

به نام خداوند جان و خرد

دفتر شماره ۴ و ۵

پژوهش‌هایی درباره‌ی کرانه‌های دریای کاسپین

به سرپرستی:

طیار یزدان پناه لموکی

سرشناسه	:
عنوان و نام پدیدآور	: پژوهش‌هایی درباره‌ی کرانه‌های دریای کاسپین؛ طیار یزدان پناه لموکی
مشخصات نشر	:
مشخصات ظاهری	: ۸۲۲ص.
شابک	:
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیپا
یادداشت	: کتابنامه.
موضوع	:
موضوع	:
موضوع	:
موضوع	:
موضوع	:
موضوع	:
شناسه افزوده	:
شناسه افزوده	:
شناسه افزوده	:
شناسه افزوده	:
رده‌بندی کنگره	:
رده‌بندی دیویی	:
شماره کتاب‌شناسی	:
ملی	:

پژوهش‌هایی درباره‌ی کرانه‌های دریای کاسپین

سرپرست مؤلفان: طیار یزدان پناه لموکی

ناشر:

صفحه‌آرا: شهرام موسی‌پور

نوبت چاپ: اوّل - ۱۳۹۹

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ریال

شابک:

حق چاپ و نشر محفوظ است

اعضای شورای علمی دفتر چهارم و پنجم

حوزه شمالی: پرفسور النا کنستانتینوا مالچانووا، پرفسور جوی ادلمان، پرفسور ولادیمیر بوریسویچ ایوانف، دکتر لیلا دادیخودوا، پرفسور شادی گل عمراوا، دکتر سیفالدین میرزایف، دکتر پوپل

حوزه جنوبی: دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، دکتر ژاله آموزگار، دکتر کتایون مزداپور، دکتر زهره زرشناس، دکتر ایران کلباسی، دکتر مجتبی منشی زاده، دکتر حبیب برجیان، استاد گیتی شکری، دکتر علی علیزاده جُوبنی، دکتر هاشم موسوی، دکتر سید مهنا سید آقایی رضایی، مهندس علی ذبیحی، طیار یزدان پناه لموکی

فهرست مطالب

سرسخن.....	۹
دیدگاه نوین مهرداد بهار دربارهٔ فرهنگ و اساطیر ایرانی؛ ابوالقاسم اسماعیل‌پور مطلق.....	۱۵
اسطورهٔ باغ مقدس با درختان سنگی.....	۲۹
تاریخچه اصطلاحات خویشاوندی و خویشاوندی سببی در زبان و گویش‌های ایرانی؛ پرفسور النا. ک. مالچانوا؛ پرفسور JOL جوی. د. ای. ادلمان.....	۳۷
ویژگی‌های زبان‌شناسی فرهنگی گیلکی و مازندرانی(۱)؛ ولادیمیر ب. ایوانف؛ لیلی. ر. دادیخودووا.....	۸۷
نشانه‌هایی از گویش کهن زنگان؛ دکتر علی حصوری.....	۱۰۹
آیا سمنانی زبان است یا گویش؟؛ دکتر ایران کلباسی.....	۱۳۷
مازندرانی: یک بررسی رده شناختی؛ دکتر حبیب برجیان.....	۱۵۱
پژوهش برخی از واژه‌های سنتی تویی عروسی با پسوند "آن"؛ سیف‌الدین میرزایف.....	۱۸۷
تاریخچه زبان سغدی؛ دکتر بدرالدین قریب.....	۱۹۷
متون سغدی مسیحی؛ اولاف هانزن.....	۲۲۹
واژه فارسی باستان پاتِشهُوَرَش و تحول پسین آن؛ دانشمند فقید دکتر هوشنگ اعلم.....	۲۳۷
واژگان سغدی در زبان تاجیکی؛ پرفسور ولادیمیر لیوشیتس.....	۲۶۱
واژه‌های سغدی در گویش‌های تاجیکی؛ پرفسور آلبرت خروموف.....	۲۷۷
چگونگی موسیقی افغانستان (رباب، ساز ملی و اصیل افغانستان)؛ دکتر کریم پوپل.....	۲۸۳
زبان خزری (کاسپی) شه‌میرزاد؛ دکتر حبیب برجیان.....	۲۹۹
گونه‌های زبان ایرانی را با چه خطی بنویسیم؛ دکتر ایران کلباسی.....	۳۳۷
رده‌شناسی ترتیب اصلی کلمات در زبان گیلکی؛ مسعود پورهادی.....	۳۴۹
بررسی تحولات واج‌های /h/ و /ʔ/ در گویش رودبار گیلان؛ علی‌علیزاده جوئنی.....	۳۵۹
فرایند شکل‌گیری جامعه انسانی و قومی در مازندران باستان (۳)؛ طیاریزدان پناه لموکی.....	۳۸۱
ایران در برابر قوم‌های ایرانی (پیش از اسلام)؛ دکتر کریستوفر برونر.....	۳۹۷
اسطورهٔ تریگلاو (سه سر) در میان اسلاوهای کهن؛ زهرا سادات الهی؛ دکتر زینب صادقی سهل‌آباد.....	۴۱۷
چند پسوند سغدی در اسامی خاص جغرافیایی وادی زرافشان؛ دکتر مجرالدین علیزاده.....	۴۲۵
"در روزهای مکتب‌خوانی"؛ دانشمند فقید صدرالدین عینی.....	۴۳۳

- کارکرد، سازمان و انگیزه شکل‌گیری واژه (تعاونی کهن مدیریت شیر) مورد: استان سمنان؛ دکتر علیرضا شاه حسینی ۴۵۱
- تبرستان و قومس؛ پیوندها و اشتراکات؛ مهندس محمدرضا گودرزی پروری ۴۷۷
- زبانِ مازندرانی یک زبانِ پیوندی است؛ حسین وندادی ۴۹۹
- موسیقی ورساقتی؛ محمد ابراهیم عالمی ۵۰۵
- شالی کاری در روستای پولادکلای نور؛ نادعلی فلاح ۵۳۷
- آیینهای باستانی بازمانده در روستای «پایین أمجال په» بابل؛ علی اکبر کریم تبار ۵۶۵
- بررسی تحلیلی و خاستگاه شناختی ترانه‌های کرانه دریای خزر استان گیلان؛ اعظم جمالی ۵۹۱
- رباعی‌های‌های خلقی مردم تاجیکی؛ پرفسور شادی گل عمراوا؛ پرفسور رجب امانف ۶۰۹
- تحلیل تطبیقی شعر "چشمه کوچک" نیما یوشیج و شعر "چشمه" تئوفیل گوتیه؛ نوروز جمعه مراد ابدل ۶۱۱
- آداب و رسوم آروسی‌ها؛ فرهنگ خواستگاری عروسی قوم ترکمن؛ دکتر فاطمه شفیعی نیا ۶۲۳
- آداب و رسوم جشن‌های عروسی ترکمن‌ها (ایران و ترکمنستان)؛ طواق سعادت (حالت بخشی) ۶۳۷
- هدیه جشن عروسی مردم یغناپ؛ پرفسور آلبرت خروموف ۶۴۹
- عروسی‌های ده‌نار ۱؛ دکتر احد قربانی ۶۵۵
- «مراحل و مراسم عروسی جوانان رودباری»؛ محمدعلی جعفری دوآب‌سری ۶۷۵
- ازدواج در فرهنگ سنگسری (عروسی)؛ یداله حاجی علیان ۶۸۱
- از خازندی تا ازدواج؛ مهندس محمدرضا گودرزی پروری ۶۹۳
- یادمان‌ها ۷۱۱
- نکوداشت خانم دکتر بدرالزمان قریب؛ زیر نظر دکتر ژاله آموزگار ۷۱۳
- یادمان دانشمند محترم بانو دکتر عصمت اسماعیلی؛ زیر نظر دکتر حسن طباطبائی ۷۲۱

سال ۱۳۹۹ خورشیدی (۲۰۲۰ میلادی) پنجمین سال شکل‌گیری مجموعه‌ی کار مشترک مستقل کتاب " پژوهش‌هایی درباره‌ی کرانه‌های دریای کاسپین " است. این گروه‌مایی علمی - پژوهشی رو چهار موضوع قوم‌شناسی، زبان‌شناسی، فرهنگ و هنر، پایه‌گذاری شده است. کارنامه‌ی ۵ ساله آن مشتمل بر انتشار ۱۲۰ مقاله زبان‌شناسی، قوم‌شناسی و مردم‌شناسی... ست. گرچه در بخش زبان‌شناسی به‌طور غالب به زبان اقوام هندو اروپایی پرداخته شد. منتها در بخش تاریخ، فرهنگ و هنر به تمدن‌های پیش آریایی اگرچه محدود، توجه شده است. به نظر می‌رسد بیش از هر چیز، این فروگذاری برمی‌گردد به جوان بودن مجموعه مزبور که در حال بال‌گستردن است. به‌طور مثال با آن‌که دانشمندان کلا درباره وجود زبان کاسی‌ها به لحاظ تاریخی اتفاق نظر دارند. منتها در بخش زبان‌شناسی، تحرکی برای شناخت آن مانند زبان هوریانی‌ها که آنان نیز " بود باش " شان در کرانه جنوبی دریای کاسی‌ها بوده، دیده نمی‌شود. قابل اشاره آن‌که کاسی‌ها مخترع چرخ کوزه‌گری، چرخ ریسندگی و چرخ ارابه بودند و برخی دانشمندان معتقدند " روش گاهشماری و استفاده از اسب را به بابلی‌ها آموختند و ابتکار ایجاد سنگ مرزی را از آن خود ساختند که شامل منشورهای شاهان و عباراتی در رابطه با علم نجوم و نیز علامت‌هایی از خدایانی که این سنگ‌ها تحت حمایت آنان قرار داده می‌شد ۱" را در کارنامه تاریخی خود دارند بنابراین، نکات آمده با توجه به اهمیتی که دارد در مرتبه‌ای قرار دارد که نمی‌توان از کنار آن به آسانی گذشت. دانسته است " گواه منشا نژادی کاسیان قریب پنجاه کلمه و نام خاص است که با ترجمه اکدی در متون

لغوی آشوری و بابلی محفوظ است و همچنین مقداری اسامی خاص که در اسناد تجاری و اقتصادی بابلی باقی مانده و کتیبه‌های شاهان که مربوط به هزاره دوم پیش از میلاد می‌باشد، به دست آمده است " ۲ و درباره هوریان‌ها گفتنی‌ست نبشته‌هایی به زبان هوریانی به خط اکدی در دست است... و اکنون تا حدی ساختمان دستوری زبان هوریانی بر ما معلوم است و کم و بیش اسامی خاص زبان مزبور را می‌دانیم " ۳ نتیجه آن‌که، زبان مازندرانی پیش از حضور آریایی‌ها پس از گذر از یک دوره هشت هزار ساله از یک قشر زیرین زبانی برخوردار بوده است که بعدها به تدریج با گذر از مرحله دو زبانی که سده‌ها به طول انجامید جذب زبان ایرانی شده است از آن‌جا که درباره هر دو قوم در دفتر دوم و سوم و نیز در تاریخ مازندران باستان سخن رفته، ادامه این سخن را می‌توان به آن‌جا ارجاع داد، با این همه افزودنی‌ست از هر دو زبان ادبیات کتبی، به جا مانده است که باید ذخیره لغوی موجود در این کرانه را جهت تحقیق تطبیقی به آن افزود. گفتنی‌ست در تاریخ مربوط به این دوره از جانب برخی دانشمندان صریحا اشاره شده که " کاسی‌های فاتح بابل که شش قرن در آن جا حکومت کرده‌اند. مسکن اصلی‌شان در نواحی دریای خزر بوده است که در نیمه دوم هزاره دوم پیش از میلاد آنانی که در دامنه‌های زاگرس مسکن داشتند با عناصر هندو اروپایی مخلوط شدند " ۴ " منتها " اقوام ساکن در کرانه جنوبی دریای کاسی‌ها از (گل‌ها، کادوس‌ها، آماردها و کاسی‌ها...) حتی در ۷۰۰ قبل از میلاد براساس گزارش‌های تاریخی موثق، پادشاهی‌های کوچکی در کرانه جنوبی دریای کاسی داشتند " ۵ که از مادها پیروی نمی‌کردند بدیهی‌ست تفوق قومی در این کرانه حتی بنا به اشاره‌های آمده در اوستا ۶، چندان آسان به دست نیامده است.

پوشیده نیست تاریخ برتری قومی کاسی‌ها در این کرانه دوامی چهار هزارساله داشته (از اواخر هزاره پنجم تا اوائل هزاره اول پیش از میلاد) با این افزوده که در مازندران پیش از کاسی‌ها، شکل‌گیری زبان‌های قومی بر اساس مستندات باستان‌شناسی و تاریخی به هزاره هشتم پیش از میلاد برمی‌گردد ۷ که تا حضور کاسی‌ها یک دوره چهار هزار ساله را پشت سر گذاشته بود. در واقع برای زبان مازندرانی سه دوره تاریخی را می‌توان در نظر گرفت. نخست، حد اقل از هزاره هشتم تا اواخر هزاره پنجم. دوم، از اواخر

هزاره پنجم تا اوائل هزاره اول پیش از میلاد و سوم، از اوائل هزاره اول پیش از میلاد تاکنون که زبان‌های اقوام ایرانی چیره‌مند شدند، که هنوز قدمت تفوق زبانی آنان در این کرانه، به سه هزارسال نمی‌رسد با این حساب در صورت تداوم وضع موجود در چشم‌انداز آینده با توجه به تجربه رخدادهای دو دوره چهار هزارساله‌ی گذشته‌ی یاد شده، پیش از ورود آریاییان، روشن نیست قوم برتر بعدی، پیدایی‌شان چگونه و از کدام سو و با چه نامی خواهد بود و یا ممکن است از درون وضع موجود طی پروسه تکاملی، زایشی نو با چهره‌ای تازه رخ نماید.

به هر ترتیب دو نکته مهم، در باره چهار هزارسال نخست تاریخ مازندران باستان مطرح است. نخست آن‌که هیچ نشانی از نام قوم و یا اقوام این دوره تاریخی در دست نیست، به رغم آن‌که آثار فراوانی در یافته‌های باستان شناختی از آنان به دست آمده است که حاکی از فرایند منظم شکل‌گیری جامعه انسانی - قومی در این منطقه است. دو دیگر آن‌که هیچ آگاهی از سرشت واقعی نظام‌های اجتماعی حاکم بر مردم این دوره در دست نیست. با این همه این عدم آگاهی دلیلی بر عدم وجود زبان گفتاری و ساختار اجتماعی - اقتصادی به معنای دوره کهن نیست زیرا دو نشانه مهم، پشتیبان این نگاه است. نخست یافته‌های پرشمار باستان‌شناختی از ابزار آلات سنگی، سفالی و بعد مفرغی، زینت‌آلات، مجسمه‌ها، ظروف خانگی، خندق‌های نگهبانی، سلاح‌های شکار، ادوات کشاورزی، ظروف ظریف از طلا، نقش مایه‌های هنری که خود یک مبحث مفصل مستقلی است... و غیره. دوم وجود واژگان بازمانده از زبان اقوام مازندران باستان است. گفتنی است اخیراً واژه نامه‌ای با ۸۰۰۰۰ لغت در تطبیق با ۲۴ زبان کهن... از میان ده‌ها هزار واژه‌های جاری در زبان مازندرانی، منتشر شده است که درجدول نشانه‌ها برخی واژه‌ها با علامت اختصاری مازندرانی آمده است که از مولف خواسته شده دهها واژه مازندرانی را همراه با گزارشی برای این شماره آماده کند، که کرد و با عنوان " زبان مازندرانی یک زبان پیوندی است " در این شماره آمده، امید است بنا به شرح فوق، نظر زبان شناسان به این واژگان معطوف شود دانسته است ذخیره لغوی کهن را باید بیش تر رو نامگانی‌های گیاهان، جانوران، درختان، آبزیان، حشرات، نام کوه‌ها، دره‌ها. رودها و غیره به رغم جابجایی نام‌ها، از بین رفتن آبادی‌ها، مهاجرت قوم‌های کوچی، تغییر در

ابزار تولید و دهها مورد دیگر جستجو کرد، ضمن آن‌که پژوهش‌های باستان‌شناختی، به‌طورکلی نیاز به تقویت و برنامه‌ریزی تازه‌تری دارد. آنچه به غنای این سخن می‌توان افزود آن‌که مازندران در هزاره سوم پیش از میلاد " در صنایع کوزه‌گری، آجرپزی، سفالگری، فلزکاری، رنگریزی، قالب ریزی، پیکر نگاری و کنده کار " ۸ به‌طور حرفه‌ای کار به دست و فعال بوده است

آوردن نمونه‌ای از احوال اقوام ساکن در کرانه جنوبی دریای کاسی‌ها و تمدن جامعه منظم و رو به تکامل آنان در پیش از حضور آریایی‌ها، مصداق قابل‌تعمیمی ست برای کل اقوام منطقه مورد پژوهش این دفتر (از ترکستان کهن تا قفقاز) که لازم به نظر می‌رسد به زبان‌های اقوام پیش‌آریایی آنان مذاقه شود.

شایسته است به این نکته نیز اشاره شود که این مجموعه‌ی مشترک مستقل، به خاطر دوری جستن از برخی چالش‌های احتمالی که زیاد دور نیست، از هرگونه کمک‌های مالی دولتی و نهادی به دور است، چنان‌که در مصاحبه با خبرگزاری رسمی فرهنگ و ارشاد اسلامی مازندران موسوم به شبستان در تاریخ ۹۹/۵/۱۳ گفته آمد " این مجموعه به هیچ مرکز، نهاد و یا سازمانی وابسته نیست و کمک مالی دریافت نکرده و نمی‌کند و تاکنون هر نوع هزینه‌ای داشته شخصا پرداخت نموده‌ام".

نکته‌ای که نباید فروگذار کرد، پوزش عمیق اینجانب از دانشمند محترم جناب دکتر حبیب برجیان، استاد دانشگاه کلمبیای نیویورک، راجع به اشتباه صورت گرفته از چاپ مقاله «شمال ایران»، اثر «دکتر کریستوفر برونر» به نام جناب دکتر برجیان در شماره ۳ این مجموعه است. مقاله مورد نظر با اصلاحات و ویرایش تازه به نام «ایران در برابر قوم‌های ایرانی» با نامبرداری از دکتر... برونر در این شماره به چاپ رسیده است.

شایسته است از جناب شهرام موسی‌پور صفحه آرا، به پاس کوشش‌های فراوانشان سپاس‌گزار باشم و نیز از علیرضا مبرز، کاظم باقرزاده، حسین شریعت‌زاده، قنبر بیابانی (نصر) نسبت به مساعدت‌شان در فروش کتاب و همچنین از آرمان سلیمانی، بهداد یزدان‌پناه لموکی و سپنتا رحمانی به خاطر انجام امور کامپیوتری تشکر نمایم.

با نهایت ادب و احترام از «انجمن مفاخر ایران» و «پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات ایران» جهت صدور لوح تقدیر به سه شماره نخست این مجموعه و همچنین از اداره کل فرهنگ ارشاد اسلامی مازندران به پاس انتخاب کتاب سال ۱۳۹۹ مازندران، سپاس گزار باشم.

طیاریزدان پناه لموکی

آبان ۱۳۹۹

پانویس‌ها

- ۱- دکتر رقیه بهزادی؛ دریای کاسی (دریای قزوین) دریای مازندران و نه خزر، چیستا، شماره ۱۰، سال شانزدهم ص ۸۰۱
- ۲- دیاکانوف، تاریخ ماد، برگردان: کریم کشاورز، ناشر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ص ۱۶۱، س ۱۳۵۰
- ۳- دیاکانوف، همان ماخذ، ص ۱۴۳
- ۴- بهمنش، احمد، تاریخ ملل قدیم آسیای غربی، ناشر: دانشگاه تهران، ص ۱۸۷، س ۱۳۶۹
- ۵- دیاکانوف، همان ماخذ، ص ۱۸۷
- ۶- اوستا، گزارش جلیل دوستخواه، آبان یشت، کرده ۶، بند ۲۲
- ۷- طیاریزدان پناه لموکی، تاریخ، فرهنگ، هنر و زبان، مازندران باستان تا پیش از ورود آریاییان، ماهنامه فروهر، س ۴۹ ش ۹۴ - ۱۳۹۴، ۸۴
- ۸- طیاریزدان پناه لموکی، تاریخ مازندران باستان، ناشر، نشر چشمه، ص ۳۱ س ۱۳۸۲
- ۹- حسین وندادی، فرهنگ واژگان مازندرانی ونداد، ناشر: هاوژین ۱۳۹۸

دیدگاه نوین مهرداد بهار درباره فرهنگ و اساطیر ایرانی

• ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق / دانشگاه شهید بهشتی

درباره تاریخ و فرهنگ ایران زمین در یک چشم‌انداز کلی، دو نوع نگرش وجود دارد. نخست، نگرش غرورانگیز، تحسین‌آمیز با شیفتگی مُفرط به نژاد، تاریخ و فرهنگ آریایی. دوم، نگرش علمی، منطقی، عقلانی و به دور از پرستش قدسی‌وار و شیفتگی مطلق. نمایندگان هر دو دیدگاه در عرصه پژوهشی ایران ظهور کرده‌اند و همچنان پیروانی برای خود دارند.

نمایندگان نگرش خودشیفتگی تاریخی فرهنگی، مبنای کار خود را احساسات شورانگیز و غرورآفرین در باره چکادها و اوج‌های تاریخ ملی ایران زمین قرار داده، همه مسایل مهم تاریخی، اجتماعی و فرهنگی را بر همین اساس تحلیل می‌کنند.

ایران‌شناسان باختر زمین از زمانی پیش از آغاز سده کنونی و در واقع از نیمه دوم سده نوزده، پژوهش‌های خود را بر پایه بررسی‌های فرهنگستانی و علمی قرار داده، بیشتر به دستاوردهای باستان‌شناسی، انسان‌شناسی - به‌ویژه انسان‌شناسی فرهنگی¹ و دانش تاریخ، تاریخ فرهنگ و تاریخ ادیان - متکی بوده‌اند، هرچند روایات یونانیان و ایرانیان و تواریخ سنتی آنان را نیز در نظر داشته، با نگاهی انتقادی بدان نگریسته‌اند. این

¹ Cultural Anthropology

دسته از ایران‌شناسان تاکنون موفق به شناخت علمی تاریخ دوره باستان، یعنی دوره ایلامی، مادی و پارسی شده‌اند و ما ایرانیان بی‌تردید وامدار این تحقیقات‌ایم.

دیدگاه رایج میان ایران‌شناسان غربی و ایرانی عمدتاً مبتنی بر وابستگی بی‌چون و چرای فرهنگ ایرانی به فرهنگ و تمدن هند و اروپایی است. در این دیدگاه نیز تا حدی شیفتگی - البته نه از نوع مفرط - به نژاد و فرهنگ هند و اروپایی وجود دارد و بیشتر از آن خاورشناسان غربی است که تحقیقاتشان مبتنی بر پیوند دادن کلی فرهنگ ایران و هند به گونه‌ای انحصاری به فرهنگ و تمدن یونانی است. البته تردیدی نیست که زبان و فرهنگ ایرانی یکی از شاخه‌های زبانی - فرهنگی هند و اروپایی است و دیر زمانی می‌گذرد که این نکته به اثبات رسیده است. اما نکته‌ای که از دیدگاه ایران‌شناسان نادیده مانده یا به نحوی گذرا از آن گذشته‌اند، نپرداختن، به تاریخ تمدن آسیای غربی و تأثیر آن بر فرهنگ ایرانی، یا برداشت جزئی‌نگرانه از این تاریخ تمدن است.

در ایران، زنده یاد مهرداد بهار در شمار ایران‌شناسانی است که با نگاهی نو به تاریخ تمدن و فرهنگ ایرانی نگرسته است. هرچند بر این باور بود که پیش از او، برخی از متخصصان فرهنگ آسیای غربی و بین‌النهرین در باختر زمین، به تأثیر این فرهنگ بر فرهنگ ایرانی اشاره کرده‌اند، اما او بر آن بود که برداشت عمومی آنان از تاریخ تمدن آسیای غربی جزئی‌نگر بوده و آنها درباره‌ی اساطیر و آیین‌های ایرانی و عناصر مهم شکل‌دهنده آنها پژوهش‌های کافی نداشته‌اند. او در عین حال، به پژوهش‌های ژرف بین‌النهرین شناسایی چون اوپنهایمر و ساموئل کریمر و کشف ارتباط فرهنگی ایران با بین‌النهرین اذعان داشت. اما آنچه او بر دیدگاه رایج این دسته از خاورشناسان افزود، تأکید بر تلفیق فرهنگ هند و ایرانی با فرهنگ بومی نجد ایران بود که خود تحت تأثیر فرهنگ آسیای غربی - به ویژه بین‌النهرین - قرار گرفت.

این دیدگاه نو، که مانند هر نظریه جدید مخالفانی هم داشت، بر آن بود که برای شناخت ژرف تاریخ فرهنگ و تمدن ایران باستان کافی نیست که تنها به شناخت ادوار ایلامی، مادی و پارسی بپردازیم، چنان‌که بیشتر ایران‌شناسان بزرگ کرده‌اند، بلکه «برای تحلیل تمدن باستانی ایران، باید دقیقاً با تمدن عصر پیش از آریایی نجد ایران، دره سند، بین‌النهرین و سرزمین‌های آسیای غربی، از جمله آسیای صغیر، سوریه، فلسطین،

و حتی مصر در شمال شرقی آفریقا و یونان در جنوب شرقی اروپا آشنا بود. چون می‌توان گفت که از هزاره چهارم پ.م. در این نواحی ارتباط فرهنگی ویژه‌ای آغاز شد که در هزاره‌های بعدی حتی تا عصر اسلامی هرگز سستی نگرفت و فرهنگ اقوام تازه‌واردی چون آریاییان به دره سند و نجد ایران را به مرور در گوناگونی‌های ساختارهای بومی خویش، از جمله در یکتاپرستی عظیم هزاره اول پ.م. در غرب آسیا، حل کرد.^۱

بدین‌گونه، بهار بر تأثیر فرهنگ و تمدن دو هزار ساله ایلامی در بخش‌های بزرگی از زاگرس در غرب و در جنوب، از خوزستان تا کرمان تأکید می‌ورزد و آن را بهترین گواه وجود دولت و تمدن اقوام بومی نجد ایران پیش از فرا رسیدن اقوام مادی و پارسی در غرب و جنوب ایران می‌داند. از جمله معتقد است که کارکرد میترا، خدای ایرانی، به خدای ایلامی اینشوشینک بیشتر شبیه است تا میترای ریگ و دایی.^۲

تردیدی نیست که امروز خاورشناسان تأثیر فرهنگی ایزدان هندی و ایرانی بر یکدیگر را پذیرفته‌اند. اما می‌توان به وجود تأثیرپذیری ایزدان ایرانی از همتای بین‌النهرینی هم قایل شد. مثلاً آناهیتای ایرانی شدیداً زیر تأثیر ایشتر بین‌النهرین است. این را ایران‌شناسان بزرگ معاصر نیز تأیید کرده‌اند. نمونه دیگر تیشتر خدای باران و باران‌آوری در ایران است که زیر تأثیر یک درونمایه اساطیر آسیای غربی است. تیشتر را با بعل، خدای سوری - فنیقی، می‌توان سنجید. بدین‌گونه، می‌توان اهورامزدا را با مردوک یا انکی، آناهیتا را با ایشتر، میترا را با اینشوشینک ایلامی و غیره مقایسه کرد و تأثیرپذیری فرهنگ ایرانی از فرهنگ ایلامی - بین‌النهرین را به اثبات رساند.

