورپور و ... به لهجه گیلکی می‌خواند هیچگونه رنگ و بوی بومی نداشت و بیشتر برگرفته از فرهنگ غیر ایرانی بود. مانند ترانه جینگه جان که با ارکستر اسپانیولی ضبط شده بود. خیلی زود مردم به سمت این نوع موسیقی کشیده شدند اما این مورد را نمی‌توان دلیل اصلی تغییرات در موسیقی گیلان دانست. قطعاً موسیقی گیلکی در دامنه‌ها و مناطقی چون دیلمان و سیاهکل و اسپیلی، بکرتر ماند نسبت به مناطق جلگه‌ای، و گالشی‌ها نیز در حفظ بخش موسیقی مربوط به دامپروران نقش به‌سزایی داشتند. موسیقی در این خطه براساس طبیعت و نوع معیشت و زندگی مردمان این خطه شکل گرفته است و تأثیرگذاری و حس زیبا شناختی پدید آمدن موسیقی و خلق اثر در شکل‌گیری آوازاها به قدری منحصر به فرد بوده که باعث شد موسیقیدانانی چون صبا، دو گوشه گیلکی و دیلمان را به ردیف دستگاهی موسیقی کلاسیک ایرانی اضافه کنند و چه درست و بجا استفاده شدند و جایشان خالی بود.

طبقه‌بندی موسیقی در این منطقه را نباید همانند مناطق دیگر ایران مثلاً کردستان طبقه‌بندی کرد و برای طبقه‌بندی صحیح موسیقی در این دیار باید موسیقی این منطقه را به درستی شناخت.

بنده با توجه به شناخت و بضاعت خود موسیقی بخش گیلکی را بدینگونه طبقه‌بندی کرده‌ام که در

کل شامل موسیقی سازی و آوازی می‌باشند:

۱- منظومه‌ها: شامل منظومه‌های عاشقانه و حکمی

۲- موسیقی سازی و ترانه‌های جشن و سرور

۳- موسیقی مربوط به کار و تلاش

۴- موسیقی مراسمی و آیینی

۵- موسیقی مذهبی

۶- آوازهای پایه‌ای

۷- موسیقی رزمی

۸- موسیقی حکمی

۹- موسیقی چوپانی و گالشی

لازم به ذکر است که طبقه‌بندی فوق اغلب یا جزء موسیقی سازی محسوب می‌شوند یا جزء موسیقی آوازی که خود موسیقی آوازی اغلب یا توسط مردها یا زنان اجرا می‌شده که در گیل و دیلم رواج داشته است.

در برخی از کتاب‌ها یا مقاله‌ها، دوستان موسیقی گیل و دیلم را به دو دسته طبقه‌بندی می‌کنند که به نظر من این دسته‌بندی درست نیست: موسیقی جلگه‌ای و کوهپایه‌ای؛ چرا که اغلب رپرتوار سازی و آوازی که در جلگه‌ها اجرا می‌شوند در کوهپایه هم رواج دارد و به‌نظر من اصیل‌ترین شکل آن در کوهپایه شنیده می‌شود و از کوهپایه به جلگه رفته است.

۱- منظومه‌ها

منظومه‌ها اغلب سینه به سینه نقل شده‌اند و براساس اتفاق‌ها و داستان‌های محلی شکل گرفته‌اند. برخی از منظومه‌ها نیز ملی بوده و در برخی مناطق دیگر ایران هم با نوع دیگر ملودی رواج دارند. منظومه‌ها اغلب یا عاشقانه هستند یا تراژیک و یا حماسی. منظومه‌های مربوط به گیل و دیلم شامل: هیبته، شوکتی، زرنگیس، ولی‌خان، رعنا، حیدرخان صبوری و... که عاشقانه یا تراژیک

یا حماسی هستند و اما از جمله منظومه‌هایی که مربوط به مناطق همجوار است ولی در این منطقه نیز اجرا می‌شود می‌توان به عزیز و نگار و طالبا اشاره کرد. البته در این منطقه مایگی دچار دگرگونی شده و نوع ملودی نیز تغییر یافته و بر اساس موسیقی منطقه اجرا می‌شود.

۲- موسیقی سازی و ترانه‌های جشن و سرور:

یکی از مهم‌ترین بخش‌های موسیقی گیلان موسیقی مربوط به جشن و سرور محسوب می‌شود. موسیقی که اغلب در گذشته در جشن‌های عروسی و یا دور هم نشینی‌های شادی آور اجرا می‌شده و مردمان این خطه با هل‌هل و پایکوبان جشن می‌گرفتند. این بخش از موسیقی بسیار گسترده بوده؛ ساز اصلی این مراسم سرنا و نقاره بود و در مراسم زنانه، زنان تشت می‌زدند. در برخی مناطق به‌ویژه در دهه‌های اخیر تنبک و دایره و کمانچه نیز اغلب رواج داشته است.

ولی سرنا و نقاره کهن‌ترین و قدیمی‌ترین ساز مراسم عروسی محسوب می‌شده و اصلی‌ترین مقام‌ها که در عروسی می‌نواختند شامل: خره (خرلنگ) عروس برون، جلونی، رقص، قاسم‌آبادی، اشکوری، مجسمه یا شاطوری، رقص مقام بودند.

اما ترانه‌ها: ترانه‌ها اغلب دارای متری مشخص بوده و از ضرباهنگ کند کم‌کم دور تندتر می‌شده و با ضرباهنگ و دور بالا اتمام می‌یافت. در گذشته اغلب این ترانه‌ها را زنان اجرا می‌کردند و اغلب همان ترانه‌هایی بودند که زن‌ها پس از فراغت از کار در شالیزارها اجرا می‌کردند. ترانه‌ها را در گذشته یک زن خوش‌صدا و یا یک مرد می‌خواند و حضار به صورت هم‌خوانی ترجیع‌بند شعر و یا واژه خاص را هم‌خوانی می‌کردند. گاهی این ترانه‌ها فکاهی بود و به صورت ریتیمیک بدون ملودی خاص اجرا می‌شد؛ مثل آی جان زن مار، یا آی سوپوله یا کتوس کله و گاهی براساس منظومه‌ها مانند رعنا و یا ترانه‌های خاص عروسی مانند اه بگو یا دراز تمبونه جان، آسیه خانم، حیران حیرانه و به قول دو قول و ...

۳- موسیقی مربوط به کار و تلاش

بیشترین بخش این موسیقی مربوط به زنان در شالیزارهاست که به آن بوجار سری نیز می‌گویند. ترانه‌هایی که به واسطه این آهنگ‌ها، زنان لحظه‌ای از سختی‌های کار سخت فارغ می‌شوند. روزهای

سختی در پیش بود؛ خستگی کار و وقت اندک برای بوجار کردن و تنها درآمد خانه و چشم همه به دست این زنان بود. پیرزنان محل نقل می‌کردند که در گذشته چند بانو در شالیزارها غرق در کار می‌شدند و یکی می‌خواند و بقیه همراه با حرکات موزون کار می‌کردند و واخون جواب می‌دادند و کله ونگ (گلبانگ) می‌زدند. صدای عجیبی که گویای هیجان و شور کار و تلاش بود همه‌جا می‌پیچید و هیچ مردی اجازه نداشت به آن محل نزدیک شود. لیلی لیلی، مجنون، بوجار سری و عزب لاکو و ... از جمله این ترانه‌ها بودند.

۴- موسیقی آیینی و مراسمی

این نمونه از موسیقی بیشتر سازی بود که در مراسم‌های خاص و آیینی اغلب با سرنا و نقاره اجرا می‌شد.

از جمله: ورزا جنگ، رابه چره، کشتی مقوم پهلوان خوانی، ولگ سری و نوروز خوانی (چند روز قبل تحویل سال نو، نوروز خوانان با خواندن اشعاری پیک‌های بهاری بودند که آمدن بهار را مژده می‌دادند). عروس گوله این نوع موسیقی‌ها فقط در مراسم خاصی اجرا می‌شد.

۵- موسیقی مذهبی

این نوع موسیقی شامل دعاها حتی قرائت قرآن کریم بوده و عمده‌ترین بخش آن در ماه محرم و به‌ویژه دهه اول اجرا می‌شد؛ مانند کرب زنی، زاری زاری، کرنا نوازی و شهادت خوانی، اشتلم و

۶- آوازهای اساسی و پایه‌ای

آواها در هر منطقه جزء اصلی‌ترین و اساسی‌ترین بخش موسیقی هر منطقه محسوب می‌شوند و هر پژوهشگری برای پیدا کردن اشل صوتی موسیقی هر خطه باید به آوازهای اساسی آن منطقه رجوع کند تا بتواند به درستی موسیقی آن منطقه را درک کند. یعنی فواصل اصلی هر منطقه براساس

آوازهای پایه‌ای منطقه مشخص می‌شوند و خیلی از ترانه‌ها و سایر موسیقی‌های آن منطقه بر اساس آوازها ساخته می‌شوند. در گیلان نیز آوازها را به طور کلی به دو دسته آوازهای عاشقانه و غم‌انگیز می‌توان تقسیم کرد.

غم‌انگیز و یا غمگانه و حزین هستند و در مرثیه‌سرایی از این آوازها بیشتر استفاده می‌شود. هرچند بسیاری بر این باورند که آوازهای گیلان از حزن خاصی برخوردار هستند و از درونمایه غم‌انگیز برخوردارند.

از جمله آوازهای مهم که شاید در هر منطقه با نام‌هایی رواج دارند، شامل گالشی، گیلکی، غربتی یا غربیی، غم‌انگیز، غم‌انگیز شکسته، امیرخانی، چارواداری، آبکناری، دشت‌خوانی، شرف‌شاهی و... می‌توان نام برد.

ناگفته نماند این آوازها آنچنان تأثیرگذار و کامل بودند که در ردیف موسیقی دستگاهی ایرانی به عنوان گوشه اغلب وارد شدند.

گاله‌سری (گهواره‌خوانی) در اصل همان آواز لالایی است که در گیلان زنان و مادران برای کودکان خویش می‌خوانند.

۷- موسیقی رزمی و یا حماسی

سالیان سال در مناطق مختلف گیلان درگیری‌هایی بوده و قهرمانانی در این خطه می‌زیستند و سازهایی در این دیار هستند که روحیه حماسی و سلحشوری را تقویت می‌کنند مانند کرنا. کرنا ی گیلان صدای کاملاً مهیجی دارد که گروهی بر این عقیده هستند که گرچه طی قرن‌های اخیر این ساز در عزاداری مذهبی امام حسین اجرا می‌شود ولی در گذشته مربوط به میادین رزم بوده نیز مقام کشتی مقوم و ورزا جنگ نیز جزء موسیقی حماسی محسوب می‌شوند.

و منظومه‌هایی چون میرزا کوچک خان و حیدرخان و ولی‌خان را به نوعی می‌توان جزء موسیقی حماسی آورد.

۸- موسیقی حکمی و پندآمیز

این نوع موسیقی را اغلب مردهایی که دارای جلال و حکمت هستند و دارای سن بالا هستند برای جمع می‌خوانند. اغلب از شعرای بزرگ و بنام استفاده می‌کنند. شرف‌شاهی متداول‌ترین نوع این آوازه‌هاست.

۹- موسیقی چوپانی

گالش‌ها و چوپانان اغلب در شب‌نشینی‌ها و هنگام چرای گله، مقام‌هایی را با نی لبک اجرا می‌کردند و علاوه بر این مقام‌ها آوازه‌ها را نیز اجرا می‌کردند؛ این مقام‌هایی که با لبک (نی لبک) اجرا می‌کردند خاص چرای گله بود؛ مقام‌های چون گوسفند دو خون (جمع کردن گوسفندان).

سازهای رایج در منطقه گیل و دیلم

۱- سرنا: سرنا رایج‌ترین ساز در این منطقه است. سرنا گیلان هفت سوراخ بر روی و یک سوراخ در زیر دارد. یک اکتاو وسعت صدای این ساز است که نوازندگان با تبّخ و ویژه می‌توانند تا نیم اکتاو بیشتر بنوازند. متأسفانه نوازندگی این ساز طی سال‌های اخیر در این خطّه در حال منسوخ شدن است و شاید دو یا سه نوازنده سرنا در این استان به‌جای مانده باشد.

۲- نقاره: نقاره در گیلان با نقارهٔ مازندران به لحاظ شکل و صدادهی هیچ تفاوتی ندارد؛ فقط تکنیک‌های نوازندگی و ریتم‌ها متفاوت است.

۳- نی لبک: این ساز جزء سازهای منحصر به فرد خود این منطقه است که امروزه در بسیاری از ارکسترهای منطقه استفاده می‌شود و رنگ بومی به گروه می‌دهد و سونوریتته را بسیار محلی می‌کند.

۴- کمانچه گیلان: این ساز به‌لحاظ شکل و صنعت ساز، چندان تفاوتی با سایر کمانچه‌های ایرانی ندارد، فقط کاسه کوچک‌تر و در گذشته سه سیم بوده و گویا در منطقه قدمت چندانی ندارد.

۵- دایره: دایره جزء پرکارترین و قدیمی‌ترین سازهای منطقه محسوب می‌شود.

۶- تمبک

۷- کرنا‌ی گیلان. این ساز جزء کهن‌ترین سازها به حساب می‌آید که اغلب صاحب‌نظران پیشینه‌ی این ساز را به دوران قبل از اسلام ربط می‌دهند. طول این ساز گاهی به دو متر می‌رسد و برای ساختن سر ساز از کدو استفاده می‌کنند. گاهی ده‌ها کرنا با هم می‌نوازند که اختلاف صدای آنها نیم تا یک پرده است؛ این گرچه ملودی اجرا نمی‌شود ولی چند صدایی باعث اختلاف نیم تا یک پرده، صدای مهیج و حماسی به وجود می‌آورد. امروزه از این ساز برای مناسبات مذهبی یعنی در روز عاشورا همراه با چاوش خوانی استفاده می‌شود.

صداسازها

۱- سوتک

۲- قاشقک

۳- تشت‌زنی

گویا در گذشته تنبور دیلمی نیز وجود داشته. ابونصر فارابی در کتاب الموسیقی (۳۳۹ ه. ق.) از تنبور گیلانی نام برده است، ولی امروزه هیچ اثری از این ساز دیده نمی‌شود. به طور کلی در هر بخش گیلان انواع موسیقی رواج داشته که امروزه فقط قطعات و ملودی‌های مشهور و بنام از آن مطرح است و هنوز اجرا می‌شوند و بخش عظیمی از آن منسوخ شده و یا کم‌کم در حال منسوخ شدن است؛ موسیقی‌ای که پر از طراوت و شادابی بوده برگرفته از طبیعت سبز گیلان.

معرفی بازی‌های کوه‌نشینان رودبار زیتون

محمدعلی جعفری دوآبسری / ...

مقدمه

روستاهای مورد تحقیق، که سرگرمی‌ها و بازی‌های مطروحه در آنها حدود سی سال پیش اجرا و انجام می‌شده و فعلاً به عنوان تنوع، گاهی مواقع اجرا می‌شود و متأسفانه روز به روز در حال فراموشی

کامل است، عبارت بوده‌اند از روستاهای حاشیة غربی سفیدرود رودبار از منتهی‌الیه جنوبی سفیدرود یعنی روستای ماستاخول (علی‌آباد سفیدرود)، الیزه، نوجوو کامبو، کوشک، خلسر، دوآبسر، سرخن، گزن، لاکه دو گاهه، تکلیم، دارستان، لویه، گنجه، جوین، رستم‌آباد، جمشیدآباد، نقله‌بر و ... شیوة اجرای بازی‌ها شبیه هم هست، اما اسامی بازی‌ها با اختلاف در لهجه‌ها و گویش‌های بومی، مختصر تفاوت‌هایی دارد.

بازی‌ها بسیار متحرک و عضلانی و شادی‌آور هستند و همه کاربری‌ها و زیرساخت‌هایی دارند که به کار مراحل سخت زندگی روستایی می‌آیند و نوجوان و جوان را آماده می‌کنند که از عهده گذراندن زندگی آینده خود برآید.

دسته‌بندی بازی‌ها براساس سن و جنس بازیگران

الف - بازی‌های کودکان (پسر بچه‌ها - دختر بچه‌ها)

۱- تپلی تپای تپی چه (tapali tapây tabayča)

۲- کلاچ پر (kelâč par)

۳- گیلی گیلی همزه (gili gili hamza)

ب - بازی‌های نوجوانان

۱- پُمبه رسی (Pombe resay) پسرانه - دخترانه

۲- جابدا بازه، دوخساماری (doxsâ mâray)، اوستا سلام: پسرانه - دخترانه

۳- چار سنگ، هفت سنگ، پسرانه - دخترانه

۴- حاج بازه، پاخطبازه، پسرانه - دخترانه

۵- خونکه بازه (xonake bâze)، سالک بازه (sâlake bâze): پسرانه - دخترانه

۶- گار گاری بازه، پسرانه

۷- گِریلی بازه (gerdel bâze)، پسرانه

۸- یکه‌ماچولوسک (yakemâçolusk)

۹- آل بندد آل بندکه (albend albendake): پسرانه - دخترانه

پ- جوانان (پسرانه)

۱- آل کاوبازه (alkâv bâze) شامل سه نوع: دو سنگ (doseng)، آکو (âkku) گیلی گیلی چنده (geli)

(geli čanda)

۲- آوت مَلوت، اصول لولو (osul lu lu)

۳- اوسن ده (usen de da)، غلو مالی جیرجیسک (qolomâlijirjisk)

۴- پادیواری

۵- زپ بازه (zep bâze)، شق وق (šeq veq)

۶- قیش بازه (qayš bâze)

۷- قاب‌بازه، شاه و دزد و وزیر

۸- لینگری واوا (lingeri vâ vâ)

۹- مُرغانابازه

۱۰- نژادپایون (nezâd pâyon) شامل دو نوع: جفت پا و گیوه آگاردون (giva âgârdon)

۱۱- یوزه بازه (yuze bâze) شامل سه نوع: تیر تقاله (tir teqâla)، رشتی بازه، گلارو (gelâu)

ت- جوانان (دخترانه)

۱- دسه بازه (dase bâze) شامل هفده مرحله (دوه دوه، چهاردوه، بشکن - بشکن، مستراح- دروازه-

گدا- دارا- مُرعونه - پشتِ حصار، پیش حصار - آبشار- مشتکو (meštoku) چنگر (čenger)

- چونگیل (čun gil)

۲- واخوردن، لالییی (lâliyay) شامل چهار مرحله: نشسته (یک نفره - دو نفره) سرپا (یک نفره-

دونفره)

الف- شناسنامه بازی‌های کودکانه

سه نوع بازی کودکانه مشاهده می‌شود که هر سه سرشار از شادی و خنده و آهنگین هستند و هدف هر سه بازی سرگرم کردن پسر بچه‌ها و دختر بچه‌ها و یاد دادن بعضی از مهارت‌ها به آنان می‌باشد.

۱- تپلی تپای تپی چه (tapali tapây tabayča) افراد مورد بازی دو نفر: پسر بچه یا دختر بچه دو سه ساله

و یک نفر بزرگ‌تر که می‌تواند پدر و مادر و یا خواهر و برادر بزرگ بچه باشد.

هدف: یاددادن و ایجاد مهارت در بچه به شناسایی حسی و لمسی زبری و نرمی و گودی و صافی اشیا بدون دیدن با چشم می‌باشد. محل بازی: اتاق.

۲- کلاچ پر (keláč par) افراد مورد بازی: پسر بچه یا دختر بچه و چند نفر بزرگ‌تر از او که قادر به شناخت اعمال و امور حیوانات و اشیای پیرامون خود هستند. محل بازی: اتاق.

هدف: سرگرمی و تقویت هوش و حافظه و سرعت عمل در فکر کردن و تجسم پیرامون در کودک.

۳- گیلی‌گیلی همزه (gili gili hamza) افراد مورد بازی پسر بچه یا دختر بچه و یک نفر بزرگ‌تر مانند پدر، مادر و یا خواهر و برادر. محل بازی: اتاق.

هدف: سرگرمی و شادی بچه و یاددادن نوعی شمارش به بچه و تفهیم تقسیم امور و انجام کار توسط افراد مختلف در خانه و یا اجتماع.

ب- شناسنامه بازی‌های نوجوانان

این بازی‌ها و سرگرمی‌های نوجوانان گاهی به صورت مختلط و گاهی فقط توسط چند نوجوان پسر و یا نوجوان دختر انجام می‌شود و تقریباً حدود هشت بازی می‌باشد که تماماً زیر ساخت و هدف و پیدا کردن مهارت‌های جسمانی و فکری و هوشی نوجوان دارند و همگی پر جنب و جوش و سرشار از حرکت و نشاط و شادمانی هستند.

۱- پُمبه رسی (pombe resay) افراد مورد بازی چند پسر نوجوان به صورت دوبه‌دو و یا چند دختر نوجوان به صورت دوبه‌دو.

محل بازی: فضای باز.

هدف: کشش ماهیچه‌های پشت و کمر و قوی شدن عضلات تمام بدن و پیدا کردن مهارت جهت

حمل کوله‌بارهای سنگین و حمل اشیا.

۲- جابدا بازه، دوخساماری (doxsâ mârây) اوستا سلام، افراد مورد بازی چندین نفر نوجوان پسر و دختر.

محل مورد بازی: فضای باز و دارای مخفیگاه و موانع زیاد.

هدف: دویدن و جنب و جوش و پیدا کردن مهارت تعقیب و گریز و فرزی و چالاکی.

۳- چار (هفت) سنگ بازه، افراد مورد بازی: چند نوجوان پسر و دختر.

محل و امکانات بازی: فضای باز و مسطح و تعداد چهار یا هفت تکه سنگ صاف و نازک که روی هم چیده شوند و یک عدد زپ (Zap) که توپکی پشمی و یا کاموایی به اندازه یک عدد نارنج می‌باشد.

هدف: جنب و جوش و فرز و چالاک دویدن و سرعت عمل در روی هم چیدن اشیا.

۴- حاج بازه، (پاخط‌بازه)، افراد مورد بازی: چند نوجوان پسر و دختر.

محل و امکانات بازی: فضای باز و یک تکه سنگ صاف و نازک اندازه یک مهر نماز به نام حاجه یا حاج. هدف: تمرکز حواس و پیدا کردن مهارت در پریدن از خطوط بدون تماس پا با خطوط حتی با چشم

بسته

۵- خونکه بازه (xonake baze)، سالک بازه (sâlak baze).

افراد مورد بازی: چند نوجوان پسر و دختر.

محل و امکانات بازی: فضای باز و مقداری خرده سفال و تکه‌های شکسته ظروف چینی و چند تکه ترکه و سرشاخه‌های باریک درختان و خس و خاشاک.

هدف: تمرین برای ساختن خانه و کاشانه و حمل و نقل اثاثیه و وسایل منزل و کوچ بیلاق و

قشلاق و تقلید زندگی پدران و مادران.

۶- گارگاری بازه: افراد مورد بازی چند نوجوان پسر.

محل و امکانات بازی: فضای باز و چند طوقه و یا لاستیک مستعمل دوچرخه و چند مفتول سیمی

خشک.

هدف: دویدن و ویراژ دادن و پیدا کردن مهارت رانندگی و تقلید امور رانندگان.

۷- گِردلی بازه (gerdel baze)، افراد مورد بازی: چند نوجوان پسر.

محل و امکانات بازی: فضای باز و مسطح و یک مخروط چوبی کوچک و تراش خورده شبیه شاقول

بنایان و یک ترکه نازک چوب که بر نوک آن رشته‌ای نخ پنبه‌ای بسته شده باشد.

هدف: پیدا کردن مهارت و ورزیدگی عضلات دست و به دقت نگریستن و تمرکز حواس و جنب و

جوش دائم همراه با نشاط و شادابی.

۸- یکه‌ماچولوسک (yakemâçolusk)، آل بند آل بندکه (al bend al bendake).

افراد مورد بازی: چند نوجوان پسر یا دختر.

محل و امکانات بازی: فضای باز و مسطح.

هدف: پیدا کردن مهارت و ورزیدگی عضلات پا و دست و پیچ و تاب خوردن و کنترل خود.

پ- شناسنامه بازی‌های جوانان (پسرانه)

۱- الکاو بازه (alkâv bâze) شامل سه نوع بازی مختلف به شرح زیر:

دو سنگ (do seng) – آکو (âkku) – گیلی‌گیلی چند (geli geli çanda).

افراد مورد بازی: دو گروه چند نفره پسر جوان.