البته مسئله تأثیرپذیری تنها به شباهت میان ایزدان ختم نمی‌شود، بلکه مسئله اصلی وجوه اشتراک در خویشکاری‌ها یا کارکردها و الگوهای مدنی - فرهنگی است. اعتقادات دینی و اساطیری همه اقوام یک شباهت کلی با یکدیگر دارند، اما در این‌جا مسئله وام‌گیری فرهنگی و تأثیرپذیری مستقیم مطرح است که اتفاقاً جزو نکات مثبت فرهنگ‌هاست و دلیل ضعف فرهنگی نیست. تمدن شکوهمند یونان با تأثیرپذیری از فرهنگ کهن سومر - بابل و مصر و آسیای صغیر توانست به چنان عظمت و شکوفایی

^۱. مهرداد بهار، نصراله کسرییان، تخت جمشید، تهران ۱۳۷۲، ص ۹.

^۲. رک. همان، ص ۱۰ و ۱۱.

برسد. بنابراین، تأثیرپذیری ایرانیان از فرهنگ شکوفا و متمدن بین‌النهرین مسئله‌ای شگفت‌آور و باعث خجلت ایرانیان نیست، بدان‌گونه که ملی‌گرایان افراطی بدان می‌نگرند. برعکس، جزو افتخارات فرهنگ ایرانی است که از فرهنگ‌های پیشرفته‌تر پیش از ورود آریاییان به نجد ایران، تأثیر پذیرفته است. تأثیرپذیری فرهنگی نشان تمدن و پویایی آن است و خشکاندیشی و بستن مرزهای فرهنگی نشانه جمود و حُمق. چگونه است که در هزارهٔ نخست پ.م. که فرهنگ‌های یونانی، هندی، ایرانی و غیره زیر سیطرهٔ چند خداپرستی قرار دارند، یکباره در نجد ایران با تحول عظیم دینی زرتشت مواجه می‌شویم که در اوج چند خداپرستی، مروج یکتاپرستی می‌گردد و اهورامزدا در رأس ایزدان مهم و چندگانه‌ای چون میترا و آناهیتا قرار می‌گیرد و ایزدانِ کهنتر به عناصر مینوی و فرشته‌وار و انتزاعی با عنوان امشاسپندان (نامیرایان مقدس) بدل می‌شوند.

دیدگاه نوین بهار دربارهٔ فرهنگ ایرانی به طور خلاصه عبارت است از تلفیق فرهنگ هندوایرانی (مأخوذ از فرهنگ پهناور هند و اروپایی) با فرهنگ بومی فلات ایران. دربارهٔ فرهنگ هندو ایرانی و تأثیر فرهنگ هند و اروپایی بر آن، ایران‌شناسان بزرگ آثار بسیاری تألیف کرده‌اند و به اثبات آن پرداخته‌اند. اما دربارهٔ فرهنگ بومی ایران پیش از ورود آریاییان به فلات، هنوز جای تحقیق بسیار دارد. بومیان ایرانی در هزاره‌ها و سده‌های قبل از هزارهٔ نخست پیش از میلاد که بوده‌اند؟ چه ویژگی‌های فرهنگی داشته‌اند؟ آیا این بومیان از چه نژادی بوده‌اند و باورهای دینی و الگوهای فرهنگی‌شان چه بوده است؟ چه خدایانی را می‌پرستیده‌اند و آیین‌ها و اسطوره‌هایشان چگونه بوده؟ شکلیابی و تأثیرپذیری ایزدان آریایی از فرهنگ و سنت‌های بومی و تأثیرگذاری آن بر فرهنگ منطقه چه ویژگی‌هایی داشته است؟ پیشینهٔ آیین‌هایی چون نوروز، مهرگان، سده، آیین سیاوش و اسطورهٔ مربوط به آن، شکل‌گیری دین مزدایی، زروانی و مهری چگونه بوده؟ این‌ها پرسش‌هایی است که در آثار مهرداد بهار - اعم از کتاب، جستارهای فرهنگی یا مصاحبه‌ها - می‌توان دنبال کرد و تا حدی برای آنها پاسخ‌های سزاوار یافت.^۱ او دربارهٔ اساطیر ایرانی و تحلیل علمی آن معتقد بود که باید دید از مطالعهٔ اساطیر

^۱. برای آگاهی از نظریات او، رک. پژوهشی در اساطیر ایران (ویراست دوم)، تهران، ۱۳۷۵، از اسطوره تا تاریخ، ج ۲، تهران، ۱۳۷۷، جستاری در فرهنگ ایران، تهران، ج ۲، ۱۳۸۶.

چه هدفی را دنبال می‌کنیم: «اگر منظور بازشناختن عوامل درونی و برونی شکل بخشنده به شناخت و برداشت‌های انسان و نیز بازشناختن واکنش‌های وی در برابر این رشته عوامل در طی زمان است یا در برابر ما هدفی مبتنی بر شناخت تاریخ تطوّر یک فرهنگ قرار گرفته است، در آن صورت، بررسی در زمانی^۱ ضرورت می‌یابد. در این زمینه، روش‌هایی که در مکتب اشاعه^۲ ارائه داده می‌شود و مبانی عقیدتی مکتب تطوّر^۳ به شرط آنکه دچار تعصبات تک خطی آن نگردیم و به تطبیق‌های جزئی آن متوسل نشویم - هر دو مفید به نظر می‌رسند. اما هنگامی که هدف ما بازشناختن نظام کلی و نقش عمومی مجموعه‌ای اساطیری در مقطعی مشخص باشد، باید تنها روش همزمانی^۴ روی آورد.»^۵

پس، با توجه به مبنای علمی، می‌توان از اسطوره تعریفی مشخص به دست داد. اسطوره عبارت است از روایتی مقدس در باب ایزدان، باشندگان فراطبیعی و رویدادهایی که در زمان مقدس ازلی رخ داده‌اند. آغاز زمان ازلیت دارد و اساطیری است، پایان زمان نیز ابدی است و بنابراین، در شمار باورهای اساطیری قرار دارد محدوده این دو بی‌کرانگی، زمان تاریخی است که در حیطه اسطوره نمی‌گنجد و وارد گستره حماسه می‌شود. با توجه به چنین تعریفی است که می‌توان نتیجه گرفت که «اساطیر برای انسان عصر اساطیری، به مثابه پلی است میان وی و پدیده‌های جهان پیرامونش که از طریق ذهنی، پیوند او را با جهان برقرار می‌سازد و به صورت بنیادی عقیدتی در پیوند با آیین‌ها، رفتارها، اخلاقیات و مقررات نظام سنتی اجتماعی و خانوادگی، انعکاسی خارجی و عینی می‌یابد.»^۶

کلا اسطوره‌های ایرانی را به سه دوره می‌توان تقسیم کرد. نخست: اساطیر ایران باستان که به طور مشروح در ادبیات و نوشته‌های باستانی ایران، مثل متون گاهانی و

^۱ diachronic

^۲ Diffusionism

^۳ Evolutionism

^۴ Synchronic

^۵ م. بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ویراست دوم، تهران ۱۳۷۵، ص ۳۷۰.

^۶ همان، ص ۳۲۷.

اوستایی آمده، به ویژه در یشت‌ها که سرشار از اساطیر مربوط به ایزدانی چون میترا، آناهیتا، تیشتر (ایزدان باران و باران‌آوری)، وایو (ایزد آسمان و باد)، بهرام (ایزد جنگ و جنگاوری) و غیره است. اسطوره‌های مذکور در یشت‌ها در دوره‌ی متأخر اوستایی، یعنی پس از سرودهای گاهانی قرار دارند، اما در اصل مربوط به زمانی بسیار قدیم، بعضاً مربوط به دوره‌ی هند و ایرانی‌اند.

دوم: اساطیر ایران میانه که شامل اسطوره‌های روایت شده در متون پهلوی یا فارسی میانه است. در این دوره شخصیت‌های اساطیری اندکی دگرگون شده‌اند. مثلاً میترا دیگر در این‌جا از آن پایگاه والای ایزدی که در کنار اهورامزدا یا در دوره‌ای کهن‌تر در کنار ورونا مطرح بوده، به ایزدی کهنتر تبدیل می‌شود و ظاهراً ترازوی دادگری در دست اوست و اعمال نیک و بد را در فرسگرد یا روز رستاخیز می‌سنجد. در این دوره، اساطیر مانوی و مزدکی نیز به اساطیر زرتشتی اضافه می‌شوند.

سوم: اساطیر نوین که مربوط به اسطوره‌های ایرانی از سده‌های آغازین پس از اسلام است. در این دوره نیز شخصیت‌ها و درونمایه‌های اساطیری ایران کمی دگرگون شده و تحول می‌یابند.

به هر حال، ادوار سه‌گانه، اساطیر ایرانی، سیر تحولی عظیم را می‌نمایاند و لایه‌های مهم‌ترین تحولی که در آیین‌ها و اساطیر ایرانی در سنجش با آیین‌ها و اساطیر هندواروپایی و هندوایرانی رخ می‌دهد، عبارت است از برجسته و یکتا شدن ایزد بزرگی همچون اهورامزدا و عظیم شدن او در برابر دیگر ایزدان. این تحول صرفاً در روزگار زرتشت، یعنی در هزاره‌ی اول پیش از مسیح اتفاق می‌افتد و بعدها تا حدی رنگ می‌بازد. می‌دانیم که اساطیر ایرانی اصلی هندواروپایی، به ویژه خاستگاهی هندوایرانی دارد و این را از اشتراک زبانی می‌توان دریافت، نیز از مدارکی مثل پیمان‌نامه‌ی بغازکوی می‌توان استنباط کرد که در آن به ایزدانی چون میترا - ورونا سوگند خورده شده است.

اما نکته‌ی برجسته در سیر تحول اساطیر ایرانی، جدا شدن میترا از ورونای هندی و پذیرفتن همه کارکردهای اوست. میترا در آغاز جدایی ایرانیان از هندیان، خدایی بس بزرگ، خدای آفریننده، خدای آسمان و خورشید است که بر گردونه‌ای سوار است و فرمان می‌راند. او ناظر جهان است و خدایی جنگاور و در عین حال دادگر است که به

بیدادگر رحم نمی‌کند. البته از یاد نبریم که هرچند مهر در ادبیات دری معنای خورشید به خود گرفت، اما در واقع مهر، خورشید نیست، بلکه مهر خدای بزرگ آفریننده و خورشید بنا به اساطیر ایرانی، چشم اوست و در حقیقت، میترا سپیدی پیش از طلوع خورشید است و پیش از خورشید در کیهان جلوه می‌یابد.

میترا خود در شمار اهوراها است. صفت اهورا میترا یا میترا اهورا در *اوستا* و نیز ترکیب «اسورا-میترا» یا «میترا- ورونا» در متون سنسکریت آمده است. این موضوع که چه تحولی اتفاق افتاده که اهورامزدا همه کارکردهای اهورامیترا را به خود پذیرفت و میترا را از پایگاه عظیم آسمانی خود تقلیل بخشید، نکته‌ای بسیار درخور توجه است و این به گمان من، نمایانگر استقلال اندیشه ایرانی از اندیشه‌ها و باورهای هندوایرانی است و در واقع گامی بزرگ به سوی یکتاپرستی است که حدود سه هزار سال پیش در این مرز و بوم می‌توان مشاهده کرد. ایرانیان پیش از هندی‌ها و حتی پیش از یونانیان به تحول دست می‌یابند. این نگرش با افت و خیزهای خاص خود، در کنار دو بُن‌نگری کیش زرتشتی روزگار ساسانی و ثنویت مانوی - مزدکی تا سده‌های آغازین اسلام دوام داشته است. در این دوره متأخر، حتی جای پای مهرپرستی را در آیین‌های فتوت و عیاری دوره اسلامی می‌توان دید.

ژرژ دومزیل، اسطوره‌شناس بزرگ فرانسوی، به کارکرد سه‌گانه، هندواروپایی قایل بود. بدین‌گونه که خدایان فرمانروا، خدایان جنگاور و خدایان تولید و برکت‌بخشی را مطرح می‌کرد. او معتقد بود که در کنار ایزدان گروه نخست در هند، ورونا - میترا، در روم ژوپیتر - دیوس فیدیوس و در ایران بهمن و اشته قرار دارند. البته در این جا می‌توان سهم میترا، ایزد مستقل ایرانی، را نیز به زوج بهمن، اشته افزود.

در گروه دوم، در هند ایندرا و مروت‌ها، در روم، مارس و در ایران خستره (ارتشتار و جنگاور) و در گروه سوم ایزدان، در هند، اشوین‌ها و سرسوتی، در روم، کیرنیوس و در ایران امرداد و خرداد قرار می‌گیرند. این طبقه‌بندی سه‌گانه خدایان نمایانگر سطوح سه‌گانه اجتماعی، سیاسی و بیانگر نظام دینی و اساطیری است.

بنا به باور دومزیل، این سه بخشی بودن اساطیر هندواروپایی، به سبب ایدئولوژی برتر و مسلط اقوام گوناگون این شاخه بوده که در قالب اسطوره‌ها و در ادوار متأخر در قالب

حماسه‌ها خود را نشان داده است.

او حتی فرضیه‌ی سه بخشی بودن اساطیر را در اسطوره‌های اسکاندیناویایی نیز تعمیم می‌دهد و در اثر مهم خود، *از اسطوره تا رمان*^۱ درباره‌اش بحث می‌کند.

بی‌تردید اسطوره‌ها و بُن‌مایه‌های اساطیری در گستره‌ای وسیع بر حماسه‌ها و روایات حماسی تأثیر گذارده‌اند. به بیان دیگر، حماسه‌ها خود گونه تحول یافته و تاریخی و زمان‌مند اساطیر مقدس، بی‌زمان و ازلی‌اند. در اعصار تاریخی، چهره قُدسی و آسمانی اساطیر رنگ می‌بازد و به چهره‌ای محبوب و ملی بدل می‌شود. پس، از روزگار اسطوره تا عصر حماسه، تحولی عظیم رخ داده است. حماسه ایرانی گونه هم‌زمانی فرهنگ در یک عصر ویژه است و شامل روایات پهلوانی و قهرمانی‌های یک قوم از زمانی بسیار دور - البته نه ازلی بدان گونه که در اسطوره می‌بینیم - یا حتی از روزگار تاریخی مثل دوره اشکانی و ساسانی است. در آثار حماسی نیز مانند اساطیر، «با سنت‌های اجتماعی، رفتاری و اخلاقی قوم روبه‌رویم. هر مجموعه حماسی تأکید کننده ساختار اجتماعی خاصی است. اما طبعاً هنگامی که از برداشته‌های جهان‌شناختی و ایدئولوژیک اساطیری و حماسی سخن می‌گوییم، باید در نظر داشته باشیم که تنها در دورانی که این روایات به صورت باوری عمومی زنده‌اند، می‌توانند کارکرد داشته باشند، و در غیر آن صورت، چنین کارکردی را از دست می‌دهند و فقط به نموداری از گذشته تبدیل می‌گردند.»^۲

یکی دیگر از مهم‌ترین جلوه‌های دیدگاه نوین به‌بار فرهنگ ایرانی، عبارت است از پژوهش پیرامون تحول دین در آسیای غربی از ۵۰۰ پ.م. تا نخستین سده‌های اسلامی و نقش کیش‌های گنوسی و مانوی بر فرهنگ ایرانی دوره ساسانی و استمرار آن در فرهنگ عرفانی دوره اسلامی.^۳ او معتقد بود که کیش گنوسی و عرفان مانوی بر تفکر عارفان روزگار اسلامی تأثیری شایان گذارده است و پیوندهای عمیقی میان این دو بخش از تاریخ عرفان در آسیای غربی می‌توان مشاهده کرد. مگر می‌توان باور کرد که میراث عظیم فرهنگی ایران پیش از اسلام، در فرهنگ اسلامی ایران تأثیر نگذاشته است.

^۱. From Myth to Novel

^۲. جستاری در فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۷۳، ص ۷۲.

^۳. مختصات این نظرگاه را در اثری به نام/ادبیات مانوی باید جست‌وجو کرد تا بتوان به‌درستی درباره گستره دیدگاه بهار در حوزه فرهنگ ایران دآوری کرد و به نقد علمی آن پرداخت. نک. *ادبیات مانوی*، تهران: کارنامه، ۱۳۹۴.

گرایش‌های زروانی، مهری و مانوی بی‌گمان شالوده‌ای عرفانی داشتند و هر یک تأثیرات ژرف بر فرهنگ ایرانی نهاده‌اند. پس، می‌توان به عرفان ایرانی با ویژگی‌های خاص قایل بود و ابعاد آن را مورد کنکاش، تحقیق و پرسش قرار داد. وجود گنجینه عظیم ادبیات عرفانی پیش از اسلام خود مؤید این نظر است.^۱ پس چگونه است که می‌توان در باره تاریخ عرفان به راحتی رأی صادر کرد که محدوده آن همان عرفان پس از اسلام است، اگر احياناً ریشه‌هایی هم برای آن قایل شدند، از حد تأثیرپذیری عرفان مسیحی نمی‌گذرد. اما واقعیت آن است که عرفانی ژرف با گستره‌ای وسیع در پیش از اسلام وجود داشته است. این عرفان یک شبه یا بهتر بگوییم در دوره دویست ساله (به اصطلاح دو قرن سکوت) نمرده است، بلکه حتی در دوره دویست ساله آغاز روزگار اسلامی - که به گمان من باید به‌جای دو قرن سکوت، آن را دو قرن دوره تلفیق و استحاله فرهنگ پویای ایرانی، اسلامی نامید - به حیات پویای خود ادامه داد. البته اثبات این نکته مستلزم پژوهش‌های وسیع و عمیق متخصصان فرهنگ ایرانی و تمدن اسلامی است. ما در زمینه تحقیقات بنیادی تأثیرپذیری فرهنگ ایرانی پس از اسلام از فرهنگ و تمدن پیش از اسلام، تازه گام‌های نخستین را پیموده‌ایم. به گمان نگارنده، پژوهندگان ایرانی در سده حاضر، بیشتر به تأثیرپذیری فرهنگ زرتشتی - تحت تأثیر شیفتگی به فرهنگ هندواروپایی - پرداخته‌اند و تأثیر عمیق فرهنگ و عرفان گنوسی مانوی را نادیده گرفته‌اند یا تبّحر و تخصصی در این حوزه - که دستاوردهای مهمش را در جهان ایران‌شناسی معاصر آشکارا می‌بینیم - نداشته‌اند. بهار در شمار ایران‌شناسانی بود که به این مهم همت گماشت و نگاهی تازه به پهنه عظیم فرهنگ و تمدن ایرانی داشت.

بهار راه‌گشای دیدگاهی جدید در پژوهش‌های ایران‌شناسی و اساطیر ایرانی بود. او متخصص اساطیر ایرانی بود و هیچ‌وقت خود را صاحب دیدگاهی در اسطوره‌شناسی به طور اعم نمی‌دانست. به هر حال، او در باره فرهنگ و اساطیر ایرانی یک حرف تازه داشت و آن این بود که فرهنگ و اساطیر این مرز و بوم زیر تأثیر فرهنگ آسیای غربی و بین‌النهرین است. اندیشمندانی چون ویدن‌گرن، اوپنهایم، ساموئل کریمر، پژوهشگران

^۱. برای آگاهی بیشتر در این باره نک. زبور مانوی (ترجمه نگارنده) تهران، چ ۲، ۱۳۸۸؛ ادبیات گنوسی، تهران، چ ۲، ۱۳۹۵، اسطوره آفرینش در کیش مانی (به قلم نگارنده) تهران: چشمه، ۱۳۹۶.

پان‌بابیلونیسم (طرفداران بابل‌شناسی) و نیز دانشمندانی روسی هم تأثیر فرهنگ بین‌النهرین در فرهنگ ایرانی را نادیده نگرفتند و حتی دانشمندی چون رایتزنشتاین در این زمینه پای می‌فشرد. اما بهار به طور اخص به تحلیل در این زمینه همت گماشت و به نظریات تازه دست یافت و بر این باور بود که هرچند فرهنگ ایرانی مأخوذ از فرهنگ هندوایرانی است و ریشه‌ی هندواروپایی دارد، اما به شدت از عناصر فرهنگی بین‌النهرین متأثر است. از جمله، ظهور یکتاپرستی در ایران و تعلقات به خدای بزرگ و واحدی به نام اهورامزدا در فرهنگ ایران زمین را متأثر از در رأس قرار گرفتن خدای بزرگ بین‌النهرین مردوک یا انکی می‌دانست.

به این ترتیب، بهار برای فرهنگ بومیانِ فلات ایران پیش از ورود آریایی‌ها اهمیت زیادی قایل بود و اعتقاد داشت که فرهنگ آریایی تحت تأثیر این فرهنگ بومی چند هزار ساله قرار گرفت. این نظرگاه جدید شاید برای برخی از ملی‌گرایان - که فرهنگ ایران را صد درصد خالص و آریایی تلقی می‌کنند - چندان خوشایند نباشد. زیرا این دسته از پژوهشگران به سره و اصیل بودن فرهنگ ایرانی معتقدند و ورود هرگونه عنصر فرهنگی دیگر را نمی‌پذیرند. اما بهار بر این باور بود که پذیرش عناصر فرهنگی دیگر و جذب آن در یک فرهنگ خاص، باعث غنای آن فرهنگ می‌شود و نه - چنان‌که برخی می‌پندارند - باعث ناخالصی و ناسره بودن آن فرهنگ. مگر فرهنگ یونانی با بهره‌گیری جدی از فرهنگ و تمدن مصر و تا حدی با تأثیرپذیری از فرهنگ بین‌النهرینی نبود که به چنان غنای فرهنگی و مدنی دست یافت و مگر فرهنگ درخشان یونان و روم جزو فرهنگ هندواروپایی نبودند؟ پس چگونه است که از فرهنگ‌های دیگری چون فرهنگ و تمدن مدیترانه، سوریه و آسیای صغیر بهره گرفتند و به چنان شکوفایی دست یافتند؟ مگر نه این‌که خط یونانی برگرفته از خط فنیقی بوده است؟

بدین‌گونه، بهار تاریخ ایران را از پیش از ورود آریایی‌ها، یعنی از بومیان ایلامی آغاز می‌کند و در کتابش، تحت جمشید، به تأثیر شدید فرهنگ ایلامی بر فرهنگ آریایی می‌پردازد و در صدد اثبات آن است. به نظر او، این اصلا عیب نیست که فرهنگ چند هزار ساله ایران تحت تأثیر فرهنگ ایلامی، بابلی یا حتی یونانی باشد، زیرا اتفاقاً فرهنگ ایرانی با پذیرش بسیاری از عناصر مثبت فرهنگی هنری، بر غنای فرهنگی و مدنی خود

افزوده است و این نه تنها مایه سرافکندگی نیست، بلکه مایه مباهات و افتخار است. تأثیر یونان بر فرهنگ و اساطیر ایرانی، بیشتر از بُعد فلسفه و اندیشه بوده، اندیشه ارسطو و نوافلاطونیان براندیشه و فرهنگ ایرانی بیش از تأثیر اساطیر یونانی بوده است. با این حال، می‌توان به همانندی‌هایی میان اسطوره‌های یونانی و ایرانی برخورد. اما اثبات تأثیرپذیری این اساطیر کاری بیهوده است. همیشه در اساطیر جهان می‌توان به همانندی‌هایی برخورد. اساطیر ایرانی بیشتر با اساطیر هندی هم‌ریشه و تحت تأثیر آن است. از همانندی‌های اساطیر یونانی و ایرانی می‌توان چند نمونه ذکر کرد. مثلاً میان شخصیت اسطوره‌ای آرکاس پسر زئوس و هوشنگ و فریدون شباهت‌هایی می‌توان یافت. آرکاس کشت گندم، تهیه نان و پشم‌ریسی را به مردم می‌آموزد، هوشنگ نیز چنین می‌کند، از سویی آرکاس سرزمین خود را میان سه فرزندش تقسیم می‌کند، در ایران نیز، فریدون سرزمین خود را میان سلم و تور و ایرج بخش می‌کند. یا مثلاً میان مینوس و ضحاک، میان پریام و لهراسب یا آشیل و اسفندیار شباهت‌هایی هست. پاشنه آشیل و چشم اسفندیار نقطه‌های ضعف و آسیب‌پذیر این پهلوانان اساطیری است. واقعاً می‌توان به تحقیقی جدی در زمینه بررسی تطبیقی اساطیر یونانی و ایرانی دست زد.

دانشمندان بسیاری در زمینه اساطیر ایرانی کار کرده‌اند. مثلاً دومزیل، آنتوان میّه، کریستنسن، بویس و اخیراً جان هینلز و دیگران. اما هیچ یک از این پژوهشگران، به طور سامان‌مند، تحلیلی و به صورت طرحی فراگیر و نظام‌مند به این کار نپرداخته است. حتی در اروپا به آن اندازه که درباره اساطیر و فرهنگ هندی کار کرده‌اند، در زمینه اساطیر ایرانی چندان پیش نرفته‌اند. بهار طرحی سترگ برای اساطیر ایرانی داشت که متأسفانه موفق نشد آن را به پایان رساند. اما تا آن‌جا که عمرش کفاف داد، توانست اساطیر دوره میانه ایرانی را به سرانجامی ژرف‌نگرانه برساند و در این کار موفق شد.

طرح کامل اساطیر ایرانی را در پایان کتاب پژوهشی در اساطیر ایران (ویراست دوم) می‌توان دید. برخی از رئوس مطالب مهم آن عبارت‌اند از: درباره اسطوره، اقوام و تطور فرهنگی در نجد ایران، منابع اساطیر ایرانی، آفرینش، مردم، پایان جهان، بهشت و دوزخ در اساطیر ایران، آیین در ارتباط با اسطوره، بحث در کارکرد اسطوره و حماسه‌های ایرانی. این طرح بس شکوهمند نیازمند پژوهشی فراگیر و گروهی است که باید آن را به

اجرا درآورد و به تکمیل آن همت گماشت. کار پژوهشی هینلز در شناخت اساطیر ایران در مقایسه با طرح پژوهشی اساطیر ایرانی بهار کم مایه‌تر است. پژوهش‌های اسطوره‌شناسی ایرانی در غرب هم هنوز مراحل جوانی خود را طی می‌کند و نیازمند تحقیقات عمیق و گسترده‌تری است. هنوز کتاب جامعی درباره‌ی اساطیر ایرانی - حتی به زبان‌های اروپایی - تألیف نشده است که همه‌ی مراحل سه‌گانه اساطیر ایرانی را فرا گیرد و تحلیلی نو، کامل و علمی از آن ارائه دهد. آثار پژوهشی اروپاییان هر یک گوشه‌ای از اساطیر ایرانی را به طور مجزا تحلیل کرده‌اند و عمق گستردگی لازم را ندارند.

ویژگی اصلی این طرح همان فراگیر بودن گستره و پهنه فرهنگی است که در کار ایران‌شناسان کمتر دیده می‌شود. او از آمیزش دو فرهنگ بومی فلات ایران متأثر از فرهنگ بین‌النهرین و فرهنگ هندوایرانی سخن می‌گفت و علل بنیادین شکل‌گیری اساطیر ایرانی را در این پهنه بزرگ فرهنگی مطرح می‌کرد و تا حدی به اثبات آن نیز پرداخت. مثلاً تأثیرپذیری اسطوره تیشتر، خدای باران و باران‌آوری، از همتای سوری و بین‌النهرینی را قطعی می‌دانست و آنها را تحت تأثیر ایشتر بین‌النهرینی تصور می‌کرد و معتقد بود اسطوره سیاوش نیز زیر تأثیر آیین سوگواری ویژه خدای شهید شونده بین‌النهرینی دومیوزی یا تموز است. ویژگی دیگر این طرح، بررسی سه دوره کامل (ادوار باستانی، میانه و نو) اساطیر ایرانی است که بهار خود به تنهایی موفق شد اساطیر دوره میانه را بررسی کند و همیشه خود را متخصص در این دوره می‌دانست.

او از میان مکاتب گوناگون اسطوره‌شناسی، بیشتر به تلفیقی از مکتب تطور و اشاعه^۱ گرایش داشت و معتقد بود که اگر مراد ما شناخت عوامل بیرونی و درونی شکل‌دهنده فرهنگ و تاریخ تطور یک فرهنگ است، باید به روش در زمانی مکتب اشاعه و مبانی مکتب تطور روی آوریم و اگر هدف ما شناخت نظام کلی مجموعه اساطیری در یک مقطع مشخص باشد، باید به روش هم زمانی روی آوریم.

او در عین حال، معتقد بود که باید همه دیدگاه‌ها را که در زمینه شناخت اساطیر مربوط بوده‌اند، بازشناخت و از هر مکتب با توجه به تاریخ تطور اسطوره‌شناسی استفاده کرد و به ویژه به دیدگاه پدیدارشناسی میرچا الیاده گرایش داشت و اساطیر را روایاتی

^۱ Diffusionism

معمولا مقدس درباره ایزدان و موجودات مافوق طبیعی و رویدادهای شگفت‌انگیزی می‌دانست که در زمان‌های آغازین انجام گرفته یا در زمان‌های بس دور انجام خواهد گرفت و اعتقاد داشت که زمان آغازین و زمان پسین دو عصر اساطیری‌اند. اما زمان حال معمولا مربوط به اعصار تاریخی و موضوع حماسه است و نه اسطوره.

یکی از ویژگی‌های دیدگاه بهار فراگیر بودن پهنه فرهنگ ایرانی بود. او هیچگاه تاریخ و فرهنگ ایران را به صورت گسسته نگاه نمی‌کرد. مثلا نمی‌گفت ایران پیش از آریایی‌ها، پس از آریایی‌ها، یا ایران پیش از اسلام یا بعد از اسلام. این بخش‌بندی‌ها بیشتر تاریخی است و نه فرهنگی. او فرهنگ ایرانی را در گسترده‌ای چند هزار ساله می‌نگریست و تأثیر فرهنگ و تمدن زرتشتی و حتی تأثیر میتراپی و زروانی را در فرهنگ دوره اسلامی انکار نمی‌کرد. از جمله آیین فتوت و عیاری و مراسم زورخانه و کشتی سنتی را متأثر از فرهنگ میتراپی می‌پنداشت و درباره جشن سده و نوروز و مهرگان نظریات بکر و تازه‌ای عنوان می‌کرد که در مجموعه جستارهای فرهنگی او آمده است.

منابع

ادی، ساموئل، ک، آیین شهریار در شرق، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.

اسماعیل پور، ابوالقاسم، اسطوره آفرینش در کیش مانی، تهران: چشمه، ۱۳۹۶.
بویس، مری، زردشتیان: باورها و آداب دینی آنها، ترجمه عسکر بهرامی، تهران: ققنوس، ۱۳۸۱.

بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، پاره نخست و دوم، تهران: آگاه، ۱۳۷۵.
_____ از اسطوره تا تاریخ، ویراسته ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: چشمه، ۱۳۷۷.
_____ / دیان آسیایی، ویراسته ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: چشمه، ۱۳۷۸.
_____ جستاری در فرهنگ ایران، ویراسته ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره،
چ ۲، ۱۳۸۶.

_____ دیباچه داستان‌های شاهنامه فردوسی، به کوشش علی رواقی، تهران،

سروش، ۱۳۷۲.

_____ اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، *ادبیات مانوی*، تهران: کارنامه، ۱۳۹۴.

_____ کسراییان، نصرالله، *تخت جمشید*، تهران، ۱۳۷۲.

هالروید و دیگران، *ادبیات گنوسی*، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره، ۱۳۸۸.

همیلتون، ادیت، *سیری در تاریخ فرهنگ و ادب یونان باستان*، ترجمه‌ی مریم شهروز

تهرانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۳.

Boyce, Mary, *A History of Zoroastrianism*, vols 1 and 2, Leiden: Brill. 1975, 1982.

Kramer, S. N., *Mythology of Ancient World*, New York, 1961.

Oppenheim, A. L., *Ancient Mesopotamia*, New York, 1962.

Saggs, H. W. F., *The Greatness that was Babylon*, London, 1962.

Zaehner, R. C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, New York, 1961.

Widengren, Geo, *Mani and Manichaeism*, New York, 1965.

اسطوره باغ مقدس با درختان سنگی

درباره تخت جمشید، با آن همه پیشینه تاریخی و اساطیری‌اش، سخن سزاوار کم گفته‌اند. در گذشته، پژوهش و تحلیل فرهیخته درباره این بنای عظیم تاریخی و سلسله شهریاران باستانی ایران، گاه جای خود را به تمجیدی اغراق‌آمیز می‌سپرد. آگاهی دانشمندان باختر زمین نیز هرچند مبتنی بر یافته‌های باستان‌شناسی و نوشته‌های یونان باستان بود، گاهی در هاله‌ای از شیفتگی مفرط به قوم نژاده‌ای به نام هندواروپایی قرار داشت. با این همه، تردیدی نیست که ما ایرانیان بیش‌ترین آگاهی علمی را درباره تاریخ و فرهنگ پیشینیان خویش از همین خاورشناسان آموخته‌ایم. اما در میان پژوهندگان فرهیخته ایرانی، شاید یکی از کسانی که ضمن بهره‌گیری از داده‌های ارزشمند خاورشناسان، به ویژه متکی به یافته‌های باستان‌شناسی، نظری تازه درباره فرهنگ و تمدن ایران باستان مطرح کرد، مهرداد بهار، مؤلف نگارنامه تخت جمشید بود که با عکس‌های درخشان نصراله کسراییان منتشر شد.

البته سال‌ها پیش کتابی ارزشمند به نام شرح مصور تخت جمشید به قلم ایران‌شناس برجسته، شاپور شهبازی، منتشر شده بود.^۱ در سال ۱۹۴۸ نیز کامرون اثری مهم درباره تخت جمشید منتشر کرد به نام *الواح ارزشمند تخت جمشید*. در ۱۹۷۵ نیز اثر دیگری در این زمینه به نام *پارسیان* انتشار یافت که با دیباچه‌ای مفصل و تصاویری زیبا عرضه شد.^۲

^۱ شهبازی، ع. شاپور، شرح مصور تخت جمشید، تهران، ۱۳۵۵.

^۲ Cameron, G. *Persepolis Treasuring Tablets*, Chicago, 1948; Persepolis, 1975.

بهار با نگاهی نو، تخت جمشید را باغی اسطوره‌ای با درختان سنگی تصویر کرده است. چون او معتقد بود که بنا کردن یک کاخ «با هدف مقدس برگزاری نوروز، با اهمیت عظیم آن در دوره هخامنشی، طبعاً باید در محلی مقدس بوده باشد. هنوز هم مساجد و زیارتگاه‌های بسیاری در شهر و روستا کنار درخت‌های کهن مقدس، چشمه‌های پُر آب مقدس و در دامنه کوه‌ها و تپه‌های مقدس بنا می‌شود. زردشتیان نیز در چنین جاهای مقدسی زیارتگاه دارند. شاید نام کوه رحمت نیز در پی باوری کهن به تقدس این کوه واحه در جلگه مردودشت باشد، ولی به هر حال، این تنها یک فرض مبتنی بر سنت‌هاست و دلیلی مکتوب برای تقدس آن نداریم.»^۱ تخت جمشید در وهله نخست برای اجرای مراسم دینی و اساطیری نوروز بنا شد. از این رو بنایش با اسطوره درآمیخت. خود نام تخت جمشید اسطوره‌ای است، چون آن را اصلاً جمشید نساخته بلکه داریوش هخامنشی بنا کرده و نامش در اصل پارسه بوده است.

پس بایسته بود دیباچه‌ای مفصل درباره‌ی پیشینه تاریخی فرهنگی بومیان ایران باز گفته شود. به همین سبب، در مقدمه این اثر، تاریخ ایران را از ایلام آغاز می‌کند و نه از ماد. ایلامیان پیش از مهاجرت هندواروپاییان، و در پی آن، مهاجرت آریاها به ایران، بومی سرزمین پارس، انشان و شوش بودند و حدود دو هزار سال فرمانروایی داشتند (از ۲۶۰۰ تا ۶۴۰ پ.م.) و آن‌گاه ایران‌زمین را به هخامنشیان واگذارند. کهن‌ترین دودمان شهریاری ایلام، دودمان اوان^۲ بود که شهریاران آن از ۲۶۰۰ تا ۲۲۳۰ پ.م. در این سرزمین فرمانروایی کردند، سرزمینی که مرزهایش در باختر زاگرس، لرستان، پشتکوه و در جنوب از خوزستان تا کرمان ادامه داشت. همین خود بهترین دلیل وجود تمدن بومیان ایرانی پیش از مهاجرت آریاییان (یعنی اقوام ماد و پارسی) است. ایلامیان تا ۶۴۰ پ.م. در این خطه سیادت داشتند و سرانجام پس از حدود ۲۰۰ سال شهریاری خویش را به هخامنشیان واگذارند.^۳

در میان ایزدان بزرگ ایلام، سه تن از همه برجسته‌تراند: اینشوشینگ^۴ (خداوندگار

^۱. مهرداد بهار/ نصرالله کسراییان، تخت جمشید، تهران، ۱۳۷۳، ص ۲۱.

^۲ Awan

^۳. رک. همان، ص ۱۰.

^۴ In-shushinag

شوش) هومبان^۱ و کری ریشه^۲ که با هم تثلیثی ایزدی را تشکیل می‌دهند. اینشوشینگ محتملا در رأس تثلیث است، چه او خداوندگار سوگند، داور مردگان، خدای شب و روز (به همراه خورشید) و بهره‌مند از نیروی کیدن^۳ بود. نیروی کیدن و همتای آشوری‌اش مَلَمو^۴ را می‌توان با فرّه ایزدی ایرانیان همانند کرد. فرّه ایزدی از سوی اهورامزدا به شهریار سپرده می‌شد. به همین‌گونه، نیروی کیدن به شهریار عیلامی و مملو به شهریار آشور اعطا می‌گردد تا نگاهبان تخت و تاج وی باشد.

یکی از نکات جالب فرهنگ ایلامی آن است که ایلامیان ما را اهریمنی و اژدهاوش به شمار نمی‌آورند، بلکه برعکس، مار در نزد ایشان دور دارندهٔ نیروهای اهریمنی و نگاهبان آب، خرد و ثروت بود. مارها بر دروازه‌ها، بر کوزه‌ها و آبدان‌ها و به گرد شاهان و گرد محراب‌های ایلامی نقش بسته بود. در این‌جا می‌توان به تقدس مار در نزد مصریان نیز اشاره کرد. در نگاره‌ها و نقش برجسته‌های اساطیری مصر، بارها می‌توان دید که مار اورائیوس (افعی مقدس) گرد سر ایزدان بزرگی چون رَع (خدای خورشید)، اُزیریس (خدای مردگان)، حوروس (فرزند اُزیریس و انتقام‌گیرندهٔ او) و حتی گرد سر یا بر تاج بسیاری از فراعنهٔ مصر نقش گردیده است.^۵

پژوهنده در تفسیر فرهنگ و دین ایلامی از بهترین منابع موجود بهره گرفت، اما تنها از یک اثر مهم در باب ایلام، اثر کامرون به نام *ایران در سپیده‌دم تاریخ* یاد نکرد.^۶ کتاب با تحلیل همانندی‌های خدای عیلامی با میترای ایرانی و نیز مقایسهٔ فرّه ایزدی با نیروی کیدن و تشریح اقوام ایرانی، مادها و پارس‌ها ادامه می‌یابد و سرانجام به دین هخامنشیان و برگزاری آیین نوروزی در تخت جمشید می‌پردازد. در این بخش، نکته درخور توجه آن‌جاست که آورده، هخامنشیان زرتشتی نبوده‌اند، بلکه افزون بر اهورامزدا، بغان، مهر و ناهید را هم پرستش می‌کرده‌اند. امروز دیگر بسیاری از ایران‌شناسان ثابت کرده‌اند که آیین گاهانی زرتشت در خاور ایران بالیده و در زمانی متأخر - در روزگار

^۱ Humban

^۲ Kririsha

^۳ Kidenn

^۴ Melammu

^۵ Graves, 1978: II seq.

^۶ ج. کامرون، *ایران در سپیده‌دم تاریخ*، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۴۵.

ساسانی - آیین همگانی سراسر ایران گشت. پژوهنده آن‌گاه به تأثیر ادیان بین‌النهرین در شکل‌گیری یکتاپرستی زرتشت اشاره می‌کند و آن را شکل تحول یافته دینی در حدود ۸۰۰ تا ۶۰۰ پیش از مسیح بر می‌شمارد. اما در این‌جا پرسشی در ذهن خواننده نقش می‌بندد که بهار بدان پاسخ نداده است. می‌دانیم که سرزمین هخامنشیان از نظر بُعد جغرافیایی به بین‌النهرین نزدیک‌تر است و از نظر زمانی در مرحله‌ای متأخرتر قرار دارد. پس چرا دینی واحد و یکتاپرست در سرزمین انشان و پارس شکل نمی‌گیرد. در حالی که در بخش خاوری ایران، در آسیای میانه، در هزاره نخست پیش از مسیح، یکتاپرستی توسط زرتشت ترویج می‌شود؟

موضوع نوروز بومی ایرانیان و اجرای آیین‌های نوروزی در تخت جمشید، در یک بخش مستقل مورد بحث قرار می‌گیرد و نکته مهم آن عبارت از تلفیق آیین نوروزی آریاییان با جشن سال نو بین‌النهرینی است. پژوهنده مراسم نوروز ایرانی را تلفیقی از نوروز بومیان منطقه آسیای غربی پیش از آریاییان با آیین‌های ایرانی می‌داند. از جمله مراسم نوروزی در بین‌النهرین (بابل و آشور) و نیز در ایلام، در اصل جشن بازگشت دومیوزی یا خدای شهید شونده بود. مرگ او مرگ جهان گیاهی و زندگی دوباره‌اش نماد رویش گیاهان و زنده شدن طبیعت به شمار می‌رفت. در مرگ دومیوزی سوگواری به راه می‌انداختند و اندکی پس از آن، در آغاز سال نو جشن‌های مفصل برگزار می‌کردند. پژوهنده معتقد است که در ایران نیز (بنا به نوشته تاریخ بخارا) آیین‌های عزاداری سیاوش با روزهای پیش از نوروز مربوط بود.^۱ سیاوش نماد مرگ دومیوزی، و بازگشت کی‌خسرو نماد زنده شدن دوباره اوست. بازگشت فره‌وشی‌ها یا ارواح نیکوی درگذشته، در آغاز سال نو نیز بی‌دلیل نیست و اصلاً ماه فروردین به معنی «فره‌وشی‌ها» است.

بنابراین، واقع شدن نوروز ایرانی در بهار و آغاز سال، با سنت ایرانی بزرگداشت فره‌وشی و احترام به ارواح در گذشتگان با آیین‌های نوروزی باختر آسیا در آمیخت. پژوهنده در این‌باره آورده است: «اعتقاد به همراهی آیین بزرگداشت مردگان در کنار برگزاری عید نوروزی بهاری، با وجود گورهای عظیم شاهان هخامنشی در خود تخت

^۱. رک. تخت جمشید، ص ۲۰.

جمشید و در نقش رستم که در همان حوالی است، بیشتر تأیید می‌شود.^۱ به گمان پژوهنده، میان گورهای مزبور و وجود تخت جمشید که جایگاه برگزاری نوروز بود، باید پیوندی وجود داشته باشد.

درباره تخت جمشید باید اشاره کرد که تأسیس این بنا ارتباطی با جمشید روایات حماسی نداشته است، بلکه ایرانیان که «تاریخ واقعی خویش را فراموش کرده و به جای آن، حماسه‌های عصر خویش را تاریخ می‌انگاشتند، جمشید را از میان شخصیت‌های حماسی عظیم ایرانی برگزیدند و وی را بانی این بنای شگفت‌آور و ویران شمردند.»^۲ از نظر تاریخی، بنیان‌گذاران تخت جمشید شهپریان هخامنشی، از داریوش اول تا اردشیر سوم بوده‌اند. داریوش با هدف برگزاری نوروز، در حدود ۵۱۲ پ.م. فرمان داد بنایی عظیم بسازند و طبعاً ایجاد چنین بنایی بایست در مکان مقدسی احداث می‌گردید. درباره ایوان‌های دوازده ستونه تخت جمشید در این اثر توضیحی داده نشده، اما نگارنده احتمال می‌دهد که هر یک از آنها به هنگام نوروز، یکی از حبوبات را سبز می‌کرده‌اند، چنان‌که در *المحاسن و الاضداد* برمی‌آید که پیش از نوروز، در صحن کاخ شهپریان دوازده ستون سنگی از خشت خام برپا می‌شد که بر هر یک از آنها یکی از حبوبات را می‌کنند و در مجلس می‌پراکنند و تا مهر روز (۱۶ فروردین) آنها را جمع نمی‌کردند.^۳

این بحث تحلیلی با تحلیل بخش‌های گوناگون صَفَه تخت جمشید و پاسارگاد به پایان می‌رسد. کاش این بخش - که مستقیماً به موضوع تاریخ و اسطوره تخت جمشید می‌پردازد - با تفصیلی بیشتر نوشته می‌شد. با آن تاریخچه نسبتاً مفصل و ارائه نظرات نو، خواننده انتظار دارد مطالب بیش‌تری درباره تخت جمشید بخواند. و نکته جذاب این بخش، تصور بهشتی زمینی یا اسطوره باغی مقدس با درختان سنگی است.

پژوهنده تخت جمشید را بر الگوی پرستشگاه‌های باستانی، بهشتی زمینی با

^۱. نک. همان، ص ۲۱.

^۲. نک. همان، ص ۲۱.

^۳. نک. «نوروز، جلوه‌گاه اسطوره آفرینش»، به قلم نگارنده در *ماهنامه چاووش*، تهران، فروردین ۱۳۷۲، نیز نک. *اسطوره*، بیان نمادین، تهران، چ ۲، ۱۳۸۷، ص ۹۵ - ۱۱۰.

ستون‌های عظیم سنگی رقم زده و آورده است که «کسانی که به تخت جمشید می‌رسیدند، خود را در معبدی پُر از درخت‌های نمادین (ستون‌ها) می‌دیدند که عظمتی مقدس و مسحور کننده داشت.»^۱ و در جای دیگر آورده است که روزگاری باغ‌های مقدس کهن در زمره معابد بودند و بعدها پرستشگاه شکل گرفت و «اندیشه درخت برابر ستون سنگی قوت یافت.»^۲ پس پرستشگاه‌ها به جای درخت، همه پُر از ستون‌هایی شدند که همان فضای مقدس را در ذهن انسان باستانی تداعی می‌کرد. بناهای نوینی شکل گرفت که می‌توان آنها را باغ‌های مقدس سنگی نام نهاد. بی‌مناسبت نیست که واژه Paradaisa (پردیس) در فارسی باستان به معنای «پردیس و باغ» بود. یونانیان این واژه پارسی را به وام گرفتند که بعدها وارد انگلیسی شد و Paradise معنای «بهشت» یافت. پس باغ مقدس و بهشت به گونه‌ای پیوند معنایی بسیار نزدیک دارد. اماکن مقدس جای باغ‌ها و پردیس‌های مقدس کهن را گرفت، اما این بار درختان سرسبز به درختان سنگی مبدل شدند.

منابع

- اومستد، آ. ت.، *تاریخ شاهنشاهی هخامنشی*، ترجمه محمد مقدم، تهران: ۱۳۴۰.
- بهار، مهرداد، کسرابیان، نصرالله، *تخت جمشید*، تهران: ۱۳۷۳.
- دیاکونوف، م. م.، *تاریخ ایران باستان*، ترجمه روحی ارباب، تهران: علمی فرهنگی، ج ۲. ۱۳۸۰.
- شهبازی، ع. شاپور، *شرح مصور تخت جمشید*، تهران: ۱۳۵۵.
- کامرون، جورج، *ایران در سپیده دم تاریخ*، ترجمه حسن انوشه، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۶۵.
- گیرشمن، ر.، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمد معین، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶.

^۱. مهرداد بهار/کسرابیان، *تخت جمشید*، ص ۲۳.

^۲. نک. همان، ص ۲۳.

ویسهوفر، یوزف، *ایران باستان از ۵۵۰ پ.م. تا ۶۵۰ م.*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران:
ققنوس، چ ۴، ۱۳۸۰.

Cameron, G., *Persepolis Treasuring Tablets*, Chicago, 1948.

Hicks, J., *The Persians*, New York, 1975.

Graves, Robert (ed.), *New Larousse Encyclopedia of Mythology*, London, New
York, 1978.

تاریخچه اصطلاحات خویشاوندی و خویشاوندی سببی در زبان و گویش‌های ایرانی

- پرفسور النا. ک. مالچانووا / ریاست دپارتمان زبان‌های ایرانی آکادمی علوم روسیه
 - پرفسور Joyzجوی. د. ای. ادلمان / محقق و زبان‌شناس
- مترجم: محسن حمیدی

* مقاله در موسسه زبانشناسی آکادمی علوم روسیه با پشتیبانی مالی بنیاد روسی تحقیقات بنیادین تهیه شده است (پروژه‌های شماره ۱۷-۰۴-۰۵۶۳-a و شماره ۱۷-۰۴-۰۱۲۲-a).

بازسازی کهن‌ترین عناصر واژگان ایرانی (و همراه با آنها، عناصر "جهان‌بینی" ایرانیان باستان) و تغییرات بعدی، بازپرسازی [تقویت] و از بین رفتن آنها مدت‌هاست که مورد توجه محققان قرار گرفته است. طبیعتاً، ما امکان و قابلیت بازسازی سیستم واژگانی دوره ایران باستان به میزان کم و بیش کامل را نداریم (و در آینده نیز نخواهیم داشت). ما لیست کاملی از هیچ یک از گروه‌های معناشناسی و کلمات خاصی که هر گروه را شکل می‌دهند در اختیار نداریم. دایره معانی هر کلمه و مرز بین معانی و حوزه‌های به کارگیری کلمات همسایه و نزدیک به یکدیگر به لحاظ معنایی، همیشه به روشنی مشخص نیست.

هنگام بازسازی واژگان دوران زبان کهن، واژگان خانواده زبان‌های ایرانی که به طور گسترده‌ای پراکنده شده (از لحاظ جغرافیایی و زبانی) و هزاران سال از ما دور هستند، بر این مشکلات و دشواری‌ها به صورت مستمر افزوده می‌شود. در شرایط فقدان واضح و آشکار محتوا (context)، بازسازی معنایی معمولاً منجر به برخی نقاط عطف مفهومی در این یا آن کلمه می‌شود، اما نه در دامنه و دایره معانی آن، به همین دلیل ارتباط بین کلمات نزدیک به یکدیگر (به نظر ما) و در نتیجه آن، شناسایی و تمییز آن‌ها از طریق مترادف آن‌ها (و از طریق اشتراک لفظی یا هم‌نام) معمولاً دارای ماهیتی فرضی و پنداری است. همچنین باید احتمال و امکان شکل‌گیری و از هم پاشیدگی [تجزیه] جفت‌های مترادف در طول دوره و برهه وجود زبان کهن و تعامل گویش‌های آن را در نظر گرفت.

هر آن چه که فراتر از محدوده دنیای پیشگویی‌ها است و با روش *Wörter und Sachen* قابل اثبات نیست، یعنی لایه‌های واژگان که منعکس‌کننده دنیای روحانی، تصویر کلی از "جهان‌بینی"، ساختار اجتماعی، روابط خانوادگی، آداب و رسوم و غیره هستند، همان طور که واضح است، با درجات مختلفی از قرابت و نزدیکی بر اساس تفسیر و تعبیر داده‌های مختلف زبانی بازسازی می‌شوند. علاوه بر این، کلمات مختلف و گروه‌های مختلف کلمات فرصت‌ها و قابلیت‌های مختلفی را برای بعد معنایی بازسازی واژگان و بر همین اساس، برای صحت و دقت بازسازی مفاهیم باستانی فراهم می‌آورند.

واژگان باستانی و مفاهیم مربوطه بر اساس برخی گروه‌های نسبتاً بسته کلمات به صورت دقیق‌تر و عینی‌تری بازسازی می‌شوند. از میان گروه‌های واژگانی مناسب، برخی ترکیبات معنایی مورد توجه خاص هستند. گروه‌های وابسته به مجموعه اصطلاحات در این خصوص به صورت ویژه شاخص هستند، زیرا آن‌ها از یک سو، محدودیت‌های بیرونی دارند (ترکیب و حوزه‌های به کارگیری آن‌ها نسبتاً بسته و محصور است) و از سوی دیگر، از کلمات-اصطلاحات ویژه تشکیل شده‌اند، در حالی که خود خاصیت و ویژگی اصطلاحات (مانند کلمات با طیف محدودی از معانی یا کلمات عموماً غیرمبهم به همراه حوزه‌های به کارگیری به صورت واضح تعریف و تعیین شده)، مقایسه آن‌ها بر اساس زبان‌های خویشاوند و بازسازی نمونه اولیه را تسهیل می‌سازد.

یکی از این گروه‌ها در زبان‌های ایرانی ترمینولوژی یا اصطلاح‌شناسی خویشاوندی

(نسبیت، خویشی یا نزدیکی) است که به صورت نسبتا شفاف برای عصر ایران باستان بازسازی شده است؛ بخش عمده‌ای از اصطلاحات متعلق به دوره‌های قبل‌تر - دوران باستانی آریایی و هند و اروپایی - هستند. این گروه از دیرباز مورد توجه هم ایرانیان و هم هندواروپایی‌ها بوده است (به عنوان نمونه نگاه کنید به [زبان و فولکلور اوستیا، ۲۰-۱۹]؛ تفاسیر و نظرات قومی-اجتماعی در مقالات مربوطه در [فرهنگ لغات تاریخی-ایتمولوژی زبان اوستیایی؛ تاریخچه اصطلاحات اسلاوایی خویشاوندی و برخی از قدیمی‌ترین اصطلاحات نظام اجتماعی؛ بنویست ۱۹۹۵، ۱۸۶-۱۴۴؛ باک، ۸۷-۱۲۸، مطالعات در ترمینولوژی خویشاوندی زبان‌های هندواروپایی به همراه ارجاعات ویژه به زبان‌های هندی، ایرانی، یونانی و لاتین] و موارد متعدد دیگر). این طبیعی است، زیرا این اصطلاحات از یک سو، تا اندازه‌ای بازتابی از روابط خانوادگی به ترتیب تاریخی در دوران ایران باستان، آریایی باستان و هند و اروپایی هستند و از طرف دیگر، این اصطلاحات به یمن باستان‌گرایی و ثبات نسبی بخش بزرگی از آن‌ها، ماتریال موثری را برای بازسازی فرم‌های قبلی ارائه می‌دهند. علاوه بر این، تبدیل و دگرگونی کلمات در این گروه در دوره‌های بعدی در زبان‌های ایرانی، امکان ردیابی و پیگیری پویایی در معناشناسی برخی واژگان و پیگیری فرآیند جایگزین شدن برخی اصطلاحات با دیگر اصلاحات و سایر فرآیندها را فراهم می‌آورد، در حالی که خود گروه معنایی به عنوان یک سیستم، نسبتا پایدار باقی می‌ماند.