محل و امکانات بازی: فضایی بسیار باز و وسیع چون مزارع خالی از محصول، چند چوبدستی

صاف به طول حدود یک متر و یک قطعه چوب صاف و کوتاه به طول حدود ۳۰ سانتیمتر و دو قطعه

سنگ متوسط.

هدف و زیرساخت: پیدا کردن مهارت و چالاکی چند مرحله‌ای جهت ورزیدگی هرچه بیشتر

مبارزه فردی، شکار حیوانات، جرأت و جسارت پیدا کردن، دویدن و حبس نفس برای مدتی طولانی

۲- آلوت ملوت (aluta maluta) – اصول لولو (osul lu lu).

افراد مورد بازی: چند پسر جوان.

محل و امکانات بازی: فضایی کاملاً باز و یک دانه فندق و یا سنگریزه گرد.

هدف: فرزی و چالاکی، تمرکز حواس و تقویت حس شنوایی و شادی و نشاط زایدالوصف.

۳- اوسن د ده (usen de da)، غلو مالی جیرجیسک (qolomâli jirjisk)، افراد بازی: چند پسر جوان

به صورت دو گروه.

محل و امکانات بازی: فضایی باز و دارای یک دیوار یا چینۀ گلی.

هدف: پیدا کردن مهارت در پرش طولی و ارتفاع و حفظ تعادل و تقویت عضلات پا و کمر جهت

حمل کوله‌بار.

۴- پادیواری، افراد مورد بازی: چند پسر جوان.

محل و امکانات بازی: چند سکه فلزی پول و یک دیوار.

هدف: سرگرمی و پیدا کردن دقت در نشانه‌گیری.

۵- زپ بازه (zep Bâze) - شق وق (seq veq).

افراد مورد بازی: چند پسر جوان به صورت انفرادی.

محل و امکانات بازی: فضای باز و یک توپک پشمی یا کاموایی و یا لاستیکی با قابلیت پرش خوب

هدف: جنب و جوش سریع و به دور خود چرخیدن با چشمان باز و غلبه بر سرگیجه و حفظ تعادل

۶- قیش بازه (qayš bâze) افراد مورد بازی: چند پسر جوان به صورت دو گروه.

محل و امکانات بازی: فضایی باز و مسطح و چند کمر بند چرمی.

هدف: پیدا کردن جرأت و جسارت در حمله و دفاع و فرزی و چالاک‌ی بیش از حد.

۷- قاب بازه، شاه و وزیر و دزد، افراد مورد بازی: چند پسر جوان.

محل و امکانات بازی: فضای مسقف و یک عدد استخوان قوزک پای گوسفند و یا یک جعبه

کبریت و یک تکه از یک کمر بند و یا چیزی شبیه یک شلاق کوچک.

هدف: سرگرمی و تفریح و پیدا کردن تمرکز حواس و یاد گرفتن فنون قدرت اجرایی.

۸- لینگری واوا (lingeri vâ vâ)، افراد مورد بازی: چند پسر جوان به صورت دوبه‌دو.

محل و امکانات بازی: فضایی باز با یک دیوار کوتاه و یک تیر یا تخته چوبی به طول ۴ متر.

هدف: پیدا کردن مهارت در کنترل خود روی یک تخته یا چوب صاف در فضا جهت مهارت و قرار

گرفتن روی شاخه‌های درختان بلند برای جمع‌آوری محصولات سر درختی.

۹- مرغونا بازه: افراد مورد بازی چند پسر جوان به صورت دوبه‌دو.

محل و امکانات بازی: فضای باز یا بسته و چند عدد تخم‌مرغ پخته و بدون ترک.

هدف: سرگرمی و تفریح و شادی در ایام تعطیلات عید نوروز.

۱۰- نژاد پایون (nezâd pâyon) شامل دو نوع (گیوه آگاردون - جفت پا).

افراد مورد بازی: چند پسر جوان.

محل و امکانات بازی: فضایی باز و مسطح و دو لنگه گیوه یا کفش و یک عدد کلاه.

هدف: پیدا کردن مهارت در پرش‌های طولی و ارتفاع و یافتن قدرت و جرأت و جسارت در عبور از پرتگاه‌ها و پرش از روی تخته‌سنگ‌های کوهستان.

۱۱- یوزه بازه (yuze bāae) شامل سه نوع (تیر ته قاله - رشتی بازه - گُلاَرو).

افراد مورد بازی: چند پسر جوان.

محل و امکانات بازی: فضایی صاف و باز و چند عدد گردو به شکل‌های مختلف.

هدف: پیدا کردن مهارت در خوب نگاه کردن و تخمین دقیق فاصله‌ها و تمرکز حواس.

ت- شناسنامه بازی‌های جوانان (دخترانه)

۱- دَسِه بازه (dase bāze) شامل مراحل ۱۷ گانه (دونه‌دونه تا چهاردونه- بشکن - نشکن - مستراح

- دروازه- گدا - دارا- مرغونه - پشتِ حصار - پیش حصار - آشبار - مِشَت کو - چنگر - چونگیل).

افراد مورد بازی: چند دختر جوان

هدف: پیدا کردن انواع مهارت سرانگشتان و دقت و تمرکز حواس بیش از حد

۲- واخوردن: لالی‌یی (lāliyay) افراد مورد بازی: چند دختر جوان

محل و امکانات بازی: فضایی باز و دارای درختانی با شاخه‌هایی بلند و قطور و یک عدد طناب

کلفت و محکم نخ‌ی یا نایلونی و یک عدد چوبدستی محکم و صاف.

هدف: شادی و نشاط بیش از حد روزهای اول بهار و پیدا کردن مهارت پرش طولی و ارتفاع و غلبه

بر ترس از ارتفاع و ورزشدگی کلیه عضلات بدن و اعلام اولیه خواستگاری‌ها و ...

تجزیه و تحلیل و روش اجرای هریک از بازی‌های (کودکان - نوجوانان - جوانان)

الف- اجرای بازی‌های کودکانه

۱- تپلی تپای تپی چه

کودک دوسه ساله را روی زمین به رو می‌خوابانند و آن بزرگ‌تر (پدر- مادر- برادر- خواهر) به

آرامی با دو دست خود بر پشت کودک می‌زند و به‌صورت آهنگین از او می‌پرسد: تپلی تپای تپی چه

این لاک یا تبی چه؟ اگر کف دست‌ها و گودی آن بر پشت کودک مماس باشد، او با هوشیاری باید گودی را تشخیص دهد و بگوید لاک. اگر پشت دست‌ها و صافی و پهنی آن مماس بر پشت باشد و کودک آن را تشخیص داد باید بگوید تبی چه و به این ترتیب کودک از مشت مال بزرگ‌تر خلاص می‌شود و گرنه کار بزرگ‌تر ادامه می‌یابد تا بچه تشخیص درست بدهد. در این بازی لاک یعنی لاکوش و لاک خمیرگیری که ظرفی چوبی شبیه لگن گودی بوده است و تبی چه یعنی طبق چه و سینی چوبی دایره‌ای و صاف برای پاک کردن برنج.

۲- کلاچ‌پر

کودک و چند نفر بزرگ‌تر از او روی زمین می‌نشینند و نوک انگشت اشاره خود را روی زمین می‌گذارند و به ترتیب هر بار اسم جانوری یا جسمی را بزرگ‌تر آن جمع به زبان می‌آورد و می‌گوید پر، کودک با هوشیاری باید جانوری را که می‌پرد از جانوری که نمی‌پرد تشخیص دهد و به موقع انگشت اشاره خود را چون انگشت بزرگ‌تر و اوستای جمع بلند کند یا بلند نکند و گرنه از بازی حذف می‌شود و کودک دیگری جای او را می‌گیرد؛ یعنی کودک باید با شنیدن مثلاً گنجشک، انگشت خود را بالا بیاورد و یا با شنیدن کلمه لاک پشت انگشت خود را بالا نیاورد و الی آخر...

۳- گیلی گیلی همزه

بزرگ‌تر دست کودک را در دست خود قرار می‌دهد و با انگشت اشاره خود در کف دست کودک دایره‌های کوچک و بزرگ می‌کشد و آهنگین می‌خواند: گیلی گیلی همزه دور و کنارش سبزه، سپس انگشت کوچک دست کودک را به کف دست کودک می‌خواباند و می‌گوید: این یتا مرغونه بگرد (این یکی تخم مرغ کرد)، سپس انگشت دوم او را می‌خواباند و می‌گوید این یتا بیت (این یکی تخم را پخت)، انگشت سوم را می‌خواباند و می‌گوید این یتا پوست بکند (این یکی پوست تخم مرغ را کند)، انگشت چهارم را می‌خواباند و می‌گوید این یتا بخورد (این یکی تخم مرغ را خورد)، انگشت پنجم را می‌خواباند و می‌گوید پس مه سهم چه ببه؟ (پس سهم من چه شد؟) اوستای بازی با شوخی می‌گوید پیشی ببرد (گربه برد).

اوستای بازی می‌گوید و می‌خواند پیشی کو؟ (گربه کجاست) باز اوستا می‌گوید اون جُر دار بند (اون بالا سقف اتاق)، سپس با انگشت سقف اتاق را نشان می‌دهد؛ کودک که با هیجان می‌خواهد

گرچه را ببیند سر را بلند می‌کند تا سقف را ببیند که اوستای بازی با شوخی و خنده و با انگشت زیر گلوی کودک را غلغلک می‌دهد می‌گوید قیلی قیلی و او را می‌خنداند و بازی بارها به این ترتیب شروع می‌شود و خاتمه می‌یابد.

ب- اجرای بازی‌های نوجوانان

۱- پمبه رسی

دو نوجوان پشت به پشت هم می‌چسبانند و دست‌های همدیگر را از آرنج به هم قلاب می‌کنند، یکی خم می‌شود و خودبه‌خود آن دیگری را به پشت خود بلند می‌کند و به دوش می‌کشد. فرد زیری و سواری دهنده آهن‌گین می‌خواند و می‌پرسد: پنبه رسی چی چی رسی؟ (چی می‌رسی)، فرد رویی و سواری خورنده می‌گوید پمبه (پنبه)! فرد زیری می‌گوید توجیر بیا من پوسم (تو بیا پایین تا من بریسم).

فرد زیری راست می‌شود و طرف دیگر خم می‌شود و سواری دادن و ترانه خواندن برعکس می‌شود و بازی دو نفره به همین گونه ادامه می‌یابد تا عضلات هر دو نفر کاملاً نرم و خودشان پر از شادی و نشاط شوند.

۲ - جابدا بازه - دوخسا ماری - اوستا سلام

عده‌ای نوجوان پسر و دختر در محوطه‌ای باز که دارای مخفیگاه‌ها و موانعی هست به دور هم دایره‌وار می‌ایستند، یک نفر به عنوان اوستا به سینه‌ی نفر به نفر می‌زند و می‌شمارد ده، بیست، سی الی صد؛ شماره‌ی صد به سینه‌ی هر نفر خورد او کنار می‌رود و شماره کردن بقیه افراد ادامه می‌یابد تا سرانجام یک نفر باقی می‌ماند که او به اصطلاح گرگ می‌شود؛ او چشمان خود را با دست می‌پوشاند و پشت به دیگران می‌کند؛ بقیه هم فوراً خود را پشت مخفیگاه‌ها و موانع قایم و پنهان می‌کنند. آنکه در اصطلاح بازی گرگ شده و چشمانش را بسته است، با صدای بلند به دیگران می‌گوید: دو خساماری؛ جابده، بومام (خودت را از نظرم مخفی کن؛ خودت را جابده؛ دارم می‌آیم)، یکی از پنهان شده‌ها جواب می‌دهد (بیا بیا)، البته قبل از شروع بازی در آن محوطه جایی را به عنوان اوستا سلام تعیین کرده‌اند که این گرگ وقتی چشمانش را باز می‌کند، به دنبال افراد پنهان شده می‌دود تا یکی از آنان را بیابد و

با دست به او ضربه‌ای بزند و او را گرگ کند؛ هر کسی از مخفیگاه خود بیرون می‌پرد و با چالاک‌ی و به سرعت به سوی نقطهٔ اوستا سلام می‌دود و سعی دارد گیر گرگ بازی نیفتد، وقتی به نقطهٔ مزبور رسید پایش را به نقطه می‌کوبد و می‌گوید اوستا سلام. کار با شور و هیجان ادامه دارد تا گرگ یک نفر را با دست بزند و او را گرگ بازی کند.

وگرنه اگر همه به نقطهٔ اوستا سلام رسیدند، همان گرگ اولیه بازهم باید چشمان خود را ببندد و بازی دوباره شروع شود.

۳- چار (هفت) سنگ

چهار یا هفت عدد سنگ کوچک و صاف در محوطه‌ای باز روی هم چیده می‌شود، عده‌ای نوجوان پسر و دختر دور هم دایره‌وار می‌ایستند و شمارش و به سینهٔ افراد زدن تا شماره ۱۰۰ انجام می‌شود (ده، بیست، سی، ...). نفر آخری که شمارهٔ ۱۰۰ به او نخورده است گرگ بازی می‌شود، بقیهٔ افراد در یک فاصلهٔ توافقی ۵ الی ۶ متری هفت سنگ کوبه شده می‌ایستند و آن زپ (توپک پشمی - کاموایی - لاستیکی) را به طرف هفت سنگ کوبه شده پرتاب می‌کنند تا بالاخره توپک به سنگ‌ها بخورد و آنها را بریزد، در این لحظه گرگ می‌دود و توپک را برمی‌دارد و به سوی بقیهٔ افراد پرتاب می‌کند، بقیهٔ افراد هم سعی می‌کنند توپک به آنها نخورد و در همین حال به سوی سنگ‌ها می‌دوند و با مهارت و به سرعت سنگ‌ها را روی هم می‌چینند و مرتب می‌کنند؛ اگر تا مرتب شدن سنگ‌ها کسی مورد اصابت توپک واقع نشد، بازی دوباره با همان گرگ اول ادامه می‌یابد و اگر توپک به کسی خورد او گرگ جدید می‌شود و دوباره سنگ‌ها چیده می‌شود و بازی ادامه می‌یابد.

۴- حاج بازه - پاخط بازه

حاجه و حاج تکه سنگ مدور و نازک و صاف به اندازهٔ مهر جانماز بود که به راحتی با ضربهٔ نوک پا به هر سو می‌رفت.

عده‌ای نوجوان پسر یا دختر در فضایی باز و صاف روی زمین مستطیلی به ابعاد یک متر در دو متر رسم می‌کردند، سپس هر چند نفر بودند با شماره کردن (ده، بیست، سی، ...) نوبت بازی خود را به عنوان اول - دوم - سوم، ... تعیین می‌نمودند و بازی توسط نفر اول شروع می‌شد؛ او سنگ حاج را به خانهٔ اول (اولین مستطیل کوچک داخل مستطیل بزرگ) می‌انداخت؛ اگر سنگ روی خطوط داخل

خانه‌ها مماس می‌شد، او سوخته بود (حذف می‌شد) و نفر بعدی بازی را شروع می‌کرد و اگر سنگ در جای مناسب خود در خانه‌ی اول افتاده بود بازیکن با پای چپ سنگ را به خانه‌های جلوتر می‌پراند و تمام خانه‌ها را (مستطیل‌های کوچک) با یک پا طی می‌کرد و در خانه آخر سنگ را به بیرون مستطیل بزرگ می‌پراند به طوری که یک پایش همیشه بلند و در هوا بود و شرط دوم اینکه پای مماس بر زمین او نمی‌بایست با خطوط مستطیل‌های کوچک مماس شود و با آن سنگ با خطوط داخلی مماس شود. مرحله بعدی این بود که بازیکن حاج را به خانه دوم می‌انداخت و خودش با چشم بسته با برآورد و تخمین می‌بایست از خطوط اولیه بگذرد و به خانه دوم وارد شود بدون اینکه پایش روی خطوط بماند، آنجا چشم باز می‌کرد و حاج را به بیرون مستطیل بزرگ می‌پراند؛ همینطور در صورت موفقیت حاج را به خانه‌های بعدی می‌پراند و با چشم بسته به داخل مستطیل‌های کوچک پرش و جهش می‌کرد، دیگران مواظب پاهای او بودند که با خطوط داخلی تماس پیدا نکند که در آن صورت می‌سوخت و بازی را نفر بعدی شروع می‌کرد. در این بازی تخمین درست و هوش و ذکاوت شرط موفق شدن بود.

۵- خونکه بازه، سالک بازه

عده‌ای نوجوان دختر و پسر در لب جوی آبی یا چشمه‌ای جمع می‌شدند، مقداری خار و خاشاک و چوب‌های نازک سرشاخه‌ها و نیز مقداری از تکه‌های شکسته‌ی ظروف چینی یا بلور (سالک) جمع می‌کردند و شروع می‌کردند به ساختن خانه‌های بسیار کوچک و فانتری با همان خار و خاشاک و سنگ‌ها و چوب‌ها. شبیه مجموعه مردم دهی می‌شدند که هر یک محوطه‌ی زندگی خود را به اسم کوگا- که‌گا (KouGa-KeGa) با سنگ‌چین معین می‌کرد. در داخل این محوطه کوگا باغچه - طویله- جای تنور و پخت‌وپز (کُسر - کُگا) و اتاق‌های زندگی مشخص می‌شد. پسرها با ذوق و شوق خانه می‌ساختند و دخترها سفال‌ها و سالک‌ها را مرتب می‌کردند و می‌چیدند و به صورت نمادین آشپزی می‌کردند و بچه را لالایی می‌دادند و می‌خواباندند؛ بعد از حدود یکی دو ساعت انگار که زمان کوچ کردن فرارسیده‌است هیجان دیگری به این نوجوان‌ها دست می‌داد، درست مانند پدران و مادران خود به هر طرف می‌دویدند و مثلاً وسایل زندگی خود را بسته‌بندی می‌کردند و به کول می‌گرفتند و عازم کوچ بهاره و روانه‌ی بیلاق می‌شدند.

۶- گارگاری بازه

عده‌ای پسر بچه، هر یک، یک مفتول خشک فلزی که نوکش را به صورت دایره مقعر کرده بودند پیدا می‌کرد و نیز یک طوقه یا لاستیک دو چرخه اقساطی تهیه می‌کرد؛ با آن مفتول فلزی آن طوقه را به جلو می‌راند و ادای راننده‌ها را درمی‌آورد. آن طوقه انگار بهترین اتومبیلش بود و آن پسر بچه انگار بهترین راننده پایه یک؛ گاز می‌داد، دنده عوض می‌کرد، ویراژ می‌داد، بوق می‌زد، سبقت می‌گرفت. مسافتی را با شور و نشاط و تحرک طی می‌کردند و دوباره به مقصد برمی‌گشتند.

۷- گردل بازه

گردل مخروط چوبی تراش خورده کوچکی است درست به اندازه و شکل شاقول بنایان. پسر بچه نوجوان یک ترکه و چوب باریک به طول حدود یک متر انتخاب می‌کند و به نوک آن یک رشته نخ پنبه‌ای که نوکش افشان است می‌بندد و بعد این رشته نخ را به دور گردل از قسمت انتهایی آن می‌پیچد، نوک تیز گردل را روی زمین می‌گذارد و با دقت و سرعت چوب باریک و نخ بسته به آن را دورانی حرکت می‌دهد. نخ پیچیده شده دور گردل باز می‌شود و گردل شروع می‌کند به دور خود چرخیدن. قدرت و مهارت پسر نوجوان این است که با آن نخ نوک چوب مرتب بر بدنه گردل شلاق بزند و گردل را به پیچ خوردن و چرخیدن وادارد. نوجوان و دیگران که در زمین باز و صافی این بازی اجرا می‌شود به آن می‌نگرند و از چرخیدن بیشتر و بیشتر گردل لذت می‌برند.

۸- یگه ماچولوسک، آلبند البند که

در زمینی صاف و باز چند نوجوان پسر و دختر دور هم جمع می‌شوند و با شماره کردن (ده، بیست، سی، ...) روی سینه همدیگر نفر آخری که شماره صد به او اصابت نکرده است گرگ بازی می‌شود. در زمین بازی چند نقطه امن را تعیین می‌کنند که هر کس خسته شد و احساس خطر کرد خود را به آن می‌رساند و پایش را به آن می‌کوبد و می‌گوید «سوک سوک». گرگ روی یک پا و یک لنگی شروع به دنبال کردن دیگر نوجوانان می‌کند تا با دست یکی از آنان را بزند، اگر زد فرد جدید گرگ می‌شود و بازی توسط او ادامه می‌یابد. گرگ روی یک پا می‌دود و بچه‌ها هم می‌دوند و شور و نشاط و تحرک زیادی پیدا می‌کنند. هر یک از بچه‌ها وقتی در خطر دست گرگ قرار گرفت و یا خسته شد پایش را به نقطه امن می‌کوبد و می‌گوید «سوک سوک» و از تعقیب گرگ نجات پیدا می‌کند. این بازی پر از

تحرک و نشاط مدت‌ها ادامه پیدا می‌کند و همه به مرور پر از فرزی و چالاک‌ی و توانایی جسمی و فکری می‌شوند تا در زندگی بزرگسالی مشکل جسمی و روحی نداشته باشند.

پ- اجرای بازی‌های جوانان (پسرانه)

۱- الکاو بازه

عده‌ای جوان در محوطه‌ای وسیع و باز قرار می‌گیرند؛ ابتدا دو نفر که از همه قوی‌ترند خود را به عنوان سرگروه نامزد می‌کنند که بقیه هم معمولاً آنها را تأیید می‌کنند، سپس بقیه هم دو نفر دو نفر در حالی که دست بر دوش و کتف هم گذاشته‌اند از صحنه دور می‌شوند و آهسته و با توافق برای خود اسمی که معمولاً نام دو نوع میوه یا دو نوع پرنده یا چرنده هست می‌گذارند و به نزد دو سرگروه برمی‌گردند و می‌گویند: الله سنه که بر؟ که بر؟ kebar allâ sana kebar یکی از دو سرگروه می‌گوید: مبر، مبر، یکی از بازیکنان به سرگروه مزبور نام دو میوه یا دو حیوان را می‌گوید و می‌پرسد کدام را می‌خواهی؟ او هم یکی از دو نام را می‌گوید و شخصی که دارای آن نام میوه یا حیوان بوده به سوی آن سرگروه می‌رود و نفر دیگر به سوی سرگروه دیگر می‌رود، در این مرحله یاران هر گروه تعیین می‌شوند؛ در حقیقت این مرحله یارگیری هست. اگر گروه جوانان علاقه‌مند به بازی مثلاً بیست نفر باشد، بعد از مدتی به این روش یادگیری اله‌سنه دو گروه ۱۰ نفره تشکیل می‌شود. بعد از این گروه‌بندی و یارگیری ال‌کاو بازه به سه روش مختلف زیر انجام می‌شود:

دو سنگ

وسیله بازی یک چوبدستی صاف و محکم به طول یک متر است به نام چو بر وزن بو یک قطعه دیگر چوب صاف و محکم به طول ۳۰ سانتیمتر به نام ال‌کاو بر وزن القاب است و دو عدد سنگ متوسط به اندازه یک هندوانه است که به فاصله ۳۰ سانتیمتر (طول ال‌کاو) از همدیگر روی زمین قرار می‌گیرند. با عمل شیر یا خط سکه‌های و یا تر یا خشک تکه‌سنگ صافی که یک طرف آن با آب دهان خیس شده و طرف دیگر خشک است توسط یکی از دو سرگروه به بالا انداخته می‌شود و از سرگروه مقابل پرسیده می‌شود شیر یا خط؟ و یا تر یا خشک؟

او هم یکی از دو عنوان را انتخاب می‌کند و با پایین افتادن سکه یا تکه سنگ، شروع بازی یکی از دو گروه آغاز می‌شود. گروهی که دوم شده است هر کدام یک چوبدستی برمی‌دارند و در فواصل ۲۰ یا ۳۰ متری روبروی گروه اول به طور نامنظم پخش می‌شوند و آماده می‌مانند. نفرات گروه اول به ترتیب سن یا ضعف و قدرت، بازی را نفر به نفر آغاز می‌کنند: نفر ضعیف‌تر الکو را روی دو سنگ می‌گذارد و با گفتن کلمه «حاضر» که همان سوت آغاز مسابقات فعلی است با چوبدستی خود الکو را از روی دو سنگ به حدود یک متری بالا می‌پراند و با مهارت الکا و معلق در هوا را می‌زند و به شدت به سوی گروه مقابل می‌پراند؛ در این مرحله اگر چوبدستی به الکو اصابت نکرد فوراً می‌گوید «پیت Pit» که یک نوع فرصت‌خواهی است، این عمل پیت اگر سه بار متوالی تکرار شود بازیکن می‌سوزد و حذف می‌شود و اگر کمتر از سه بار بود وقتی الکو به زمین مقابل فرود آمد گروه مقابل به تعداد دفعات پیت با طول الکو از فاصله کم می‌کند و به جلو می‌آید. وقتی الکو به سوی افراد مقابل پرت شده و چرخ می‌خورد اگر افراد مقابل، الکو را در هوا بگیرند بازیکن شروع کننده از بازی حذف می‌شود. اگر افراد مقابل با چوبدستی‌های خود الکو را بزنند و آن را برگردانند فاصله را کمتر کرده‌اند. به هر حال وقتی الکو به زمین مقابل فرود آمد، یکی از افراد ورزیده گروه آن را برمی‌دارد و با دقت به سوی دو سنگ پرتاب می‌کند، شخص شروع کننده بازی هم با چوبدستی خود آماده برای مقابله ایستاده است تا الکو را از محوطه دو سنگ دور و دورتر کند، اما اگر نتوانست الکو را بزند و الکو به محوطه‌اش فرود آمد اگر فاصله وسط دو سنگ تا الکو فرودآمده به اندازه یا کمتر از اندازه چوبدستی بازیکن شروع کننده بود بازیکن سوخته و از بازی کنار می‌رود و نفر بعدی گروه بازی را مانند فرد اول شروع می‌کند؛ اما اگر الکو در فاصله دورتری افتاده باشد، بازیکن از وسط دو سنگ با چوبدستی خود فاصله را اندازه می‌گیرد و تعداد فاصله را بازیکنان هر چند نفر که باشند در کل جمع می‌کنند و به حساب خود نگه می‌دارند. در مرحله بعدی نفرات گروه دوم هم مانند گروه اول بازی خود را شروع می‌کنند و در نهایت مجموع فاصله‌های به دست آمده هر گروه که بیشتر بود او پیروز بازی است که تک‌تک نفرات گروه بازنده می‌بایست یک فاصله مثلاً ۲۰ متری را به نفرات گروه پیروز کولی و سواری بدهند.