در عین حال، برخی عناصر تحول و دگرگونی (یا برعکس، حفظ کهنگی و قدمت) که در نظام اصطلاحات خویشاوندی در زبان‌های "کوچک" که توسط گروه‌های قومی صحبت می‌شوند قابل مشاهده است و در شرایط نسبتا بسته جغرافیایی یا اجتماعی وجود دارند، شاخص و ویژه هستند. از برخی "انحرافات" از مسیر و جریان کلی تغییر این یا آن اصطلاح که در زیر نشان داده خواهد شد، می‌توان به عنوان نمونه در هنگام بررسی ریشه‌شناسی برخی اصطلاحات نام برد. در این خصوص برای ما مهم بود که به پویایی اصطلاحات خویشاوندی هندواروپایی در دو حوزه توجه کنیم: (۱) در زبان‌های پامیر و هندوکوش شرقی (از نظر جغرافیایی حتی در قرن ۲۰ غیرقابل دسترس بود)؛ (۲) در زبان‌های دری زرتشتی در ایران (زبان‌های زرتشتیان ساکن در محیط مسلمان).

مطالب و نوشتجات زبان‌های "کوچک" غیرنوشتاری ایرانی آسیای مرکزی به ما این امکان را می‌دهد تا وابستگی اصطلاحات خویشاوندی به ماهیت ساختار خانواده در تاریخ قومیت را مسیریابی کنیم. در پامیر غربی و در مناطق مجاور هندوکش شرقی در اواسط قرن بیستم سنت "خانواده بزرگ" که در یک "خانه بزرگ" واحدی زندگی می‌کردند حفظ شد. (۱) خانواده شامل والدین سالخورده و پسران بالغ بودند که خانواده‌های "کوچک" خود را داشتند. در عمل، این ادامه خویشاوندی پدرسالارانه بود که موجودیت آن در دوره هندواروپایی توسط "امیل بنونیست" بازسازی شد [۱۴۴: ۱۹۹۵]. خانواده به تدریج در طول رشد سوا و جدا شد: پسران ارشد از هم جدا شدند و خانه‌های خود را بنا نهادند و کوچک‌ترین پسر در خانه پدرش ماند و سپس آن را به ارث برد.

سنت‌های یک خانواده بزرگ پدرسالار و یک خانه مشترک خانوادگی در برخی آداب و رسوم که امروزه هنوز هم تا حدودی موجود است و همچنین در زبان‌ها، عمدتاً در واژگان شامل اصطلاحات خویشاوندی و خویشاوندی سببی منعکس شده است.

در نوشتجات و ماتریال‌های گسترده زبان‌های پامیری که متعلق به گروه شرقی خانواده زبان ایرانی و شامل خانواده بزرگ هندواروپایی است، این فرصت را داریم تا ریشه اصطلاحات مدرن خویشاوندی تا دوران ایران باستان و بعد از آن تا زمان هندواروپایی باستان را ردیابی کنیم که امکان کشف و شناسایی ارتباط نظام این اصطلاحات با ساختار خانواده محلی، پویایی سیستم شامل موارد تداوم و توالی ریشه‌ای این یا آن اصطلاح یا برعکس، جایگزینی اصطلاح قدیمی با یک اصطلاح جدید و همچنین موارد تحول و دگرگونی معنای اصطلاح قدیمی را فراهم می‌آورد.

مطالب و نوشتجات نشان می‌دهند که علاوه بر رفلکس و بازتاب کلمات باستانی، واژگان جدید نیز در این جا به طور گسترده‌ای ارائه می‌شوند: کلماتی موسوم به کلمات "کودکان" یا کلمات ندایی یا خطابی، دیگر نواژه‌های مجزا و همچنین لغات بیگانه (اقتباس شده و به عاریت گرفته شده) به طور جدی به کار گرفته می‌شوند.

اصطلاحات خویشاوندی خونی (همخونی)

نام‌ها و اسامی بسیار کهن و اصلی خویشاوندی خونی برای زبان‌های ایرانی به خوبی مورد مطالعه قرار گرفته است. بسیاری از آن‌ها ادامه مدل‌های هند و اروپایی هستند.

"پدر" - *pitar- در زبان ایران باستان از *pətér- در زبان هندواروپایی [Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, 829] (مقایسه کنید با pitár- در زبان هند باستان)، حالت فاعلی مفرد *pitā: pitar- در زبان اوستایی، در زبان فارسی باستان (حالت فاعلی pita در زبان اوستایی، pitā در زبان فارسی باستان)، همچنین *ptar-، *patar-، *tar- در زبان اوستایی [Altiranisches Wörterbuch 906-905]؛ *pidar، *pidar در زبان فارسی میانه [فرهنگ لغات مختصر پهلوی ۶۸]؛ *pidar در فارسی کلاسیک، *pedār در فارسی مدرن، *padar در زبان تاجیک، *pid در زبان پارسی، پهلوی یا پهلوانیگ، [فهرستی از کلمات از زبان فارسی مانوی و اشکانی، ۷۵]؛ *b(e)der/ p(e)der/ bzer/؛ *pezer در دری زرتشتی؛ *pit، *pis، *piθ در زبان بلوچی، *piä در زبان سمنانی؛ *ptr- در متون مانوی و مسیحی در زبان سغدی، [ptr-] [pitar] در زبان بودایی، مانوی، مسیحی [فرهنگ لغات سغدی، ۵۳، ۳۱۵] یا [ptar(-ə)] [زبان سغدی]؛ "отец" [پدر] در متون روسی در زبان خوارزمی [Chwaresmischer Wortindex, 508]؛ *fyd| fidæ در زبان اوستیایی [فرهنگ لغات تاریخی-تیمولوژی زبان اوستیایی I, 488]؛ *plar در زبان پشتو، *piyar در زبان ونیسی؛ *pid در زبان باجووی [بجو]، در زبان روشانی، در زبان خوفی، در زبان برتانی، در زبان روشوری؛ *päte در زبان سکایی میانه یا زبان ختنی، "отец" [پدر] در زبان روسی [فرهنگ لغات ختن-سکا، ۲۳۷] و غیره. مشتقات حاصل از کلمات اصلی *pitṛ-، *fḍr-، *turi-، *turīa- و غیره که خطوط مختلفی از توسعه آوایی اسم *pitar- و اسم موصول *pitruīa- را نشان می‌دهند قابل ذکر و اشاره است. از آن‌ها در اسامی بستگان پدری استفاده می‌شود (در ادامه ببینید). در بسیاری از زبان‌های گذشته، رفلکس‌ها و انعکاسات *pitar- با کلمات "کودکان" جایگزین شده‌اند (در ادامه ببینید).

"مادر" - *mātar- در زبان ایران باستان از *mātér- در زبان هندواروپایی [Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, 700-701] (مقایسه کنید با *mātár- در زبان هند باستان)؛ *mātar در زبان اوستایی، *mātar- در زبان فارسی باستان [Altiranisches Wörterbuch, 1167]، *mādar، *mād در زبان فارسی میانه، در زبان پارسی، پهلوی یا پهلوانیگ [فهرستی از کلمات از زبان فارسی مانوی و اشکانی، ۵۵]، *mādar در فارسی کلاسیک، *modar در زبان تاجیک، *may در زبان تاتی؛ *mē: r در دری

زرتشتی، mozer و mer، mō و me. ک. mār در ترکیبات و اشکال ی؛ mā, māk "مادر" در زبان کردی > *māta-ka- [فرهنگ لغات اِتیمولوژی زبان‌های کارتولی یا قفقازی جنوبی I، 637]؛ mad/ madæ "مادر" در زبان اوستیایی [فرهنگ لغات تاریخی- اِتیمولوژی زبان اوستیایی II، 62-63]؛ -māta "مادر" در زبان سکایی میانه، یا زبان ختنی، mor در زبان پشتو (بعد از مرحله *māθr-)، در پامیر: mod در زبان روشانی، زبان خوفی، زبان برتانی، زبان روشوری (در زبان برتانی و زبان روشوری - فقط در شعر؛ در زبان شغنیایی در بقیه موارد - در برگردان dargil-modik ترانه‌ها و آوازهای ژانر dargilik، dargilik) و غیره. ترکیبات ثانویه از اسم *mātar- و اسم موصول *māθrja- "مادرانه" که در نام‌های اقوام و بستگان دیگر به کار می‌رود قابل ذکر و اشاره است (در زیر مشاهده کنید). در بسیاری از زبان‌ها رفلکس‌ها و انعکاسات *matar- با کلمات "کودکان" جایگزین شده‌اند (در زیر مشاهده کنید).

"پسر" - *puθra- > putra- در زبان ایران باستان از *putra- در زبان هندوایرانی (مقایسه کنید با putrá- در زبان هند باستان)، برای ریشه‌جویی بیشتر لغات هند و اروپایی مراجعه کنید به [تاریخچه اصطلاحات اسلاویایی خویشاوندی و برخی از قدیمی‌ترین اصطلاحات نظام اجتماعی، ۵۱]: puθra- در زبان اوستایی، puça- در زبان فارسی باستان [Altiranisches Wörterbuch، 909-911]؛ pus در زبان فارسی میانه، (pus(ar) در فارسی کلاسیک، pesār در فارسی مدرن، pisar در زبان تاجیک؛ puhr در زبان پارتی، پهلوی یا پهلوانیگ، pōr/po: r/pohr/por در دری زرتشتی؛ pūr در زبان کفرونی، در زبان زفره؛ fyr | furt در زبان اوستیایی [فرهنگ لغات تاریخی- اِتیمولوژی زبان اوستیایی I، 500] (')pr در زبان خوارزمی، pōr pšyy در زبان سغدی، pūra- در زبان سکایی میانه یا زبان ختنی [فرهنگ لغات ختن-سکا، ۲۴۴]، pouro در زبان بلخی یا باختری، pūr در زبان مُنجی، مونجی یا مونجانی، pūl pūr در زبان یدغه، puc در زبان شغنیایی، در زبان روشانی، در زبان برتانی، در زبان روشوری، pūc در زبان سربکالی یا سرقولی، pətr "پسر" در متون روسی در زبان یزغلامی یا یزغلامی، در زبان وخی یا وخانی [فرهنگ لغات اِتیمولوژی زبان وخی یا وخانی، ۲۸۱] و غیره. رفلکس‌های این کلمات اصلی و پایه در ساختارهای ثانویه ذکر شده است، برای مثال bur "شخصی که

پسرش را از دست داده است" در زبان پشتو $búra \leftarrow a-puθra$ "زنی که پسرش را از دست داده است" $-a-puθra +$ پسوند مونث $-ā$. کلمه اصلی و پایه در معانی پسر عمو [عمو زاده، دایی زاده، پسرعمو یا دختر عمو، پسردایی یا دختر دایی، عمه زاده، خاله زاده] (در زیر مشاهده کنید) و در سایر معانی به کار می‌رود، در حالی که این کلمه اصلی و ریشه‌ای به معنای "پسر" در زبان پشتو با اصطلاح zoy "پسر" از $-zāta$ "کسی که به دنیا آمده" جایگزین شده است (در مورد این نوع اشتقاقیات اسامی فرزندان نیز در زیر مشاهده کنید). در خصوص معانی جدید رفلکس‌های $-putra$ ، نگاه کنید به - buc - پسوند یا قسمت دوم ترکیبات - اختصارات در زبان شغنیایی، زبان روشانی، زبان برتانی و سایر زبان‌ها، مقایسه کنید با boc "توله حیوان، نوزاد پرنده؛ تخمدان میوه گیاه، با صدای $p \rightarrow b$ در قسمت دوم یک عبارت یا ترکیب پایدار در زبان یزغلامی یا یزگلامی.

"پسر، کودک، فرزند" - $*hūnu, hunu$ - (و همچنین وجه وصفی [صفت مفعولی] کامل $*hūta$ "متولد شده") از ریشه $*hu: hau-$ "زائیدن، به دنیا آوردن" $> -seu: su$ - "زائیدن، به دنیا آوردن" در زبان هندواروپایی (مقایسه کنید با $-sūnū$ "پسر، کودک، فرزند"، $-sutá$ "پسر" در زبان هند باستان، сын [پسر] در زبان روسی): $-hunu$ "پسر، کودک" (ماهیت دائوا [دوی، دیوا]) در گویش گات در زبان اوستایی متاخر؛ $-haota$ "تولد، نسل؛ قبیله، تولید نسل" (ماهیت دائوا [دوی، دیوا]) در زبان اوستایی متاخر [Altiranisches Wörterbuch, 1831] و غیره. پسوندهای (پی‌آیندهای) موثر از کلمه اصلی و پایه اسمی در این شکل عملاً در زبان‌های متاخر مشاهده نمی‌شوند، به دیگر مشتقات این مجموعه و سری، به طور عمده به همراه تنوع و گوناگونی واژه تحقیری اشاره شده است، برای جزئیات بیشتر به [فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان‌های ایرانی ۳، ۳۸۲-۳۸۱] مراجعه کنید. این کلمه به سختی می‌توانست در زبان ایران باستان مترادف کامل $*puθra \rightarrow -putra$ در زبان ایران باستان باشد.

"دختر" (-3 $dugdar$) در زبان ایران باستان از $*dhug(h)əter$ در زبان هندواروپایی [Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, 277] (مقایسه کنید با $duhitár$ در زبان هند باستان): $-duγdar, dugədar$ در زبان اوستایی [Altiranisches

Wörterbuch, [748, duxt, duxtar در زبان فارسی میانه، duxt, duxtar در فارسی کلاسیک، duxtar در زبان تاجیک، doxtär "دختر، دخترک، دختر جوان" در فارسی مدرن، duxtär "دختر، دختر جوان، دخترک" در زبان یهودی-تاتی یا جمهوری، dod, dot, dwet در زبان کردی کرمانجی [فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان‌های کارتولی یا قفقازی جنوبی I, 329] -δγwt (به همراه قلب یا جایگشت) در متون بودایی در زبان سغدی، δγwt (')-در زبان مانوی، (')dwyt در زبان مسیحی، δwxδr در متون سغدی از نامه‌های قدیمی، duxtar (شبهه به زبان تاجیکی یا اقتباس شده) در یغناپی یا سغدی نو؛ δγd در زبان خوارزمی، در زبان اوستایی در ترکیب: xo-dyγd "خواهر شوهر" در زبان ایلرونی، ایرنی یا ایرون [فرهنگ لغات تاریخی-ایتیمولوژی زبان اوستایی I, 380]؛ lur "دختر، دخترک" در زبان پشتو؛ lur در زبان وِنتسی [فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان پشتو، ۳۸]، lúyda dæyda در زبان زبان مُنجی، مونجی یا مونجانی، luγdo در زبان یدغه، δoyd در زبان یزغلامی یا یزگلامی، δəy'd در زبان وخی یا وخانی، wuδəy'd در زبان سنگلیچی، (wudūy'd) (به همراه پروتز [اضافه کردن یک حرف یا هجا در ابتدای کلمه] -wu, wu- که به وابسته‌ها و متعلقات تجزیه‌ناپذیر مرتبط هستند) در زبان اشکاشمی یا اشکشمی؛ dutar- در زبان سکایی میانه یا زبان ختنی، dudar در متون سکایی از شهرک تومشوق. برای اطلاعات بیشتر به [فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان‌های ایرانی ۲، ۴۷۹-۴۷۷] مراجعه کنید.

ممکن است کلمه اصلی و پایه مونث *putri- "دختر" (مقایسه کنید با putri "دختر" در زبان هند باستان) نیز وجود داشته است که در ترکیب اسامی مصغر مونث -bic در زبان شغنائی، زبان روشانی، زبان برتانی انعکاس می‌یافته است، اما جهش و تغییر بعدی مصوت در اینجا مستثنی نیست: -buc مذکر < bic- مونث بر اساس روشی معمول به منظور تشکیل اسامی مونث برای این زبان‌ها به واسطه جهش و تغییر مصوت در کلمه اصلی و پایه مذکر یا خنثی در نوع اوملات a یا در نوع اوملات i (مقایسه کنید با نام‌ها و اسامی ونوچکا [نوه دختر]).

از دیگر نام‌ها و نام‌گذاری‌های کودکان، "کلمات کودکانه" (در زیر مشاهده کنید) و همچنین مشتقات ریشه فعلی *zan- "به دنیا آوردن" در زبان ایران باستان <*gen-.

در زبان هندواروپایی خاص و برجسته هستند. این‌ها عمدتاً رفلکس‌های وجه وصفی **žāta*- "متولد شده" (۲) (مقایسه کنید با *jatá*- در زبان هند باستان)، به ویژه برای زبان‌های ایران غربی (به *zād*- در زبان فارسی کلاسیک مراجعه کنید) و نیز رفلکس‌های وجه وصفی ثانویه به همراه پسوند **ka*- هستند: **zāda*- (*zataka*- در فارسی کلاسیک، *zoda*- در زبان تاجیکی، *zāde* در فارسی مدرن، *zahak*, *zaak*, *zay* "کودک" در زبان گیلکی و غیره). مشتقات با پیشوند **fra-žanta*: **fra*-: "متولد شده" - *farzand* در فارسی کلاسیک، *färzänd* در فارسی مدرن، *farzand* "کودک" (اغلب "پسر") در زبان تاجیکی کم‌تر قابل مشاهده است. موارد ذکر شده در بالا - *zoy* "پسر" در زبان پشتو < **žāta*- و نیز *zay* "قوم و خویش، قبیله؛ خانواده؛ فرزندان" در زبان پشتو و ترکیبات مختلف متاخرتر از این ریشه: *zænæg* "کودکان" (نام از کلمه پایه فعلی) در زبان اوستیایی و ترکیباتی از کلمه پایه و اصلی اسم موصول **žanja*- "متولد شده" با پیشوند **fra*-: نام **fra-žanja*- "دختر" ← "متولد شده" در زبان‌های گروه شغنائی-روشانی در پامیر، در ابتدا، احتمالاً به عنوان حسن تعبیر یا تابوئیسم: *rizin* در زبان شغنائی، *rizen* در زبان روشانی، *rizæn* در زبان خوفی، *razen* "دختر" در زبان برتانی در زمره زبان‌های ایران شرقی قرار دارند. ادامه و پی‌آیند ترکیباتی از **kan*- از *ken*- (?) در زبان هندواروپایی به معنای "جوان، جوانترین" (مقایسه کنید با **čędo* "طفل، کودک" در زبان‌های خانواده اسلاوی باستان [نیا-زبان یا پورو-زبان] [تاریخچه اصطلاحات اسلاویایی خویشاوندان و برخی از قدیمی‌ترین اصطلاحات نظام اجتماعی، ۴۱ و بعدی]): **kanja*, **kani*- در زبان ایران باستان (مقایسه کنید با *kanya*- مونث، *kaniṣṭha*- صفت عالی یا برترین "جوان‌ترین" در زبان هند باستان): *kaini*-, *kainin*-, *kainya*- مونث "دختر، دخترچه"، *kainika*- "دختر جوان" در زبان اوستایی [*Altiranisches Wörterbuch*, 439] *kanizak*, *kaniz* "دختر جوان، خدمتگزار" (از **kanič*- یا **kanika*-) در فارسی کلاسیک: *knč*- در زبان سغدی، *knč'k* در متونی از کوه مُغ، **kanikā* (< *qnčk*- با پسوند فرعی [ثانوی] **ikā*-) در متون مانوی؛ به شکل گسترده‌ای رواج نداشته‌اند.

"برادر" - **brātar*- "برادر" و/یا "خویشاوند خونی، عضو طایفه و قوم" در زبان

ایران باستان از *bhrāter- "عضو یک خانواده بزرگ: مرد - خویشاوند خونی، برادر" در زبان هندواروپایی [Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, 163-164] (مقایسه کنید با bhrātar- در زبان هند باستان، frater در زبان لاتین، Bruder در زبان آلمانی، brātar [برادر] در زبان روسی و...): brātar- در گویش گات در زبان اوستایی و در زبان اوستایی متاخر، brātar- در زبان فارسی کهن [Altiranisches Wörterbuch, 971-972]. در دوره تکوین و تکامل بعدی، این اصطلاح تفاوت‌هایی را آشکار می‌سازد که با انعکاسات و رفلکس‌ها در زبان‌های مختلف انواع مختلف کلمات پایه و در نتیجه آن، فرم‌ها و اشکال مختلف پادژ [حالت] و اشکال دیگر قابل توضیح است. برجسته‌ترین‌ها:

(۱) رفلکس حالت فاعلی *brātā، به عنوان مثال، حالت فاعلی brāte، brāta در زبان سکایی میانه یا زبان ختنی [فرهنگ لغات ختن-سکا، ۳۱۳] (در حالی که زبان سکایی میانه یا زبان ختنی در حالت مفعولی یا اضافه brātari یا حالت مکانی را دنبال می‌کند یا فرعی و ثانوی است)؛

(۲) رفلکس حالت ندایی *brātar یا حالت اضافه یا وابستگی *brātūr (یا حالت اضافه ثانوی و فرعی *brātūr)، برای نمونه، v(ṛ)rud، v(ṛ)rud، v(ṛ)rud در زبان شغنائی، زبان روشانی، زبان برتانی، زبان روشوری، v(ṛ)red "برادر" در زبان یزغلامی یا یزغلامی (انعکاس و بازتاب واکه ریشه *ā در زبان‌های گروه شغنائی-روشانی به شکل o، و در زبان یزغلامی یا یزغلامی به شکل e نشان‌دهنده ضربه‌دار بودن *ā در نمونه اولیه و نخستین دوران باستان است، با اشکال جمع مقایسه کنید: viradār در زبان روشانی، زبان برتانی، v(ṛ)radār به همراه -a- مدرن از *ā ریشه‌ای بدون ضربه باستانی در شکل *brātārah در زبان یزغلامی یا یزغلامی، مقایسه کنید با bhrātāras در زبان هند باستان) [ارتباط ژنتیکی زبان یزغلامی و گروه زبانی شغنائی، ۴۴-۴۰، ۸۵]؛ (۴)

(۳) حالت ندایی ثانوی و فرعی از حالت همراهی دوران باستان *brāt/θrā یا حالت برایی *brāt/θrāi به همراه کلمه اصلی و پایه حالت یا پادژ غیرمستقیم اتمام پادژها و حالت‌ها به جز پادژ اسمی] در *θr- > tr، برای نمونه *θr- < (-brās c -s) در زبان بلوچی، bərar در زبان گیلکی و غیره، و از زبان‌های ایران شرقی - βr'r در زبان سغدی، *θr < (-wrōr c -r) در زبان پشتو [واژگان و فرهنگ لغات اتیمولوژی پشتو، ۹۰]. در

تعدادی از زبان‌ها با بازتاب مشابهی از این تک‌واژه، صدای دقیق نمونه اولیه قابل بازیابی و بازسازی نیست: این صدا می‌توانست هم *brātā باشد (در حالت فاعلی) و هم *brātar (در حالت ندایی) یا *brātūr, brātūr* (در حالت اضافه یا وابستگی)، برای نمونه brāt, brād در فارسی میانه، br'd در متون مانوی در زبان پارتی، پهلوی یا پهلوانیگ، و از زبان‌های ایران شرقی - br't در متون بودایی و مانوی در زبان سغدی [دستور زبان سغدی در متون و آیین مانوی، ۱۳۹-۱۳۸]، virót در زبان یغناپی یا سغدی نو، ærvád/ ærvadæ "خویشاوند، عضو خانواده" در زبان اوستیایی [زبان و فولکلور اوستیا، ۶۲؛ فرهنگ لغات تاریخی-تیمولوژی زبان اوستیایی II، [br'd، 438] "برادر" در زبان خوارزمی، v(ə)roy در زبان منجی، مونجی یا مونجانی، vray, vrai در زبان یدغه؛ vru(d) در زبان اشکاشمی یا اشکشمی، vərūd در زبان سنگلیچی؛ vγit "برادر؛ مردی از یک طایفه، از یک خانواده" در زبان وخی یا وخانی [زبان‌های مرزی هندوایرانی II، 547؛ فرهنگ لغات تیمولوژی زبان وخی یا وخانی، ۳۸۳] و غیره. برای تیمولوژی [ریشه‌شناسی] و گزینش ماتریال، برای نمونه نگاه کنید به [فرهنگ لغات تاریخی-تیمولوژی زبان اوستیایی II، 438-439؛ ارتباط ژنتیکی زبان یزغلامی و گروه زبانی شُغنانی، ۴۰، ۸۵] [فرهنگ لغات تیمولوژی زبان وخی یا وخانی، ۳۸۳]، برای جزئیات بیشتر مراجعه کنید به [فرهنگ لغات تیمولوژی زبان‌های ایرانی ۲، ۱۸۴-۱۷۸]. برای بازتاب و انعکاس اشکال مختلف اصطلاحات خویشاوندی در دوران باستان در *tar نیز مراجعه کنید به [تاریخچه اشکال اصطلاحات خویشاوندی در *tar در زبان‌های ایرانی].

واکه‌های قدیمی کلمه پایه گاهی اوقات در مشتقات نسبتاً قدیمی منعکس می‌شوند. در ادامه کلمات مشتق شده از اسم *brātar- و از اسم موصول *brātrīa, brātrīa-* و *brātrū-īa, brātrūjīa-* را مشاهده می‌کنید که برای تعیین و تعریف سایر مفاهیم مربوط به خویشاوندی به کار گرفته می‌شوند، برای نمونه wrāra "زنی که برادر خود را از دست داده است" در زبان پشتو > *a- + a-brātr(a)- (همچنین به زیر مراجعه کنید) و همچنین سایر مشتقات بعدی در زبان‌های مختلف ایرانی با معانی مختلف (در حالی که مدل‌های واژه‌سازی آن‌ها می‌توانند قابل انطباق با یکدیگر باشند)، به عنوان مثال، virōdīj "برادرخوانده" در زبان روشانی، v(ə)radīg "دوست، رفیق؛ برادرخوانده" از کلمه

پایه و اصلی متاخر - + *brāta- پسوند *aka- به همراه جابجایی بعدی ضربه به پسوند در زبان یزغلامی.

به بازندیشی و بازتعریف اصطلاحات خویشاوندی سببی به اصطلاحات خویشاوندی اشاره شده است. رجوع کنید به d(e)ver "برادر" در زبان زرتشتی دری. طبق گفته "و.آ. ایوانوف"، ظاهراً در سایر زبان‌های ایرانی استفاده نمی‌شود [ایوانوف ۱۹۳۹، ۱۲]. این واژه را نیز در ساخت‌ها و عبارات مشاهده کنید: (Iv.) de-ver-šu, (S.) dver-mira, dver-e (M) mira) "برادر شوهر"؛ "برادر زن" dver-zen "برادر زن". "برادر بزرگ‌تر"، "dver-e kasog "برادر کوچک‌تر"، "dver xōnda "برادر خونی" در زبان زرتشتی دری. واژه ایرانی با معنی "برادر شوهر" (پیرامون آن به زیر مراجعه کنید) به تفصیل در [فرهنگ لغات تیمولوژی زبان‌های ایرانی ۲، ۳۱۱-۳۱۰] مورد بحث قرار گرفت، همچنین به [ادلمان ۲۰۰۹، ۱۲۶-۱۲۵] مراجعه شود. این کلمه [برادر شوهر] به دوران ایران باستان برمی‌گردد: *daiuar- "برادر شوهر" از *daiuar- در زبان آریایی (مقایسه کنید با -devár id در زبان هند باستان) و *daiu(e)r, dāiuēr* در زبان هندواروپایی، در همان قسمت دیگر معادل‌ها و موارد مشابه را مشاهده کنید. در میان مشابهات کنونی، در واقع هیچ معادل و مورد مشابه ایرانی که با d آغاز گردد وجود ندارد. در ارتباط با زبان زرتشتی دری، dver در وهله اول به جابجایی معنی (از "برادر شوهر" < "برادر" در مجموع) و در وهله دوم به کاربرد و استفاده در زبان محلی و لهجه کرمانی زبان زرتشتی دری به معنای "برادر" واژه معمولی berār اشاره دارد. در زبان‌های محلی روستاهای اطراف یزد شکل و فرم brōzer id قابل مشاهده است.

از اصطلاحی که دارای منشاء و ریشه نامشخصی است، اصطلاح "برادر" است که در آسیای میانه کاربرد دارد: dodar "برادر کوچک‌تر" در زبان تاجیکستانی. در فرهنگ لغت صدرالدین عینی [۱۹۷۶، ۱۰۲] این واژه با نشان و علامت махуси тоҷикӣ "مخصوص [ویژه] تاجیکی" همراه است. در فارسی کلاسیک dādar "همان برادر" ذکر شده است [غفاروف I، 316] بدون علامت و نشانه‌ای از منشاء. در [فرهنگ لغات تاجیکی-روسی، ۱۳۴] مجموعه‌ای از کلمات [خانواده کلمات] متشکل از ۸ ترکیب و ساختار با dādar آورده شده است. این کلمه خود به معنای "برادر؛ برادر کوچک‌تر" و در

زبان محاوره به معنای "دوست، رفیق، برادر (در خطاب به غریبه‌ها)" است. مشتقات و ترکیبات از مبدا و منشا ناشناخته اصطلاح "برادر" که در آسیای میانه استفاده می‌شود: dodar "برادر کوچک‌تر" در زبان تاجیکستانی. در فرهنگ لغت صدرالدین عینی [۱۹۷۶، ۱۰۲] این واژه با نشان و علامت махсуси тоҷикӣ "مخصوص [ویژه] تاجیکی" همراه است. در فارسی کلاسیک dādar همان برادر" ذکر شده است [غفاروف I، 316، بدون علامت و نشانه‌ای از منشاء]. در [فرهنگ لغات تاجیکی-روسی، ۱۳۴] مجموعه‌ای از کلمات [خانواده کلمات] از ۸ ترکیب و ساختار با dādar آورده شده است. این کلمه خود به معنای "برادر؛ برادر کوچک‌تر" و در زبان محاوره به معنای "دوست، رفیق، برادر (در خطاب به غریبه‌ها)" است. "مشتقات و ترکیبات dodar نیز در نسخه جدید فرهنگ لغات زبان‌های جنوبی تاجیکی ذکر شده است [فرهنگی ۲۰۱۷، ۲۰۲].

"خواهر" - *xvāhar-/*xvāhar* > *(h(u)u)ahar- / h(u)uāhar- در زبان ایران باستان از *suesor- در زبان هندواروپایی [Indogermanisches etymologisches Wörterbuch، 1051]؛ مطالعات در ترمینولوژی خویشاوندی زبان‌های هندواروپایی به همراه ارجاعات ویژه به زبان‌های هندی، ایرانی، یونانی و لاتین، ۳۳-۳۲، ۴۲-۳۵] (مقایسه کنید با svāsar- در زبان هند باستان): xvaŋhar- در زبان اوستایی [Altiranisches Wörterbuch، 1864]، xvāhar در زبان فارسی میانه، xvāhar در فارسی کلاسیک، xāhār در فارسی مدرن، xohar (در زبان بدخشان نیز xuwar) در زبان تاجیکی، xwar در زبان دری، xuvar در زبان تاتی، wx'r (با قلب و تحریف یا سمبل و نماد گرافیکی «wx» واج /xv/) در زبان پارتی در متون مانوی؛ ی. xver، ک. xor در زبان دری زرتشتی؛ xw'r در زبان سغدی در متون مانوی، γw'rh "خواهر" در زبان بودایی؛ xo | xwæræ "خواهر؛ زنی از خانواده خودی" در زبان اوستیایی؛ [x [uxa] "خواهر" در زبان خوارزمی، hvar در زبان سکایی میانه یا زبان ختنی، xor در زبان پشتو، yeḫya، yuxə، yuxə، yuxə، yuxə در زبان منجی، مונجی یا مونجانی؛ íxo در زبان یدغه، yax (با قلب و تحریف قبلی) در زبان شغنائی، در زبان روشانی، در زبان برتانی، در زبان روشوری، در زبان سربیکالی یا سرقولی، íxo در زبان اشکاشمی یا اشکشمی، yəḫdai íxō (همچنین با با قلب و تحریف پس از مراحل *əxā > *haxvā- > -xvāha-) در زبان

سنگلیچی، *xvāhar (< -Xыу) در زبان وخی یا وخانی، *xvāhar-ka (< -x°arg) "خواهر" در زبان یزغلامی یا یزگلامی، برای جزئیات بیشتر به [فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان‌های ایرانی ۳، ۴۳۴-۴۳۳] مراجعه کنید. مشتقات کلمات اصلی و پایه *xvāhar، *xvāha- و اسم موصول *xvāharja- "خواهرانه" برای نام‌گذاری سایر اقوام استفاده می‌شود (به زیر و نیز به [فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان‌های ایرانی ۳، ۴۳۶-۴۳۵] مراجعه کنید).

عناوین و نام‌های اصلی (نخستین) عمو/دایی و عمه/خاله برگرفته از نام‌های تاریخی پدر و مادر است، اسامی دوم [پدر و مادر] اقتباس شده و به عاریت گرفته شده‌اند یا ادامه کلمات "کودکانه" هستند؛ به کلمات با ایتیمولوژی مبهم و نامعلوم اشاره می‌شود.

"عمو" - از عناوین و نام‌های اصلی (نخستین) در ادامه اسم موصول *p(i)tr(u)ja-، *ptrujā- "عمو" ← "پدری" - پس از مرحله *tərja- (مقایسه کنید با pitrvyas در زبان هند باستان، همچنین مقایسه کنید با *stryjъ در زبان اسلاوی از *pətrujō- در زبان هندواروپایی [تاریخچه اصطلاحات اسلاویایی خویشاوندی و برخی از قدیمی‌ترین اصطلاحات نظام اجتماعی، ۷۹-۸۱]: tuirya- "عمو" در زبان اوستایی متاخر [Altiranisches Wörterbuch, 657]. trə "عمو" > *ptrujā- < tərja- در زبان پشتو، fcwr (پس از مراحل *p(i)trujā- < *ptrujā- < -trujā-) در زبان خوارزمی؛ afdar "عمو" در زبان فارسی کلاسیک، audor در زبان دری - audū - به عاریت گرفته شده از زبان دری (?). در گویش لوگر زبان ارموری، اما در زبان ارموری -ta "عمو" - توسعه و پیشرفت خاص از *ptrujā- پس از مرحله *ftar- > -ftrja- [فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان پشتو، ۸۱-۸۲]. در زبان‌های ایرانی متاخر، عمو معمولا با رفلکس‌های تک‌واژه‌های (بن‌واژه‌های) اشتقاقی باستانی مشخص می‌شوند، اما بیشتر اوقات با تک‌واژه‌های به عاریت گرفته شده عربی که به واسطه خطوط خویشاوندی قابل تمییز هستند، مشخص می‌شوند.

"عمه" - ترکیبات نخستین و اولیه کم هستند و آن‌ها مشتق می‌شوند از: *trujā- > -p(i)trujā- "عمه": -tūiryā- "عمه" در زبان اوستایی متاخر؛ tror "عمه" در زبان پشتو، احتمالاً از *trujā- > -p(i)trujā- trə "عمو" در زبان پشتوی میانه، اما به هنگام آمیزه‌سازی با رفلکس *xvāhar- xor "خواهر" در زبان پشتوی میانه. از tror در

زبان پشتو اسامی مصغر متاخر "عمه" *trorəke*، "عمه" *trorí*، *trorə y* "عمه" مشتق می‌شوند. *vac* "عمو؛ عمه" در زبان یزغلامی یا یزگلامی، *vic* در زبان روشانی، در زبان خوفی، در زبان برتانی، در زبان روشوری، در زبان سریکالی یا سرقولی، *vic* "عمه" در گویش بروز (برواز) در زبان شغنائی، در زبان باجووی [بجو]، *vbc* "عمه" در زبان اشکاشمی یا اشکشمی، یا ممکن است به **(f)trija* "پدران (پدر)" باز گردد، یا به احتمال فراوان با از دست دادن اولین **r* (مقایسه کنید با [فرهنگ لغات ایتیمولوژی گروه زبان شغنائی، ۱۸۳]) بدون ریشه‌جویی به **bratrija* باز گردد. همچنین مقایسه کنید با *bəč* "عمو، دایی" در زبان وخی یا وخانی، با *voč* "عمه، خاله" در [فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان وخی یا وخانی، ۳۸۰-۱۰۶]، در همان جا - ماتریال مقایسه‌ای. اصطلاحات توصیفی در قالب ترکیبات ذکر شده است: ک. *xoypedar* در زبان زرتشتی دری، به صورت تحت‌اللفظی [عینا] "خواهر پدر".

نام‌ها و اسامی خاله از کلمه "مادر" در گویش پشتو مشاهده شده است: *māšō* - شکل نخستین و اولیه از **mātrija* یا اقتباس شده از زبان‌های داردی [در دیک] (مقایسه کنید با *mātṣvasr* - در زبان هند باستان)؛ *māsī* در زبان بلوچی جنوبی از *māsī* در زبان پنجابی [فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان پشتو، ۴۸، ۱۰۷] یا سیر تکاملی شخصی به همراه گذار عادی برای زبان بلوچی **-s* > *-tr*. اصطلاحات توصیفی در قالب ترکیبات: ی. *xo-ymer/xoymozer* در زبان زرتشتی دری، ک. *xoymerū* در زبان زرتشتی دری، به صورت تحت‌اللفظی [عینا] "خواهر مادر". در زبان‌های بعدی [متاخر] نیز اقتباساتی از زبان عربی مشاهده می‌شود.

"پسر برادر یا خواهر"، "دختر برادر یا خواهر" معمولا با عبارات توصیفی (مانند "دختر برادر [من]") بیان می‌شوند و گاهی با مشتقات تغییر یافته در زمان‌های مختلف از **brātar* "برادر" (به ندرت)، **xvāhar* "خواهر" (در اغلب موارد)، با معانی اولیه و نخستین "برادرانه"، "خواهرانه". آن چه که مشخص و برجسته است، نام‌های برگرفته از کلمه "برادر" که در مناطق مختلف معمول است، در پامیر قابل ردیابی نیست. ظاهرا این نشان دهنده سنت باستانی است که امیل بنونیست در مورد آن نوشته است [بنونیست ۱۹۹۵: ۱۸۶]: یک رابطه خانوادگی نزدیک ویژه بین خواهرزاده‌ها و

دایی، اگرچه به لحاظ واژه‌شناسی این ارتباط در زبان‌های مدرن نشان داده نمی‌شود. در پامیر این ارتباط نه تنها در سوژه‌ها و داستان‌های فولکلور موجود است، بلکه در برخی آداب و رسوم نیز ظاهر می‌شود و به صورت غیرمستقیم در زبان نیز انعکاس می‌یابد. به عنوان مثال، به هنگام ازدواج دختر، یک هدیه جداگانه از سوی داماد (یا سهم خاصی از شیربها) به دایی او به عنوان بهای شیر (مادر) *haqq-i šir* در زبان تاجیکی، به صورت تحت‌اللفظی [عینا] "حق شیر" اعطا می‌شده است.

مثال‌ها:

(۱) *brāθr(i)ja-، *brāθruja، *brāθruja- "در ارتباط با برادر" ← "پسر برادر" (مقایسه کنید با *bhrāθryva* - در زبان هند باستان): *brātūiryā* در زبان اوستایی [Altiranisches Wörterbuch، 972]؛ *wrārē* در زبان پشتو، *wəriārə* در گویش وزیري؛ *vrerí* "پسر برادر" در زبان مُنجی، مونجی یا مونجانی؛ با معنای دوم - "دختر برادر" مقایسه کنید: *wrerá* در زبان پشتو، *wrāra* در گویش وزیري (با اضافه کردن پسوند مونث *-ā-) [فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان پشتو، ۹۰-۸۹]، *vreríya* در زبان مُنجی، مونجی یا مونجانی سفلی، *vreriga* "دختر برادر یا خواهر" در زبان مُنجی، مونجی یا مونجانی علیا (با اضافه کردن پسوند مونث *-kā-)؛

(۲) *xvāh(a)r(i)ja- "در ارتباط با خواهر" ← "پسر خواهر" (مقایسه کنید با *-svasrīya* در زبان هند باستان): *xorayáy*، *xwərayáy* "پسر خواهر" > *xvāh(a)r(i)ja- + *-ka "پسر خواهر یا برادر" در زبان مُنجی، مونجی یا مونجانی، *xēr* در زبان شغنائی، *xēr* در زبان روشانی، در زبان خوفی، در زبان برتانی، در زبان روشوری، *x°er* در زبان یزغلامی یا یزگلامی، *xir* در زبان اشکاشمی یا اشکشمی، *xīr* "پسر خواهر یا برادر، دختر برادر یا خواهر" در زبان سنگلیچی؛ به همان ترتیب - با افزایش بعدی پسوندهای دیگر: *xəryan* "پسر خواهر یا برادر، دختر برادر یا خواهر" در زبان وخی یا وخی. به رفلکس‌های *xvāhar- در ترکیب عبارات مرکب نیز نگاه کنید: *xæræfyrt* | *xwærifurt* "هر فرزند هر زن خانواده من" → "پسر خواهر" [فرهنگ لغات تاریخی-ایتیمولوژی زبان اوستایی IV، 176]؛ *xāxurza* "پسر خواهر یا برادر، دختر برادر یا خواهر" در زبان گیلانی ~ *xurθə/á*

"پسر خواهر یا برادر" در زبان پشتو (از رفلکس‌های *zāta + -xvāhar- وجه وصفی از ریشه *zan- به دنیا آوردن)؛ به همان ترتیب - در عبارات مرکب xorlána xorlánda "دختر برادر یا خواهر، زنی از همان قبیله یا خانواده"، همچنین مقایسه کنید با xoríngá "خواهر خوانده، دوست دختر" و غیره، برای اطلاعات بیشتر به [فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان‌های ایرانی ۳، ۴۳۶-۴۳۵] مراجعه کنید. به عنوان مثال، در عبارات توصیفی به همراه کلمه vače "کودک"، vače-y xver "فرزند خواهر" در زبان دری زرتشتی. در زبان‌های بعدی [متاخر] از واژگان اقتباس شده نیز استفاده می‌شود.

همچنین از لحاظ ریشه‌جویی، اسامی "زن برادر، زن برادر زن، خواهر شوهر، جاری، خواهر زن" مرتبط با کلمات "برادر" و "خواهر" خواهر و داماد نیز وجود دارند (به زیر مراجعه کنید).

"پدربزرگ" ایتیمولوژی قبل‌تر کلمه ریشه‌ای و نخستین *niāka- مشخص نیست - از *ni-āya-ka- (? > *āyo au(i)o- "پدر بزرگ از سمت مادر" در زبان هندواروپایی [Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, 89] ava "عمه [خاله] از سمت مادر" در زبان لیتوانیایی میانه) - به عاریت گرفته شده از زبان‌های کهن: nyaka- در زبان اوستایی متاخر، niyāka- در زبان فارسی کهن [Altiranisches Wörterbuch, 1094] و به عاریت گرفته شده از تنها چند زبان متاخرتر: niyāg niyāk در زبان فارسی میانه، niyā در زبان فارسی کلاسیک؛ ny'k در زبان سغدی، nikó در زبان پشتو؛ احتمالا naqi "پیرمرد" در زبان منجی، مونجی یا مونجانی باستان (با تحریف و قلب در محیط تاجیک‌زبان)؛ معمولا این اصطلاحات با کلمات "کودکان" جایگزین می‌شوند (به زیر مراجعه کنید). یا به صورت توصیفی، با ترکیباتی جایگزین می‌شوند: pedar-bozorg در زبان فارسی، bō-mas در زبان دری زرتشتی، به صورت تحت‌اللفظی [عینا] "پدر بزرگ".

"مادربزرگ" - تنها کلمه پایه و اصلی ایران کهن که ترمیم و بازسازی نمی‌شود (با این حال، مقایسه کنید با nyākā- "مادربزرگ" در زبان اوستایی متاخر، احتمالا، اسم [نام] ثانویه از nyāka- "پدربزرگ" در زبان اوستایی متاخر، به بالا مراجعه کنید). بعدها اغلب با کلمات مشتق، معمولا بر اساس واژگان "کودکان" نشان داده می‌شده‌اند (به تصویر زیر مراجعه کنید). یا به صورت توصیفی با ترکیبات: mō-mas /me-mas به صورت

تحت‌اللفظی [عینا] "مادر بزرگ" در زبان دری زرتشتی. *an- بازسازی شده برای زبان‌های هندواروپایی در زبان‌های ایرانی ممکن است در میان کلمات "کودکان" نوع *nana, nana* - و غیره گم شده باشد.

نام‌ها و اسامی پدرجد، مادرجد و غیره معمولاً توسط مشتقات متاخر یا عبارات توصیفی بیان می‌شوند، به عنوان مثال مقایسه کنید با *pedar-e mādar bozorg* (پدر مادر بزرگ)، *pedar-e pedar-bozorg* (پدر پدر بزرگ)، *ḡadd-e bozorg id* در زبان فارسی، *ḡwára niyā*، *ḡwára anā*، *ḡwára niyā* "مادرجد"، *ḡwər-nikē* "پدرجد" در زبان پشتو (به همراه *ḡwára* برگزیده و انتخاب شده، عالی؛ انتخاب شده؛ جدی، مهم، قابل توجه").

"پدرجد" و "مادرجد" به شکل توصیفی بیان می‌شوند: *pedar-ḡadd* (به همراه کلمات اقتباس شده از زبان عربی) در زبان فارسی، *ḡadd-e bder-ḡadd/pder-ḡadd id*. *bderi* "پدر بزرگ پدری" در زبان دری زرتشتی. بنابراین، مشخص نیست که اصطلاحات مربوطه در ایران باستان چه بوده‌اند (و بوده‌اند یا خیر).

"نوه [پسر]"، "نوه [دختر]" - معمولاً از *napāt- در ایران باستان مشتق می‌شوند، حالت فاعلی، مذکر، مفرد *napās* > napāt-s "نوه" از زبان هندواروپایی *nepōt- "پسر خواهر یا برادر، نوه [پسر]"، nepōs "نوه [پسر]" > nepōt-s در زبان لاتین میانه، nestera مونث > *nep(s)tera- در زبان اسلاو [Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, 764]، در خصوص منشاء این کلمه در زبان هندواروپایی نیز مراجعه کنید به [تاریخچه اصطلاحات اسلاویایی خویشاوندی و برخی از قدیمی‌ترین اصطلاحات نظام اجتماعی، ۷۶-۷۸؛ زبان هند و اروپایی و هندواروپایی‌ها II, 767-768] (مقایسه کنید با *naptr-: *nápāt- "نوه [پسر]"، *naptrí, naptí* - "نوه [دختر]" در زبان هند باستان): *napāt- "نوه [پسر]"، *naptí- "نوه [دختر]" در زبان اوستایی (naptya- "فرزند" در گویش گات در زبان اوستایی و در زبان اوستایی متاخر) [Altiranisches Wörterbuch, 1039-1040]؛ *napāt- "نوه [پسر]" در زبان فارسی میانه (napā) در زبان فارسی میانه شکل حالت فاعلی مفرد - در قیاس با اصطلاحات خویشاوندی در *navā(ḡa:(tar- در زبان فارسی کلاسیک؛ navasay در زبان بلوچی؛ navosá از *napāθra-ka- یا از ترکیب اولیه *puθra* + *napāt- < nab-pus در

گویش بدخشان در زبان تاجیکی که احتمال کم‌تری دارد؛ غیر محتمل نیست که این کلمه از یک منبع و منشا ایرانی شرقی وام و به عاریت گرفته شده باشد که در آن، استمرار و ادامه حالت فاعلی **napāt-s* (<napas) غیرمعمول نبوده است؛

Nābi "نوه [پسر]، نوه [دختر]" در زبان کردی؛ *nawā* در زبان پراچی؛ *np'yšn* در زبان سغدی، *npyyšn* "نوه [پسر]" در زبان سغدی در متون مانوی؛ *nipáyšin* در زبان یغناپی غربی، *nipešin* "نوه [پسر]، نوه [دختر]" <**naptr** > -*nafθr-* یا از **napa-* *puθrya-* در زبان یغناپی شرقی [دستور زبان سغدی در متون و آیین مانوی، ۱۳۹]؛ *nwasáy* "نوه [پسر]" (با پسوند **-aka*) *nwasáy* "نوه [دختر]" (نام ثانویه و فرعی) در زبان پشتو، *nāwes* "نوه [پسر]" در زبان زبان مُنجی، مونجی یا مونجانی، *nāwesə* در زبان زبان مُنجی، مونجی یا مونجانی، *nawísa* "نوه [دختر]" (همچنین ثانویه) در زبان یدغه؛ *nibōs* در زبان شغناپی، *nabūs* در زبان روشانی، *nabōs* در زبان برتانی، *nabus* در زبان روشوری، در زبان سربکالی یا سرقولی، *nabes* "نوه [پسر]" در زبان یزغلامی یا یزگلامی، در اسامی ثانویه و فرعی *nibēs* در زبان شغناپی، *nabēs* در زبان روشانی، *nabas* در زبان یزغلامی یا یزگلامی و غیره، "نوه [دختر]" نتیجه جهش‌های بعدی در نوع اوملات *i* است که مشخصه اسامی مونث است؛ *пѣвѣс* در زبان اشکاشمی یا اشکشمی، *nəvəs* در زبان سَنگلیچی، *nərys* "نوه [پسر]، نوه [دختر]" در زبان وخی یا وخانی، احتمالاً با کلمات به عاریت گرفته شده از لهجه‌های [گویش‌های] تاجیکی آمیخته شده‌اند [فرهنگ لغات اِتیمولوژی زبان وخی یا وخانی، ۲۴۹].

نام‌های نوه بزرگ [پسر] و نوه بزرگ [دختر] معمولاً ثانویه و فرعی و از نظر زبان متفاوت هستند. به طور معمول، این‌ها ساختارهای متاخر هستند، به عنوان مثال، با *kaṛwasáy* "نوه بزرگ [پسر]"، *kaṛwasáy* "نوه بزرگ [دختر]" در زبان پشتو و با *nabesa* "نوه بزرگ [پسر]" در زبان ونجی باستان (در زبان تاجیکی؟) مقایسه کنید.

"عموزاده، خاله زاده، عمه زاده، پسرعمو یا دخترعمو، پسردایی یا دختری (و از این پس) برادر و خواهر" با کلمات مشتق شده‌ای که در زبان متفاوت هستند، مشخص می‌شوند. نمونه اولیه رایج در ایران کشف نشده است. برای مثال، مقایسه کنید با *tərbur* در زبان پشتو، با *tārpīr* "عمو زاده" در گویش وزیری – "پسر

برادر پدر " ترکیبی از رفلکس‌های *p(i)truja- و *putra- (پس از مرحله *turja- (-puθr)، با tərɪa/ə "دختر عمو" - "دختر برادر پدر" ترکیبی از رفلکس‌های *p(i)truja- و *dugdar- (پس از مرحله *turja-δuyδr-). اغلب در ترکیبات توصیفی نوآورانه به عنوان مثال، plōrinai tərbur "پسر خواهر پدر"، mārinai tərbur "پسر برادر/خواهر مادر" در زبان پشتو در گویش وزیری و نیز در ترکیبات و ساختارهای نسبتا متاخر، برای نمونه، tror-záy در زبان پشتوی شرقی، tror-zúy "پسر عمه"، tror-zəy در زبان پشتوی غربی، tror-zəy "دختر عمه" در زبان پشتوی غربی و مشابه این‌ها بیان شده‌اند. شاید pitiš در زبان شغنائی، در زبان روشانی، pataš در گویش یزغلامی یا یزغلامی سفلی، taš "عموزاده، عمه زاده، پسرعمو یا دختر عمو" در گویش یزغلامی یا یزغلامی علیا به این ترکیبات و ساختارهای ثانویه مرتبط باشند.

اصطلاحات خویشاوندی از کلمات "کودکان"

نام‌های اصلی پدر، مادر، پدربزرگ، احتمالا همچنین مادربزرگ (و تا اندازه‌ای - عمو و عمه) اغلب در بسیاری از زبان‌های ایرانی در مراحل مختلف تاریخی، با کلمات "کودکان" در معانی مختلف به زبان‌های مختلف جایگزین شده‌اند (آن‌ها به عنوان اسامی ندایی کودکانه نیز به کار می‌روند - "بابا"، "مامان" و غیره). قدیمی‌ترین نمونه‌های اولیه آن‌ها را می‌توان به صورتی بسیار فرضی بازسازی کرد.

آن‌ها ممکن است به زبان‌های هندواروپایی مرتبط باشند (برای زبان‌های اسلاویایی و سایر زبان‌ها به [تاریخچه اصطلاحات اسلاویایی خویشاوندی و برخی از قدیمی‌ترین اصطلاحات نظام اجتماعی، ۲۱، ۱۹۷-۱۹۵] مراجعه کنید)، با این حال، آن‌ها به زبان سایر خانواده‌ها که با تلفظ و طرز گفتار "کودکان" در پیوند و مرتبط هستند نیز ذکر شده‌اند. صدای چنین کلماتی در مراحل مختلف تاریخ زبان‌ها بازسازی و با این تلفظ و طرز گفتار سازگار می‌شود. برای زبان‌های ایرانی کلمات پایه و اصلی زیر برجسته و شاخص هستند: *mama-، *nana-، *ana-، *atta-، *tata-، *papa-، *dada-، *baba-، *wawa-، *lala- و غیره. روند کلی کاربرد آن‌ها در محیط ایرانی زبان: کلمات پایه و اصلی با صداهای خیشومی m، n (به صداهایی گفته می‌شود که هنگام تولید آن‌ها حفره

دهان بسته می‌شود و جریان هوا از طریق بینی خارج می‌شود) معمولا برای اسامی زنان (مادر، مادربزرگ)، کلمات پایه و اصلی با صداهای گرفته *d, b, p, t* (مشخصه صداهایی است که تولید آن‌ها با نوعی گرفتگی در مسیر جریان هوا همراه است) برای اسامی مردان (پدر، پدربزرگ)، کلمات پایه و اصلی با صداهای *-c, w, l* برای اسامی نوزادان استفاده می‌شوند، با این حال، استثنائات زیادی نیز وجود دارد. در عین حال، قانون تاریخی-آوایی اصطکاکی کردن زبان‌های ایرانی شرقی صدادر قابل انسداد در هجا یا بخش (به آن سیلاب هم می‌گویند) معمولا در این گروه از واژگان رعایت نمی‌شود.

به عنوان مثال، به استفاده از کلمات مختلف "کودکان" نگاه کنید:

*-ama-: mām, mama- "مادر، (از جمله خطاب کردن)؛ دایه" در زبان فارسی؛ māmā در زبان فارسی "۱) ماما؛ قابل؛ ۲) مادر"؛ مشتق دارای پسوند *māmā-če* "قابل؛" *mom* "مادر" در زبان تاجیکستانی، *moma* "مادربزرگ، مادر (خطاب کردن)، دایه" در گویش‌ها، *momo 1* ("مادربزرگ؛ مادرجد"؛ ۲) "قابل؛" *mūum* "مادربزرگ" در زبان شغنائی، *mom, mūm* در زبان یزغلامی یا یزگلامی ۱) "مادربزرگ"؛ خطاب قرار گرفتن نوه‌ها از سوی مادربزرگ (اما مقایسه کنید با *mama* "خاله" در زبان پشتو).

*-anā, *nān-, nanā- "مادر"؛ *nān* در زبان شغنائی، *nān* در زبان یزغلامی یا یزگلامی ۱) "مادر"؛ ۲) خطاب قرار گرفتن بچه‌ها از سوی مادر؛ *anā* در زبان پشتو (اما *nana* "پستان؛ نوک پستان" در زبان یهودی-تاتی یا جمهوری) ک. *nanū* "مادر" در زبان دری زرتشتی.