آکو āku؛ در این مرحله آکو وسایل همان است و بازی هم مانند مرحله اول با شیر یا خط و یا تر یا خشک شروع می‌شود، فقط فاصله دو سنگ به طول چوبدستی بازیکن شروع کننده است یعنی

سنگ‌ها حدود یک متری از هم فاصله دارند. در اینجا به ترتیب سن و یا ضعف و قدرت بدنی بازی نفر به نفر شروع می‌شود. بازیکن اول نزدیک سنگ‌ها می‌ایستد، چوبدستی خود را عمود به دست می‌گیرد و الکو را روی میچ دست و جلوی چوبدستی قرار می‌دهد و با احتیاط آن را به بالا پرتاب می‌کند، در همین حین با چوبدستی به شدت به الکو می‌زند و آن را به سوی گروه مقابل پرتاب می‌کند؛ گروه مقابل هم یا الکو را می‌گیرند که بازیکن را حذف کنند و یا با چوبدستی خود الکو را به سمت مخالف می‌زنند تا فاصله را کمتر کنند، اما اگر موفق نشدند و الکو در جایی فرود آمد، فردی که از همه دقیق‌تر است آن را به سوی محوطه‌ی دو سنگ پرت می‌کند.

شخصی هم که بازی را شروع کرده چوبدستی خود را روی دو سنگ خوابانده است، حال الکو اگر در فاصله‌ی کمتر از طول چوبدستی فرود آمد بازیکن حذف می‌شود و نفر بعدی دوباره بازی را شروع می‌کند اما اگر الکو در فاصله‌ی دورتری افتاد، بازیکن الکو را برمی‌دارد و آن را در یک قسمت شیب‌دار طوری قرار می‌دهد که نوک الکو در هوا باشد، سپس با چوبدستی خود آرام به نوک الکو می‌زند و آن را معلق می‌کند و فوراً با چوبدستی الکو معلق را می‌زند و به فاصله‌ی دوری پرتاب می‌کند نام همین مرحله آکو می‌باشد. در اینجا و یا ابتدای این مرحله شرط فرصت‌خواهی پیت (Pit) هم اجرا می‌شود و گروه مقابل هم به تعداد دفعات پیت با طول الکو فاصله‌ها را کم می‌کند.

به هر حال، وقتی آکو انجام شد و الکو در فاصله‌ای از زمین گروه مقابل افتاد، بازیکن از وسط دو سنگ تا مکان الکو را با طول چوبدستی اندازه می‌گیرد، نفرات بعدی گروه هم همین اعمال را انجام می‌دهند و کل مجموع اندازه‌های به دست آمده را برای گروه خود نگه می‌دارند، در نهایت مجموع فاصله‌های هر گروه که بیشتر بود او برنده‌ی مسابقه است. نفرات گروه بازنده می‌بایست یک فاصله‌ی توافق‌شده را به نفرات گروه برنده کولی و سواری بدهند.

گیلی‌گیلی‌چنده

وسایل بازی همان چو و الکو است، هر یک از افراد دو گروه به ترتیب با دست چپ و نیز با دست راست با چوبدستی به زیر الکو می‌زنند و آن را با دقت در هوا به چرخش وامی‌دارند که این مرحله را گیلی‌گیلی می‌گویند. هر نفر که مهارت بیشتری داشته باشد می‌تواند الکو را به مدت بیشتری در هوا نگه دارد و تعداد دفعاتی را که با دست چپ و با دست راست چوبدستی را به الکو زده و آن را در هوا

نگه داشته است برای خود می‌شمارد و به دیگران می‌گوید چپ چند دفعه و راست چند دفعه شده است، آنها هم دفعات را می‌شمارند و تأیید می‌کنند.

وقتی همه نفرات دو گروه گیلی‌گیلی را انجام دادند و هر نفر تعداد دست چپ و راست خود را حفظ کرد و به خاطر سپرد با عمل شیر یا خط و یا تر یا خشک، یکی از دو گروه بازی را شروع می‌کند؛ یعنی نفرات هر یک به تعداد دفعات دست چپ و یا راست چوبدستی را به دست چپ و یا راست می‌گیرد و به شدت به الکاو می‌زند و آن را به سوی گروه مقابل پرتاب می‌کند.

عمل پیت (pit) در اینجا هم رعایت می‌شود و گروه مقابل هم اگر الکاو را در هوا گرفت بازیکن از نقطه قبلی دوباره مرحله بعدی خود را شروع می‌کند، اما از بازی حذف نمی‌شود فقط تعداد دفعات او کمتر می‌شود. همه نفرات گروه شروع‌کننده دفعات چپ و راست خود را انجام می‌دهند و تقریباً یک فاصله چند صد متری پیموده می‌شود؛ یعنی نفر دوم از پایان فاصله نفر اول پرتاب‌های خود را انجام می‌دهد. وقتی نفرات گروه اول کلاً پرتاب‌های خود را تمام کردند نفرات گروه دوم از نقطه پایان گروه اول بازی خود را درست برعکس مسیر آمده شروع می‌کنند و پرتاب‌های دست چپ و راست خود را به همان شروط و قواعد گروه اول انجام می‌دهند؛ اگر گروه دوم فاصله طی شده را تمام نکردند و به نقطه آغاز نرسیدند فردی را تعیین می‌کنند که نفس را در سینه حبس کند و آژیرکشان که به آن زوئه (Zou-E) می‌گویند به سوی نقطه شروع بازی یعنی محوطه دو سنگ بدود؛ اگر با یک نفس فاصله را طی کرد که دو گروه مساوی شده‌اند و کسی سواری نخواهد داد، اما اگر نفسش برید و کم آورد هر یک از نفرات گروه بازنده باید از جایی که زوئه تمام شده است نفرات برنده را به کول بگیرند و تا نقطه شروع بازی سواری دهند. اما در صورت بعدی اگر گروه دوم با پرتاب‌های خود فاصله طی شده را به پایان رسانید و تعدادی دفعه پرتاب نشده باقی ماند، همان نفرات باقی مانده پرتاب‌های خود را دوباره برعکس انجام می‌دهند و مسافتی به وجود می‌آید؛ از نقطه پایان این پرتاب‌های جدید گروه بازنده باید یک نفر زوئه بکشد اگر فاصله را طی کرد که هر دو مساوی شده‌اند و کسی سواری نخواهد داد اما اگر نفسش برید و فاصله را تمام ندوید، فاصله باقیمانده را باید نفرات بازنده به نفرات برنده کولی و سواری بدهند؛ و به این ترتیب یک بازی با سه نوع متفاوت که سراسر تحرک و نرمش و کمین کردن و دقت

عمل است انجام می‌شود و جوانان دارای بدنی پراثرژی و چالاک می‌شوند؛ با دقت عمل به بار می‌آیند که در لحظه‌لحظه زندگی پرخطر در کوهستان به کارشان می‌آید و مفید واقع می‌شود.

۲- اَلَوْتْ مَلَوْتْ، اصول لولو

چند پسر یا دختر جوان در یک صف افقی قرار می‌گیرند در حالی که هر نفر دو دست خود را در پشت خود به صورت کاسه‌ای در هم قرار داده است.

یک نفر اوستا هم سنگریزه‌ای گرد یا یک عدد فندق برمی‌دارد و به پشت صف افقی بازیکنان می‌رود و دست دارای فندق خود را به داخل دستان تک‌تک بازیکنان فرو می‌کند و می‌خواند:

اَلَوْتْ مَلَوْتْ تِهْ کینِ خَلَوْتْ و بالاخره فندق را به داخل دست یکی از بازیکنان می‌اندازد. بازیکن دریافت‌کننده باید ناگهان و ماهرانه به بیرون صف بجهد و بدود طوری که افراد طرفین او در لحظه جدا شدن و جهیدن نتوانند با پا او را بزنند که اگر بزنند او سوخته است و بازی دوباره شروع می‌شود. اگر شخص با مهارت از صف جدا شد، مسافتی حدود ۲۰ متر می‌دود و سپس روبروی دیگر بازیکنان در آن فاصله می‌ایستد.

در این لحظه اوستای بازی به طور آهسته و در گوشی نام حیوانی یا پرنده‌ای را روی هر بازیکن می‌گذارد و به او می‌گوید که نامش چیست. بعد رو به نفر جدا از صف می‌کند و می‌گوید: عمو زنجیر باف؛ او می‌گوید بعله، اوستا ادامه می‌دهد زنجیر مرا بافتی، او می‌گوید بعله، اوستا می‌خواند پشت کوه انداختی او می‌گوید بعله، اوستا می‌گوید ته پیر بومیه (پدرت آمده)، او می‌پرسد چی چی برده (چی آورده)، اوستا می‌گوید نخود و کشمش، بازیکن می‌گوید بخور و بیا، اوستا می‌پرسد با صدای چه؟ اوستا سپس به صورت درهم و نامنظم اسم پرنده‌ها یا حیواناتی را بیان می‌کند که روی افراد صف بازیکنان گذاشته است، بازیکن اسم حیوانی یا پرنده‌ای را می‌گوید، فردی که دارای آن اسم است به نزد بازیکن می‌دود و او را به کول می‌گیرد و به جلوی صف می‌آورد؛ در این موقع بازیکن سوار با دستان خود چشمان سواری دهنده را کاملاً می‌پوشاند، در این لحظه اوستا دست به عضوی از اعضای بدن خود می‌گذارد و می‌گوید: اصول لولو. بازیکن سواری دهنده هم طبق حدس خود دست بر یک عضو بدن خود می‌گذارد و می‌گوید لولو لولو. این سواری خوردن و سواری دادن و گفتگوی بین اوستا

و سواری‌دهنده آنقدر با شوخی و لودگی ادامه پیدا می‌کند تا بازیکن سواری‌دهنده حرکات اوستا را بفهمد و دست به همان عضوی بزند که اوستا دست زده است و به این ترتیب بازی این مرحله تمام می‌شود و مرحله دوم درست مثل مرحله اول دوباره شروع می‌شود. مدت‌ها این بازی پر نشاط که باعث دقت و تیزهوشی یکایک افراد می‌شود ادامه پیدا می‌کند.

۳- اوسن ده، غلومالی جیر جیسک

در زمین باز و دارای یک دیوار یا چینه‌گلی چند پسر جوان بین خود دو سرگروه انتخاب می‌کنند، سپس به روش «الله سنه که بر که بر» یارگیری شروع می‌شود؛ وقتی تعداد دو گروه مشخص شد به روش شیر یا خط و یا تر یا خشک نوبت بازی هر یک از دو گروه هم معلوم می‌شود. نفر اول گروه مغلوب دست به دیوار می‌گذارد و در یک حالت قائمه و شبیه رکوع نماز می‌ماند، دیگر افراد گروه او به صورت قائمه و زنجیره‌ای به دنبال او می‌چسبند و تقریباً یک پل گوشتی با پشت‌های خود می‌سازند، در این لحظه افراد گروه پیروز نفر به نفر با دقت و جسارت خیز برمی‌دارند و به روی پل گوشتی می‌پرند و به ترتیب به دنبال هم می‌نشینند که اگر نتوانند بپرند و یا در حال نشستن تعادل نداشته باشند و به پایین بیفتند بازی را باخته‌اند و باید خودشان پل بسازند تا گروه مخالف روی آنها بپرد.

حال اگر همه نفرات گروه اول با مهارت پریدند و روی پل گوشتی نشستند آخرین نفرشان وقتی در آن انتهای پل نشست می‌شمارد: یک- دو- سه... بیست؛ وقتی به عدد بیست رسید و گروه در آن بالا همانطور نشستند بود، بعد از بیست می‌گوید: غلومالی جیر جیسک یعنی یک مرحله با موفقیت تمام شده، همه پایین می‌پرند و آن صف و پل گوشتی به حال خود باقی می‌ماند و نفرات گروه دوباره پرش‌ها و نشستن‌های خود را شروع می‌کنند.

به این ترتیب یک بازی با هدف ورزیده شدن عضلات پشت و کمر و پا که در دروی گندم و یا جو که باید حدود ۱۰ ساعت قائمه ایستاد و درو کرد انجام شده است و نیز مهارت در پرش‌های طولی و عمودی که لازمه سوارکاری و تعادل روی چهار پا می‌باشد و همچنین پریدن از روی شکاف‌ها و صخره‌ها عاید جوانان می‌شود.

۴- پادیواری

چند پسر جوان در فاصله سه متری دیواری می‌ایستند و با توافق هم یک نفر ابتدا سک‌های را به سوی دیوار پرتاب می‌کند، سکه به روی زمین می‌افتد، دیگری با دقت طوری سکه خود را به دیوار می‌زند که سکه او به سکه فرد اول برخورد و یا اینکه کمتر از یک و جب با سکه اول فاصله داشته باشد، که در این صورت صاحب آن سکه می‌شود؛ اما اگر سکه در فاصله دورتری بیفتد، نفرات بعدی می‌آیند و سکه‌های خود را به ترتیب به دیوار می‌زنند، سکه هر کدام به سکه یا سکه‌های دیگران تماس پیدا کرد و یا به آنها نزدیک‌تر از یک و جب بود آنها را صاحب می‌شود.

۵- زپ بازه (شقوق)

چند پسر جوان به صورت انفرادی با توافق هم توپکی پشمی یا کاموایی و یا لاستیکی که قابلیت پرش و جهش داشته باشد برمی‌دارند و به ترتیب هر نفر آن توپک را به زمین می‌کوبد و به دور خود با چشمان باز می‌چرخد و می‌چرخد و بر سر توپک می‌زند و می‌خواند: شقوق - سلیمون - احمد ... همین طور می‌چرخد و بر سر توپک می‌زند و دیگران هم حرکات او را تماشا می‌کنند و لذت می‌برند تا فرد خسته شود و سرش گیج رود و از چرخیدن باز ایستد که دیگری بازی را شروع می‌کند، هر کس بیشتر ادامه داد او برنده بازی است که مورد تشویق قرار می‌گیرد.

هدف: جنب و جوش سریع جوان با چشمان باز و غلبه بر سرگیجه و مهارت در حفظ تعادل بدن.

۶- قیش بازه

چند پسر جوان از بین خود دو سرگروه انتخاب می‌کنند و به روش «الله سنه که برکه بر» هر سرگروه یاران خود را انتخاب می‌کند؛ در این لحظه در زمینی مسطح دایره‌ای بزرگ حداقل به شعاع سه متر رسم می‌کنند. به روش شیر یا خط و یا تر یا خشک گروهی داخل دایره روی نقاط مختلفی از محیط دایره می‌مانند در حالی که روی زمین بین دو پای خود کمربندی گذاشته‌اند، گروه بیرون دایره با سر و صدا و حمله و گریز خود سعی می‌کنند حواس افراد داخل دایره را پرت کنند و کمربندها

را بردارند؛ در این حین افراد داخلی اگر با پای خود فردی یا افرادی را از گروه خارج بزنند آنها از بازی حذف می‌شوند و گروه بیرونی با تعداد کمتری باید کمربندها را بردارند. به هر حال با هیاهو و حمله و گریزها اگر افراد بیرونی کمربندها (قیش qayš) را صاحب شدند، با آن کمربندها به پایین تنه افراد داخل دایره آنقدر شلاق می‌زنند تا اینکه افراد داخلی هم با پاهای خود ضربه‌ای به افراد خارجی بزنند و آنان را از بازی حذف کنند که مرحله بعدی دو گروه جای خود را عوض می‌کنند و بازی دوباره شروع می‌شود.

هدف این بازی پرنشاط، پیدا کردن جرأت و جسارت در حمله و گریز و دفاع و درگیر شدن و نبرد تن‌به‌تن با دشمن و یا حیوانات وحشی است و نیز کسب فرزی و چالاکی بیش از حد می‌باشد.

۷- قاب بازه (شاه و دزد و وزیر)

در جایی مسقف و در شب‌های طولانی زمستان، چند مرد جوان به دور هم جمع می‌شوند، ضمن صرف شب‌چره (تنقلات) با همدیگر قاب بازه می‌کنند. قاب استخوان قوزک پای بز و یا گوسفند است که به اندازه یک گردو می‌باشد و دارای شش سطح می‌باشد؛ دو سطح صاف و بزرگ‌تر که بازیکنان با توافق هم یکی را دزد و دیگری را جلاد نامگذاری می‌کنند. دو سطح دراز و باریک که یکی را شاه و دیگری را وزیر نام می‌گذارند و دو سطح خیلی کوچک که یکی را هفت پادشاه و دیگری را هفت خرناره (هفت عرعراغ) می‌نامند. اگر قاب پیدا نشد یک جعبه کبریت برمی‌دارند و از آن به عنوان قاب استفاده می‌کنند. وسیله دیگر بازی هم یک کمر بند چرمی یا یک دستمال سرگه خورده و یا یک تکه طناب پنبه‌ای به عنوان شلاق است. بعد از این آمادگی‌ها افراد جعبه کبریت و یا قاب را به زمین می‌اندازند تا سه سطح شاه - وزیر - جلاد را سه نفر صاحب شوند؛ بعد از این تعیین شدن سه مقام، بقیه افراد که قاب را به زمین انداختند اگر سطح دزد برای کسی درآمد او دو زانو جلوی وزیر می‌نشینند، وزیر خطاب به شاه می‌گوید: قبله عالم دزدی گرفته‌ام، شاه می‌پرسد چه دزدی کرده؟ وزیر اسم چیزی را می‌برد که مثلاً دزد آن را ندیده‌است. وزیر از شاه می‌پرسد مجازات او چیست؟ شاه هم کیفری را تعیین می‌کند؛ مثلاً می‌گوید یک سبیل کش و یا سه آتشی و سه پنبه‌ای. وزیر به جلاد اشاره می‌کند که سبیل‌های دزد را بکشد و مثلاً بکند، او هم با خشونت ظاهری پشت لب دزد را فشاری

می‌دهد و با اینکه به جلا می‌گوید شلاق را بردارد و سه ضربه محکم (آتشی) به کف دست راست و سه ضربه آهسته (پنبه‌ای) به کف دست چپ دزد بزند. بازی و انداختن جعبه کبریت روی زمین ادامه پیدا می‌کند؛ اگر سطح شاه یا وزیر و یا دزد برای افراد جدید درآمد آنها جای اشخاص اول را می‌گیرند. اگر سطح بسیار کوچک جعبه هفت پادشاه به اسم کسی درآمد او هفت مرتبه در مقام شاه می‌ماند و حذف نمی‌شود و دستور می‌دهد، اما اگر سطح بسیار کوچک دیگر یعنی هفت خرناره به اسم کسی درآمد، او باید دستهایش را با لودگی چون گوش الاغ به گوش‌های خود بچسباند و چون الاغ هفت‌بار عرعر کند که باعث خنده و شوخی و انبساط خاطر می‌شود و به این ترتیب با این بازی هم اوقات فراغت سپری می‌شود و هم قدرت دید و تسلط بر اعصاب تقویت می‌شود.

۸- لینگری واوا

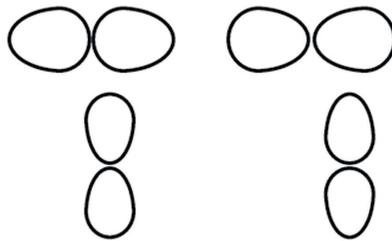
چند پسر جوان چوب کلفت و محکمی و یا یک تخته محکم چند متری را از وسط روی یک دیوار می‌گذارند طوری که تقارن داشته باشد، سپس با توافق هم روی هر سر این چوب یا تخته یک نفر یا دو نفر می‌نشینند و با احتیاط چوب را بالا و پایین می‌برند؛ اگر کسی تعادل خود را از دست داد و به زمین افتاد نفرات بعدی جای او را می‌گیرند، اما آنکه از همه چابک‌تر است روی چوب باقی می‌ماند و سواری بیشتری می‌خورد.

هدف: مهارت و تسلط بر اعصاب برای نشستن روی شاخه‌های بلند درختان در جمع‌آوری محصولات سردرختی.

۹- مرغونا بازه (تخم‌مرغ بازی)

در ایام فراغت تعطیلات نوروزی مادرها تخم‌مرغ‌هایی محکم و بدون ترک را در آب می‌پزند و آن را در همان آب جوش با پوست پیاز رنگ می‌کنند که تخم‌مرغ‌ها رنگ عنابی قشنگی پیدا می‌کنند. جوانان دوبه‌دو روبروی هم می‌ایستند و در حالی که هر کدام تخم‌مرغ سفت و محکمی را در دست دارند شرط‌بندی می‌کنند و مثلاً می‌گویند: یک‌به‌یک، کینه‌به‌کینه (نوک‌به‌نوک، ته‌به‌ته). هر کس تخم‌مرغ را در مچ دست پنهان می‌کند، طوری که نوک آن معلوم باشد، سپس با توافق هم یکی ثابت

می‌ماند (به اصطلاح می‌نشیند)، دیگری با نوک تخم‌مرغ خود ضربه محکمی به نوک آن تخم‌مرغ دیگر می‌زند یا آن را می‌شکند و یا خود شکسته می‌شود، سپس فرد به اصطلاح نشست با ته تخم‌مرغ خود به ته تخم‌مرغ دیگری ضربه محکمی می‌زند یا می‌شکند و یا شکسته می‌شود. اگر تخم‌مرغ کسی هم سر و هم ته آن سالم ماند و مال دیگری را شکست، آن تخم‌مرغ شکسته شده و گاهی مواقع با بازی با دیگر افراد آن جمع بقیه تخم‌مرغ‌های شکسته شده را صاحب می‌شود و گرنه اگر سر یکی و ته دیگری شکسته شد، هر نفر صاحب تخم‌مرغ خود است و آن را می‌خورد.