احتمالا اصطلاح *bibi* از کلمات "کودکان" گرفته شده و در خاور نزدیک و خاورمیانه بسیار مورد استفاده قرار می‌گیرد: *bibi* "مادربزرگ" در زبان تاجیکی (در گویش‌ها نیز "مادر")؛ مقایسه کنید با *babəy* "خطاب قرار گرفتن خواهر بزرگ‌تر؛ *bābo* "خواهر بزرگ"؛ *bābəy 1* عروس (زن برادر)؛"؛ ۲) خطاب قرار گرفتن یک زن مسن؛ ک. *bībī* "مادربزرگ" در زبان دری زرتشتی، به ساختار با تکواژه *mā* "ماه، ماه" در گویش فارسی شهر یزد نگاه کنید: *jedde* " *jedde* (= *māh-bibi* = *māh-bibi*)، یعنی "مادر، مادربزرگ" (افشار، ۲۴۱).

*-baba, bāb- "پدربزرگ"؛ *bobo* "پدربزرگ، پدرجد، جد" در زبان تاجیکی؛ *bābā*

"پدر، بابا؛ پدربزرگ" در زبان فارسی؛ baba "پدر" در زبان یهودی-تاتی یا جهوری؛ ی. babu "پدر" در زبان دری زرتشتی (مشتقات دارای پسوند)، babū و baug "پدر"، bāšū و (ساختار) ک. babū-mas "پدربزرگ" در زبان دری زرتشتی؛ bob "پدربزرگ" در زبان یزغلامی یا یزغلامی، bob در زبان شغنائی، در زبان برتانی، در زبان روشوری، būb در زبان خوفی، bob "پدربزرگ" در زبان سربیکالی یا سرقولی؛ būbū در زبان اشکاشمی یا اشکشمی، bāva, būbū, bāb, bābā "پدر بزرگ پدری" در زبان سنگلیچی؛ b'b "پدر" در زبان خوارزمی، baba در زبان اوستیایی (۱) "پدربزرگ"؛ (۲) "عمه"؛ bābā در زبان پشتو (۱) "بابا"؛ (۲) "پدربزرگ"؛ همچنین مقایسه کنید با کلمه کودکانه baba "غذا؛ خوراکی" در زبان یزغلامی یا یزغلامی.

*dada- "پدر"؛ dada "پدر، بابا" در زبان محاوره تاجیکی؛ dodo در زبان یغنائی؛ dōd "پدر" در زبان شغنائی؛ ded "پدر"، dade "بابا" در زبان یزغلامی یا یزغلامی (اما مقایسه کنید با dādā "خدمتکار پیر، دایه" در زبان فارسی؛ dada "کودک کوچک، دختر کوچک" در زبان یزغلامی یا یزغلامی).

*tata "پدر"؛ tat "پدر" در گویش‌های زبان تاجیکی، tā, tāt در زبان شغنائی (۱) "بابا، پدر"؛ (۲) خطاب قرار گرفتن یک پیرمرد؛ (۳) خطاب قرار گرفتن فرزندان از سوی پدر؛ tat در زبان وحی یا وخانی - به همان ترتیب و غیره.

*papa- "پدربزرگ" - pop منسوخ "پدربزرگ، جد؛ خویشاوند" در زبان یغنائی؛ pup "پدربزرگ" در زبان وحی یا وخانی؛ pop در زبان منجی، مونجی یا مونجانی، pāp, pap "پدربزرگ (پدری و مادری)" در زبان یدغه.

در برخی موارد اصطلاحات خویشاوندی معمولی "ساده شده" نقش و عملکرد کلمات "کودکان" را ایفا می‌کنند، و غالباً سیستم هم‌خوان (یا صامت یا حرف بی‌صدا) کلمه‌ای که به صورت ویژه به لحاظ شیوه تولید (شیوه تلفظ و گفتار) به واسطه حروف بی‌صدای دشوار برای کودک نشان داده می‌شود، ساده‌تر می‌شود و صدای واکه [طرز گفتار و تلفظ] حفظ شده یا دستخوش تغییرات جزئی می‌شود. به عنوان مثال، نام‌ها و اسامی برادر و واژگان آوایی یا ندایی تشکیل شده از آن در زبان‌های پامیر شمالی در واریانت کودکانه به ترتیب زیر به نظر می‌رسد: کلمه معمولی virōd در زبان شغنائی، در زبان

روشوری، $v(\theta)red$ "برادر" در زبان یزغلامی یا یزگلامی - در کلمات آوایی یا ندایی: $r\bar{o}$ ، $a-r\bar{o}$ در زبان شغنائی، $l\bar{o}$ ، $d\bar{o}d$ و غیره در زبان روشوری، le ، vle "برادر" در زبان یزغلامی یا یزگلامی - در خطاب به برادر، خویشاوند، شخص غریبه از رده سنی خود [RO]. همین کلمات در این زبان‌ها به عنوان حرف (یا پارک یا وند) یا حرف ندای (یا صوت) خطاب، مانند "ای"، "گوش کن، گوش بده به کار می‌رود. از چنین کلماتی ممکن است کلمات "کودکانه" ثانویه نیز وجود داشته باشد، به عنوان مثال، $lale$ (کلمه کودکانه) "برادر کوچک‌تر" در زبان یزغلامی یا یزگلامی. با le ، $ä$ ، le در گویش ورشیک - خطاب به یک مرد (اقتباس شده از یک منبع ایرانی؟) مقایسه کنید.

همچنین ترکیبات "کودکانه" ساده شده به لحاظ آوایی نیز وجود دارد: از $x^{\circ}arg$ "خواهر" در زبان یزغلامی یا یزگلامی: $f\bar{a}g$ - خطاب به خواهر کوچک‌تر، $w\bar{a}g$ - خطاب به خواهر بزرگ‌تر، $waw\bar{a}$ "خواهر" - نام خواهر بزرگ‌تر، با xar "خواهر بزرگ‌تر" (از کلمه قدیمی‌تر $*xv\bar{a}har < -x^{\circ}ar$ "خواهر") در زبان یزغلامی یا یزگلامی مقایسه کنید. تفاوت در استفاده از رفلکس‌های کلمات باستانی و کلمات "کودکانه" حتی بین زبان‌های نزدیک به یکدیگر و خویشاوند نیز وجود دارد؛ گاهی اوقات آن‌ها با به کارگیری کلمات به عاریت گرفته شده پیچیده می‌شوند. به عنوان مثال، کلمه به جای مانده و اقتباس شده pid در زبان باجووی [بجو]، در زبان روشانی، در زبان خوفی، در زبان برتانی، در زبان روشوری $> *p\bar{a}t\bar{e}r < -pitar$ در زبان هندواروپایی - کلمه "کودکانه" $t\bar{a}t$ ، $d\bar{o}d$ در زبان شغنائی - به عاریت گرفته شده از ato "پدر" از زبان سریکالی یا سرقولی اویغور؛ کلمه به جای مانده و اقتباس شده $m\bar{o}d$ در زبان روشانی، در زبان خوفی، در زبان برتانی، در زبان روشوری (در زبان برتانی، در زبان روشوری تنها در شعر، در زبان شغنائی نیز در نامیدن ژانر شعر و آواز و برگردان $< *m\bar{a}tar < dargil m\bar{o}dik < *m\bar{a}t\bar{e}r$ - در زبان هندواروپایی - کلمه "کودکانه" $n\bar{a}n$ در زبان شغنائی، در زبان برتانی، در زبان روشوری (در $n\bar{a}n$ "مادر بزرگ" در زبان روشانی، در زبان خوفی) - به عاریت گرفته شده از ano "مادر" از زبان سریکالی یا سرقولی اویغور.

اصطلاحات خویشاوندی سببی

معمولا اسامی و نام‌های پدر شوهر و پدر زن تفاوت چندانی با یکدیگر ندارند. اسامی مادر شوهر و مادر زن نیز یکسان است. تمایز و تفاوت تنها در جنس و نوع نام با توجه به جنسیت علامت و نشانه است. در زبان‌های نیاکان و اجداد و در اکثر زبان‌های بعدی (متاخر)، این اسامی ادامه اسامی مرتبط در زبان‌های هندواروپایی هستند.

"پدر شوهر، پدر زن" - *h₂asura- در زبان ایران باستان *xvasura- > از زبان هندواروپایی *suekuro- (از *suekru-ro-، ترکیب و ساختاری که مرتبط با نام *suekrū- "مادر شوهر، مادر زن" است) [Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, 1043-1044] (مقایسه کنید با svasura در هند باستان از نام قدیمی‌تر *xvasura-): (svasura- در زبان اوستای متاخر [Altiranisches Wörterbuch, 1874], xusur در زبان فارسی میانه، در زبان فارسی کلاسیک، xusur "پدر شوهر، پدر زن" در زبان تاجیکی، xosor "پدر شوهر، پدر زن" در زبان دری، در زبان فارسی مدرن؛ xəzur در زبان کردی کرمانجی، wasarīk در زبان بلوچی، xusūr در زبان یغناپی، xsr در زبان خوارزمی؛ sxər مذکر "پدر شوهر" در زبان پشتو (کلمه اصلی و بسیار کهن با قلب یا جایگشت از *xvasura < *xwsar < -xsar) [اواژگان و فرهنگ لغات اتیمولوژی پشتو، ۷۲] و نیز کلمات به عاریت گرفته شده از دری یا کلمات درآمیخته با کلمات اقتباس شده xusar, xusur, xusər "پدر شوهر، پدر زن" در زبان پشتو، xwsar در گویش وزیری؛ xusər در زبان مَنجی، مونجی یا مونجانی، xusər, xusur, xusər در زبان یدغه (خود کلمه یا کلمات به عاریت گرفته شده از دری؟) [ازبان‌های مرزی هندوایرانی II, 268], xisur "پدر شوهر، پدر زن" در زبان شغناپی، xasur "پدر شوهر" در زبان روشانی، در زبان خوفی (مقایسه کنید با xasir "برادر زن" در زبان روشانی، در زبان خوفی، در ادامه نگاه کنید)، xasur در زبان برتانی، در زبان روشوری، xasūr, xasyr در زبان سریکالی یا سرقولی > *xvasura- x^oəsor "پدر شوهر، پدر زن؛ برادر شوهر، برادر زن" در زبان یزْغَلامی یا یزْگَلامی > *xvasura-، مقایسه کنید [ارتباط ژنتیکی زبان یزْغَلامی و گروه زبانی شُغنانی، ۸۷، ۱۰۱؛ فرهنگ لغات اِتیمولوژی گروه زبان شغناپی، ۹۸]؛ x^obs^or "پدر شوهر" در زبان اشکاشمی یا اشکشمی؛ xusər, xəsər "پدر

شوهر، پدر زن" در زبان سنگلیچی به عرایت گرفته شده از زبان فارسی، دقیق‌تر از دری [زبان‌های مرزی هندوایرانی II, 422] xurs "پدر شوهر، پدر زن" در زبان وحی یا وخانی (با قلب یا جایگشت $*xvašura < *sr < *rs$) [زبان‌های مرزی هندوایرانی II, 262, 553; فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان وحی یا وخانی، ۴۱۶]. برخی از این واژگان (در زبان یغناپی، در زبان مُنجی، مونجی یا مونجانی، در زبان پامیری، در زبان پراچی) از زبان فارسی، زبان تاجیک، زبان دری وام گرفته شده یا با کلمات درآمیخته با کلمات اقتباس شده هستند، نگاه کنید [ΦCO, 83؛ دستور زبان تطبیقی زبان‌های ایران شرقی - دانش دگرگونی صدا در زبان، ۱۲۳]. بیشتر بخوانید [فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان‌های ایرانی ۳، ۴۸۸-۴۸۷]. در زبان‌های پامیر نیز احتمالاً به دلیل ازدواج‌های مکرر متقاطع، خطاب قرار دادن پدر شوهر "عمو، دایی" قابل مشاهده است.

"مادر شوهر، مادر زن" - $*hvašrū$ - در زبان ایران باستان $*xvašrū$ - از زبان هندواروپایی، [Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 1044-1043] (مقایسه کنید با $*švašrū$ در هند باستان از نام قدیمی تر $*xvaš(a)$: ($*švašrū$) در زبان فارسی کلاسیک، $xoš$ ، $xoš-dāmān$ ، $xoš$ در زبان فارسی مدرن، $xuš$ - $doman$ در زبان تاجیکی، $xošū$ در زبان دری؛ $xwəsi$ در زبان کردی کرمانج، $wassō$ ، was در زبان بلوچی؛ $γwšh$ در متون بودایی در زبان سغدی [دستور زبان سغدی در متون و آیین مانوی، ۵۶]، $xuš-tomān$ در زبان یغناپی - اقتباس شده از زبان تاجیکی؛ $xš$ "مادر شوهر، مادر زن" در زبان خوارزمی [زبان خوارزمی، ۴۲۹؛ Chwaresmischer Wortindex, 682]؛ $xwāšə$ ، $xwāšə$ "مادر زن، مادر شوهر" (از $*xvašrū$ - + پسوند مونث $*-ā$) در زبان پشتو، $xwōšyē$ در گویش وزیر - همان؛ $xwāšk$ ، $xwōšyē$ در زبان وَنَسْی - همان [فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان پشتو، ۹۹؛ زبان افغانستانی، ۲۱، پشتو، ۴۰۲]؛ $xušə'$ ، $xušə$ "مادر زن، مادر شوهر" در زبان مُنجی، مونجی یا مونجانی $>$ $*xvašru$ - "مادر زن، مادر شوهر" [زبان مونجانی، ۱۷۷]؛ $xušō$ (از $*hvašrū$ + پسوند ثانویه یا فرعی مونث $*-ā$) [زبان‌های مرزی هندوایرانی II, 269] در زبان یدغه؛ $xīx$ در زبان شغناپی، $xoḥ$ ، $xaḥ$ در زبان روشانی، $xoḥ$ در زبان خوفی، $xōḥ$ در زبان برتانی، در زبان روشوری، $xeḥ$ "مادر زن، مادر شوهر" در زبان سریکالی یا سرقولی، $xūḥ$ (۱) "مادر

زن، مادر شوهر؛ ۲) "خواهر زن، خواهر شوهر" > *xvašrū- مقایسه کنید با [ارتباط ژنتیکی زبان یزغلامی و گروه زبانی شغنانی، ۷۹، ۱۰۲؛ فرهنگ لغات ایتیمولوژی گروه زبان شغنانی، ۹۹؛ HC، 294]؛ xьš "مادر زن، مادر شوهر" در زبان اشکاشمی یا اشکشمی؛ xoš در زبان سنگلیچی [زبان‌های مرزی هندوایرانی II، 423]؛ xāš "مادر زن، مادر شوهر" در زبان وخی یا وخانی > *xvašru+ پسوند مونث *ā- (مقایسه کنید با [زبان‌های مرزی هندوایرانی II، 269، 553؛ فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان وخی یا وخانی، ۴۱۵؛ دستور زبان تطبیقی زبان‌های ایران شرقی- دانش دگرگونی صدا در زبان، ۱۸۵]. در زبان یغناپی، در زبان‌های گروه شغناپی-روشانی، در زبان‌های یزغلامی یا یزغلامی و اشکاشمی یا اشکشمی، آمیختگی با گویش‌های تاجیکی نوع xəš امکان‌پذیر است. برای جزئیات بیشتر به [فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان‌های ایرانی ۳، ۴۸۷-۴۸۵] مراجعه کنید. نام‌های ثانویه نیز ذکر شده است، به عنوان مثال maira "مادر زن، مادر شوهر" در زبان پشتو > *māθrja+ پسوند مونث *ā- (به بالا مراجعه کنید). اضافات و ترکیبات توصیفی متاخر (از جمله ترکیبات به عاریت گرفته شده از زبان فارسی)، به عنوان مثال نگاه کنید به mōdar-zen "مادر زن" در زبان زرتشتی دری.

"عروس" - *uadū- در زبان ایران باستان، نگاه کنید به vadhū- "عروس" در زبان سانسکریت، vadū- "همسر" در زبان اوستا؛ bayūg/ bayōg "عروس" در زبان فارسی کلاسیک از *vadukā- در زبان ایران کهن؛ برگرفته و مشتق شده از ریشه *vad- "نشان دادن راه؛ رهبری و هدایت کردن؛ بردن". ریشه *vad- به *uedh- "بردن؛ رهبری و هدایت کردن؛ مدیریت کردن؛ تنظیم کردن"، "شوهر کردن" باز می‌گردد، به [حسن دوست ۲۰۰۴، ۲۳۳] مراجعه کنید. همچنین نگاه کنید به [ادلمان ۲۰۰۹، ۱۲۵، بند "عروس؛ همسر جوان"]. در زبان‌های پامیر تکواژه یا تک‌واژه *uadū- در زبان ایران باستان، در اصل و منشا "گرفته شده"، دنباله و ادامه فعل waδ-: west- "ازدواج کردن، به همسری گرفتن" در زبان یزغلامی یا یزغلامی و waδok "عروسک" در زبان یزغلامی یا یزغلامی - اسم مصغر از *waδ- "عروس" که از بین رفته بود (گرت‌برداری arusak "عروسک" در زبان تاجیکی از arūs "عروس، زن تازه ازدواج کرده")؛ midyandz در زبان وخی یا وخانی سفلی، widyandz "عروس" در زبان وخی یا وخانی علیا از کلمه

قدیمی‌تر *waḍu, ɣanačī- و غیره [استبلین-کامنسکی ۱۹۹۹: ۲۳۳]. همچنین نگاه کنید به niwēnc در زبان شغنائی، در زبان روشانی، در زبان خوفی، در زبان برتانی، در زبان روشوری، ныwonc "عروس، زن تازه ازدواج کرده" در زبان سریکالی یا سرقولی > *naḡa-āničī- از *naḡa- "جدید" در زبان باستان به همراه پسوند مونث [فرهنگ لغات ایتیمولوژی گروه زبان شغنائی، ۵۱] و سایر کلمات مشتق شده در زمان‌های مختلف. Dvi "عروس" در زبان زرتشتی دری به عاریت گرفته شده [اقتباس شده] از زبان دیگر به نظر می‌رسد. این تک‌واژه همچنین در اصطلاح خویشاوندی سببی مشتق شده hem-dvi "داماد (زن برادر شوهر)" (به همراه واریانت ی. hem-or در چارچوب کلمات اقتباس شده از زبان عربی در vorus, arus "عروس، زن تازه ازدواج کرده، داماد" در گویش کرمانی) و در واحدهای عبارات-ترکیبات ی. mer-i-dvi در واحدهای عبارات-ترکیبات ک. mār-i-ārus "مادر عروس، مادر داماد، مادر همسر پسر، مادر زن تازه ازدواج کرده" ذکر شده است. تک‌واژه dvi در گفتار مدرن زرتشتیان با واژه و کلمه مترادف اقتباس شده از زبان عربی (v)ōrus جایگزین می‌شود. یک واریانت گفتاری ی. vzi وجود دارد، رجوع کنید به [کشاورز ۱۹۹۳، ۵۳]، هنگام مقایسه واریانت‌های dvi و vzi باید فرآیندهای آوایی خاص در تاریخ دری زرتشتی را در نظر گرفت، یعنی: تلاقی دو همخوان یا صامت در ابتدای کلمه (مقایسه کنید برای مثال با й. xda "خانه"؛ به کار بردن بیش از حد حرف *ū < i) (itacism) i، به عنوان مثال tid "شاه توت"؛ قلب یا جایگشت (به عنوان مثال، i. dv, i. dvōr مقایسه کنید با i. dvōr و در گویش‌ها، vzōr "در مقابل")، و همچنین دگرگونی و تغییرپذیری، از جمله در گویش‌ها، i. d/z (برای نمونه، vōd/vōz "باد"، xda/kza "خانه"). با توجه به این شرایط، بازسازی i. dvi "عروس" > *uadū- < vadū- در زبان باستان قابل قبول و معتبر است. برای تایید ایتیمولوژی پیشنهادی dvi به [تفضلی ۱۹۹۱، ۵] مراجعه کنید.

اضافه کردن برخی واریانت‌های گویشی ایرانی غربی این تک‌واژه باقی است. از یک طرف، با تک‌واژه نخستین v- و تک‌واژه میان دو صدا واقع شونده -y-، برای نمونه vāyu در گویش تالشی، vāya در گویش شالی، در گویش اشتهاردی، véya (مونث) در گویش ابراهیم‌آبادی، vāya, vāye (مونث) در گویش تاکستانی، véyi در گویش هرزنی، veyu در

گوش کجالی، vay در گوش کرینگانی، veyg در گوش خوئینی. با تکواژه نخستین v- و تکواژه میان دو صدا واقع شونده -v-، برای نمونه vave در گوش بیابانکی، veiva، víwa (مونث) در گوش وفسی. این شامل زبان‌ها و گوش‌های کردی و زبان‌ها و گوش‌های نزدیک به آن‌ها نیز می‌شود، ما به ذکر väivä، vëv، بسنده می‌کنیم، برای اطلاعات بیشتر به [حسن دوست ۲۰۱۱، ۵۳۱-۵۳۰] مراجعه کنید. دیگر اگزوتیسم‌ها (هر آن چه که از زبان‌های خارجی اقتباس می‌شود) در لیست م. حسن دوست ارائه شده است [همان]. به نمونه‌ها و مثال‌های اشاره شده از رفلکس‌های *uadu- "عروس" در زبان ایران باستان می‌توان vavi-ya "عروس، داماد" در گوش سمنانی را نیز اضافه کرد. در مجموعه مقالات "گوش سمنان"، م.آ. پناهی ("پناهی سمنانی") این تکواژه را با vau در زبان تاتی با همین معنی مقایسه می‌کند، نگاه کنید به [پناهی ۲۰۰۴، ۷۸]. در گوش ایرانی یهودیان شهر یزد، تکواژه bori "عروس" وجود دارد، به [همایون ۲۰۰۴، ۳۵۵، ۷۲] مراجعه کنید. بدیهی است که اصالت و هویت آن مرتبط با تغییر صدای (Rhotacism) خاص برای این گوش است، مقایسه کنید با i. xórâ "خدا" در زبان یهودی.

"داماد"، "داماد (مردی که نامزد دارد یا قصد ازدواج دارد)" - *zāmātar- در زبان ایران باستان از نام مشتق شده از *gem(ə)- "ازدواج کردن" در زبان هندواروپایی [Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, 369-370] (مقایسه کنید با *jāmātar- در زبان هند باستان، zęty در زبان اسلاوی، зять "داماد" از *gent- در زبان روسی، gener- در زبان لاتین): *zāmātar- در زبان اوستا، dāmād در زبان فارسی میانه، dāmād در زبان فارسی کلاسیک، domod در زبان تاجیکی، dāmād در زبان فارسی مدرن؛ zava در زبان کردی؛ zōmōd/zōmōz در زبان دری زرتشتی؛ z'mt'yt (جمع) در زبان سغدی؛ zum "داماد، نامزد" در زبان پشتو، zōm در زبان ونجی؛ zāmūōd در زبان سنگلیچی، zamái در زبان یدغه.

"عروس (زن پسر)"، "عروس (همسر برادر یا همسر پسر)" - *snušā- در زبان ایران باستان از *snusó-s- در زبان هندواروپایی [Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, 978] (مقایسه کنید با choxa "عروس (زن پسر)" در

زبان روسی، *snušā* - در زبان هند باستان: "sunuh" عروس (زن پسر)، عروس (همسر برادر یا همسر پسر) در زبان فارسی کلاسیک؛ *sunhār* - همان [یا گلو، ۸۶۴-۸۶۵]، *sənor*، *sinhor* در گویش‌های تاجیکی؛ *šwnš* در زبان سغدی در متون مانوی؛ *nostæ* در زبان اوستیایی (از طریق مرحله **snauša* - [فرهنگ لغات تاریخی-تیمولوژی زبان اوستیایی II، 190] (با گذار و انتقال **sn- > n* - در شروع کلمه تحت تاثیر بستر و زیرلایه قفقازی) (۶)؛ *nžor* در زبان پشتو (*c-r* تحت تاثیر دیگر اصطلاحات خویشاوندی در **tar*، مقایسه کنید با *mor* "مادر"، *xor* "خواهر"، *ndror* "خواهر زن")، *zymīuē* در زبان مُنجی، مونجی یا مونجانی، *zinio*، *zīnī* در زبان یدغه، *zinaŋ* در زبان شغنائی، *zinaw* در زبان باجووی [بجو]، در زبان روشانی، *zināw* در زبان برتانی، *zy/inal* در زبان سریکالی یا سرقولی، *z(ə)naw* در زبان یزغلامی یا یزغلامی؛ *uznyl* در زبان اشکاشمی یا اشکاشمی، *wuznel* در زبان سَنگلیچی (با انعکاس و بازتاب طبیعی **-š-* در زبان ایران باستان *y <* در زبان مُنجی، مونجی یا مونجانی، در زبان یدغه، *ŋ* در زبان شغنائی، *w* دیگر زبان‌های گروه شغنائی-روشانی و زبان یزغلامی یا یزغلامی، در زبان‌های سریکالی یا سرقولی، اشکاشمی یا اشکاشمی، سَنگلیچی - ۱ [دستور زبان تطبیقی زبان‌های ایران شرقی - دانش دگرگونی صدا در زبان، ۱۰۷-۱۰۹]؛ *stəx* در زبان وخی یا وخانی (*st- <* **sn* -) [فرهنگ لغات تیمولوژی زبان وخی یا وخانی، ۳۱۸].

"برادر شوهر"، **θaiuar* / *daiuar* - در زبان ایران باستان - ادامه و دنباله **daiuar* - در زبان هندواروپایی [Indogermanisches etymologisches Wörterbuch، 179]، احتمالاً از طریق شکل دیالکتیک ما قبل ایران **dhaiuar* - به همراه خنثی کردن و از بین بردن صدا و اصطکاکی کردن صدا در **θaiuar* - (رفلکس‌های نادر از نوع **daiuar* نشان می‌دهد که در گویش‌های پیوستار و تسلسل ایران باستان نیز وجود داشته است) (۷). مقایسه کنید با (*hewar* در زبان دری، *ewar* در گویش‌های تاجیکی (**θ* < *-h-*)؛ *t'i* در زبان کرد کرمانج، *ti* "برادر شوهر" در گویش سورانی؛ *hī war* در زبان پراچی؛ *lewar* در زبان پشتو (**θ* < *-c l-* یا **-d*)؛ *sewir*، *sīwir* در زبان یغنائی (*t ~ s-* - رفلکس‌ها در زبان یغنائی کهن. **θ* - به گویش‌های مختلف)، *tew* | *tīw* در زبان اوستیایی (**θ* < *c t-*) [فرهنگ لغات تاریخی-تیمولوژی زبان اوستیایی II، 297]،

sew در زبان اشکاشمی یا اشکشمی، tēw در زبان سَنگلیچی (با پیروی و متابعت از s- در زبان اشکاشمی یا اشکشمی ~ t- در زبان سَنگلیچی از *θ- در زبان اشکاشمی یا اشکشمی کهن، همچون در گویش‌های زبان یغناپی). برای اطلاعات بیشتر به [فرهنگ لغات اِتیمولوژی زبان‌های ایرانی ۲، ۳۱۱-۳۱۰] مراجعه کنید. در بالا به نمونه‌ای از تجدید نظر و بازنگری ("برادر شوهر" < "برادر") در دری زرتشتی اشاره گردید.