مرغونا بازه

۱۰- نژاد پایون که شامل دو نوع بازی است:

الف- جفت پا

چند پسر جوان در زمینی صاف و نرم مانند زمین چمن دور هم جمع می‌شوند و با شمارش کردن (ده- بیست- سی.... صد) نفر به نفر جدا می‌شوند و آخرین نفر که شماره صد به او اصابت نکرده بازنده که به حالت رکوع و قائمه می‌ایستد تا دیگران از رویش بپرند. ابتدا هر نفر از رویش می‌پرد، بار است

در حین اینکه هر نفر می‌پرد باید زمانی کوتاه روی پشت طرف بنشینند، بار سوم کلاهی روی پشت دوم

می‌گذارند که همه باید از رویش بپرند بدون اینکه کلاه را بیندازند؛ دفعه بعد کلاه را برمی‌دارند طرف

همه از روی شخص می‌پرند که در حین پریدن باید با دو پای خود خیلی سریع لگدی هم به پشت

ب- گیوه آگاردون (برگرداندن گیوه)

باز به روش شماره کردن، آخرین نفر بازنده است که به حالت رکوع و قائمه می‌ایستد و به دو طرف دو پای او دو لنگه گیوه یا کفش می‌چسبانند؛ هربار که بازیکنان از رویش می‌پزند گیوه‌ها یک‌دور برگردانده می‌شوند و از پای بازیکن فاصله می‌گیرند و دور و دورتر می‌شوند تا موقعی که پای بازیکن به گیوه بخورد که هم او سوخته است (بازنده است) و باید قائمه بایستد و دیگران از رویش بپزند؛ اگر پای کسی به گیوه‌ها نخورد اما به خاطر فاصله‌دار بودن گیوه‌ها نتواند فاصله طولی و ارتفاع را بپزد بازنده است که باید قائمه بایستد تا دیگران از رویش بپزند.

هدف و زیر ساخت این بازی پیدا کردن مهارت در پرش‌های افقی و عمودی است که لازمه زندگی و رفت و آمد فرد در کوهستان و عبور از دره‌ها و شکاف‌های صعب‌العبور می‌باشد.

۱۱- یوزه بازه (گردو بازی) که سه نوع است:

الف- تیره‌ته قاله (tirte qâla)

در زمینی صاف چند پسر جوان هر کدام دو نوع گردو برمی‌دارند؛ یکی گردویی صاف و کوچک و صیقل خورده به نام تیره و دیگر گردویی معمولی به نام قاله.

قاله‌ها را در یک خط عمود به فاصله یک متری هم روی زمین می‌کارند و سپس با توافق هم نوبت پیش- دو پیش و آخر را برای خود تعیین می‌کنند که بهترین نوبت که اصرار بر داشتن آن است نوبت پیش (اول) و یا نوبت آخر است، بعد از تعیین نوبت در فاصله دو یا سه متری قاله‌ها به صورت چمباتمه و نیم نشست قرار می‌گیرند و نفر اول تیره خود را روی زمین گذاشته توسط دو انگشت اشاره و شصت خود آن را به سوی قاله‌ها می‌پرانند؛ اگر تیره به قاله یا قاله‌هایی بخورد شخص بازیکن آنها را صاحب می‌شود و برمی‌دارد و تیره را از جای جدید به سوی قاله‌های دیگر می‌پراند و گرنه در جایی که تیره‌اش از حرکت ایستاده است منتظر بازی دیگران می‌ماند. نفرات از دوم تا آخر هر یک به ترتیب تیره خود را پرتاب می‌کنند، اگر تیره‌اش به قاله‌ای بخورد آن را صاحب می‌شود و اگر تیره‌اش به تیره‌های افراد قبلی بخورد، ضمن اینکه گردویی به عنوان جریمه از صاحب تیره می‌گیرد، او را هم از بازی حذف می‌کند. در مرحله بعدی وقتی همه تیره‌ها روی زمین‌اند هر صاحب تیره‌ای به ترتیبی که بازی را شروع کرده

از جای جدید تیره‌اش را به سوی قاله‌های باقیمانده و یا تیره‌های بعد از خودش می‌پرانند که اگر هر یک از آنها را زد، آن را صاحب می‌شود و یا بازیکنی را از بازی حذف می‌کند و گردویی هم از او می‌گیرد. آخرین نفر برنده کسی است که در زمین باقیمانده و همه‌قاله‌ها و تیره‌ها را از صحنه خارج کرده است. در دور دوم بازی، نفر آخر مرحله قبلی به عنوان نفر پیش، بازی را شروع می‌کند و بقیه هم یک مرحله از نوبت قبلی خود عقب‌تر می‌روند و بازی به روش قبلی مدت‌ها ادامه پیدا می‌کند.

ب- رشتی بازه

بازیکنان در زمینی صاف بیضی کوچکی رسم می‌کنند در داخل این بیضی یک خط افقی هم می‌کشند و هر کدام با توافق، یک یا دو عدد گردو روی این خط می‌چینند، سپس با توافق هم نوبت بازی خود را از پیش - دو پیش - سه پیش ... و آخر انتخاب می‌کنند که اصرار در گرفتن نوبت آخر می‌باشد، زیرا امتیازاتی دارد. نفرات هر کدام گردویی صاف و درشت و پرداخت شده به عنوان تیره در دست دارند که پشت بیضی گردوها می‌مانند و از نوبت اول تا نوبت‌های بعدی تیره‌ها را به روی زمین می‌اندازند؛ آنکه تیره‌اش را دورتر از همه انداخته است اولین نفر است که تیره‌اش را به سوی گردوها پرتاب می‌کند، اما نفری که نوبت آخر را دارد با مقایسه تیره‌های دیگران سه کار می‌کند؛ یا تیره‌اش را دورتر از همه تیره‌ها می‌اندازد که اولین نفری باشد که مرحله تصاحب گردوها را شروع کند، یا در نزدیکی و جلوی بیضی تیره‌اش را می‌خواباند که جلوی دید دیگران را بگیرد که اگر هیچ کدام گردوها را نزدند خودش از همان نزدیک گردوها را بزند و صاحب شود و کار سوم این است که از امتیاز سوم خود استفاده می‌کند و خود را ارباب اعلام می‌کند، یعنی اصلاً تیره‌اش را نمی‌خواباند، وقتی همه از فاصله‌های دور تیره پرتاب کردند و گردوهای داخل بیضی را نزدند این ارباب یکباره بدون هیچ کاری تمام گردوهای داخل بیضی را صاحب می‌شود و آنها را جمع می‌کند.

اما اگر فردی با تیره خود گردویی را زد و از بیضی خارج کرد، برای بار دوم و سوم از جاهای جدید تیره خود را به سوی گردوهای داخل بیضی پرتاب می‌کند تا آنها را صاحب شود. اگر بازیکنی در حین بازی بتواند تیره‌های افراد قبل از خود را بزند آنها را از بازی حذف می‌کند و رقیب کمتری خواهد داشت. اگر در حین بازی تیره فردی روی محیط بیضی قرار گیرد آب می‌خورد صاحبش از

بالا به تیره فوت می‌کند یا تیره به خارج بیضی می‌رود که بازی از همانجا ادامه می‌یابد و یا تیره به داخل بیضی می‌رود که می‌گویند سوک شده‌است. صاحب تیره آن را برمی‌دارد و عمود بر گردوهای داخل بیضی می‌ایستد، چشمانش را می‌بندد و تیره‌اش را از نوک بینی خود به پایین می‌اندازد؛ این تیره یا گردویی را خارج می‌کند و یا خود تیره از بیضی خارج می‌شود که بازیکن منتظر نوبت بعدی می‌ماند. ختم بازی با خارج شدن تمام گردوهای داخل بیضی می‌باشد.

ج - گلارو (gelâru)

روی زمین صاف خطی افق می‌کشند و هر بازیکنی یک یا دو عدد گردو روی این خط افقی می‌چیند، سپس یک نفر تیره‌های همه بازیکنان را جمع می‌کند و یک نفر پشت گردوهای چیده شده می‌ماند در حالیکه با دو دست خود کاسه‌ای درست می‌کند، فردی که تیره‌ها را دارد آنها را ناگهان به داخل دستان نفر دوم می‌اندازد و او هم تیره‌ها را به فاصله چند متری پرتاب می‌کند، هر تیره‌ای که دورتر از همه روی زمین قرار گرفت صاحبش اولین نفر است که بازی را شروع می‌کند؛ یعنی او و دیگران تیره‌های خود را به فاصله دور یا نزدیک به سوی گردوهای روی خط پرتاب می‌کنند، هر تیره‌ای که به گردوها خورد درجایی روی زمین مستقر می‌شود، بقیه افراد اگر با تیره خود این تیره را زدند صاحب تمام گردوها می‌شوند، اما اگر نزدند همان صاحب تیره اول صاحب تمام گردوها می‌شود. در حین این مراحل بازیکنی که احتمال می‌دهد با تیره‌اش گردوهای روی خط را بزند اما تیره‌اش در خطر از تیره دیگری است با صاحب این تیره شریک یا به اصطلاح «همایون» می‌شود که اگر تیره‌اش هدف قرار گرفت یا حتی اتفاقاً هدف قرار نگرفت طبق همان پیمان همایون باید گردوهای روی خط را با شخص دوم به تساوی تقسیم کند.

هدف هر سه مرحله این بازی مفرح و پرنشاط، تقویت دید چشم برای شکار و تمرکز حواس و تسلط بر اعصاب است.

ت- اجرای بازی‌های جوانان (دخترانه)

۱- دسه بازه (dase bāze)

در جایی باز و یا مسقف عده‌ای دختر و زن جمع می‌شوند؛ تعداد پنج دانه سنگریزه گرد و صاف تقریباً شبیه و به اندازه فندق تهیه کرده، سپس با توافق هم نوبت بازی را تعیین می‌کنند و به ترتیب شروع می‌کنند به اجرای مراحل هفده‌گانه زیر که البته کمتر دختر ماهری پیدا می‌شود که بتواند همه مراحل مختلف را به انجام برساند.

نفر اول پنج دانه سنگریزه را در مشت می‌گیرد، یکی را به بالا پرتاب می‌کند و چهار دانه دیگر را پخش زمین می‌کند؛ در اینجا باید سنگریزه را چهار بار به بالا پرتاب کند و هر بار یکی از سنگریزه‌های روی زمین را بردارد، البته در حین برداشتن تک‌تک دانه‌ها نباید دستش به دانه‌های دیگر بخورد که اگر دستش به دانه‌های دیگر بخورد دیگران با گفتن کلمه جز (jez) به اصطلاح او را می‌سوزانند که باید از بازی کنار برود.

اگر سنگریزه‌ها نزدیک هم باشند که به ناچار دست بازیکن به آنها می‌خورد و بازیکن می‌سوزد، او می‌تواند سنگریزه داخل دست را بارها به بالا پرتاب کند و در حین اینکه سنگریزه در هوا است با نوک انگشتان سنگریزه‌های روی زمین را با احتیاط از هم دورتر کند تا آنها را راحت‌تر دانه‌دانه برچیند. مرحله اول را که برداشتن تک‌تک دانه‌ها است اگر انجام داد دفعه دوم یکی را به هوا می‌اندازد و چهار تا را پخش زمین می‌کند و بارها سنگریزه داخل مشت را به بالا می‌اندازد، ولی در اینجا باید دوتا دوتا سنگریزه از زمین بردارد؛ بارها با پرتاب‌های متعدد، سنگریزه‌های روی زمین را دوتا دوتا جفت هم می‌کند تا بتواند راحت‌تر بردارد در اینجا هم دیگر بازیکنان نظارت می‌کنند که او خطایی نکند و گرنه با گفتن کلمه جز او را می‌سوزانند. مرحله بعدی باید سنگریزه‌ها را سه‌تایی از زمین برچیند. مرحله دیگر باید چهار دانه سنگریزه روی زمین را یکباره از زمین بردارد که اگر سنگریزه‌ها از هم فاصله داشته باشند با پرتاب‌های مختلف چهار دانه را به هم نزدیک‌تر می‌کند و سپس یکباره برمی‌چیند. بعد از این چهار مرحله ابتدایی دو مرحله بشکن و نشکن به ترتیب زیر انجام می‌شود:

بازیکن یک سنگریزه را به بالا می‌اندازد و چهار دانه را پخش زمین می‌کند، سپس با پرتاب‌های مختلف دانه‌دانه سنگریزه‌های روی زمین را برمی‌دارد که در مرحله بشکن سنگریزه برداشته‌شده باید

به سنگریزه داخل دست بخورد و صدا بکند و در مرحله نشکن سنگریزه برداشته شده نباید به سنگریزه داخل دست بخورد و نباید صدایی بدهد.

مرحله بعدی مرحله مستراح است که بازیکن کف دو پای خود را به هم می‌چسباند طوری که گودی وسط کف پاها به شکل یک بیضی می‌شود، یکی از سنگریزه‌ها را به بالا می‌اندازد و چهار دانه دیگر را در چهار دفعه به دور این کف پاها می‌چیند، سپس با پرتاب‌های دیگر در حین اینکه سنگریزه در هوا چرخ می‌خورد با احتیاط دانه‌دانه سنگریزه‌های اطراف پاها را برمی‌دارد و داخل بیضی کف پاها می‌اندازد؛ وقتی چهار دانه سنگریزه به حفره بیضی ریخته شد، کف پاها را جدا می‌کند و با یک پرتاب دیگر هر چهار دانه سنگریزه را از زمین برمی‌دارد.

مرحله بعدی دروازه است؛ بازیکن نوک دو انگشت نشانه و سبابه دست چپ خود را روی زمین می‌گذارد، در حالی که این دو انگشت از هم باز هستند و شکافی شبیه دروازه کوچکی ایجاد کرده‌اند، با یک پرتاب سنگریزه‌ای به بالا می‌رود و چهارتای دیگر جلوی این دروازه کوچک روی زمین پخش می‌شوند، با پرتاب‌های دیگر هر دفعه بازیکن باید یک دانه از چهار دانه روی زمین را از این دروازه لای دو انگشت عبور دهد بدون اینکه دستش به بقیه سنگریزه‌ها بخورد و آنها را بلرزاند و گرنه می‌سوزد و از بازی حذف می‌شود. وقتی با موفقیت و مهارت این چهار دانه به پشت دروازه رانده شدند بازیکن دست چپ خود را برمی‌دارد و سپس با یک پرتاب دیگر هر چهار دانه سنگریزه روی زمین را برمی‌دارد. مرحله بعدی مرحله گدا می‌باشد؛ یکی از سنگریزه‌ها را به بالا می‌اندازد و چهارتای دیگر را روی زمین پخش می‌کند با یک پرتاب یک سنگریزه برمی‌دارد، با پرتاب دوم دو تا سنگریزه به بالا می‌اندازد و یکی را از زمین برمی‌دارد، در پرتاب سوم سه سنگریزه را به بالا می‌اندازد و یکی برمی‌دارد و بار آخر چهار سنگریزه داخل دست را به بالا می‌اندازد و آخرین سنگریزه روی زمین را برمی‌دارد.

مرحله دارا، چهار سنگریزه به بالا پرتاب می‌شود، یکی به زمین گذاشته می‌شود، بعد سه سنگریزه به بالا می‌رود و یکی به زمین گذاشته می‌شود تا بار آخر که یکی به بالا می‌رود و یکی هم روی زمین گذاشته می‌شود و در نهایت هر چهار دانه سنگریزه با پرتاب نهایی از زمین برداشته می‌شود.

مرحله مُرغونه (تخم مرغ)، در این مرحله هر بار یک سنگریزه به بالا می‌رود و یکی از داخل مشت به زمین گذاشته می‌شود انگار مرغ تخم می‌گذارد، وقتی چهار دانه سنگریزه داخل مشت تک‌تک روی زمین گذاشته شد در بار آخر یکی به بالا می‌رود و بقیه چهار سنگریزه یکباره از زمین برچیده می‌شود.

مرحله پشت حصار و مرحله پیش حصار (پشت دیوار - جلوی دیوار)، در این دو مرحله با پرتاب‌های چهارگانه چهار سنگریزه را بازیکن یا جلوی دست چپ خود که به صورت دیواری روی زمین قرار دارد می‌ریزد و یا پشت این دیواره دست چپ؛ اگر سنگریزه‌ها پشت دست چپ ریخته شوند، آن را پشت حصار و اگر جلوی دست چپ ریخته شوند آن را پیش حصار می‌گویند. وقتی این کار انجام شد اگر دو سنگریزه به هم مماس باشند می‌گویند آن دو به اصطلاح آب می‌خورند. بازیکن با پرتاب‌های متعدد با مهارت با نوک انگشتان خود باید آن دو سنگریزه را از هم جدا کند که اگر دستش به دو سنگریزه در یک لحظه بخورد و آنها را بلرزاند دیگران با گفتن کلمه جز او را می‌سوزانند و حذف می‌کنند. وقتی بازیکن فاصله‌ها را مناسب کرد، سنگریزه‌ها را با پرتاب سنگریزه پنجم به بالا از پشت دست به جلو و یا از جلوی دست به پشت دست هدایت می‌کند، سپس دست چپ را از زمین برمی‌دارد و با پرتاب آخر اگر سنگریزه‌های روی زمین نزدیک هم باشند یکباره آنها را از زمین برمی‌دارد و گرنه در حین پرتاب سنگریزه پنجم چهارتای دیگر را به هم نزدیک می‌کند تا بتواند راحت‌تر آنها را از زمین بردارد.

مرحله آبشار، در اینجا بازیکن دست چپ خود را از پشت دست روی زمین تکیه می‌دهد طوری که تا آرنج به صورت شیب‌دار باشد و شبیه یک آبشار کوچک دربیاید، سپس با پرتاب‌های چهارگانه هر بار یک دانه سنگریزه را از ناحیه مفصل آرنج به سوی کف دست چپ هدایت می‌کند؛ وقتی چهار دانه سنگریزه در حوالی کف دست روی زمین ریخته شد دست چپ را از زمین برمی‌دارد و اگر چهار سنگریزه از هم فاصله داشته باشند با پرتاب‌های چندگانه سنگریزه داخل دست، چهاردانه روی زمین را به هم نزدیک می‌کند بدون اینکه سنگریزه‌ها به هم مماس شوند که بازیکن می‌سوزد و حذف می‌شود. اگر کار نزدیک کردن را بدون اشتباه انجام داد، برای بار آخر سنگریزه داخل دست را به بالا می‌اندازد و یکباره چهاردانه روی زمین را برمی‌دارد.

مرحله مشت کو (مشت کوب)، در این مرحله بازیکنان دیگر به دلخواه هر کدام کف دست خود را جلوی بازیکن اصلی روی زمین می‌گذارند و بازیکن اصلی با چهار پرتاب باید چهار دانه سنگریزه توی دست خود را با مهارت روی پشت دست این بازیکن دوم بچیند، سپس با هر پرتاب مشت به پشت دست بازیکن دوم بکوبد و دانه‌های سنگریزه بردارد؛ او باید مراقب باشد که سنگریزه‌های دیگر از پشت دست به روی زمین نریزند که او از بازی حذف خواهد شد.

مرحلهٔ چنگر (Chenger = خراشیدن)، در اینجا بازیکنان دیگر هر کدام به دلخواه کف دست خود را روی زمین جلوی بازیکن اصلی می‌گذارند در حالی که انگشتان این دست باید از هم فاصله داشته باشند و باز باشند، بازیکن اصلی با چهار پرتاب هر دفعه دانه‌ای سنگریزه داخل فاصله انگشتان بازیکن دوم می‌ریزد، سپس در حین اینکه سنگریزهٔ پنجم را به بالا انداخته است با ناخن دست چون گربه خراشی به پشت دست بازیکن دوم وارد می‌کند و دانه‌ای سنگریزه نیز از لای انگشت حریف برمی‌دارد، با چهار پرتاب چهار خراش وارد می‌کند و چهار دانهٔ لای انگشتان را نیز برمی‌دارد.

مرحلهٔ چونگیل (čungil ویشگون)، در اینجا نیز بازیکنان دیگر به دلخواه در حالی که انگشتان یک دست خود را باز نگه داشته‌اند کف دست را روی زمین می‌گذارند. بازیکن اصلی با چهار پرتاب چهار دانه سنگریزه را لای انگشتان بازیکن دوم می‌کارد، سپس با چهار پرتاب دیگر هر بار پشت دست حریف را ویشگون می‌گیرد و سنگریزه‌ای را هم از لای انگشتان حریف برمی‌دارد.

تمام مراحل هفده‌گانهٔ این بازی دخترانه به دقت نظر، ظرافت انگشتان، تمرکز حواس و آرامش و نرمی بیش از حد انگشتان دست نیاز دارد که یقیناً تمرینی و کسب مهارتی است برای انجام دوخت و دوز خانگی و انواع بافتنی‌ها. به ندرت پیدا می‌شود بازیکنی که بتواند تمام مراحل دشوار این بازی را بدون اشتباه انجام دهد.

۲- واخوردن یا لالی‌بی (lâliyay)

در روزهای اول بهار چند دختر در باغی که درختانی دارای شاخه‌های محکم و قطور دارد جمع می‌شوند و یک طناب کلفت پنبه‌ای و یا نایلونی را به شاخهٔ بلند و محکمی آویزان می‌کنند؛ دو سر طناب را محکم یا گره می‌زنند و یا به دو انتهای یک چوبدستی کلفت و صاف گره می‌زنند طوری که بتوانند روی آن یک نفر و یا حتی دو نفر بنشینند بدون آنکه گره باز شود و یا چوبدستی بشکند. آن دختری که طناب را به شاخهٔ درخت آویزان کرده و چوبدستی و گره را مرتب کرده است، ابتدا خودش داخل طناب می‌نشیند و به اصطلاح شیطونِ او می‌خورد که شاید امتحانی باشد برای شلی یا سفتی گره‌ها و سالم و یا معیوب بودن طناب که اگر خطری بود همین ابتدا ظاهر شود و دامن مسئول اصلی را بگیرد، وقتی با این کار شیطون و طناب و گره‌ها تست شدند، دختران به دلخواه هر کدام ابتدا توی طناب می‌نشینند و با یک هل دادن اولیه شخص سوار تحرک و شتاب پیدا می‌کند و بعد

با تکان‌هایی که به خود می‌دهد جهش و خیز برمی‌دارد و یک فاصله به طول حدود ۱۵ متر و ارتفاع سه متری را تاب می‌خورد؛ فاصله را سواری می‌خورد و می‌رود و برمی‌گردد همراه با دست زدن‌ها و خواندن ترانه‌های شاد و موزیکال دخترانه. بعضی‌ها که مهارت و شهامت بیشتری دارند دو نفره بغل هم می‌نشینند و خیز برمی‌دارند. مرحلهٔ دیگر یک نفره و یا حتی دو نفره توی طناب سرپا می‌ایستند و با یک هل دادن اولیه شتاب و خیز تند و تندتری پیدا می‌کنند با تکان‌هایی که به سر و سینهٔ خود می‌دهند خیز و شتاب آنها چند برابر می‌شود (به اصطلاح با این سینه زدن) مانند آن ژیمناستی می‌شوند که طناب دار حلقه را گرفته و فاصلهٔ ۱۵ متری با ارتفاع سه متری را می‌روند و می‌آیند و همه ترانه‌های شادی شبیه به مضمون این ترانه را می‌خوانند:

لالِ یی لالا- مه پیر جونه سرشا- لالِ یی لالا- مه برار جونه سرشا- مه برابر جونا زن آوای- کیچه
 م - های بَرْدُموهای بَرِد
 و کلشکن آوای - های زرین قبا زنگول آبست

lâliyay lâ lâ, me piyar jo:ne sare šâ,... me berâr jo:ne sare šâ, me berâr jo:nâ zen
 âvây, kija vo kolešken âvây, hây zerin qabâ zangol âbastom, hây bebardomo hây
 bebardomo me berârjo:n e barâ dabastom

یی لالا، پدر جانم سرش شاد و سلامت باشد... برادر جانم سرش شاد و سلامت باشد.
 یعنی لال

جانم میل همسرگزینی دارد، می‌خواهد زن داشته باشد؛ همراه بچه‌های زیاد (چون مرغ و برادر

بدانید که آن دختر شیک‌پوش (با قبای طلایی) را چون بره‌ای تزیین کردم (زنگوله به او
 جوجه)

بستم) و او را آرام آرام بردم بردم تا به در خانه برادرم بستم و مال او کردم... با سردادن اینگونه ترانه‌ها

رضا خراد شاعری دیر آشنا

نادعلی فلاح / پژوهشگر فرهنگ مردم

رضا خراد^۱ را در کتاب‌ها و منابع به نام‌های رضا خراتی کجوری^۲، رضا خراتی^۳، رضا خراط^۴، رضا خراد^۵، خرات یا خراد^۶ و... ثبت کرده‌اند. رضا در یکی از شعرهایش می‌گوید: «رضا گنه جان من شاهر خراد (خرات، خراط) مه/ امر کرد کار شاکرد بی استادمه». البته اینگونه ثبت کردن فرق چندانی از نظر موضوع ندارد، زیرا در شعرهای شفاهی حرف‌های قریب‌المخرج با هم قافیه متی‌شوند، مانند: «ن و م»، «ر و ل»، «ت و د»؛ پس قافیه شدن حروف «ت و د» چیز عجیبی نیست که یک راوی «د» تلفظ می‌کند و راوی دیگر «ت»، اما حرف «ط» از نظر تلفظ با «ت» هیچ‌گونه تفاوتی ندارد؛ فقط با پژوهشگر است که از بین دو حرف «ت و ط» یکی را ترجیح دهد و برگزیند. اما درباره‌ی واژه خراطی نه عامه مردم چنین اصطلاحی دارند و نه در هیچ یک از شعرها چنین تلفظی وجود دارد. نویسنده کتاب شکوفه‌هایی از ادبیات مازندران، ابتدا می‌گوید: «رضا خراتی کجوری»؛ اما شاهد مثالی که از شعر می‌آورد، خراد ثبت می‌کند.^۷ به هر صورت او یکی از بزرگ‌ترین تبری‌سراهای مازندران است که بعد از امیر پازواری شهرت در خوری بین عامه‌ی مردم دارد. برخی از امیری پژوهان مازندران، رضا را شاعر کوه‌نشین و امیر را شاعر دشت‌نشین می‌دانند و حتی اشعاری از کنز الاسرار را به او

۱. دو تلفظ xarrād و xarrāt بین عامه مردم مصطلح است.

۲. صفاری، ۱۳۴۷: ۲۲ و عمادی، ۱۳۸۱: ۲۵۳۶، و ۱۳۸۵: ۴۱.

۳. طاهری شهباب، ۱۳۸۱: ۴۳۵ و هومند، ۱۳۸۲: ۷۳.

۴. یوسفی، ۱۳۹۴: ۳۲۷.

۵. اسدی، ۱۳۹۰: ۴.

۶. علامه، ۱۳۲۸: ۲۲۵.

۷. صفاری، ۲۲.

منتسب می‌کنند؛^۱ اما نصیری معتقد است رضا شاعری متأخرتر از امیر است و انتساب بعضی از اشعار کنزالاسرار به رضا ناصحیح است.^۲

مجید اسدی معتقد است: «نام او رضا خراد بوده، که به غلط خراط شهرت یافت، بر اثر بی‌سوادی بعضی شناسنامه‌نویسان نام او را خراط ثبت کردند. خراد طایفه‌ای که به «گل gel» معروفند. در روستای «کرات کتی» چمستان نور و «میرخمن» در رفت و آمدند. معنی واژه خراد به معنی سرکش، به ویژه هنگامی که افسار اسب سرکش را یک‌دفعه و به تندی بکشیم، اسب با دو دست بلند می‌شود، این حالت را خراد می‌گویند».^۳ یوسفی اعتقاد دارد: خراط درست است و خراط هم به معنی چوب‌تراش و درودگر است، خراد به معنی سرکش غلط است. طایفه خراد چوب‌تراشان ماهری بودند، ظروف چوبی زندگی چوپانان را می‌تراشیدند.^۴ البته واژه خراط به معنی درودگر یا نجار نیست، درودگری حرفه‌ای است که کارشان ساختن در و پنجره و دیگر لوازمات ساختمان است، اما به خراط «آنکه با چوب اشیا درست می‌کند، چوب‌تراش هم می‌گویند»، «خراطی: عمل و شغل خراط، تراشیدن چوب و برابر ساختن آنها، دکان خراط».^۵ در ضمن مازندران نه به نجار خراط می‌گویند و نه به کسی که برای چوپانان لوازم می‌تراشد. به آن کسی که کارش تراشیدن لوازم چوبی چوپانی و گالشی است «لاک تاش lâk tâš» یا لاک تراش می‌گویند. امروزه هم در زبان فارسی اصطلاح دوم را که ترجمه اصطلاح اول است، به کار می‌برند و به درودگر، نجار می‌گویند، اما در مازندران حتی اصطلاح درودگر را هم به کار نمی‌برند. به هر صورت واژه خراد یا خرات یک واژه خاص و نام طایفه است. در کتاب فرهنگ واژگان تبری نام دو آبادی به نام خرات کلا و خرات کلا را آورده که اولی را با تشدید در واکه «ر» نام آبادی است از توابع دهستان کیاکلائی قائمشهر، دومی بدون تشدید واکه «ر» از توابع دهستان گنج افروز بابل.^۶ همین کتاب خراد را معنی نکرده، بلکه واژه خارت بکردن xârt bakordan: به معنی صدای ته حلقی و خارت به معنی صدای جویدن چیزی، صدای کشیدن چیزی روی زمین و صدای خر خر کردن، آمده است.^۷

۱. نصیری، ۱۳۹۷: ۱۰.

۲. همو: ۱۰.

۳. اسدی، ۱۳۹۰: ۴.

۴. یوسفی، ۹۴-۱۳۹۳: ۳۲۹.

۵. معین، ۱۳۷۱: ۱۴۰۵.

۶. فرهنگ واژگان تبری، ۱۳۸۱: ۹۸۰.

۷. همو: ۹۵۵.

لغت‌نامه دهخدا، دو واژه «خراد و خراط» را به طور مبسوط شرح و بسط داده است: «خراد» بدون تشدید «ر» را غلیبواج، زغن و با تشدید «ر» آنکه چوب‌ها را بر چرخ تراشد، در ادامه می‌گوید: این واژه در عربی یافت نشد و به دلیل قرب مخرج ابدال صورت گرفت و با «ط» هم نوشته می‌شود. خراد با تشدید «ر» نامی بوده است که ایرانیان قدیم بر پسران خود گذارند و... نام مستعار برای اسفندیار، نام یکی از سرداران اردشیر بابکان در جنگ با اردوان، نام یکی از نجیب‌زادگان ایرانی به عصر قباد پیروز، نام یکی از اصیل زادگان معاصر یزدگرد، نام پادشاه به فضل و دانش، یکی از پهلوانان معروف. همچنین اسم قصری در استخر بود، نام آتشکده‌ای به زمان اردشیر بابکان بود. خراد برزین نام دیگری است برای پهلوانان، مستشاران و آتشکده.^۱ خراط با کسره حرف «خ» سرکشی ستور و رسن در گسلانی وی از دست کشنده، خراط با ضمه و فتحه «خ» به معنی پیه که از بیخ گیاه لخ برآرند. خراط با ضمه «خ» و تشدید «ر» به معنی پیه که از بیخ گیاه الخ برآرند، خراط با فتح «خ» و تشدید «ر» به معنی آنکه چوب تراشد و برابر سازد، حسن بن علان خراط، مکنی به ابوعلی از بغدادیان بود و... حمیدبن زید خراط، مکنی به ابوصخر از اهل مدینه بود. علی بن عثمان خراط... یعقوب بن معبد بن صالح بن عبدالله خراط... همچنین نام دو آبادی در مازندران و دو آبادی در گیلان خراط کلا است.^۲ خراطه کلا یا خراطه کلا به نام ناحیتی بوده است به آمل مازندران.^۳ در قائمشهر روستایی به نام خرات کلا (xarāt kâlâ) وجود دارد. طیار یزدان پناه لموکی معتقد است خرات به معنی خورشید است و خرات کلا یعنی سرزمین خورشید (گفتگوی شخصی). رشید محمدی هم معتقد است: خرات از دو قسمت «خُور و ات» تشکیل شد که به معنی سرزمین مقدس خورشید است (گفتگوی شخصی).

اینکه خراد چه معنایی دارد، شاید از طریق ریشه‌شناسی و مراجعه به زبان‌شناسان خبره و متخصص بتوان مشکل را حل کرد. پژوهشگری محترم آن را به معنی اسب سرکش و نام طایفه می‌داند؛ پژوهشگر دیگری به معانی درودگر و... هر کدام از این معنا جای بحث دارد. امیدوارم دوستان پژوهشگر به این مهم دست یابند.

۱. دهخدا، ۱۳۷۷: ۹۶۳۱.

۲. همو: ۹۶۳۹.

۳. همو: ۹۶۴۰.

زیستگاه رضا

بعضی پژوهشگران او را اهل خرات محله کجور می‌شمردند.^۱ عده‌ای او را اهل روستای «کرات کتی» و «میرخمن یا میرخمند» چمستان نور می‌دانند که شاعر به دلیل حرفه‌اش که چوپانی بود، در هر دو آبادی سکونت داشت؛ یعنی فصل سرما در «کرات کتی» و فصل گرما در «میرخمن».^۲ البته به گفته‌ی پژوهشگرانی چون یوسفی و نصیری در بعضی از روستاهای چمستان افرادی مدعی‌اند که از نوادگان دختری او هستند. «رضا خراط پسر عابدین خراط، در روستای میرخمند (میرخمن mir xəman) زاده شد. از برادران رضا می‌توان میرزا (یوسف) و علی را نام برد. از میرزا (یوسف) خبری یافت نشد ولی نوادگان علی و رضا در چندین روستای چمستان نور پراکنده‌اند. در واقع خراط نام طایفه‌ای است که تمرکز آنها در چمستان است و در مناطقی دیگر چون نور و آمل نیز پراکنده‌اند. «میرخمن» ابتدا منطقه بیلاقی بزرگی بود و جمعیت زیادی داشت. برای رفتن به آن [جا] از جنگل لاویج سپس از «ایزوا»، «کمر بن» و «میچکاخنی» می‌گذرند و به «میرخمن» می‌رسند که آخرین محل است. کوه البرز بین «میرخمن» و «بلده» واقع است که به «سیو سنگ» شهره است. در «میرخمن» بقایای قبرهای باستانی گبری زیادی وجود دارد که نشان دیرینگی آن است. «میرخمن» سه محله پلکانی دارد که هر کدام به نام طایفه‌ای است: محله پایین به نام «گل محله»، میانی «خراط محله»، بالا محله به نام «صقل محله» که نام طایفه‌ای از اهالی لاویج است.^۳

آقای هومند هر چند به تاسی از پیشینیان او را کجوری می‌داند، اما در ادامه می‌گوید: «روستای بزرگ خرات محله یا خرات کلا همانند روستای کوهستانی «ماه‌ن» بر اثر زلزله که سه سال ادامه داشت، از بین رفت».^۴ در کتاب اشاره شد که «ماه‌ن» اکنون مرتع جنگلی از توابع چمستان نور است، اما به مکان «خرات کلا» اشاره‌ای نشده است که در کدام منطقه نور واقع گردیده است. در یک روایت شفاهی راوی او را اهل یالی می‌داند؛ یالی روستایی است از توابع بلده نور^۵ و راوی دیگری او را اهل لاویج می‌شمارد.^۶

۱. صفاری، ۱۳۴۷: ۲۲؛ طاهری شهباب، ۱۳۸۱: ۴۳۵؛ هومند، ۱۳۸۲: ۷۳. علامه، ۱۳۲۸: ۲۲۵.

۲. اسدی، ۱۳۹۰: ۴؛ یوسفی، ۱۳۹۴: ۳۲۷؛ نصیری، ۱۳۹۷: ۱۲.

۳. نصیری: ۱۲.

۴. هومند، ۱۳۸۲: ۷۴-۷۵.

۵. فلاح، ۱۳۹۶: ۳۰۹.

۶. روایت ضبط شده درباره‌ی چگونگی شاعر شدن رضا که هنوز به چاپ نرسیده است.

اما آنچه آشکار است، رضا خراد شاعری از خطّه‌ی نور است و شعرهایش هم در مناطقی چون نور، کجور، آمل، چلاو، حتی بعضی از مناطق بابل روایت می‌شود. از این منظر بسیاری از شعرهای رضا با امیر یکی دانسته شده، زیرا راوی هیچگونه تفاوتی بین اشعار رضا و امیر قائل نیست؛ تنها تفاوت در آغاز بسیاری از شعرهاست که بعضی می‌گویند: رضا «گنه» یا «بوته» و بعضی می‌گویند امیر «گنه» یا «بوته». هر چند اشعار رضا بعد از امیر شهرت درخوری دارد و در مناطق وسیعی از مازندران رواج دارد و نقل محافل و مجالس است؛ برای همین هم با اشعار امیر یکی دانسته شده و راویان با توجه به علاقه خویش نام راوی را عوض می‌کنند. حتی بعضی راویان تمام اشعار امیر را عاشقانه و تمام اشعار رضا را عارفانه و مذهبی می‌دانند. این در حالی است که با توجه به نسخ تصحیح شده امیر اکثر شعرهایش مضمون و اندیشه‌های مذهبی داشته و در عین حال زبان زمخت و واژگان عربی زیادی دارد، در حافظه ندارند. دلیل آنچه اشعار در حافظه مانده یا عاشقانه‌اند یا مذهبی؛ که اشعار مذهبی در طول زمان صیقل خورده، نرم و لطیف‌تر شده، بین مردم سینه به سینه نقل می‌شود و به نسل‌های بعد انتقال داده می‌شوند. چون شعر رضا هم مکتوب نیست، با توجه به اصول علم فولکلور هم سادگی‌اش را حفظ کرده و هم با شعر غیرمکتوب امیر مشتبه شده است.

زندگی و مرگ رضا

بعضی او را از ندیمان آغا محمدخان قاجار می‌دانند.^۱ بعضی زمان زیست او را در دوره زندیه و آغاز به قدرت رسیدن آغا محمدخان قاجار بین سال‌های ۱۱۵۰-۱۱۲۰ دانسته‌اند.^۲ علامه زمان زیستن او را در دوره قاجار می‌داند،^۳ بعضی او را مربوط به صدر دوره قاجار می‌دانند^۴ و بعضی معتقدند او هم‌زمان با ناصرالدین شاه می‌زیسته است.^۵ زمان وفات او را اوایل حکومت مظفرالدین شاه قاجار شاید حدود سال‌های ۱۳۱۱-۱۳۱۰ می‌دانند.^۶ محل دفن او را هم در جوار امامزاده شاه بالو آهودشت چمستان نور^۷

۱. صفاری، ۱۳۴۷: ۲۲؛ اشرفی، ۱۳۸۱: ۲۵۳۶؛ عمادی، ۱۳۸۱: ۲۵۳۶.

۲. هومند، ۱۳۸۲: ۷۴.

۳. علامه، ۱۳۲۸: ۲۲۷.

۴. طاهری شهاب، ۱۳۸۱: ۴۳۵.

۵. اسدی، ۱۳۹۰: ۴؛ یوسفی، ۹۴-۱۳۹۳: ۳۳۳.

۶. یوسفی، ۳۳۳.

۷. اسدی، ۱۳۹۰: ۴.

یا میرخمن^۱ گفته‌اند. نصیری هر دو مکان را محل احتمالی قبر او دانسته، اما معتقد است که مکان دوم از احتمال بیشتری برخوردار می‌باشد.^۲ البته هیچکدام از پژوهشگران از زمان دقیق آغاز و انجام زندگی او اطلاعی ندارند، بلکه همه حدس و گمان است، چرا که هیچگونه مدرکی دال بر اثبات گفتارها باشد موجود نیست. اینکه یوسفی می‌گوید، با توجه به زبان، نوع گویش و لهجه و ساختار واژگان، طرز بیان رضا به زبان و زمان ما بسیار نزدیک بوده و نشان می‌دهد که از زمان ما خیلی فاصله نداشته و همین ۱۲۰ سال درست است.^۳ از نظر علم فولکلورشناسی و فرهنگ مردم چنین نظری نمی‌تواند صحیح باشد؛ چرا که یکی از ویژگی‌های فرهنگ مردم و ادبیات شفاهی به روز شدن و همگام با مردم است. اگر راوی‌ای یک افسانه را دویست سال پیش بیان کرد، راوی دیگری همان افسانه را با همان ویژگی‌های منطقه‌ای و زبانی و... امروز بیان کند، باز تفاوت فاحش زبان و واژگان حتی تغییر فرهنگ را خواهیم دید. امروزه بسیاری از راویان هنگامی که قصه می‌گویند، از ماشین، مدرسه، کلاس و ده‌ها واژه‌ی امروزی بنا به ضرورت یاد می‌کنند. از طرفی زبان در ادبیات شفاهی بستگی به موقعیت جغرافیایی تغییر می‌کند. وقتی اشعار رضا در آمل و چلاو و بابل روایت می‌شود، راوی دقیقاً با لهجه منطقه خود که با آن بزرگ شده و در حقیقت زبان مادریش محسوب می‌شود، روایت می‌کند. پس هر راوی با توجه به لهجه و زبان خود اشعار را می‌خواند. از طرفی امروزه شعرهایی در قالب «تبری tabri» وجود دارد، که هم به رضا منسوب است و هم به دیگر شاعران تبری‌سرا، از جمله امیر. عامه مردم هنگام خواندن اشعار چه رضا و چه امیر و چه دیگر شاعران را می‌گویند «تبری بخونیم tabri baxunnim» یا «تبری بخون tabri baxun»؛ این در حالی است که امروز اصطلاح امیری را گروهی که در رسانه‌ها جا خوش کرده‌اند، مصطلح کردند. دقیقاً شبیه فارسی سازی بسیاری از مکان و روستاهای مازندران است که آسیب زیادی به فرهنگ و زبان بومی هر منطقه می‌زند.

به هر صورت نظر دقیق و متقن دادن در ادبیات شفاهی نه تنها کار ساده‌ای نیست، بلکه اصولاً نادرست به نظر می‌رسد. مردم ذهن اسطوره‌سازی دارند و هر چه را دوست داشته باشند تا حد اسطوره آن را شاخ و برگ می‌دهند، می‌بالد و پرورش می‌یابد و در طول زمان افسانه‌هایی به آن منتسب می‌کنند.

۱. یوسفی، ۱۳۹۴-۱۳۹۳: ۳۳۲.

۲. نصیری، ۱۳۹۷: ۲۱.

۳. یوسفی، ۱۳۹۳-۹۴: ۳۳۳.

اگر بخواهیم با افسانه و اسطوره، حدس و گمان، تاریخ دقیق یک موضوعی یا مسئله‌ای را مشخص کنیم، راه عبث در پیش گرفتیم و در نهایت این قافله ره به ترکستان می‌برد. از طرفی در چند دهه اخیر پژوهشگران سعی کردند، بعضی از شخصیت‌های تاریخی و افسانه‌ای را به زادگاه و شهر خویش منتسب کنند. نمونه آن آرش کمانگیر است. آرش یک اسطوره ایرانی است با تمام ویژگی‌هایی که دارد؛ حال عده‌ای او را اهل آمل و عده‌ای ساری و عده‌ای رویان و... می‌دانند، در حالی که بی‌تردید او از آن همه ایرانیان است و منتسب کردن او به شهر و آبادی خویش، آب در هاون کوبیدن است. چند سال پیش همین اتفاق درباره طالب آملی افتاد. عده‌ای از اهالی آبادی «کرچک» آمل، طالب آملی را اهل «کرچک» و اطرافش دانستند و برایش یادبود گرفتند و زحمات زیادی متقبل شدند. بعد از همایش طالب آملی در سال ۱۳۹۰ نیز مردم روستا تمام مهمانان را به آبادی خویش دعوت کردند. البته پیش‌زمینه این کار را طاهری شهاب در صفحه شش از مقدمه دیوان طالب آملی و بعداً مرحوم دکتر ابادری در کتاب طالب آملی فراهم کرده بود، در دیوان طالب آملی هر کجا واژه عشق را دیده، به عشق آباد که آبادی ست نزدیکی «کرچک» تعمیم داده است و بعد هم بر اساس مصراع معروف منظومه طالب و زهره «کرچک سنگ کتی طالب ره ندی»؛ طالب را اهل آبادی «کرچک» و اطرافش دانسته است.^۱ آیا اسناد و مدارک دقیقی برای چنین شخصیت تاریخی درباره زادگاهش وجود دارد؟ آیا شاعر پرآوازه‌ای چون طالب در دیوانش به چنین مکانی اشاره کرده است؟ آیا او همیشه خود را اهل شهر آمل می‌دانست، یا ادعای دیگری داشت؟ مسلماً جواب منفی است. پس منتسب کردن شخصیت‌هایی چون طالب تاریخی، رضای افسانه‌ای و آرش اسطوره‌ای به خویش و در صدد اسناد سازی بر آمدن، کار بی‌فایده‌ای است. در حقیقت ما داریم آنها را کوچک و محدود می‌کنیم. بیاییم همانگونه که عامه مردم اعتقاد دارند و عمل می‌کنند، احترام بگذاریم و در صدد تاریخ‌سازی و سندسازی نباشم و بگوییم رضا خراد شاعری است برای همه مردم و بس.

همان طور که گفته شد، از دیدگاهی دیگر، عامه مردم اسطوره‌ها و افسانه‌هایی را به خویش منتسب می‌کنند، حتی در اسطوره‌های مذهبی و دینی چنین اتفاقاتی دور از ذهن نیست. چه بسا می‌توان رد پای بعضی از بزرگان دین و امامان را در دورترین نقاط و صعب‌العبورترین مکان‌ها یافت که بیشتر به شکل قدمگاه فلان شخصیت دینی، تاریخی و اسطوره‌ای خود را نشان می‌دهد؛ اما

۱. ابادری، ۱۳۸۱، ۲۰-۱۵؛ برای اطلاعات مشروح‌تر به کتاب مشاهیر آمل «طالب آملی» اثر مرحوم دکتر محسن ابادری مراجعه شود.

همین موضوع درباره‌ی شعر شاعران عکس است؛ یعنی عامه‌ی مردم شعر خویش سروده را به شاعران منتسب می‌کنند و این درباره‌ی شعرهای کوتاه مانند رباعی و دوبیتی یا به عبارتی چهار مصرعی‌ها بیشتر خود را نشان می‌دهد. اشعار منسوب به خیام، باباطاهر عربان، فایز دشتستانی و... نمونه‌هایی از این دست هستند. امروزه صدها شعر به باباطاهر و خیام و... منتسب است، درحالی‌که آنها این همه شعر نسوده‌اند. در باب امیر و رضا هم وضع به همین منوال است. شعرهای زیادی منتسب به امیر است، که آنها را به رضا هم نسبت می‌دهند. حال چرا عامه‌ی مردم سروده‌هایشان را به شاعرانی نسبت می‌دهند که چهره‌ی موجه و مردمی دارند؟ این سؤالی است که در ذهن بسیاری نقش می‌بندد. مهم‌ترین دلیلش به زبان دیگری حرف دل خویش زدن، موجه کردن اندیشه‌ای است که شاید مورد پسند جامعه قرار نگیرد؛ زیرا اگر گفتار چندان درست نباشد، چون پشتیبانش فلان شاعر مطرح است، در برابر آن گفتار مقاومت صورت نمی‌گیرد و به نوعی قبولش می‌کنند. در حقیقت، اثرگذاری مؤلف در خواننده یا شنونده است که کارکرد خاص خودش را دارد و کلام مهم جلوه می‌کند. اگر شاعر گمنامی به نام شاعر مطرح سخنی بگوید و شعری بسراید، نام شاعر مطرح، تأثیر خود را در جامعه خواهد گذاشت.

افسانه‌ها درباره‌ی رضا

در کتاب شکوفه‌هایی از ادبیات مازندران درباره‌ی عشق رضا با دختری که محبوبه‌اش بود، اشاره می‌کند و می‌گوید داستانش بین روستاییان معمول است و در شب‌های دراز زمستان نقل مجالس و شب‌نشینی‌ها است.^۱ او سواد نداشته و به عشق دختری که محبوبه‌اش بوده، شعر می‌سرود.^۲ اشعار موجود این شاعر بیشتر دینی و مذهبی آن هم شیعه‌ی دوازده امامی است که عامه‌ی مردم به آن «تبری tabri» می‌گویند و هیچگونه شعر عاشقانه یا به اصطلاح ادیبان، عشق زمینی وجود ندارد که دال بر عشق او به دختری باشد. اما افسانه‌های زیادی درباره‌ی چگونگی شاعر شدنش وجود دارد: رضا شبی در محل کارش «تلا سر» (tālār sar) در میان جنگل خواب می‌بیند، سید بزرگواری به خوابش

۱. صفایی، ۱۳۴۷: ۲۲.

۲. طاهری شهاب، ۱۳۸۱: ۴۳۵.