گفتار یا اصطلاحات قدیمی عمیق‌تر که به شکلی پراکنده در زبان‌های مختلف ایرانی حفظ شده‌اند و نیز شکل‌های جدید کلمات و اصطلاحات حاصل از آن‌ها که تقریباً مستقل هستند، برای نمونه، *jātr- / *jāθr-: -jātar- "همسر برادر شوهر" در زبان ایران باستان (مقایسه کنید با -yātar, yāθr- "جاری" در زبان هند باستان، *jénte, حالتِ ملکی / اضافی مفرد *jénters در زبان بالتیک)، ятровка, ятровь "جاری" در گویش‌های زبان روسی، jētrva در زبان اسلاوی - از *jętry "همسر برادر شوهر، جاری" در زبان اسلاو کهن > jēnətr: -jēnəter- در زبان هندواروپایی [Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, 506-505؛ تاریخچه اصطلاحات اسلاویایی خویشاوندی و برخی از قدیمی‌ترین اصطلاحات نظام اجتماعی، ۱۳۷] در شکل رفلکس واریانت پلوفونیک *jatar- در yud در زبان اشکاشمی یا اشکشمی، yūd, yūδ "همسر برادر شوهر، همسر برادر یا همسر پسر" در زبان سَنگلیچی (مقایسه کنید با ساخت و ساختار *yātā- در اُموسسه زبانهای خارجی هند II، 423؛ زبان سَنگلیچی در شمول همزمان و دیاکرونیک (در زمانی - تحولات زبانی یک ملت در ادوار مختلف تاریخ)، ۴۰] و احتمالاً به صورت رفلکس > *jātr- - -yor- < yāθr- "همسر برادر شوهر" [فرهنگ لغات اِتیمولوژی زبان پشتو، ۱۰۰] (اشکال جمع: yūṇi, yūṇe در زبان شرقی بیانگر اصالت کلمه در زبان پشتو است) منعکس گردیده است. رفلکس این کلمه پایه و اصلی ممکن است در بخش دوم ترکیب و ساختار wrendár(a, wrandára) "همسر برادر" در زبان پشتو از کلمه قدیمی‌تر و کهن‌تر *wrandyār (؟) نمایان گردد، به زیر مراجعه کنید. معنا و مفهوم ویژه "خواهر شوهر" که می‌توانست یک قیاس اِتیمولوژیکی از ادامه و دنباله اسلاوی *gə̌lōu-s باشد [تاریخچه اصطلاحات اسلاویایی خویشاوندی و برخی از قدیمی‌ترین اصطلاحات نظام اجتماعی، ۱۳۷-۱۳۶] باشد، در زبان‌های ایرانی قابل

ردیابی و شناسایی نیست، همچون معنا و مفهوم "برادر زن" که می‌توانست مطابق و منطبق با *syālā-* در زبان هند باستان (نگاه کنید به تاریخچه اصطلاحات اسلاویایی خویشاوندی و برخی از قدیمی‌ترین اصطلاحات نظام اجتماعی، ۱۳۹ و زبان اسلاوی) و سایر بستگان و خویشاوندان این رسته باشند (مقایسه کنید با [مطالعات در ترمینولوژی خویشاوندی زبان‌های هندواروپایی به همراه ارجاعات ویژه به زبان‌های هندی، ایرانی، یونانی و لاتین، ۹۶-۹۲]).

معمولا اسامی "برادران" و "خواهران" در چارچوب ازدواج (برادر شوهر، خواهر شوهر): برادر زن، برادر شوهر، شوهر خواهر زن، خواهر زن، همسر برادر یا همسر پسر، خواهر شوهر از مشتقات هستند، بازتاب‌ها و رفلکس‌هایی از جملات توصیفی به همراه دیگر اصطلاحات پایه‌ای و اساسی خویشاوندی و خویشاوندی سببی هستند.

بنابراین، احتمالا کلمه اصلی و پایه‌ای *(xvāha(r** - "خواهر" در ترکیباتی نظیر *x(e)ver-mira* "خواهر شوهر"؛ *x(e)ver-zen* "خواهر زن" در زبان دری زرتشتی؛ *xúyeyne* در زبان مُنجی، مونجی یا مونجانی، *xuyéyeno* "خواهر زن" در زبان یدغه، *unen* "خواهر شوهر" در زبان اشکاشمی یا اشکشمی، *xayun* "خواهر شوهر، خواهر رن، خواهر برادر" (*>(xvā(ha)-gnā** -) در زبان سریکالی یا سرقولی، *yēxya*، *yéxya*، *yexyo* "خواهر شوهر" (ترکیب آخر از رفلکس‌های **xvāha-* و پسوند **-iā*؟) در زبان مُنجی، مونجی؛ *xodyyd* "خواهر شوهر" در زبان اوستیایی، *xo-dəxtar* "خویشاوند" (از رفلکس‌های **xvāha-* و **-dugdar* - "دختر") در گویش‌های تاجیکی وجود دارد و نقش‌آفرینی می‌کند. با این حال، رفلکس‌های **-huā*، **-hu* - "خود" در بخش اول نیز مستثنی نیستند.

بازتاب‌ها و انعکاسات کلمه اصلی و پایه‌ای **brātar-* "برادر" در *wrandāra*، *wrendār(a)* "زن برادر" در زبان پشتو (و در *wandiār* در گویش وزیری، در *wrandar* به عاریت گرفته شده از زبان ارموری) از کلمه قدیمی‌تر **wrandyār* (?) از **brāθrīa-* + **-iāθr* - + پسوند **-ā* قابل مشاهده هستند (با تفسیر کمی متفاوت در [فرهنگ لغات اِتیمولوژی زبان پشتو، ۸۹] مقایسه کنید).

اصطلاحات دیگر این حلقه و چرخه نیز وجود دارند که در زمان‌های مختلف پدید

آمده‌اند. به عنوان مثال، ndror "خواهر زن" در زبان پشتو (مقایسه کنید با nanāndar - "خواهر شوهر") به همراه کلمه اصلی و پایه‌ای که در قیاس با سایر اصطلاحات خویشاوندی به *far- تغییر یافته است؛ tindara, tindór در زبان پشتو، tandiār "زن عمو" در گویش وزیری - نتیجه "چسباندن" دو اصطلاح به یکدیگر.

برای اسامی برادر شوهر، خواهر شوهر و غیره اغلب کلماتی نیز به کار می‌رود که برگرفته از نام‌های پدر شوهر/پدر زن و مادر شوهر/مادر زن هستند. به برخی از اسامی و نام‌های این گروه نگاه کنید: xušína, xošína (مونث) در زبان پشتو، همچنین šína, šéna "خواهر زن" > *xvaśrū-ina- یا *aina- در زبان‌های شرقی، مقایسه کنید با [فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان پشتو، ۹۸]. x(w)šína در گویش وزیری - همان [همان جا]، از این جا xāšna به اقتباس گرفته شده در زبان دری (گویش)، xāšnā در گویش لوگار در زبان ارموری [همان جا]. áxšəy, axšáy (مذکر) (در جمع áxšī, axšiyān) در زبان پشتو (۱) "برادر زن، برادر شوهر"؛ (۲) "شوهر خواهر" (>*ka- + -hvaśru-ā, یا *xvaś(u)ra-ka- به اضافه کردن *a- در شروع کلمه یا *ka- + -hvaśruja?) [فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان پشتو، ۱۳]. wōxšai "برادر شوهر، شوهر خواهر" در گویش وزیری؛ āxšai "برادر شوهر" (به عاریت گرفته از شده از زبان پشتو) در گویش کانیکورام در زبان ارموری (با -śvaśruya- در زبان هند باستان مقایسه کنید). xwāšetob "موقعیت و جایگاه" مادر زن / پدر شوهر" در زبان پشتو؛ xwāšixé[(مذکر جمع) "مادر زن، مادر شوهر" در زبان پشتو. xysφ. xisír3 در زبان شغنائی، در زبان خوفی، xasír3 در زبان روشانی، در زبان برتانی، در زبان روشوری، xaser3/z "برادر شوهر، برادر زن، شوهر خواهر" در زبان سریکالی یا سرقولی از *xvaśura- یا *zā- + *xvaśur(i)ja- به همراه بخش دوم - رفلکس و بازتاب مشتق شده از فعل *zan- "به دنیا آوردن" (که کلمات گرفته و مشتق شده به همراه معنی "به دنیا آمده" ← "کودک، فرزند"، به بالا مراجعه کنید از آن ساخته می‌شوند)، یعنی "پسر پدر شوهر / پدر شوهر"؛ همان - xasir "برادر زن" در زبان روشانی، در زبان خوفی از *xvaśur(i)ja- یا از کلمه قدیمی تر *xasir3 (?) [Irano-Dardica, 105] (به احتمال کم‌تر - از *xvasura-čī- همچون در [فرهنگ لغات ایتیمولوژی گروه زبان شغنائی، ۹۸])، زیرا پسوند *čī- اسامی و نام‌های جنس مونث را

تشکیل می‌دهد)؛ *ǰsərz* "همسر برادر؛ برادر همسر (برادر زن)" در زبان وخی یا وخانی > [Irano-Dardica* (?) - *ǰā- + *xvasura*, 105؛ زبان‌های مرزی هندوایرانی II، 262، 553؛ فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان وخی یا وخانی، ۴۱۶]، ترکیب و ساختار موازی مشتقات را با معنای "برادر شوهر" در سایر زبان‌های هندواروپایی مقایسه کنید: از کلمه‌ای با معنی "پدر شوهر" با *vridhhi* (مانند **suēkuro-s* "فرزند برادر شوهر") Schwager در زبان آلمانی از *swāgur* در زبان آلمانی باستانی علیا و غیره [مطالعات در ترمینولوژی خویشاوندی زبان‌های هندواروپایی به همراه ارجاعات ویژه به زبان‌های هندی، ایرانی، یونانی و لاتین، ۶۶].

کلمات به عاریت گرفته شده از لهجه‌ها و گویش‌های فارسی، تاجیکی و افغانی نیز در زبان‌های ایرانی شرقی آسیای مرکزی و میانه قابل مشاهده است، به عنوان مثال *xusur-berā* در گویش بدخشان در زبان تاجیکی، به صورت تحت‌اللفظی "پدر شوهر-برادر"، یعنی "برادر از طرف بستگان زن / شوهر"، برای نمونه، *xəsər-bərō* "برادر زن" در زبان یدغه، *хъсър-брá* در زبان اشکاشمی یا اشکشمی - همان؛ *xusər-bərē* در زبان سنگلیچی - همان (*xasur-budā*, *xasur-bīra*) "برادر شوهر" در زبان پراچی نیز در همین چارچوب می‌گنجد). گئورگ والننتین فون مونته آف مورگنستیرنه این ترکیبات و ساختارها را با *xusar-pūra* در زبان فارسی (گویش؟) > **xvašura-puθra-*، به صورت تحت‌اللفظی "پسر پدر زن" [زبان‌های مرزی هندوایرانی I، 300-301؛ زبان‌های مرزی هندوایرانی II، 268، 422]، اما احتمالاً این همان ترکیب گویشی متاخر *xusur* "پدر زن" و *berā* "برادر" است، یعنی "برادر از طرف اقوام زن / شوهر" = "برادر شوهر" (مقایسه کنید با عناوین و اسامی فوق - داماد، خواهر زن، خواهر شوهر که می‌توانند به عنوان رفلکس‌های ترکیب **hūahā-gnā-* "خواهر" + "زن" = "خواهر زن" تفسیر و تعبیر شوند). ترکیبات دیگری نیز از این کلمات اصلی و پایه‌ای وجود دارد، به عنوان مثال، *sxərganəy* (مونث) "خویشاوندان همسر"، *xusarganəy* "خویشاوندان از طرف پدر زن، پدر شوهر و غیره.

همه این ترکیبات ثانویه از **xvašru-* *hūašru-* > "مادر زن / مادر شوهر" و **xvašura-* < *hūašura-* "پدر زن / پدر شوهر" نسبتاً متاخر بوده و متفاوت از نظر زبان

هستند. برای مقایسه و اتیمولوژی اصطلاحات این گروه همچنین مراجعه کنید به فرهنگ لغات اتیمولوژی زبان پشتو، ۷۲؛ ارتباط ژنتیکی زبان یزغلامی و گروه زبانی شُغنانی، ۲۵؛ فرهنگ لغات اتیمولوژی گروه زبان شغنائی، ۹۹؛ ΦCO، 83؛ دستور زبان تطبیقی زبان‌های ایران شرقی - دانش دگرگونی صدا در زبان، ۸۱، ۱۲۳؛ فرهنگ لغات اتیمولوژی زبان‌های ایرانی ۳، ۴۸۸-۴۸۵].

از ترکیبات و ساختارهای توصیفی متاخر با معنی‌شناسی مشابه می‌توان برای نمونه اشاره کرد به *fajnušt | fainostæ* "برادر زن" در زبان اوستیایی - ترکیب ثانویه از رفلکس‌های **pati + (s)nauša* - [فرهنگ لغات تاریخی-اتیمولوژی زبان اوستیایی I، 417] *miḵādōrj* "زن برادران" در زبان روشانی که از ترکیب **hama-kata* - "کسانی که در یک خانه مشترک [زندگی می‌کنند]" [فرهنگ لغات اتیمولوژی گروه زبان شغنائی، ۴۴] و غیره (آخرین مدل را در زیر مشاهده کنید) تشکیل شده‌اند. اگر اتیمولوژی **uīši-axša* - "به خانه پذیرفته شده است" را بپذیریم [فرهنگ لغات تاریخی-اتیمولوژی زبان اوستیایی III، 102-101] *siaxs*، "داماد، نامزد" در زبان اوستیایی دارای جایگاهی مستقل بوده و به صورت جداگانه واقع می‌شود.

نام‌ها و اسامی زن و شوهر در زبان‌های مختلف ایرانی متفاوت هستند، معمولاً برگرفته از کلمات "مرد"، "شخص"، "تغذیه‌کننده، نان آور"، "مالک" ~ "زن"، "به دنیا آورنده"، "تغذیه‌کننده (کودک با شیر)" و غیره هستند و همچنین توسط کلماتی که به زبان‌های دیگر به عاریت گرفته شده‌اند، عبارات توصیفی و غیره بیان و ادا می‌شوند. می‌توان تصور کرد که همین اتفاق در لهجه‌ها و گویش‌های زبان‌های کهن نیز رخ داده است. نام‌های خویشاوندی در چارچوب ازدواج دوم: "مادرخوانده، نامادری"، "پدرخوانده، ناپدري"؛ "پسر خوانده"، "دختر خوانده" ثانویه هستند، معمولاً در زبان‌های مختلف متفاوت هستند، از اسامی اولیه و نخستین با روش‌های مختلف تشکیل می‌شوند. برای مثال، مقایسه کنید: (۱) اسم عام از اسم نسبت، خویشی و خویشاوندی کهن *mairá* "نامادری؛ یکی از زنان چند همسران در ارتباط و نسبت با فرزندان همسر دیگر" - از **māθrīā- 2* ترکیبات پسوندی ثانویه *pučēj* "پسر خوانده"، *ātātēj*، *pidēj*، *dōdēj* "ناپدري"، *virōdēj* "برادر ناتنی" (با رفلکس‌های پسوند مذکر **ka-* در زبان شغنائی؛

"نامادری" *nānēz*، "دختر خوانده" *rizīnēz* (با رفلکس‌های پسوند مونث *čī- در زبان شغنائی، به همان ترتیب در *рысгы* در زبان سریکالی یا سرقولی، *pətriŋ* "پسر خوانده" در زبان وخی یا وخانی [فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان وخی یا وخانی، ۲۸۱] و غیره؛ ۳) ترکیبات متاخر و بعدی شامل کلمات به عاریت گرفته شده [اقتباس شده]: *moindar* "نامادری" در زبان یزغلامی یا یزگلامی - اقتباس شده از گویش تاجیکی (مقایسه کنید با "نامادری" *modar-andar* در زبان تاجیکی) یا ادامه یک ترکیب مرکب مشابه **māθr-antara* < **mātar-antara* - که بر اساس مدل «اصطلاح نسبت خونی + *antara* - دیگری» ساخته می‌شود؛ *p(ə)səndarā* "پسر خوانده" در زبان یزغلامی یا یزگلامی - اقتباس شده یا ساخته شده بر اساس همان مدل (اما با پسوند مذکر **aka-* در شکل *a-* پایانی در زبان یزغلامی یا یزگلامی؛ ۴) اسامی با معنای مجازی، به عنوان مثال، در گویش‌های دری زرتشتی: *yōnešin/ yonešin*، به صورت تحت‌اللفظی [عیناً] "جایگزین و جانشین". فقط صحبت از زنی است که با مردی ازدواج کرده که همسرش درگذشت [کشاورز ۱۹۹۳، ۱۳۰]. به گفته [آینی، ۵۵۵]، *чонишин* ("جانشین") در زبان تاجیکی علاوه بر معنای اصلی آن، در معنا و مفهوم *фарзанд* «کودک، فرزند، اولاد» به کار رفته است. در [در فرهنگ لغات فارسی-روسی، ۴۲۸] معنایی زیر برای کلمه فارسی *jānešin* آورده شده است: "جانشین؛ قائم مقام؛ خلف؛ جایگزین؛ بدل".

اصطلاحات خویشاوندی و خویشاوندی سببی اغلب توسط ترکیبات و مدل‌های واژه‌سازی اشتقاقی که همیشه از نظر ایتیمولوژیکی شفاف نیستند بیان می‌شوند. از نظر ساختار، مدل‌های استعاری (در محتوا) که به طور رسمی با استفاده از پیشوند همسازی در زبان ایران باستان **(h)am-* شکل می‌گیرند، شایسته توجه هستند. در گویش اوزی در لارستان واژگان زیر تشکیل شده است: ۱. *h)omriš* "برادر شوهر، داماد یک خانواده در نسبت با یکدیگر"، مقایسه کنید با *hamriš* (در زبان فارسی) در دو معنی: الف) برادر زن، ب) همسالان (درباره پیرمردها)؛ بخش دوم مشتق به معنی ریش است. مشتقات *hemreš* و *hem-zomōd* در معنای "برادر شوهر" در دری زرتشتی به کار گرفته می‌شوند. در همان جا اصطلاح *hem-dvi* و *hem-orus* "نامزد" (برادر زن)، اصطلاح *ham-ārus* و *hamgodu* "همسران دو برادر در نسبت با یکدیگر" نیز مشخص شده

است. ۲. omjal (در گویش اوزی) "همسران دو یا چند برادر در نسبت با یکدیگر. در همین راستا، معنای "رقیب" [زن] (گاهی اوقات "رقیب" [مرد]) نیز در زبان اوستیایی هست. همچنین نگاه کنید به hävu در زبان فارسی، huvū, havū "یک زن در نسبت با دیگری (درباره زنانی که یک شوهر مشترک دارند)" در زبان فارسی کلاسیک که در آن *ham* < -ha- از نظر اتمولوژیکی > *ha-vadūkā- در گویش ایرونی، ایرنی یا ایرون، نگاه کنید به vadū- "همسر" در زبان اوستایی.

بنابراین به هنگام تجزیه و تحلیل گروه معنایی اصطلاحات خویشاوندی و به هنگام بازسازی مطمئن نام‌ها و اسامی دوران ایران باستان که از زبان هندواروپایی به ارث رسیده‌اند - پدر، مادر، دختر، پسر (اگرچه آخرین کلمه *putra- برای گویش‌های هند و اروپایی نیز ثانویه و فرعی تلقی می‌گردد)، یک اصطلاح واحد برای اسامی و مفاهیم مرتبط با کودکان، به طور کلی فرزندان بازسازی نمی‌شود. علائم و نشانه‌های این مفهوم بعدها از کلمات اصلی [پایه] و اشکال مختلف، عمدتاً از ترکیبات از ریشه *zan- «به دنیا آوردن» ریشه‌یابی شده‌اند. بعدها در تعدادی از زبان‌ها، معنا و مفهوم ثانویه یک دختر (کمیاب‌تر از پسر) شکل گرفت که با روندهای بعدی حُسن تعبیر یا به‌گویی و/یا تابوئیسم همراه بوده است. نام پدربزرگ - نام بسیار کهن - فقط در برخی از زبان‌ها قابل بازسازی است. در زبان‌های دیگر، "کلمات کودکان" برجسته هستند. در اسامی و نام‌های مادربزرگ - "کلمات کودکان" تقریباً همیشه برجسته هستند و وجود دارند. این طبیعی است، همچون موارد مکرری از جایگزینی نام باستانی مادر با "کلمات کودکان" به زبان‌های مختلف، زیرا این اصطلاحات از شروع اولین کلمات کودک، با بیشترین سرعت در محیط کودکانه ایفای نقش می‌کنند. عدم وجود اصطلاحات یکنواخت در زبان ایران باستان برای اسامی و نام‌های دایی و عمه از سمت پدری یا مادری، واضح و برجسته است. معمولاً در زبان‌های مختلف در این معانی کلماتی پدیدار می‌شوند که ادامه‌دهندگان واژگان توصیفی باستانی یا ترکیبات و ساختارهای تشکیل‌یافته از نام‌های به ترتیب پدر یا مادر و همچنین "کلمات کودکان"؛ اغلب وام‌واژگان یا واژه‌های عاریتی هستند. Terminologization (تبدیل یک کلمه عمومی به یک اصطلاح فنی) این عناوین و نام‌ها از ماتریال اصل نخستین به صراحت و وضوح در زمان‌های مختلف و به

زبان‌های مختلف صورت گرفت. عمو زاده، دایی زاده، پسرعمو یا دختر عمو، پسر دایی یا دختر دایی، عمه زاده، خاله زاده معمولاً با واژگان و عبارات توصیفی، نه همیشه به صورت Terminologization پدیدار می‌شوند و شکل می‌گیرند. نام‌ها و اسامی خویش و قوم مذکر - پسر برادر، پسر خواهر، پسر برادر زن و خواهر شوهر و غیره و خویش و قوم مونث - برادر زاده، دختر برادر، خواهر زاده، دختر خواهر نیز غالباً ادامه‌دهنده و دنباله کلمات یا عبارات توصیفی برگرفته از کلمات "برادر" و "خواهر"، صرف‌نظر از رشته خویشاوندی هستند. با این وجود، آن‌ها بیشتر جایگاه یک اصطلاح را کسب می‌کنند تا نام خویش و قوم مذکر - پسر برادر، پسر خواهر، پسر برادر زن و خواهر شوهر و غیره و خویش و قوم مونث - برادر زاده، دختر برادر، خواهر زاده، دختر خواهر. اصطلاحات "نوه (پسر)" و "نوه (دختر)" در هر صورت در دوره قبل از ایران شکل گرفت، پس از آن به زبان‌های مختلف ایرانی به صورت طبیعی و قاعده‌مندی، اگرچه با برخی نوآوری‌ها در نام‌های نوه (دختر) ادامه یافتند. بسیاری از اصطلاحات اصل نخستین خویشاوندی در زمان‌های مختلف به زبان‌های مختلف به شکلی جدی با "کلمات کودکان" و وام‌واژگان یا واژه‌های عاریتی جایگزین می‌شوند. ظاهراً همزیستی مشابه و همسان اصطلاحات خویشاوندی با "کلمات کودکان" می‌توانست در زبان مادری - در شرایط دوزبان‌گویی آن نیز رخ دهد. در کل، نظام اصطلاح‌شناسی یا ترمینولوژی اصطلاحات خویشاوندی که برای دوران ایران باستان قابل بازسازی و نوسازی است، کاملاً در سیستم و نظام قبیل و خاندان مردسالار کهن جای می‌گیرد (ازبان و فولکلور اوستیا، ۶۳-۶۲): وضوح ترمینولوژی یا ریشه‌شناسی مربوط به خطوط صعودی و نزولی مردانه (با فرسایش بیشتر "واژگان کودکان" اصطلاحات خویشاوندی در خط صعودی زنانه)، ترمینولوژی اسامی برادران و خواهران (که در زبان اوستیایی معانی کهن‌تر را نیز حفظ می‌کنند: "مرد عضو خاندان و طایفه من است" و "زن عضو خاندان و طایفه من است")، به هنگام فرسایش نسبتاً ضعیف و فقدان محتوای اسامی خویشاوندانی که "یک گام جلوتر" قرار دارند.

از میان اصطلاحات خویشاوندی سببی، اسامی باستانی پدر شوهر، پدر زن، مادر شوهر، مادر زن، داماد، شوهر خواهر، برادر شوهر، برادر زن، عروس و به ندرت زن برادر (جاری) برجسته و مشخص هستند. همه آن‌ها از زمان هندواروپایی به ارث رسیده‌اند.

بقیه اصطلاحات خویشاوندی - اسامی و نام‌های "برادران و خواهران به واسطه ازدواج" [سببی] معمولاً اصطلاحات خویشاوندی ثانویه هستند، از اسامی توصیفی تشکیل می‌شوند و Terminologization (تبدیل یک کلمه عمومی به یک اصطلاح فنی) زبانی آن‌ها مربوط به دوره‌های بعدی است. تفاوت‌ها در نام‌های داماد بارز هستند که نشانگر نوع مشخصی از ازدواج هستند. اگر *zāmātar- "داماد" در زبان ایران باستان → "مردی که ازدواج می‌کند" از *gem(ə)- "ازدواج کردن مرد" در زبان هندواروپایی باشد [Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, 370-369] که در بسیاری از زبان‌های ایرانی ادامه و استمرار یافته است، ممکن است هم به ازدواجی مرتبط شود که در آن همسر به زندگی در اجتماع یا خانه شوهر منتقل می‌شود (Patrilocal residence) و هم به ازدواجی که در آن همسر به زندگی در اجتماع یا خانه زن منتقل می‌شود (Matrilocal residence)، یعنی اصطلاح اوستیایی siaxs "داماد"، اگر با اتیمولوژی و ریشه‌جویی واسیلی (واسو) ایوانوویچ آبایف *uīši-āxša، به صورت تحت‌اللفظی [عیناً] "پذیرفته شده در خانه" موافق باشیم، ممکن است در این جا به ازدواجی اشاره کند که در آن همسر به زندگی در اجتماع یا خانه زن منتقل می‌شود (Matrilocal residence) [فرهنگ لغات تاریخی-اتیمولوژی زبان اوستیایی III, 102-101].

به آن چه که در بالا گفته شد می‌توان اضافه کرد که تماس‌های گسترده و چندجانبه گروه‌های قومی ایرانی‌زبان با نمایندگان سایر خانواده‌های زبانی، علت وجود رفلکس‌های زبان خارجی در سیستم‌های خویشاوندی آن‌ها بوده‌اند. واضح است که در فرهنگ لغات (واژه‌نامه) فارسی درصد واژگانی که از زبان عربی به عاریت گرفته شده‌اند، بسیار قابل توجه است که با تاریخ ایران مرتبط می‌باشد. در بین آن‌ها برخی اصطلاحات خویشاوندی را نیز می‌یابیم (amme در زبان فارسی "عمه" = خواهر پدر؛ ک. ama id در زبان دری زرتشتی؛ amu "عمو، برادر پدر" در زبان فارسی؛ در زبان محاوره اسامی مصغر "عمو، برادر" (به هنگام خطاب)؛ āmū و vōmu "عمو" در زبان دری زرتشتی؛ dā'ī در زبان فارسی کلاسیک، dāyi "دایی" در زبان فارسی مدرن (اسامی مصغر "دایی" در زبان محاوره)؛ xāle "خاله" در زبان فارسی، xola id در زبان تاجیکی، اما همچنین xāl "دایی" در زبان فارسی، xol id در زبان تاجیکی، در حالی که در

لغت‌نامه‌های تاجیکی قرن بیست و یکم نشان "кн" ["خ"] به اصطلاح хол ваگذار می‌شود. در [غفاروف I، 278] ضرب‌المثل عربی آورده شده است: "یک فرزند مشروع مانند عموهایش [و دایی‌هایش] است" ["حلال‌زاده به داییش میره"] به همراه واژگان اصیل عربی برای amu و xāl در زبان فارسی.