آمده و می‌گوید: گفتار می‌خواهی یا کردار؟ وقتی رضا از خواب بیدار می‌شود، شروع می‌کند به شعر گفتن. تا غروب شعر می‌گوید، فرصت را از دست می‌دهد، گاوش را ندوشیده و پستان‌های گاو پر شیر می‌شود.^۱ رضا به زیارت امام هشتم می‌رود، شب در صحن امام رضا (ع) می‌خوابد، صبح بیدار می‌شود، می‌بیند لب‌هایش شیرین است، وقتی زبان می‌زند و آب دهانش را می‌خورد، شروع می‌کند به شعر گفتن.^۲ رضا همراه آیت‌الله میرزا هادی به مشهد می‌رود و هنگام برگشت بین راه، آیت‌الله میرزا هادی با او شوخی می‌کند و می‌گوید: امام رضا به ما نامه داد و ما مشتت شدیم به تو نامه نداد؟ او می‌گوید: نه. آیت‌الله می‌گوید: پس تو مشتت نشدی. او نصف شب از خواب بیدار می‌شود و به سمت امام رضا (ع) می‌رود، امام رضا متولی‌اش را خوابانما می‌کند و می‌گوید: این نامه را بهش بده. بالاخره نامه را گرفت و خود را به کاروان رساند و آیت‌الله میرزا هادی وقتی نامه را دید، گفت: مشتت واقعی تو هستی و رضا از همان جا شاعر می‌شود.^۳ عامه مردم افسانه‌هایی از این دست را برای دیگر شخصیت‌ها و شاعران فولکلور ایران و مازندران هم ساخته‌اند. امیر با خوردن خربزه شاعر می‌شود، بز که پوست خربزه را می‌خورد شاعر می‌شود و چوپان دل بز را می‌خورد و او هم شاعر می‌شود.^۴ امیر و گوهر خربزه خوردند و شاعر شدند.^۵ ملا نظر فانی نیز شاعری است که با خواب دیدن شاعر شده است.^۶ این امر شاید دلایل متعددی داشته باشد؛ یکی از مهم‌ترین دلایل موجه جلوه دادن شخصیت شاعرانی است که عامه مردم به دلیل نامتعارف زندگی کردن آنها و به واسطه ویژگی‌های منحصر به فردی که با آنان شهره بودند، پذیرای آنها نبودند و تحملشان نمی‌کردند. شاید آنها را سربار جامعه می‌دانستند. مثلاً در منطقه‌بین نور و آمل که به بالا خیابان لیتکوه معروف است. شاعری به نام ملا نظر زندگی می‌کرد. او در مجالس، شعر می‌خواند و گاهی به دلیل سادگی و حالت خاصی که داشت، موجب سرگرمی مردم هم می‌شد؛ به گونه‌ای که به «خل نظر xəl nəzar» شهره شد. این تعبیر به یک اصطلاح عام در بین مردم تبدیل گردید؛ زیرا هر گاه کسی سادگی کند و آدم جدی نباشد و به نوعی با عرف جامعه هماهنگ نباشد، می‌گویند: «وره ول هاکن، وه خل نظر هسه vərə vel hākən

۱. یوسفی، ۱۳۹۴-۱۳۹۳: ۳۳۴.

۲. فلاح، ۱۳۹۶: ۳۰۳.

۳. همو: ۳۱۱.

۴. فلاح، ۱۳۹۶: ۴۳ و ۴۷.

۵. کنزالاسرار، ۱۲۷۷: ۱۲۷.

۶. محمدی، ۱۳۸۶: ۱۰۷-۱۰۸.

ve xəl nəzar hassə؛ او را رها کنید، او همان نظر دیوانه است». ملا نظر فانی شاعری از بندپی بود که به اتفاق خانواده به روستای سائیج محله کوچ کرد و در همان جا وفات یافت اما از مکان دفنش اطلاعی در دست نیست.^۱ نمونه‌های این خواب‌ها در ادبیات فارسی کم نیست، ناصر خسرو بعد از خوابی که دید متحول شد و دربار و درباریان را رها کرده، شعر و شاعری را در خدمت مذهب گرفت و اشعار و نوشته‌هایی در اثبات عقاید خویش سرود و نوشت.^۲ درباره‌ی حافظ هم چنین افسانه‌هایی وجود دارد: «یک روز نهایت درجه متأثر و رنجیده‌خاطر شده به مزار باباکوهی رفت و در آنجا به حال خودش زیاد گریست، شب خوابید، در خواب بزرگی را دید که لقمه‌ای به او می‌خورد و می‌گوید: برو که دروازه‌ی علوم به روی تو باز شد. از نامش می‌پرسد، معلوم شد که جناب امیر علیه‌السلام است؛ صبح که برخاست این غزل را گفت:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و ندران ظلمت شب آب حیاتم دادند^۳

درباره‌ی ازدواج رضا در روایت‌ها اشاره نشده است، اما پژوهشگرانی چون یوسفی و نصیری می‌گویند او ازدواج کرده و نوادگان دختری او در منطقه‌ی چمستان زندگی می‌کنند. نصیری که به طور مشروح‌تر به وصف زندگی او می‌پردازد می‌گوید رضا با دختری از روستای رشکلای آمل ازدواج کرد و طلاق داد که حاصل این ازدواج یک دختر به نام زهرا است.^۴ هم نصیری و هم یوسفی شجره‌نامه‌ی رضا را در نموداری ترسیم کرده‌اند.^۵ اما مسئله‌ی مجهول و غیرقابل باور برای من آن است که چگونه نوه‌های او حتی از محل دفن او اطلاع ندارند. چگونه محل دفن فردی مانند رضا خراد که شعرش سینه به سینه در بین مردم رواج دارد، مشخص نیست. مگر اینکه زمان زندگی و وفات او گذشته‌ی دور باشد. البته باز معتقدم دنبال سر نخ گشتن برای زندگی و زمان مرگ شاعران بومی‌ای چون امیر و رضا و... کاری عبث است. نه تنها درباره‌ی شاعران بومی مازندران حتی درباره‌ی شاعران ادبیات شفاهی دیگر مناطق ایران چون فایز دشتستانی، شرفشاه گیلانی و... که در ایران شهره هستند، کار بی‌ارج و مزدی است. آیا امروز شعرهای باباطاهر که بین عامه مردم وجود دارد، زمان

۱. همو: ۱۱۷-۱۱۸.

۲. صفا، ۱۳۶۷: ۴۴۹-۴۵۰.

۳. شبلی نعمانی، ۱۳۶۳: ۱۶۶.

۴. نصیری، ۱۳۹۷: ۱۳-۱۴.

۵. یوسفی، ۹۴-۱۳۹۳: ۳۳۴؛ نصیری، ۱۳۹۷: ۱۵.

سرایش آن معلوم است؟ آیا همچنان به لهجه و زبان باباطاهر نزدیک است؟ این در حالی است که همه می‌دانیم شعر شفاهی با توجه به زمان و مکان تغییر می‌کند و خود را با فرهنگ همان زمان و مکان تطبیق می‌دهد. مگر نه اینکه ادبیات شفاهی مردمی‌ترین و به روزترین و در عین حال دموکراتیک‌ترین ادبیات جهان است؟

از منظر دیگر اگر نظر و پژوهش‌های یوسفی و نصیری را قبول کنیم و بگوییم آنچه نوادگان رضا می‌گویند درست است، ممکن است نامبردگان از نوادگان فرد دیگری به نام «رضا خراط» باشند نه رضا خراد؛ یعنی شاعری که مد نظر تمام پژوهشگران است و اشعار او جز ادبیات شفاهی یا فرهنگ مردم است. از طرفی، در طی سال‌ها کار میدانی و حشر و نشر با روایانی که اگر الان زنده بودند، بالای صد و بیست سال عمر داشتند، مشاهده کردم که این روایان نه تنها از رضا اطلاعی نداشتند، بلکه در زمینه مسائل شخصی کمتر علاقه نشان می‌دادند. اگر زمان زیستش به زمان ما نزدیک بود، باید روای‌ای درباره دیدارش با پدر و پدربزرگش کسب اطلاع کرده باشد؛ درحالیکه امروز فقط چند نفری که خود را نوادگان او می‌دانند و اطلاع زیادی از زندگی‌اش ندارند، تنها مدعی‌اند که زمان زیستش متأخرتر است. بنا بر همه آنچه گذشت، بحث و جدل در این باره موضوعیت ندارد و مشکلی را حل نمی‌کند.

سواد

چون از زندگی رضا اطلاعاتی در دست نیست، آنچه درباره‌اش گفته شد و می‌گویند، از روی حدس و گمان است. پس مدرکی دال بر سواد داشتن یا بی‌سوادی‌اش وجود ندارد، «آنچه از اشعار رضا برمی‌آید، او سواد خواندن و نوشتن نداشت».^۱ سواد نوشتن نداشت.^۲ در روایت شفاهی هم او آدمی بی‌سواد است؛^۳ اما اشعارش کاملاً ویژگی‌های اشعار شفاهی همچون اشعار امیر پازواری و ترانه‌مازندرانی را دارد که بین عامه مردم سینه به سینه نقل محافل و مجالس است، در نتیجه در عین سادگی، فرهنگ و باورهای دینی و مردمی در آن موج می‌زند.

۱. علامه، ۱۳۲۸: ۲۲۵.

۲. صفاری، ۱۳۴۷: ۲۲، طاهری شهاب، ۱۳۸۱: ۴۳۵.

۳. فلاح، ۱۳۹۶: ۳۰۹.

موضوع و مضمون اشعار

اشعارش عارفانه و پرمغز بوده و از روح ساده‌ده‌نشینان صحبت می‌کند.^۱ ترانه‌هایش دارای جذابیت خاصی است که روح شنونده و خواننده را مجذوب و مفتون و به عالم معنا سوق می‌دهد.^۲ آثارش دارای جذابیت خاصی است و بر روح شنونده و خواننده تأثیرات شگفتی می‌گذارد.^۳ سروده‌هایش دارای مفاهیم مذهبی، اخلاقی، اجتماعی و برخوردار از بار عاطفی ویژه‌ای است، بیشتر بین چوپانان و گالش‌ها سینه به سینه نقل می‌شود و با آواز خوانده می‌شود.^۴ اشعار رضا علاوه بر آن که به مسائل مذهبی - چهارده معصوم، مصیبت و موضوعات کربلا - می‌پردازد به موضوعات دیگر از جمله طبیعت، توصیف مکان‌ها، مناظر زیبا، بعضی مکان‌ها و آبادی‌ها و امامزاده‌ها، باورهای عامیانه، درد و غم خویشتن، ناسازگاری روزگار، مردمان بدی که به حق خویش قانع نیستند و... می‌پردازد. بعضی اشعار که به صورت سؤال و جواب است، بیشتر موضوعات دین، مذهب و قیامت و... را بیان می‌کند، که بعضی از پژوهشگران به آن معما یا چیستان می‌گویند.

سبک شعری رضا

اشعارش بسیار ساده، زیبا و روان است؛ از نظر معنا و مفهوم قابل درک است.^۵ نوع مفاهیم، تصاویر و لحنی که در سروده‌هایش مشاهده می‌شود، دارای حال و هوای کوهستانی است.^۶ اصطلاحات و واژگان مهجور در آن دیده نمی‌شود؛ اما از نظر ظاهر با شعر امیر تفاوت چشمگیری ندارد. اگر آغاز بعضی از سروده‌ها به جای رضا، امیر بگذاریم، تفاوتی از نظر سبک و زبان مشاهده نمی‌شود، بعضی از شعرها هم منسوب به امیر است و هم منسوب به رضا؛ مانند شعر: «امیر گنه چه خواره جائه لایح» همان شعر را عده‌ای می‌گویند: «رضا گنه چه خواره جائه لایح». فقط در آغاز شعر نام شاعر تغییر یافت.

۱. علامه، ۱۳۲۸: ۲۲۵-۲۲۶.

۲. صفاری، ۱۳۴۷: ۲۲.

۳. هومند، ۱۳۸۲: ۷۳-۷۴.

۴. طاهری شهاب، ۱۳۸۱: ۴۳۵.

۵. هومند، ۱۳۸۲: ۷۴.

۶. همو: ۷۳؛ یوسفی، ۱۳۹۳-۱۳۹۳: ۳۳۵.

البته سادگی و به روز بودن این اشعار شاید به دلایلی چون شفاهی و عدم مکتوب بودن اشعار باشد؛ چرا که یکی از ویژگی‌های ادبیات شفاهی به روز شدن است؛ یعنی خود را با زمانه و فرهنگ آن جامعه مطابقت می‌دهد و همین مهم‌ترین عامل ماندگاری و حفظ فرهنگ مردم در طول روزگار چند هزار ساله بشر است. در نتیجه چون شعر مکتوبی از رضا وجود ندارد و با خواست و اراده مردم جامعه حرکت می‌کند، شعر گردآوری شده در چند دهه اخیر است، بنابراین نباید انتظاری غیر از ساده بودن داشته باشیم.

زبان

زبان شعری اش تبری یا مازندرانی است؛ اما واژه‌ها و اصطلاحات مناطق کوهستانی و شغل‌هایی چون چوپانی و گالشی، همچنین نام جاها و مکان‌های خاص در آن زیاد است. از طرفی چون بیشتر شعرهایش به مسائل اعتقادی و دینی به خصوص به باورهای شیعه دوازده امامی می‌پردازد، در نتیجه واژگان عربی معمول در اشعارش در حد متعارف وجود دارد، به نوعی می‌توان گفت تحت تأثیر زبان و واژگان عربی است. اگر بخواهیم با شعرهای ثبت شده امیر پازواری مقایسه کنیم، زبان ساده‌تری دارد، و گرنه با اشعار امیر پازواری که امروزه بین مردم سینه به سینه خوانده می‌شود، تفاوت آنچنانی ندارد. البته بیشتر اصطلاحات و واژگان دینی و قرآنی رایج بین مردم در آن وجود دارد؛ به همین دلیل زبان آن اندکی از احساس و عاطفه خالی است. اما بخش دیگری از اشعار که به طبیعت و زندگی پیرامون می‌پردازد، واژگان مازندرانی بیشتری دارد و از نظر زیباییشناسی شعر بارزتر است.

قالب

از آنجایی که تا به امروز پژوهش ارزنده‌ای درباره شعر رضا و قالب شعری او نشده و آنچه پژوهشگران در طول چند دهه تحقیق کردند، درباره امیر پازواری بوده، در نتیجه تمام گفتارها و نکته‌ها درباره امیر پازواری است و وقتی بحث شعر یا قالب «تبری» (tabri) می‌شود، بلافاصله ذهن‌ها به سمت امیر پازواری می‌رود. به همین دلیل دیدگاهی که اینجا درباره قالب «تبری» مطرح می‌شود،

همه درباره‌ی شعر رضا صادق است که از منظر قالب و زبان و وزن و... هیچگونه تفاوتی بین شعرهای امیر و رضا وجود ندارد مگر از منظر حوزه‌ی جغرافیایی که در مبحث جداگانه به آن خواهیم پرداخت. بعضی‌ها قالب این نوع شعر را رباعی می‌دانند.^۱ «رضاقلی خان هدایت به درستی می‌گوید که دیوان اشعار امیر، همه رباعی است و رباعی بودن اشعار امیر با واقعیت شعر خنیاپی در مازندران همخوانی دارد. محمد صادق بارفروش نیز در ثبت اشعار امیر تنها به رباعی توجه داشته است؛ آن هم رباعی‌هایی که در مایه‌ی آوازی امیری جا می‌گیرد»^۲. دکتر اسماعیل پور قالب اشعار امیری را ترانه یا ترانک می‌داند که همان ادامه‌ی فلهویات است. «در تقسیم‌بندی اشعار کهن چهارگونه شعر قائل شده‌اند: (۱) سرود (۲) چامه (۳) ترانک (۴) سرودهای حکمی و ضرب‌المثلی. به گمان نگارنده اشعار امیری در زمره‌ی ترانک است»^۳. اگر بخواهیم دقیق و علمی اشعار رضا را مورد سنجش و ارزیابی قرار دهیم، در قالب‌های رایج شعر فارسی جای نمی‌گیرد؛ شاید به قول دکتر اسماعیل پور بتوان آنها را ترانک نامید، چون ما قالب دوبیتی داریم که به آن ترانه می‌گویند و از منظر وزن و موضوع تفاوت فاحشی بین این دو قالب وجود دارد. از طرفی اگر قبول کنیم شعر هجایی است، آنگاه جای دادن آن در قالب شعر فارسی کار چندان جالبی به نظر نمی‌رسد. به نظر می‌آید بهتر است بگوییم قالب «تبری» (tabri)؛ تبری‌ای که ویژه‌ی شعر شفاهی مازندران است.

وزن

بیشتر پژوهشگران وزن اشعار شفاهی مازندران به خصوص «تبری» را هجایی می‌دانند. اشعار رضا دارای وزن روان ۵+۷ هجایی است. در هجای دوم و هجای پنجم غالباً از هجای بلند و کشیده استفاده شده است، وجود واکه خنثی در هجای پنجم استثنا است.^۴ «معمولاً وزن امیری^۵ دوازده

۱. حیدری، ۱۳۷۷: ۱۰۷؛ هومند، ۱۳۸۲: ۷۴.

۲. عمادی، ۱۳۷۷: ۳۰-۳۱.

۳. اسماعیل پور، ۱۳۷۷: ۹۴.

۴. هومند، ۱۳۸۲: ۷۴.

۵. از آنجایی که درباره‌ی شعر رضا پژوهش صورت نگرفت و هر گونه تحقیق و پژوهش درباره‌ی شعر و زندگی امیر پازواری است، از طرفی شعر این دو شاعر شفاهی تفاوتی با هم ندارند، در نتیجه برای روشن شدن افکار خوانندگان، گفتار پژوهشگران درباره‌ی امیر را عیناً برای رضا شاهد آوردم.

هجایی است، اما در درون این وزن هجاها به دسته‌های مختلف تقسیم می‌شوند... دسته‌های مختلف بدین‌گونه است: نخست دوتایی، بعد سه‌تایی بعد دوتایی، دوتایی دوتایی و قسمت پایانی سه‌تایی است که اصلی‌ترین و محوری‌ترین وزن امیری است. البته مواردی به چشم می‌خورد که این قاعده در هم می‌ریزد.^۱ ترانه‌های امیر پازواری در اوزان ۱۰ الی ۱۴ هجایی سروده شده و شامل ترانه‌های چهار پاره، شش پاره و هشت پاره است... بیشترین بسامد را ۱۲ هجایی دارد.^۲ چون این دوبیتی‌ها را شاعران بی‌نام و نشان و معمولاً مردم عادی سروده‌اند؛ از منظر وزن شعری، باید گفت برگرفته از اوزان عروض عرب نیست، بلکه از بقایای شعر هجایی ایران قبل از اسلام و مربوط به دوران ساسانی است.^۳ بعضی از شعرها دارای هفده هجده هجا هستند:

گنه جان رضا گنه جانا گنه مره سخن سرانه
گنه عفش یا حسین جان گنه ختم پیغومبرانه
گنه عفش یا علی جان گنه ای ساقی کوثرانه
گنه جان اون پل صلات جان گنه علی قمبرانه»

rəzâ gətə jânâ gətə mərə səxan sar ?enə
gətə ?eqşe yâ həseyñ jân xatme piqumbar ?enə
gətə ?eqşe yâ ?ali jân sâqiye kusar ?enə
gətə jân ?un pəle salât jân gətə ?ali qambar ?enə

رضا می‌گفت: جانم، سخن از سینه‌ام روانه است/ می‌گفت: از عشق یا حسین(ع) حضرت محمد(ص) ختم پیامبر می‌آید/ می‌گفت: عشق یا علی(ع) جانم، ساقی از کوثر می‌آید/ می‌گفت: جانم روی آن پل صراط قنبر، غلام حضرت علی(ع) می‌آید.

البته شعر «تبری» فوق را مرحوم قربان ابراهیمی از روستای سهری آمل به همین شکل ثبت شده، با آواز خواند.

۱. محسن پور، ۱۳۷۷: ۱۷۳.

۲. اسماعیل پور، ۱۳۷۷: ۹۹.

۳. اکرامی، ۱۳۹۳: ۲۱.

حجت‌الله حیدری معتقد است، اشعار امیری دوازده هجایی است و در بحور عروضی جای می‌گیرد، غیر این باشد اشتباه از راوی یا کاتب است.^۱ عارف کمرپشتی به طور کلی اشعار مازندرانی را عروضی می‌داند.^۲

به هر صورت اشعار شفاهی مازندان به خصوص «تبری» هجایی با تکیه بر کشش و تندخوانی و کندخوانی است. با اختیارات زیاد می‌توان در بحور عروضی جای داد، نه به شکل هماهنگ بلکه پراکنده؛ یعنی در یک منظومه می‌توان با چند وزن منطبق کرد. به هر صورت چون شعر شفاهی است و راوی هم بی‌سواد و در نتیجه راوی شعر را آن‌طور که فکر می‌کند درست است می‌خواند. پژوهشگر فرهنگ مردم باید راوی و گفتار او را در نظر بگیرد، نه علم ادبیات مکتوب را. افزون بر این زبان مازندرانی ساختاری متفاوت با زبان فارسی دارد.

برای کشش یا تندخوانی و کندخوانی به بیت زیر که از زبان نوروزخوانان است، توجه شود:

آبل گویم خداوند کریم را بهی تر از همه عالمین را

که در مصراع دوم بهتر را شاعر بهی تر خواند و همه را همه ی بیان می‌کند تا وزن شعر درست و گوش نواز گردد که این را با کشش در هجا بیان می‌کند.^۳

قافیه

قافیه قالب «تبری» مانند بسیاری از شعرهای شفاهی قاعده‌مند نیست و ساختار عامیانه تبعیت می‌کند؛ مثلاً «ن» با «م» قافیه می‌شود:

نماشون سرا گته مره دلّه غم دلّه

حاج صالح بیگ بیته مره بن دلّه^۴

nemâsonə sarâ gətə mərə dälə qam dânə

haji sâləbig baytə mərə ban dânə

غروب صحرا به من گفت: دلم را غم می‌گیرد/ حاج صالح بیگ مرا گرفت و در بند کرد.

۱. حیدری، ۱۳۷۷: ۱۰۶-۱۰۷.

۲. کمرپشتی، ۱۳۹۳: ۸۳-۸۴.

۳. فلاح، ۱۳۸۶: ۱۳۳.

۴. فلاح، ۱۳۹۶: ۱۳.

قافیه «ل» با «ر»:

حسینی کابلی مرد جلو دار

چرا هر شب تو می آیی به دنبال^۱

دریای کنار دکاشتم نارنج دار

هفت رنگ اشکو بیردم نارنج خال^۲

darâye kanâr dakâštama nârənĵə dâr

haft ranga ?ašku bœurdame nârənĵə xâl

کنار دریا درخت نارنج کاشتم نهال نارنج هفت رنگ شکوه آورد.

چنده بنالم خاطر منه ملاله

چتی ننالِم غم دنیا بسیاره

همه ور میوه پچنا مه ور کاله

همه ور بلبل خوندنا مسه لاله

ĉande bânâlêm xâtêr mæne mælâlê

ĉêti nanâlêm qame dœnyâ bœsyârê

hamê var mivê pæĵnâ me var kâlê

hamê var bœlbœl xundônâ messe lâle

چقدر ناله بنالم خاطر غمگین است / چگونه ننالِم غم دنیا بسیار است / میوه برای همه پخته و

برای من کال است / بلبل برای همه می خواند، انگاری برای من لال است.

رضا بوته: جان مه سخن ازل بیموئه

اون آن که حسین مدینه در بیموئه

۱. فلاح، ۱۳۹۵: ۲۱۳.

۲. ذبیحی و فلاح، ۱۳۹۵: ۱۶۲.

سردار عباس با چن لشکر بیموئه

نوحه‌ی زینب نش اکبر بیموئه^۱

rəzâ butə jân mə səxan ?azal bimü?ə

un ?ân ke həseyñ madinə dar bimü?ə?

sardâre ?abbâs bâ cân laşkar bimü?ə

nuhəye zeynab naše ?akbar bimü?ə

رضا گفت: ای جان سختم از ازل آمده است/ همان زمانی که حسین(ع) از مدینه بیرون آمد/
عباس(ع) سردار با چند لشکر آمد/ نوحه زینب(س) بر نعش علی اکبر(ع) بلند شد.

در «تبری» زیر، قافیه شنیداری است و «ث و س و ص» با «ز» قافیه شد:

دواوند کو کس میراث نونه

آمل آهن هرگز الماس خاص نوونه

بلخانی کره هرگز بده خاص نونه

زن سلیطه شوهر ج راست نوونه^۲

dəvāvannə ku kase mirâs navuna

âmæle ?âhən hargəz ?almâse xâs navunə?

bəlxâniye kara hargəz baduhye xâs navunə

zane salitə šawhare jə râst navunə

کوه دماوند ارث و میراث کسی نمی‌شود/ آهن هرگز الماس قیمتی نمی‌شود/ کره شکم گنده
هرگز اسب تیز تک نمی‌شود/ زن سلیطه با شوهرش همراز نمی‌شود.

البته مصراع چهارم به صورت «زن سلیطه با شوهر راز نونه» هم ثبت شده است.

در شعر فوق علاوه بر اینکه «س» با «ز» قافیه شده است و این از ویژگی شعر شفاهی است،

«ث» با «س» و «ص» هم قافیه شده که شاعر در مصراع سوم مخیر به قافیه بود.

۱. نصیری، ۱۳۹۷: ۱۲۷

۲. ذبیحی و فلاح، ۱۳۹۵: ۱۹۲.

در بعضی از شعرها ردیف جای قافیه می‌نشیند، به عبارتی گاه قافیه ندارد:

صوب ستاره مره طالبا ونه

آسمون ما مره طالبا ونه^۱

subbe sətārə mərə tâləbbə venə

âsəmunə mâ mərə tâləbbə venə?

ای ستاره صبح! من طالب را می‌خواهم/ ای ماه آسمان! من طالب را می‌خواهم.

پنمازه سر لاهر ره لر بموئه

ککی یه مجش پلنگ لر بموئه

حضرت علی دلدله جر بموئه

یتیم کله پیش بوته مه پر بموئه

penəmâzə sar lâher rə ler bemu?ə

kakiye məjəš pəlange ler bemu?ə

hazrate ?ali dəldəllə jər bemu?ə

yatim kalə piš butə me per bemu?ə

غروب هنگام رودخانه به گریه درآمد/ پلنگ در جایگاه کبوتر-نوک درخت -گریه سر داد/ حضرت

علی(ع) از دلدل پیاده شد/ یتیم ابتدای اتاق نشیمن گفت: پدرم آمد.

در شعر رضا هم قافیه یا به شکل مثنوی می‌آید؛ یعنی دو مصراع اول در یک قافیه و مصراع سوم

و چهارم دارای قافیه دیگر هستند:

بهلوت مهسر، چی گرفتار بومه

وارش دکته، چی اوئه دار بومه

بلبل بومه مس، درسی لال بومه^۲

انگشت کلو بومه ذغال بومه

vârəš dakətə çî ?u?e dâr bavemə

behlutə mesar çî gəreftâr bavemə

۱. فاطمی، ۱۳۸۱: ۱۵۹.

۲. هومند، ۱۳۸۲: ۸۶.

angəšt kəlu bəmə zəqâl bavemə?

bəlbəl bəmə mas dərəssi lâl bavemə

باران گرفت، چون درخت باران خورده شدم/ انگار در جایی خراب و تاریک و نمور گرفتار شدم/
به سان گلوله‌ی آتش سرخ بودم، ذغال خاموش شدم/ بلبل مست بودم، برای همیشه خاموش شدم.

رضا بوته جان: مه دل چه قال قبيله

اول شهید، مسلم بن عقيله

دو طفل مسلم دست حارث اسیره

کاری که خدا کنده ونه تقدیره^۱

rəzâ butə jân me dəl çə qâlə qilə

avələ şahid məslm ?əbne ?aqilə?

du təfle məslem dasse hâres ?asirə

kari ke xəđâ kundə vone taqdirə

رضا گفت: ای جان در دلم چقدر غوغا و آشوب است/ نخستین شهید کربلا مسلم بن عقیل است/
دو طفل مسلم در دست حارث اسیرند/ کار را خداوند انجام می‌دهد، تقدیر اوست.

یا هر چهار مصراع دارای قافیة یکسان است:

رضا بوته جان: من و سه کربلا دویبوم

قروونی فرزند مصطفی بویبوم

حرضت عباس من ته فدا بویبوم

ته اسب رکاب خاک پا دویبوم^۲

rəzâ butə jân mən vessə karbalâ daveybum

qərvuniye farzande məstafâ baveybum

۱. نصیری، ۱۳۹۷: ۱۲۶.

۲. همو: ۱۲۶.

harzate ?abbâs mæn te fädâ baveybum

te ?asbe rækâb xâke pâ daveybum

رضا گفت: جانم، ای کاش در کربلا بودم/ فدای آل مصطفی می‌شدم/ حضرت عباس، ای کاش فدایت می‌شدم/ خاک پای اسب تو می‌شدم.

البته در شعر فوق هر چند اساس قافیه بر حرف روی «ا» است، اما ردیفش هم به نوعی قافیه محسوب می‌شود. در مصراع اول و چهارم فعل «دویبوم» و در مصراع دوم و سوم «بویبوم» ردیف شدند. ناگفته نماند، در اشعار عامیانه چون شعر شنیداری است و اساس آن بر موسیقی و آواز است، وقتی شعری دارای ردیف و قافیه باشد، هر چند با موازین شعر مکتوب هماهنگ نباشد، عیب محسوب نمی‌شود. در جای خودش زیباست.

من که بمینه، مره بورین مه دیما

اونجه بورین، روزی هزار بار شیما

اتا خال نرگس دکارین خاک دیما

مه مار که بمو دونه مه خاک کدیما^۱

mæn ke baməynə mərə bavərin me dimâ

unjë bavərin ruzi hezâr bâr şimâ?

âtâ xâl narges dəkârin xâke dimâ?

me mâr ke bemu dunə me xâk kədîmâ

پس از مرگم، مرا به زادگاهم ببرید/ به جایی ببرید که روزی هفتاد بار آنجا می‌رفتم/ بر گورم یک شاخه نرگس بکارید/ مادرم که آمد، بداند قبرم کجاست.

البته مصراع سوم شاعر مختار است رعایت نکند، اما در بسیاری از اشعار «تبری» و ترانه‌های فارسی شاعر سعی در رعایت قافیه همسان در مصراع سوم دارد.

البته رعایت نکردن قافیه بر اساس موازین و ادب فارسی مکتوب در تمام اشعار شفاهی هست، مثلاً شاعر در مصراع اول قافیه را نیاورده است و سه مصراع بعدی دارای قافیهٔ یکسان‌اند.

رضا گته جان راه صراط بوآرم

راه کربلا ره روز و شو بوآرم

دوازده تن امام من جلو بوآرم

حوض کوثر شروت لو بوآرم

rəzâ gənə jân rāhe sərât bu?ârəm

rāhe karbalâ rə ruz ?u šu bu?ârəm

dəvâzdah tan ?emâmmə mən jəlu bu?ârəm

huze kusar šarvatə lu bu?ârəm

رضا می‌گوید: جانم، من راه راست می‌روم/ شب و روز راه کربلا را می‌پیمایم/ من جلوی دوازده تن امام، حرکت می‌کنم/ در حوض کوثر شربت می‌نوشم.

دریوی دله دار دکاشتمه خال بویه

بلبل هنیسه هشت و چار بخوّه

پیاله‌ی او زهر زلال بوشه

مه دوس دشمن بخره لال بوشه

dəryuye dələ dār dəkâštəmə xâl bavuye

bəlbəl həniše hašt ?u çâr baxunne

piyâləye ?u zahre zəlâl bavuşe

me dusse dəšman baxəre lâl bavuşe

در دریا درخت کاشتم تا شاخه‌هایش پرچین شود/ بلبل بر آن بنشیند و هشت و چار بخواند/ آب کاسه زهر خالص شود/ دشمنِ دوستم بخورد و لال شود (دوست و دشمنم بخورند و لال شوند).

در شعر زیر شاعر ردیف مصراع آخر را تغییر داد:

رضا گنه جان یگ بار جوون بوبوم

بورده بوم مدرسه قرآن خوون بوبوم

بورده بوم نجف من روضه خوون بوبوم

بورده بوم بهشت با حوریون دوبوم

rəzâ gətə jân yæg bâr javun havebum?

burdəbum madressə qər?ânə xun havebum

burdəbum nəjaf mən ruzə xun havebum

burdəbum bəhšt bâ huriyun davebum

رضا می گفت: جانم! ای کاش بار دیگرم جوان می شدم/ به مدرسه می رفتم و قرآن خوان می شدم/

به نجف رفته و روضه خوان می شدم/ بهشت می رفتم و روزگار را با حوریان می گذراندم.

در شعر زیر حرف روی در مصراع اول «ن» و در مصراع دوم «م» است:

گنه رضا بئوته جان مه جا چی خوانه شاه مردون

نکردمه نماز آ خردمه مال مردوم

گنه حسین آ رضا آ هر دی نوم قربون

اتتا کربلا در آ اتتا خراسون

gətə rəzâ ba?utə jân me jâ çi xânə šâh mardun

nakərdəmə nəmâz ?â xərdəmə mâle mardum

gətə huseyn ?â rəzâ ?â har dəye nume qərbun

attâ karbalâ dar ?â ?attâ xərâsun?

می گوید رضا گفت: جانم، شاه مردان از من چه می خواهد؟/ نماز نخواندم و مال مردم را می خوردم/

گفت: قربان نام حسین(ع) و رضاع(ع) شوم/ یکی در کربلاست و دیگری در خراسان.

در شعر زیر قافیه شنیداری است تا دیداری – شنیداری:

سر ره بشوردی شونه ره تاق دیگوئی

زرده جامه‌ی گردده یراق دیگویی

مره دس بزویی شه گله باغ دیگوئی

هزار عاشق دلله تو داغ دیگوئی

sar rə bašurdi šunə rə tâq digu?i

zardə jâməye gərddə yarâq digu?i

mərə das bazu?i še gələ bâq digu?i

hezâr ?âşeçe dəllə tu dâq digu?i

سرت را شستی و شانه را بر تاقچه گذاشتی / اطراف جامه زردت را تزیین کردی / مرا هل دادی و در باغ گلت انداختی / دل هزاران عاشق را داغ زدی.

شاهد مثالی از این دست زیاد است، نمونه‌هایی از اینگونه قافیه و ردیف در فهلویات یا ترانه‌ها هم به وفور یافت می‌شود.

ناگفته نماند در بعضی از اشعار «تبری» ردیف جایگزین قافیه است؛ یعنی قافیه نسج خاصی ندارد. ردیف جبران می‌کند تا نظم خاص بگیرد و گوش نواز شود. در حقیقت ردیف همان قافیه است که در بسیاری از اشعار عامیانه مازندران خوش می‌درخشد.

رضا گنه جان مه سینه هلا انه

هول قیامت رضا ره گریه انه

سال منکر با دس ونه گرز انه

شهله‌ی آتش زمین لرزه انه

rəzâ gənə jân me sinə halâ ?enə

hule qiyâmat rəzâ rə garyə ?enə

sâl mənkar bâ das vənə gərz ?enə

šahlə ye ?âtaš zaminə larzə ?enə

رضا می گوید: جانم، از سینه‌ام هنوز شعر تراوش می کند/ رضا از ترس روز قیامت می گرید/ منکر
برای سؤال کردن، گرز به دست می آید/ از شعله آتش (آن جهان) زمین به لرزه می آید.

در شعر زیر دو مصراع اول دارای ردیف است و قافیه ندارد و در دو مصراع دوم فقط قافیه دارد:

رضا گنه جان بورین بویین فاطمه صغرا ره

بیه کربلا بوینه شه برار ره

از تیغ دشمن بویه پاره پاره

نومزه درسر نیشته چشم انتظاره

rəzâ gənə jân burin bavvin fâtəmə səqrâ rə

biye karbalâ bavine še bərâr rə

?az tiqe dəšman baveyê pârê pârê

numzə darə sar ništə čəšm ?entəzâre

رضا می گوید: جانم، بروید به فاطمه صغری بگویید/ به کربلا بیاید و برادرش را ببیند/ که از
شمشیر دشمن پاره پاره شده است/ نامزدش در گاه خانه نشسته و چشم انتظار است.
به هر صورت به دست آوردن و تنظیم نمودن قانون مدون و یکسان برای قافیه و ردیف در اشعار
شفاهی بسیار مشکل و شاید هم بی فایده و بدون کاربرد است.

موسیقی تبری

تبری یا امیری آوازی است که از اصلی ترین نغمات مازندرانی به شمار می آید. امیری در اصل تبری
(توری) است. این آهنگ به خاطر استفاده از اشعار منسوب به امیر، امیری شهرت یافته است.^۱ آواز
امیری نزدیک به مایه عشاق است و عشاق مقامی از جمله دوازده مقام قدیمی است که به روایت تاریخ
از دیرباز در مازندران مورد توجه بود.^۲ امیری یکی از شاخصه‌های موسیقی مازندرانی به شمار می آید
که موضوع‌های گوناگون فلسفی، مذهبی، اجتماعی، سیاسی و عاشقانه را در برمی گیرد. موسیقی امیری

۱. نصری اشرفی، ۱۳۸۱: ۲۳۳۶.

۲. عمادی، ۱۳۸۵: ۳۰.

به لحاظ ساختاری دارای متر آزاد است. معمولاً محتوای اصوات از سه دانگ تجاوز نمی‌کند و ملودی با ملودی‌های عشاق، قرچه، شاه ختایی و آغاشور، همخوانی دارد. ساختار آن به موسیقی کمر سری (kəmar sari) نزدیک و با حقانی فقط در وزن هم‌خوانی داشته، با بقیه آواها و نواهای مازندرانی متفاوت است. این تفاوت به نسبت در وزن، وسعت تحرک ملودی، تنوع ملودیک و دارا بودن خصلت بدبهبه‌سرایبی است. به نظر می‌رسد نام قبلی آن تبری یا توری بوده است؛ چرا که در بعضی از نواحی غربی مرکز مازندران با نام تبری یا توری هم معروف است. امیری مبنا و منشأ پیدایش نمونه‌های ملودیک است... به عنوان نمونه طالبا بر اساس امیری تکامل یافت.^۱ معمولاً راویان اصطلاح امیری را برای خواندن استفاده نمی‌کنند، بلکه اصطلاحات نظیر «تبری بئوتن tabri ba?utan، تبری بخونسن tabri baxunnəssan» رواج دارد. وقتی پژوهشگران از قالب و وزن و موسیقی اشعار امیری بحث می‌کنند، بیشتر مد نظر آنها قالب «تبری tabri» است؛ در نتیجه همان ویژگی برای اشعار رضا هم متصور است.

مقایسه امیر و رضا

از منظر موضوع و مفهوم، هم شعرهای امیر پازواری و هم رضا خراد مذهبی است و بیشتر به اعتقادات شیعه و مسائل قرآنی می‌پردازد؛ هر چند بعضی شعرهای منسوب به امیر عاشقانه است، از نوع عاشقانه‌های زیبا، به خصوص آنجایی که به نوازش گوهر می‌پردازد. اما از نگاه زبانی تفاوت فاحشی بین دو شاعر وجود ندارد. آن دسته از شعرهای امیر که در نسخ خطی موجود است و امروز بین مردم روایت نمی‌شود، یعنی در حقیقت مهجور ماند و اگر ثبت نمی‌شد فراموش می‌شد، به نوعی از بین می‌رفت، به طور معمول اشعار آیینی و مذهبی هم هستند، بسیار سخت و زمخت و واژگان عربی و قرآنی در آن بسیار زیاد است و همین عدم آسانی و وجود لغات مهجور سبب گردید که راویان، بسیاری از شعرهایش را فراموش کنند و فقط در نسخ خطی موجود یافت شود، همین اشعار نشان می‌دهد امیر باسواد بوده و بر رموز بعضی از علوم زمانه آگاهی داشته است، منتها اشعار رضا ساده، بی‌پیرایه و کلمات مهجور عربی در آن اندک است، از این طریق شاید بتوان گفت او بی‌سواد بود.

از طرفی چون اشعار مکتوبی از رضا نداریم، نمی‌توانیم به طور دقیق اظهار نظر کنیم که او درس نخوانده بوده و بر خلاف امیر شعر ساده‌تر گفته است، چرا که اشعار امیری که بین مردم به صورت شفاهی نقل قول می‌شود یا به آواز خوانده می‌شود، ساده و روان و بدون تکلف است.

اگر بیابیم فقط با توجه به شعر شفاهی امیر نه نسخ مکتوب مقایسه کنیم، بسیار قابل قیاس است، به خصوص در سادگی اشعار. امیر محدودهٔ جغرافیایی وسیعی را به خود اختصاص داده است، تمام استان‌های شمالی، حتی شهرها و آبادی‌هایی که در گذشته‌های دور در حوزهٔ مازندران بودند و زبان مازندرانی داشتند و دارند، اشعارش را می‌خوانند، با آن تفاعل می‌زنند و زندگی می‌کنند، البته به لهجهٔ همان منطقه و شهر و آبادی، اما اشعار رضا محدودهٔ بسیار اندکی را تحت پوشش قرار می‌دهد؛ یعنی مناطقی از آمل و نور و کجور و بعضی از مناطق بابل که به آمل نزدیک است.

اشعار امیر و رضا در دیگر ویژگی‌ها با هم مشترک‌اند و فقط در گویش با هم تفاوت دارند. از دیدگاهی، اشعار رضا حال و هوای کوهستان و کوه و چوپانی را بیشتر منعکس می‌کند و همین موضوع نه تنها در سروده‌های امیر کمتر است، بلکه انعکاس‌دهندهٔ زندگی دشت و کشاورزی است و اصطلاحات کشاورزی در آن بیشتر است. از طرفی در اشعار رضا کمتر عاشقانه‌ها دیده می‌شود. آن‌چه از زندگی افسانه‌ای دو شاعر دیده می‌شود، کاملاً متفاوت است. سرگذشت عاشقانهٔ امیر و گوهر منسوب به امیر پازواری شاعر افسانه‌ای مازندران در تمام مناطق شمالی ایران معروف است، اما آنچه از زندگی رضا مانده، افسانه‌هایی است که عشق او را به امامان به خصوص امام رضا نشان را می‌دهد. به هر صورت عامهٔ مردم چه اشعار رضا و چه امیر همه را به نام «تبری» می‌شناسند و به تبری‌خوانی هم معروف است. زمانی که خنیاگر بومی تبری می‌خواند، از شعر هر دو شاعر سود می‌برد، تنها تفاوت آن در آغاز شعر است که در امیر با کلام «امیر گته، امیر گنه، امیر بوته، امیر بئوته و...» شروع می‌شود اما در رضا «رضا گته، رضا گنه، رضا بوته، رضا بئوته و...». تفاوت در «بوته و بئوته» بستگی به لهجهٔ راوی دارد. در لهجهٔ نوری «بوته» و در لهجهٔ آملی «بئوته» است.

در گذشته در «تیرما سیزه شو» وقتی با «تبری» خوانی فال می‌زدند، شعر رضا و امیر و دیگر «تبری» سرایان را با هم روایت می‌کردند و می‌خواندند؛ یعنی با هم و به نوعی راوی فرقی بین آنها از منظر تفال نمی‌گذاشت؛ تنها تفاوت در آغاز یک شعر بود که با رضا شروع می‌شود یا با امیر یا شاعر تبری‌سرای دیگر.

کتابنامه:

۱. ابادری، محسن (۱۳۸۱). مشاهیر آمل، طالب آملی (زندگینامه و تحلیل اشعار طالب آملی). آمل: مؤسسه فرهنگی هنری شمال پایدار.
۲. اسدی (راوش) مجید (۱۳۹۰). «نگاهی به زندگی رضا خراد تبری‌سرای مازندران شاعری کاملاً بومی»، روزنامه همشهری، سغشنبه ۲۹ آذرماه، شماره ۵۵۷۹
۳. اکرامی، سید نورالدین (۱۳۹۳). شعرها و ترانه‌های محلی رامسر، تهران: معین.
۴. حیدری، حجت‌الله (۱۳۷۷). «وزن دوبیتی‌های کنزالاسرار». در شناخت فرهنگ و ادب مازندران. به کوشش فرهنگ خانه مازندران. تهران: اشاره.
۵. دارن، برنهارد (۱۳۴۹). کنزالاسرار مازندرانی. به کوشش: محمد کاظم گل‌پایاپور. [بی‌جا]. [چاپ افسست از روی نسخه ۱۲۸۳ قمری سن‌بطرزبورگ].
۶. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. ج ۷. دوره جدید. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۷. ذبیحی، علی و فلاح، نادعلی (۱۳۹۵). منظومه امیر و گوهر یا امیری. نسخه خطی محفوظ در کتابخانه ملی ایران. تهران: رسانش نوین.
۸. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۷). تاریخ ادبیات ایران. ج ۲. تهران: فردوس.
۹. صفاری، فتح‌الله (۱۳۴۷). شکوفه‌هایی از ادبیات مازندران. تهران: چاپ فیروز.
۱۰. طالب آملی (۱۳۴۶). کلیات اشعار. تصحیح سید محمد طاهری شهاب. تهران: سنایی.
۱۱. طاهری شهاب، سید محمد (۱۳۸۱). تاریخ ادبیات مازندران. به کوشش: زین‌العابدین درگاهی. تهران: رسانش.
۱۲. علامه، مصصام‌الدین (۱۳۳۸). یادگار فرهنگ آمل. تهران: تابان.
۱۳. عمادی، اسدالله (۱۳۷۷). «پویه تاریخی شعر مازندرانی (تبری) از آغاز تا امروز». در شناخت فرهنگ و ادب مازندران. به کوشش: فرهنگ خانه مازندران. تهران: اشاره.
۱۴. (۱۳۸۱). «پویه تاریخی شعر تبری». فرهنگ واژگان تبری زیر نظر نصری اشرفی. ج ۵. تهران: شرکت انتشارات احیاء کتاب.
۱۵. (۱۳۸۵). نغمه‌های سرزمین بارانی (برگزیده اشعار، تصنیف‌ها و ترانه‌های مازندرانی). ساری: شلفین.
۱۶. فلاح، نادعلی (۱۳۸۶). «نوروزخوانی»، فصل فرهنگ (مجموعه مقالات). آمل: نشر شمال پایدار.
۱۷. (۱۳۹۶) داستان‌های شفاهی مازندران، افسانه‌های عاشقانه و حکایت، ج ۱، آمل: وارث‌وا.
۱۸. فاطمی، ساسان (۱۳۸۱). موسیقی و زندگی موسیقایی مازندران. تهران: ماهور.
۱۹. کمریشتی، عارف (۱۳۹۳). تحلیل دوبیتی‌ها و منظومه‌های عامیانه مازندرانی شهرستان سوادکوه، براساس نظریه‌های فرمالیسم و ساختارگرایی. پایان‌نامه برای دریافت درجه دکتری. دانشگاه آزاد واحد تهران مرکز، تهران.
۲۰. محسن پور، احمد (۱۳۷۷). «جایگاه امیری در موسیقی مازندران»، در شناخت فرهنگ و ادب مازندران. به کوشش: فرهنگ‌خانه مازندران. تهران: اشاره.
۲۱. معین، محمد (۱۳۷۱). فرهنگ فارسی. ج ۱. تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
۲۲. نصری اشرفی، جهانگیر (۱۳۷۶). نقالی‌های ایران، البرز و نقل امیر و گوهر، امیر پازواری از دیدگاه پژوهشگران و منتقدان. تهران: خانه سبز.

۲۳. (۱۳۸۱). فرهنگ واژگان تبری با همانندهای مازندرانی، استاریادی، گیلی، قصرانی. ج ۱. تهران: شرکت انتشارات احیاء کتاب.
۲۴. (۱۳۸۳). نمایش و موسیقی در ایران. ج ۲. تهران: آرون.
۲۵. نصیری، رویا (۱۳۵۶). امیری سروده‌های آیینی مازندران. بابل.
۲۶. نعمانی هندی، علامه شبلی (۱۳۶۳). شعرالعجم یا تاریخ شعرا و ادبیات ایران. ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی. ج ۲. تهران: دنیای کتاب.
۲۷. هومند، نصرالله (۱۳۸۲). پژوهشی در زبان تبری مازندرانی همراه با علائم زبان‌شناسی و اشعاری از رضا خراتی. آمل: انتشارات طالب‌آملی.
۲۸. یوسفی، صفر (۱۳۹۴-۱۳۹۳). «رضا خراط». ابختر. شماره ۲۶-۲۷.

پرورش ابریشم در گیلان^۱

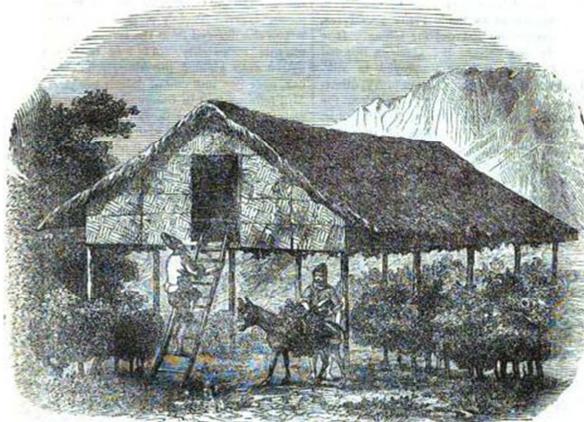
نیویورک، مجله‌ی " THE NATIONAL MAGAZINE "

ترجمه: مسعود حقانی پاشاکی /

سواحل جنوبی دریای خزر، برای پرورش کرم ابریشم بسیار مناسب توصیف شده‌اند. کرانه‌های دو رود/ترک و گرگان، استان استرآباد، همان مازندران، تنکابن، گیلان، تالش، شیروان(۱) همه‌ی مناطقی که بر پهنه‌ی دریا کشیده شده‌اند و یا در نزدیکی دریای خزر هستند، ابریشم تولید می‌کنند. اما به‌راستی، گیلان، در این پهنه‌ی جغرافیایی یک نمونه‌ی معتبر برای تولید ابریشم محسوب می‌شود.

ابریشم خام گیلان، پس از تولید- در ایران- به روسیه و قسطنطنیه می‌رود، و عمدتاً از آن مناطق به اروپا و حتی آمریکا ارسال می‌شود. ارزش سالانه‌ی صادرات در حدود ۲۸۰۰۰۰۰ دلار است، که دوسوم آن به کارخانه‌های انگلیس، و باقی، به روسیه و فرانسه می‌رود. هم‌اکنون- تا پیش از تهیه مقاله‌مان- به‌طور اختصاصی سه تجارتخانه در لندن، یکی در منچستر، یکی در مارسو و یکی نیز در پاریس، در تجارت با ابریشم گیلان مشغولند.

^۱- ابریشم گیلان در گذشته دارای اهمیت زیادی بوده است. این را می‌توان از لابه‌لای منابع تاریخی و اسناد گوناگون مستشرقان و سیاحانی مختلفی که به گیلان زمین آمد و شد داشتند، دریافت. یکی از این منابع تاریخی، مقاله‌ای با عنوان "SILK HUSBANDRY IN PERSIA" (پرورش ابریشم در ایران) که در مجله‌ی " THE NATIONAL MAGAZINE " در سال ۱۸۵۶ م، در نیویورک چاپ شده، ذکر کرد. این مجله از سال ۱۸۵۲ تا سال ۱۸۵۷ م، در ده جلد، زیر نظر کلیسای "متدیست"های نیویورک و به صورت دوفصلنامه چاپ می‌شد. این مقاله در نیمه‌ی اول سال - از ژانویه تا ژوئیه ۱۸۵۶ م- و در شماره هشتم مجله آمده است. متأسفانه نامی از نویسنده‌ی مقاله نیامده و فقط نام‌های سردبیر و ویراستار این مجله به نام‌های *آبل استیونس* و *جیمز فلوید* آورده شده است.



COCOONERY AND MULBERRY PLANTATION.

گیلکان، نشانه‌های اولیه‌ی پرورش کرم ابریشم را در میان کتاب مقدس جستجو می‌کنند[!؟]. آن‌ها می‌گویند[ابریشم] ماحصل یک معجزه از خداوند برای مردی است که با سخاوت، رنج را تحمل کرد و نر و ماده کرم ابریشم، اولین بار از زخم‌های ایوب پیامبر (ع) آمد. این یک افسانه‌ی نصرانی است که با بهترین پيله در گیلان توامان شده است. آنچه روشن است، در سال ۵۳۰ م تخم نوغان‌هایی که از چین به قسطنطنیه صادر می‌شده که در همان دوره نیز، بهترین نوع آن‌ها به گیلان آمده است و در میان گیلکان پرورشان رواج یافت. بدیهی است از دوران صدر مسیحیت، تا قرن چهاردهم، نصرانی‌ها، مبلغان، کشیشان و اسقفان خود را به تمام کشورهای آسیا می‌فرستادند. راهبان امپراتور ژوستینوس اول (۲) به انتقال نوغان (nougani) نیز کمک کردند و شاید خودشان آن را هم به گیلان معرفی نموده و این کار را تا قرن هشتم - زمان تاریخ روابط این منطقه با چین، در میان آثار کلیساهای ما یافت شده - انجام می‌دادند. به گفته‌ی [جوژپ سیمون/ آسیمانی (۳) در سال ۷۷۸ م راهب نصرانی، به نام *صیحیحیسی* (Subhaljesus) برای رواج مسیحیت از سلوکیه (۴) به گیلان فرستاده شد تا پیروان مسیحی تربیت کند، و از آنجا هم به چین رفت. آنچه مسلم است نه گیلکان و نه سایر ایرانیان نوغانداری را پیش از قرن ششم میلادی فرانگرفته‌اند و گر نه امپراتور ژوستینوس مجبور نبود به خاطر به دست آوردن ابریشم، خارج از مرزهایش را کنکاش کند. مورخان ایرانی در قرن سیزدهم روایت می‌کنند که ابریشم خام، به عنوان یک کالای ارزشمند، توسط ساکنان دریای خزر، برای مغولان تیموری تهیه می‌شد. تنپوش‌های تهیه شده از پيله ابریشم، که در گیلان "زره

ابریشم" (*zirehi-ebrichim*) نامیده می‌شود، و به نفوذناپذیری معروف است، مانند نمد دارای بافت کشسانی اند. از پایان قرن شانزدهم، و در طول قرن هجدهم ما شاهد تولید ابریشم، بیش از آنچه که هم‌اکنون در ایران تولید می‌شود، هستیم. شاه عباس اول در ۱۶۰۳ م با افزایش تولید ابریشم و فروش آن، برنامه‌ای برای اسکان گرجی‌ها و ارمنیان آغاز می‌کند؛ آن‌ها را به منظور ابریشم‌کشی و کشاورزی مرتبط به آن، به گیلان، مازندران و اصفهان می‌فرستد. پدر *[یوداش تادئوش/ کروسینسکی]* (۵) - به عنوان یک شاهد عینی که در دربار صفویه حضور داشت - در سال ۱۶۰۸ م از قراردادی مابین شاه عباس و پادشاهی اسپانیا یاد می‌کند، که به موجب آن، اسپانیا تعهد می‌کند تا ابریشم را از خلیج فارس به اروپا برساند. همچنین بدان معناست، تا عثمانی از کسب درآمد بابت حمل و نقل این کالا محروم دارند. در این زمان، ابریشم بومی [گیلان]، در اختیار شاه عباس بود، ارزش سالیانه‌ای بالغ بر دو میلیون دلار را داشت. به گفته‌ی *[جان استوارت/ میل]* (۶)، در سال ۱۶۶۲ م یک کشتی تجاری در لندن با ابریشم خام - از ایران - به ارزش ۹۷۰۰۰ پوند استرلینگ، بارگرفت. پس از این دوران فرهنگ پرورش ابریشم رواج یافته که پیشرفت‌های عظیمی را در ایران پدید می‌آورد. با این حال، در زمان سلطنت نادرشاه، ساکنان استان مازندران، به دلیل وظایف طاقت‌فرسا محوله و فرار از پرداخت مالیات که خزانه را تحت شعاع قرار می‌داد، تمامی درختان توت و پيله‌های ابریشمشان را نابود می‌کنند.

ورآمدن تخم‌ها و اولین پوست‌اندازی

سه چهار روز پس از اعتدال بهاری نوغاندار برای ورآمدن تخم‌های ابریشم دست به کار می‌شود. برای این منظور تخم‌ها را، درون زنبیل‌ها و گونی‌هایی می‌گذارند تا در اتاقی گرم بماند و سرما به آن نرسد. کرم‌های ورآمده از تخم‌ها، درون یک نوع چاله‌ای، برروی زمین با خاک‌برداری ایجاد شده و کفی صاف، به نام *کلیپ* (*kalivay*) می‌گذارند، با احتساب لبه چهار تا پنج اینچ (۱۰ تا ۱۳ سانتی متر) عمق آن و یک پاونیم (۴۵ سانتی متر) قطر دارد. آن‌ها دوره‌ی اولیه زندگی خود را با تغذیه برگ توت خردشده به قطعات بسیار کوچک، می‌گذرانند و یا، اگر در اواخر بهار، برگ توت وجود نداشت، آن‌ها را با برگ گشنیز تغذیه می‌کنند. بعد از این مرحله، مرحله‌ی خوابیدن کرم‌ها فرامی‌رسد و در مرحله‌ی خوابیدن نوغان‌ها آماده‌اند تا به پيله تبدیل شوند.

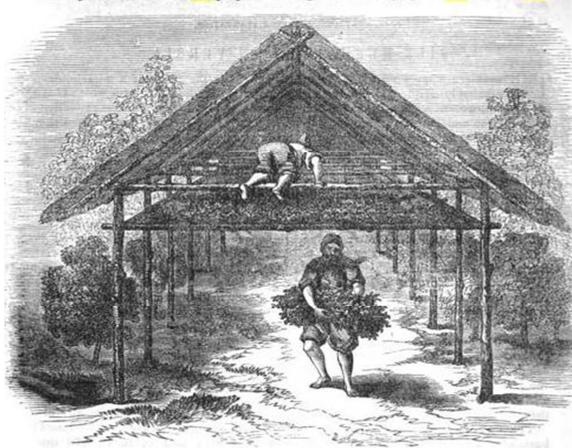
پيله‌ی گيلان و نوغاندار آن

این پيله‌ها، یک سیر تولیدی متفاوت‌تری از دیگر پيله‌های وارداتی به اروپا دارند. برای ما [آمریکایی‌ها] تصور کانسپت (مفهوم حجمی) تلمبار (*tilembar*) بسیار دشوار است، که گیلکان آن را مکانی برای نگهداری پيله‌ها [و کرم‌ها] می‌سازند. شما می‌توانید آنرا به‌مانند معبر و دالانی که از سطح زمین بالاتر قرار گرفته، بپندارید، یک نوع قفس که به وسیله‌ی چهار، شش و یا ده پایه نگهداری می‌شود و ایستایی آن باید به‌اندازه‌ای باشد که وزن دو مرد تنومند را تحمل کند. به شکل متوازی اضلاع است و کمتر از سی متر طول دارد. از نوک سقف پوششی تا پایه‌های نگهدارنده‌اش، حدود ده فوت (۳ متر) ارتفاع دارد. دارای دو طبقه کشیده است که هر فردی میتواند از میان طبقه اول آن عبور کند و تخته‌هایی دومانظوره‌ای در آن به نام *کیت* (*ket*) تعبیه‌شده، کرم‌ها می‌توانند عمل غذا خوردن و خوابیدن را بر روی آنها انجام دهند. با آغاز دومین پوست‌اندازی، شاخه‌های توت پر برگ را به عنوان خوراک به کرم‌ها می‌دهند. یک لایه شاخه گذاشته می‌شود و پس از بلعیدن برگ‌ها توسط کرم‌ها، لایه‌ی دیگری از شاخه‌ها، بدون آنکه، لایه‌های اولیه برداشته شود، گذاشته خواهد شد و این کار الی آخر انجام می‌شود. پس از گذشت زمان، ممکن است فضله، آشغال، کرم‌های مرده و... در پایین انباشته گردند و نوغان‌ها در بستر زیرین تل‌ها باقی بمانند، اما وقتی شاخه‌های جدیدی روی آنها آمد، کرم‌ها خود را بالا می‌کشند. برای نگهداری نوغان‌ها در طبقه‌ی فوقانی، با پورد (*purd*) (پُل) تیرهایی چوبی طراحی و ساخته‌شده است. آنچنان که گیلکان می‌گویند، از این تدبیر هوشمندانه که موجب می‌شود تا کرم‌ها به راحتی تغذیه کنند و بدون آنکه کمترین دردسری را بابت نگهداری آن‌ها متحمل شوند، با خیالی آسوده به آن‌ها می‌نگرند، بسیار شاکرند و زمانی که حشرات گرانمایه‌شان آسیب ببینند، در رنجند. فضای ظاهر بین *کیت* و پورد، با حصیرها پوشانده می‌شود و پنجره‌ها هم با پرده گرفته می‌شود که باز و بسته شدن آن‌ها ممکن است به راحتی انجام گیرد. در انتها، بام، و یا سقف، که از کاه برنج ساخته‌شده، دارای کارکرد دوگانه‌ای می‌باشد. از یک طرف، در قسمت بیرونی، کرم‌ها را از تغییرات جوی محافظت می‌کند و از طرف دیگر، در قسمت داخلی برای کرم‌های کوچک‌تر پناهگاه امنی را فراهم می‌کند، تا بتوانند خودشان را برای مرحله‌ی پيله تنیدن، آماده سازند. نردبان قابل حملی،

که یک سر آن بر زمین و سر دیگر آن به تیرهای پورد تکیه داده شده وجود دارد، که لوازم تکمیلی تلمبار محسوب می‌شود.

توتستان‌ها

شاخه و برگ های درختان توت، شبیه بوته هایی بزرگ، در چپ و راست وبه صورت ردیفی درون باغ‌هایی، در اطراف محل نوغانکاری کشت می شوند. [به مانندشان] در جنوب فرانسه و یا ایتالیا مانند این [توتستان‌ها] دیده نشده است. در یک نوغانکاری نمونه، حدود بیست تا بیست و پنج هزار اصله درخت توت در باغ‌ها کاشته شده است. این تعداد زیاد، در صورت حساب مزارع با درختچه‌های کوچک نیاز است تا برآورد شود. آن‌ها در سطحی کاشته می شوند که، فاصله آن‌ها از یکدیگر در هر جهتی، سه و نیم فوت (۱ متر) است. در بیشتر موارد، درختان، تا ارتفاع پنج پا (۱.۵ متر) رشد دارند. با هرس کردن در اوایل بهار، نگهداری می‌شوند تا شاخه‌های جوان و درختان کوتاه قامت برگ دهند.



INSIDE VIEW OF A PERSIAN COCOONERY.

هوای منحصر به فرد در چنین مزرعه‌ی کشتی، با سایه های ناشی از مجاورت درختان نزدیک به هم، شرایط بسیار مطلوبی را برای رشد برگ‌ها مسیر می‌سازد تا به درخشندگی و ظرافت قابل توجهی دست می‌یابند. پوست شاخه‌ها، پیش از آنکه برگ‌ها چیده نشده به خوراک کرم‌ها درآید، نرم و به طور مطلوبی صاف می‌ماند. نوغانداران ادعا می‌کنند که برگ کهنه‌ی درختان برای کرم‌ها قابل هضم نیست و آن‌ها، در بالا رفتن از درختان برای هرس کردن شاخه‌های زائد، بیش از حد به خودشان آسیب می‌زنند. اگر ما این دلایل را

بپذیریم، بسیاری از بیماری‌های شایعه در بین کرم‌ها ناشی از کیفیت ضعیف برگ‌های درختان توت می‌باشد، که به خورد آن‌ها می‌دهند.

اما آنچه که در این توستان‌ها به طور شایسته‌ای قابل تحسین است، آن‌ها تا حد زیادی ماحصل کار یک مرد کشاورزی است، کسی که، خود موظف می‌شود تا هر اندازه که درختان ارتفاع دارند، از آنان بالا رفته و با داسی برگ درختان را به اندازه کافی، و سریع [برای کرم‌ها] جمع‌آوری کند.

کشت توت توسط بذروچینه، همان روش‌هایی که پیشتر در اینجا [آمریکا] به کار گرفته می‌شود، انجام می‌گیرد. پنج سال طول می‌کشد، درختی به بلوغ کافی برسد تا کرم‌های ابریشم به عنوان غذا از آن استفاده کنند. درختان توت سیاه و سفید، بدون هیچ تفاوتی مصرف می‌شوند.

اما اجازه دهید به تلمبار برگ‌گردیم، هنگامی که کرم‌ها اولین پوست‌اندازی خود را انجام دادند، خودشان را، بر روی بستری از شاخه و برگ‌های توت، جابه‌جا شده، می‌بینند. با افزایش سن کرم‌ها، میزان اشتها نیز فزونی می‌یابد و رسیدگی به آن‌ها، در طول شبانه‌روز کاری طاقت‌فرسایی است. همچنین گرمای غیر قابل تحمل دمای روزها و نیز مه‌آلودگی در شب‌ها باعث رشد پشه‌ها در محیط مرطوب می‌شود. پس از سومین و چهارمین پوست‌اندازی، اشتهای کرم فزونی می‌یابد، آنچنان که یک فرد به تنهایی قادر به رسیدگی به آن‌ها نیست، برای همین هم تلمبار در داخل باغ‌های توت ساخته می‌شود. این نه فقط عاملی برای تغذیه کرم‌هاست، بلکه برای دفاع از آنان، در برابر خطرات متعدد ضروری است. پشه‌ها می‌آیند و تلمبار را احاطه می‌کنند. برای جلوگیری از بروز سرما و پشه‌ها، آتشی زیر یک روشن می‌کنند. نیش زدن، موجب ورم کرم‌ها می‌شود و سرما نیز کاهش اشتهای کرم‌ها را به دنبال دارد. اما راه حل ساده‌تری نیز برای این کار وجود دارد و آن بستن دهانه تلمبار با حصیر می‌باشد، که از برودت هوا جلوگیری می‌کند.

مدت زمان هر پوست‌اندازی کرم‌ها، بین شش یا هفت روز می‌باشد، به طوری که در گیلان، پرورش کرم ابریشم معمولاً تا پایان ماه مه به طول می‌انجامد. این [مدت زمان] معمولاً به بهاری بودن روزها بستگی دارد. همانطور که پیش‌تر گفتیم، وظیفه سقف روی تلمبار، حفاظی برای نگهداری کرم‌ها، تا تبدیل آن‌ها به پيله، می‌باشد. برای این منظور، سقف [تلمبار] به صورت شبکه‌ای از کاه‌های برنج با شاخه‌های درختان، ساخته

می‌شود. انتهای پایینی این شاخه‌ها، بر روی یک قرار می‌گیرد، و در نتیجه به کرم‌ها اجازه می‌دهد تا از آن‌ها بالا روند و مکان مناسبی را برای تبدیل شدن به پيله پیدا کنند. به این عمل، در زبان محلی، کج خال میشد (*kedj khal[?] miched*) (به معنای کرم به بالای شاخه رفته) گفته می‌شود. به محض اینکه آن عمل شروع شود، درب تلمبار را بسته و نردبان را پایین می‌کشند تا به مدت ده روز کسی دسترسی نداشته باشد.

برداشت و جمع‌آوری پيله‌ها

روز گشودن تلمبار یک جشن صمیمانه‌ی خانوادگی است. نوغاندار با همسر و فرزندان، این جشن را، مهیا می‌سازد و به همه‌ی خانواده‌اش پیغام می‌فرستد تا نتیجه‌ی کارش را ببینند. چند ضربه تیر لازم است تا کت به پایین و بر زمین گذاشته شود و به پيله‌ها بنگرند. اگر پيله یک دست پوشیده و دارای قشر محکمی باشد، محصول خوبی به دست آمده است. محتسب، یا مامور جمع‌آوری مالیات، به موجب دفتری که دارد، در آیین جمع‌آوری پيله‌ها، حضور می‌یابد، در یک نگاه، چشمی تخمین می‌زند که چقدر ابریشم از پيله‌های موجود می‌توان بدست آورد. مالیات، بر اساس ابعاد تلمبار، که بسته به میزان کت است، جمع‌آوری می‌شود.

همه‌ی اعضای فامیل در پيله چینی همدل می‌شوند. پس از اتمام نوغانداری توسط مردان، چرخ‌ریسی پيله توسط زنان آغاز می‌شود. این کار با پيله‌های مناسب شروع می‌گردد. پيله‌ها درون دریچه‌هایی، به نام کالبی، که پیشتر شرح داده بودیم، در تاریکی قرار می‌گیرد. پروانه‌ها نباید مدت طولانی کنار هم قرار بگیرند، گفته می‌شود شاید به بافت های تخم‌زایی پروانه‌های ماده آسیب برسد. پس از آنکه آن‌ها از یکدیگر جدا شدند، پروانه‌های نر می‌میرند، و ماده‌ها تخم‌گذاری را آغاز می‌کنند.

دسته‌بندی انواع پروانه‌ها براساس جلوگیری از ممزوج شدن به وجود می‌آید. آن‌ها با توجه به شکل و رنگ پيله‌ها به یازده گونه متمایز می‌شوند و از نظر تولید مرغوبیت و دیگر عوامل کیفی ابریشم به چهار دسته تقسیم می‌شوند.



BERLINO 1814.

برای ریسندگی ابریشم، زنی مابین چرخ ریسندگی و کوره قرار می‌گیرد، و در این عملیات پيله‌ها در آب گرم قرار داده و با جاروی کلوشی در دست، به‌تندی بر روی پيله‌ها می‌زند تا رشته‌ها به راحتی برچیده شود. قبل از آنکه نخ را در ماسوره قرار دهند و آن را در قلاب دوزندگی آهنی به‌کارگیرند، آن‌ها را در هوای آزاد و بر فراز کوره ای که کنار خانه‌های رعایا ساخته‌شده آویزان می‌کنند. پيله‌هایی که به طور کامل خراب و زخمی هستند و یا در پایان کار، وقتی زن خانه نخ را توسط پيله به رشته درآورد، شفیقه‌هایی از آن‌ها جدا شده، برای مرغان ریخته می‌شود تا مصرف کنند و زاغ‌ها و کلاغ‌ها و دیگر پرندگان هم به طور حریصانه ای دورشان جمع می‌شوند. و همچنین ضروری است تا ابریشم‌کشی و نوغانداری گیلکان توسط صنف یا موسسه ای مورد حمایت قرار گیرد.

پانویس:

۱- **شیروان / Shirvan**: شهر شیروان یکی از شهرهای مهم جمهوری آذربایجان، که در جنوب شرقی این کشور قرار دارد. در هنگام نگارش مقاله، تازه از ایران جدا شده بود. همچنین شیروان شهری است در خراسان شمالی که از قدیم محل پرورش کرم ابریشم بوده و در حال حاضر اندکی نوغانداری رواج دارد.

۲- **ژوستینین یا ژوستینوس اول / Justinian I**: امپراتور روم شرقی (بیزانس) از سال ۵۲۷ تا ۵۶۵.

۰۴

۳- **جوزیه سیمون آسیمانی / Giuseppe Simone / Assemani**: (۱۶۸۷-۱۷۶۸ م) به عربی یوسف بن السیمان. اسقف شرق شناس کلیسای مارونی متولد لبنان. در جوانی در رم تحصیل کرد. وی در سال ۱۷۳۶ م با درخواست پاپ به ریاست کلیسای مارونی های لبنان برگزیده شد. آسیمانی تحقیقات زیادی در مورد تاریخ خاورمیانه و نسخ خطی عربی، قبطی، ترکی و ایرانی انجام داده بود.

۴- **سولوکیه / Seleucia**: این شهر که در کرانه‌ی غربی رود دجله قرار داشت، یکی از بزرگ‌ترین شهرهای جهان باستان بوده و بعدها یهودیان و نصرانی‌ها در آنجا اقامت داشتند. پایه‌گذار این شهر سلوکوس یکم بود که با برپایی این شهر در سال ۳۰۵ ق. م آن را به نام خود نام‌گذاری کرد و آن را نخستین پایتخت حکومت سلوکیان نهاد.

۵- **یوداش تادئوش کروسینسکی / Judasz Tadeusz / Krusinski**: (۱۶۷۵-۱۷۵۵ م) اسقف لهستانی یسوعی که هجده سال در ایران به سر برد، (۱۷۰۷-۱۷۲۵ م) از ۱۷۲۰ م به بعد به عنوان دادستان کل یسوعیون ماموریت داشت. او زبان فارسی را یاد گرفت و به‌خوبی با کشور و مردم ایران آشنا شد. یادداشت‌های پدر کروسینسکی به دلیل حضورش در دربار صفویه و نیز مشاهداتش از اشغال افغانه، یکی از معتبرترین منابع تاریخی، برای آن دوران هست. کتاب "سقوط اصفهان" دکتر جواد طباطبایی با بازنویسی کتاب "واپسین انقلاب ایران" اثر آنتوان دوسوسور حاصل گردآوری یادداشت‌های پدر کروسینسکی می‌باشد

۶- **جان استوارت میل / John Stuart Mill**: (۱۸۰۶-۱۸۷۳ م) فیلسوف، تاریخ‌نگار، اقتصاددان معروف انگلیس بود. میل چندین سال در کمپانی هند شرقی بریتانیا مشغول به کار بوده است.

منبع: مجله‌ی " THE NATIONAL MAGAZINE " (۱۸۵۶)