جالب است که در گفتار محاوره‌ای فارسی و تاجیکی، اصطلاح خویشاوندی به عاریت گرفته شده xāle، хола در ترکیب مشتقات، واحدهای عبارتی، ضرب‌المثل‌ها، وقتی صحبت از خصوصیات منفی انسان است، به شیوه استعاره‌ای استفاده می‌شود. در عین حال، مولفه جنسیتی مفهوم از بین می‌رود: این شخص لزوماً "خاله" نیست، هر شخصی می‌تواند باشد. به عنوان مثال: хола-бе-ғам "بدون غم و اندوه" در زبان تاجیکی، به صورت تحت‌اللفظی [عیناً] "خاله‌ای که غم و اندوه ندارد"؛ холаи ҳамақора ҳама кор-аш нимқора "خاله‌ای که تمام امور را عهده‌دار می‌شود، تمام این امور ناتمام است/ انجام نشده است"؛ xāle-xod-pasand در زبان فارسی، "انسان از خود راضی"؛ xāle-xāb-rafte "انسان تنبل، سست" در زبان محاوره؛ xāle-xoš-va'de "مهمان ناخوانده" در زبان محاوره؛ xāle-vāras "کنجکاوی که سرش در امور دیگران است" در زبان محاوره؛ "مزاحم، بی‌پروا" و غیره.

سایر واژگان اقتباس شده از زبان عربی در زبان‌های ایرانی: ĵadd "پدربزرگ؛ جد" در زبان فارسی. با علامت و نشانه "به ندرت" در فارسی مدرن [فرهنگ لغات فارسی-روسی] و همچنین در فارسی کلاسیک، واژه اقتباس شده از زبان عربی kelale (در ترکیبات عربی) درباره برادران و خواهرانی که از همان پدر و از مادر دیگری متولد شده‌اند و نیز برادران و خواهرانی که از همان مادر و از پدر دیگری متولد شده‌اند آمده است [غفاروف II، 663]. واژه اقتباس شده از زبان عربی natiĵe (در شکل جمع natā'eĵ) "نتیجه، پیامد" در زبان فارسی مدرن به عنوان اصطلاح خویشاوندی برای نوه بزرگ پسر و نوه بزرگ دختر استفاده می‌شود. آیا واژه اقتباس شده از زبان عربی nitā "زایمان، تولد" (در مورد حیوانات) شامل آن و به آن مرتبط می‌باشد (نگاه کنید به [غفاروف II، 856]؟)

در فرآیند مطالعه این سیستم ترمینولوژی آشکار می‌شود که برخی واژگان و کلمات

به عاریت گرفته از زبان عربی در واقع واژگان و کلمات به عاریت گرفته از زبان ایرانی، اما عربی شده هستند، به عنوان مثال اصطلاح خویشاوندی سببی *ǰāri* "زن برادر (جاری)" = همسران دو یا چند برادر در نسبت با یکدیگر.

در جاهایی که اقوام ایرانی زبان در مجاورت و همسایگی ترک‌ها هستند، اصطلاحات ترکی و به عاریت گرفته شده از زبان ترکی قابل مشاهده است، به عنوان مثال، در کلمه به عاریت گرفته شده از زبان ترکی فارسی شده *bāǰenāq* "باجناق، شوهر خواهر همسر"، در *boǰa id* در زبان تاجیکی، در *кудо* "خواستگار" در زبان تاجیکی = والدین داماد و عروس؛ در *baldüz* "خواهر همسر؛ خواهر شوهر"، در *baqanaq* "باجناق" در زبان تالشی؛ در *dādāš* "برادر" در زبان فارسی از *dadaš id* در زبان ترکی احسن دوست (۲۰۱۴، شماره ۲۲۰۵ [apud Doerfer]؛ در *xām-bāǰi* "خواهر" در زبان فارسی [فرهنگ لغات فارسی-روسی].

اصطلاحات ترکیبی خویشاوندی: *amu-oyli* و *amu-zāde* "پسر عمو، پسر برادر پدر" در زبان فارسی؛ *hola-bacha* (хола-бача) "پسر عمو، دختر دایی (از سمت مادر، مادری)".

در گفتگوی روزمره و محاوره فارسی مدرن کلمه و واژه *māmān* که از زبان فرانسه به عاریت گرفته شده است، هم در خطاب به مادر توسط کودک و هم در خطاب به کودک توسط مادر به طور گسترده مورد استفاده قرار می‌گیرد. (در محاوره و در گویش‌ها) به کلمه و واژه تحقیری *matuška* که از روسی اقتباس شده است تبدیل گردید. این لیست [فهرست] ممکن است ادامه یابد.

پی‌نوشت

(۱) در سبک زندگی پامیر همه این "خانواده بزرگ" در یک خانه که مطابق با معماری سنتی محلی (به همراه سیستم مشخصی از تخت‌های مختلف بدون تشک، با یک اجاق در داخل خانه، به همراه مکانی که دام‌های جوان را می‌توان در زمستان به آن‌جا برد، با یک پنجره روشن و دودی در پشت بام و غیره) ساخته می‌شده است زندگی می‌کرد.

۲) در قدیمی‌ترین سبک زندگی و شرایط ایران باستان که براساس تمام زبان‌های ایرانی (از جمله زبان‌های "کوچک" غیرکتبی و شفاهی) و نه فقط زبان‌های کهن فارسی و اوستایی احیا و بازسازی شده است، رفلکس‌های دهانی و کامی هندواروپایی *k, *g̃ و *h در شکل رفلکس‌های "سوتی" *z, *s و رفلکس‌های سوتی-صفیری *š, *ž مشابه رفلکس‌های *j در هندوآریایی باستان > رفلکس‌های *j در هند باستان ظاهر می‌شوند. آن‌ها بعدها در اکثر گویش‌های ایران به صورت کامل به رفلکس‌های "سوتی" *z, *s تبدیل شده‌اند، علاوه بر این، این روند بلافاصله بر گویش‌های برون‌شهری تاثیرگذار نبوده است. با بازتاب و انعکاس آن‌ها در مناطق حاشیه‌ای مقایسه کنید: در شکل رفلکس‌های نوک زبانی θ, d > *ð در زبان فارسی باستان و زبان‌هایی که طرز گفتار و تلفظ صفیری را در رفلکس‌های گروه *š در زبان‌های گروه ساکایی-وخی یا وخی حفظ می‌کنند. برای اطلاعات بیشتر مراجعه کنید به [دستور زبان تطبیقی زبان‌های ایران شرقی- دانش دگرگونی صدا در زبان، ۴۵-۴۰؛ شواهد و اسنادی از زبان‌های "کوچک" در مورد تاریخچه خانواده زبان، ۲۳۱، ۲۳۵-۲۳۳].

۳) مطابق قانون بارتولوم، قدیمی‌ترین شکل این کلمه در زبان ایران باستان می‌بایست به شکل *dugdar- ادا و بیان گردد (فرم *duxtar- که بر اساس زبان‌های ایرانی غربی تثبیت گردید ثانویه و فرعی است، نگاه کنید به [Vorgeschichte der iranischen Sprachen, 20-22؛ دستور زبان تطبیقی زبان‌های ایران شرقی- دانش دگرگونی صدا در زبان، ۵۹-۱۵۷]).

۴) فرم و شکل یزغلامی یا یزگلامی نشانگر فقدان جهش اوملات- a با واکه یا مصوت ریشه یا پایه است [ارتباط ژنتیکی زبان یزغلامی و گروه زبانی شغنائی، ۸۴-۸۳] که در استمرار و ادامه حالت فاعلی یا نهادی در زبان باستان انتظار می‌رفت (مقایسه کنید با نشانه و علامت حالت فاعلی یا نهادی به عنوان نمونه اولیه در [فرهنگ لغات ایتیمولوژی گروه زبان شغنائی، ۱۸۵]).

۵) انواع مشابهی از کلمات اصلی و پایه باستانی را می‌توان در زبان‌های مختلف ایرانی و در هنگام انعکاس و بازتاب دیگر اصطلاحات رایج ایرانی در *pitar- ("پدر"، *mātar- "مادر" و غیره) و همچنین کلمه مشابه با آن‌ها به لحاظ پارادیگماتیک

*h(u)uāhar- "خواهر" مشاهده کرد (آفرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان‌های ایرانی ۳، ۴۳۷-۴۳۳)، برای نمونه *-iθr < -er (c -per) در زبان گیلانی - *ita < -id (c -pid) "پدر" در زبان روشانی، mār در زبان گیلانی - (شاعرانه، شعری) mod "مادر" در زبان روشانی، xāxur در زبان گیلانی، xor در زبان پشتو، *xvāha < *haxva < yax) در زبان روشانی، x°arg "خواهر" در زبان یزغلامی یا یزگلامی (پس از مرحله *ar-ka x° از کلمه اصلی و پایه‌ای قدیمی‌تر و قبل‌تر *xvāhar- با پسوند پایانی *-ka) و موارد مشابه. شاید چنین تفاوت‌هایی نه تنها به استفاده از پادژها یا حالت‌های غیرمستقیم در تعیین فاعل یا نهاد افعال گذرا که پیشتر در مورد آن نوشته شد مرتبط باشد، بلکه شاید به این موضوع نیز مرتبط می‌شده است که چه شکل و فرمی از پادژ یا حالت (یا غیر پادژ و حالت) در دوره‌های تاریخی مختلف در زبان‌های مختلف به عنوان "کلمه آوایی یا ندایی"، یعنی کلمه خطاب به کار گرفته می‌شده است. با توجه به سنت معمول خطاب در خانواده (در هر صورت، در آسیای میانه) نه بر اساس اسم، یا نه تنها بر اساس اسم، بلکه با استفاده از اصطلاح خویشاوندی (مانند "برادر // برادر N"، "خواهر // خواهر M")، می‌توان تصور کرد که شکل خطاب، گاه‌ها اسامی مصغر یا اسامی "ساده شده" برای گفتار کودکان معمول‌تر بوده‌اند. سپس آن‌ها به شکل و فرم "واژگان [کتاب لغات]" کلمه درآمده‌اند. در زبان‌هایی که این عملکرد توسط اسامی ندایی (یا اسامی فاعلی) کهن انجام می‌گرفته است، کلمه پایه‌ای و اولیه این اسامی با درجه کاملی از حرکت‌گذاری پسوند *-tar تنظیم و تثبیت می‌شده است، و رفلکس‌های طبیعی *-t در موقعیت بینابینی مشاهده می‌شده‌اند. در زبان‌هایی که در آن‌ها یکی از پادژهای غیرمستقیم به همراه واکه کوتاه ضعیف پسوند در این تابع ایفای نقش می‌کند، یا کلمه آوایی یا ندایی ساخته شده بر اساس مدلی که در آن پسوند در قالب *-θr < -tr- نقش آفرینی می‌کند، رفلکس‌هایی با رد پاها و نشانه‌هایی از گروه‌های همخوان مشاهده می‌شوند. در واژگان آوایی یا ندایی ثانویه که با یکی از پادژهای غیرمستقیم (با یا بدون ادغام با حروف ندایی) منطبق است نیز صادق است، به عنوان مثال، به شکل واژگان آوایی یا ندایی برخی از نام‌ها در زبان پشتو نگاه کنید. برای جزئیات بیشتر به [تاریخچه اشکال اصطلاحات خویشاوندی در *-tar در زبانهای ایرانی] مراجعه کنید.

۶) با از بین رفتن طبیعی *s- آغازین در گروه *sn- که مشخصه سایر زبان‌های محدودده قفقاز نیز هست (چرکسی‌ها و ناخی‌ها). مقایسه کنید با najyn: nad/najun: nad در زبان اوستیایی (۱) "شنا کردن" در گویش ایرونی، ایرنی یا ایرون؛ (۲) "شنا در آب‌های کم عمق، قایقرانی" در گویش دیگورون و مشتقات آن - از ریشه *snā- [فرهنگ لغات تاریخی-تیمولوژی زبان اوستیایی II، 151-152، nwar/nawær، "رگ، تاندون" > *snāuar- در زبان اوستیایی [فرهنگ لغات تاریخی-تیمولوژی زبان اوستیایی II، 152-151]. در خصوص قواعد بازتاب و انعکاس *sn- نیز به [دستور زبان تطبیقی زبان‌های ایران شرقی- دانش دگرگونی صدا در زبان، ۹۹] رجوع کنید.

۷) با موارد مشابه غیر صوتی کردن (بی صدا کردن) و اصطکاک کردن در زبان ایران باستان مقایسه کنید: برای نمونه، *uaf- "بافتن، تنیدن" از *uabh- در زبان آریایی > *uebh- در زبان هندواروپایی و همچنین در برخی از اشکال باستانی ایرانی، احتمالاً اشکال و فرم‌های گویشی از نوع *(a)fru-ka- "خط ابرو" که ادامه ærfyg / ærfug "خط ابرو" در زبان اوستیایی است (به همراه استمرار و ادامه اصلی و قدیمی‌ترین شکل یک کلمه در بیشتر زبان‌های ایرانی *(a)bru-ka-) و غیره. (برای اطلاعات بیشتر به [فرهنگ لغات تاریخی-تیمولوژی زبان اوستیایی II، 148-149، 406؛ فرهنگ لغات تاریخی-تیمولوژی زبان اوستیایی III، 297] مراجعه کنید). همچنین به نسخه و نمونه ایران باستانی *θu، θau-: θu- "سوزاندن" از فعل *du-: dau- "سوزاندن" که ادامه *dau-: dau-: du در زبان هندواروپایی است مراجعه کنید (رجوع کنید به فرهنگ لغات ختن-سکا، ۲۰۳-۲۰۲؛ فرهنگ لغات تیمولوژی زبان‌های ایرانی ۲، ۳۹۱-۳۸۷).

منابع

- آینی ۱۹۷۶ - آینی س. فرهنگ لغت تفسیر مختصر زبان تاجیکستان // آینی س. مجموعه کامل آثار. جلد دوم. دوشنبه، ۱۹۷۶.
- بنونیست ۱۹۹۵ - بنونیست ا. فرهنگ لغت اصطلاحات اجتماعی هندواروپایی / ترجمه از زبان فرانسه. مسکو، ۱۹۹۵.
- غفاروف ۱۹۲۷ - غفاروف م. آ. فرهنگ لغت فارسی-روسی. جلد دوم. مسکو، ۱۹۲۷.
- ساکالووا و س. ارتباط ژنتیکی زبان یزغلامی و گروه زبانی شُغنانی. لنینگراد، ۱۹۶۷.
- گریونبرگ، ادلمان ۱۹۸۷ - گریونبرگ آل.، ادلمان د. ای. زبان افغانی // مبانی زبان‌شناسی ایران. زبان‌های جدید ایرانی. گروه شرقی. مسکو، ۱۹۸۷.
- زبان هند و اروپایی - گامکرلیدزه ت. و.، ایوانوف ویچ. و س. زبان هند و اروپایی و هندواروپایی‌ها. بازسازی و تجزیه و تحلیل تاریخی-گونه‌شناسی زبان مادری و فرهنگ نخستین. جلد‌های I-II، تفلیس، ۱۹۸۴.
- فرهنگ لغات تاریخی-تیمولوژی زبان اوستیایی - آبایف وای. فرهنگ لغات تاریخی-تیمولوژی زبان اوستیایی. جلد I. مسکو-لنینگراد، ۱۹۵۸. جلد II. لنینگراد، ۱۹۷۳.
- جلد III. لنینگراد، ۱۹۷۹. جلد IV. لنینگراد، ۱۹۸۹. فهرست [نمایه]. مسکو، ۱۹۹۵.
- لیوشیتس، خروموف ۱۹۸۱ - لیوشیتس و. آ.، خروموف آل. زبان سغدی // مبانی زبان‌شناسی ایران. زبان‌های مرکزی ایران. مسکو، ۱۹۸۱.
- زبان‌های کوچک - ادلمان د. ای. شواهد و اسنادی از زبان‌های "کوچک" در مورد تاریخچه خانواده زبان (به عنوان نمونه "فرهنگ لغت اصطلاحات زبان‌های ایرانی") // علوم انسانی در روسیه. فلسفه. نقد ادبی. فرهنگ‌شناسی. زبان‌شناسی مطالعات هنری. مسکو، ۱۹۹۶.
- مالچانووا ۲۰۰۸ - مالچانووا ی. ک. گویش یزدی (دری زرتشتی) // مبانی زبان‌شناسی ایران. زبان‌های مرکزی ایران و زبان‌های جدید ایران. مسکو، ۲۰۰۸.
- مالچانووا ۲۰۱۱ - مالچانووا ی. ک. درباره اصطلاحات خویشاوندی در گویش یزدی یا دری زرتشتی // واژگان. ریشه‌جویی [تیمولوژی]. تماس‌های زبانی. به منظور بزرگداشت دکترای فلسفه، پروفیسور جوی یوسیفوونا ادلمان. مسکو، ۲۰۱۱.

زبان مُنجی، مونجی یا مونجانی - گریونبرگ آل. زبان مُنجی، مونجی یا مونجانی // مبانی زبان‌شناسی ایران. زبان‌های جدید ایران. گروه شرقی. مسکو، ۱۹۸۷.
زبان و فولکلور اوستیا - آبايف و.ای. زبان و فولکلور اوستیا. جلد اول. مسکو-لنینگراد، ۱۹۴۹.

وضعیت و چشم‌انداز واژگان‌شناسی تطبیقی-تاریخی زبان‌های ایرانی - ادلمان د.ای. وضعیت و چشم‌انداز واژگان‌شناسی تطبیقی-تاریخی زبان‌های ایرانی // زبان‌های شرقی. ۱۹۸۴، شماره ۳.

مشکلات واژگان‌شناسی تاریخی زبان‌های ایرانی و "فرهنگ لغت اصطلاحات زبان‌های ایرانی" - ادلمان د.ای. مشکلات واژگان‌شناسی تاریخی زبان‌های ایرانی و "فرهنگ لغت اصطلاحات زبان‌های ایرانی" // زبان‌های شرقی، ۲۰۰۵، شماره ۳.
فرهنگ لغت فارسی-روسی - فرهنگ لغت فارسی-روسی / ویرایش شده توسط یو.آ. روینچیک. جلدهای I - II. مسکو، ۱۹۸۳.

RO - پیسارچیک آ.ک. اصطلاحات خطاب و درخواست "LO" و "RO" در گروه زبان‌های شغنائی-روشانی در روستاهای رود پَنج (آمودریا) // انتشارات شعبه تاجیکستان آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی. ۱۹۴۹، شماره ۱۵.

دستور زبان تطبیقی زبان‌های ایران شرقی - دانش دگرگونی صدا در زبان - ادلمان د.ای. دستور زبان تطبیقی زبان‌های ایران شرقی - دانش دگرگونی صدا در زبان. مسکو، ۱۹۸۶.

دستور زبان تطبیقی زبان‌های ایران شرقی - واژگان - ادلمان د.ای. دستور زبان تطبیقی زبان‌های ایران شرقی - واژگان. مسکو، ۲۰۰۹.

زبان سنگلیچی - یوسفبکوف ش.پ. زبان سنگلیچی در شمول همزمان و دیاکرونیک (در زمانی - تحولات زبانی یک ملت در ادوار مختلف تاریخ). مسکو، ۱۹۹۹.

تاریخچه اشکال اصطلاحات خویشاوندی در *tar- در زبانهای ایرانی - ادلمان د.ای. در مورد تاریخچه اشکال اصطلاحات خویشاوندی در *tar- در زبانهای ایرانی // یادداشت‌های علمی دانشگاه دولتی سنت‌پترزبورگ. شماره ۴۳۲. مجموعه علوم شرقی. چاپ ۳۷. شرق‌شناسی. ۲۱. تحقیقات فلسفی. سنت‌پترزبورگ، ۱۹۹۹.

تاریخچه اصطلاحات اسلاویایی خویشاوندی و برخی از قدیمی‌ترین اصطلاحات نظام اجتماعی - تروباچف آن تاریخچه اصطلاحات اسلاویایی خویشاوندی و برخی از قدیمی‌ترین اصطلاحات نظام اجتماعی. مسکو، ۱۹۵۹.

فرهنگ لغات تاجیکی-روسی - فرهنگ لغت تاجیکی-روسی / با ویراستاری م.و. رحیمی و ل.و. اوسپنسکی. مسکو، ۱۹۵۴.

Фарҳанги 2017 - Фарҳанги ғӯйишҳои ҷанубии забони тоҷикӣ (нашри Б. Ғ. Ҷӯраев, Мураттибон: М. Маҳмудов, дуҷум бо илова ва тасҳех)

Душанбе, Бердиев 2017 (فرهنگی ۲۰۱۷ - فرهنگ گویش‌های جنوبی زبان تاجیکی (نشر دوم به علاوه تصحیح) مولف و گردآورنده: م. محمودوف، ج. گورایف، ب. بردیيف، دوشنبه، ۲۰۱۷).

تسابالوف ۲۰۰۱ - تسابالوف ر.ل. فرهنگ ایتیمولوژی زبان کردی. جلد اول (A - M). مسکو، ۲۰۰۱.

ادلمان ۲۰۱۱ - ادلمان د.ای. فرهنگ ایتیمولوژی زبان‌های ایرانی. جلد ۴. مسکو، ۲۰۱۱.
ادلمان ۲۰۱۲ - ادلمان د.ای. درباره تاریخچه اصطلاحات خویشاوندی در زبان‌های ایرانی // هندشناسی: مجموعه مقالات. خاطرات ت. یا. الیزارنکوا (Orientalia et Classica. VIP XI. اثر موسسه فرهنگ‌ها و آثار باستانی شرقی). کتاب ۲. مسکو، ۲۰۱۲.

ادلمان ۲۰۱۴ - ادلمان د.ای. ساختار خانواده در جامعه سنتی و پویایی ترمینولوژی خویشاوندی // پویایی پارادایم فرهنگی و تاریخی: انسان، کلمه، متن. مسکو، کالوگا، ۲۰۱۴.

فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان وخی یا وختی - استبلین کامنسکی ای.م. فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان وخی یا وختی. سنت‌پترزبورگ، ۱۹۹۹.

فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان‌های ایرانی ۲ - راستورگویوا و.س.، ادلمان د.ای. فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان‌های ایرانی. جلد ۲. مسکو، ۲۰۰۳.

فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان‌های ایرانی ۳ - راستورگویوا و.س.، ادلمان د.ای. فرهنگ لغات ایتیمولوژی زبان‌های ایرانی. جلد ۳. مسکو، ۲۰۰۷.

- یاگلو ای.د. فرهنگ لغت کامل فارسی-عربی-روسی. تاشکند، ۱۹۱۰.
- افشار ۲۰۰۳ - افشار ۱. واژه‌نامه یزدی (واژگان گویش یزدی). تهران، ۲۰۰۳.
- Altiranisches Wörterbuch - بارتولومه ک. Altiranisches Wörterbuch. استراسبورگ، ۱۹۹۴ (repr.: برلین - نیویورک، ۱۹۷۹).
- باک - باک س.د. فرهنگ لغت مترادفات منتخب در زبان‌های اصلی هندواروپایی. شیکاگو - لندن، ۱۹۴۹ (repr.: 1988).
- Chwaresmischer Wortindex (mit einer - بنزینگ ج. Chwaresmischer Wortindex (Einleitung von H. Humbach). ویسبادن، ۱۹۸۳.
- فرهنگ لغت مختصر پهلوی - مکنزی دن. فرهنگ لغت مختصر پهلوی. لندن، ۱۹۷۱.
- فرهنگ لغات ختن-سکا - بیلی ه.و. فرهنگ لغات ختن-سکا. کمبریج - لندن - نیویورک - ملبورن، ۱۹۷۹.
- فرهنگ لغت اتیمولوژی فعل ایرانی - چونگ جی. فرهنگ لغت اتیمولوژی فعل ایرانی. لیدن - بوستون، ۲۰۰۷.
- واژگان اتیمولوژی پشتو - مورگنستیرنه گ. واژگان اتیمولوژی پشتو. اسلو، ۱۹۲۷.
- واژگان اتیمولوژی گروه شغنائی - مورگنستیرنه گ. واژگان اتیمولوژی گروه شغنائی. ویسبادن، ۱۹۷۴.
- Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen - مانفرد مایرهوفر. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. جلد II. هایدلبرگ، ۲۰۰۱-۱۹۹۶.
- Grundriss der iranischen Philologie. ویرایشگر. و. گایگ و ی. کوهن. جلد I-II. استراسبورگ، ۱۹۰۴-۱۸۹۵.
- دستور زبان سغدی در متون و آیین مانوی - گرشیچ ای. دستور زبان سغدی در متون و آیین مانوی. آکسفورد، ۱۹۵۴.
- حسن دوست ۲۰۰۴ - حسن دوست م. (ویراستار). فرهنگ لغت اتیمولوژی زبان فارسی. جلد ۱. تهران، ۲۰۰۴.
- حسن دوست ۲۰۱۱ - حسن دوست م. فرهنگ لغت مقایسه‌ای-موضوعی زبان‌ها و گویش‌های جدید ایرانی. جلد ۱-۲. تهران، ۲۰۱۱.

حسن دوست ۲۰۱۴ - حسن دوست م. (ویراستار). فرهنگ لغت اتیمولوژی زبان فارسی. جلد ۵-۱. تهران، ۱۳۹۳/۲۰۱۴.

همایون ۲۰۰۴ - همایون ه. گویش یهودی یزد (یک گویش ایرانی). تهران، ۲۰۰۴.
Indogermanisches etymologisches Wörterbuch - پوکرنی ج. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. برن، مونیخ، ۱۹۵۹.

زبان‌های مرزی هندوایرانی - مورگنستیرنه گ. زبان‌های مرزی هندوایرانی. جلد I. اسلو، ۱۹۲۹. جلد II. اسلو، ۱۹۳۸.

Irano-Dardica - مورگنستیرنه گ. Irano-Dardica. ویسبادن، ۱۹۷۳.
ایوانوف ۱۹۳۹ - ایوانوف و. زرتشتیان پرشیا به زبان گورونی یا گبری صحبت می‌کنند // Revist degli Studii Orientali. روم، ۱۹۳۹. جلد. ۱۸، 1. fasc..

کشاوریز ۱۹۹۳ - کشاوریز ک. فرهنگ زرتشتی استان یزد. اسکیلستونا، سوئد، ۱۹۹۳.
Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen - مایرهوفر م. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. هایدلبرگ، ۱۹۷۵-۱۹۵۳.

زبان خوارزمی - هنینگ و.ب. زبان خوارزمشاهی // Zeki Velidi Togan'a Armagan / استانبول، ۱۹۵۵ (=هنینگ. مقالات منتخب II، صفحات ۵۰۰-۴۸۵).
پناهی ۲۰۰۴ - پناهی م. آ. واژگان خویشاوند در زبان سمنانی و چند گویش کهن ایرانی // مجموعه مقالات ارائه شده در اولین کنفرانس ملی پیرامون انواع گفتار سمنانی. سمنان، ۲۰۰۴.

پشتو - شروو پ.آ. پشتو // Compendium Linguarum Iranicarum / Herausgeber. ر. اشمیت. ویسبادن، ۱۹۸۹.

سلامی ۲۰۰۲ - سلامی ا. فرهنگ گویش دوانی. تهران، ۱۳۸۱/۲۰۰۲.
فرهنگ لغات سغدی - غریب ب. فرهنگ لغات سغدی. زبان‌های سغدی-فارسی-انگلیسی. تهران، ۱۹۹۵.

مطالعات دستوری ساکا - امریک ری. مطالعات دستوری ساکا. لندن، ۱۹۶۸.

مطالعات ترمینولوژی خویشاوندی زبان‌های هندواروپایی - سِمرِنی اُ. مطالعات ترمینولوژی خویشاوندی زبان‌های هندواروپایی، با ارجاعات ویژه به زبان‌های هندی، ایرانی، یونانی و لاتین // *Acta Iranica. Troisieme série. Text et mémoires* جلد VII. گلچین، ۱۹۷۷. تهران-لیژ، ۱۹۷۷ (*ActaIranica*، 16).

تفضلی ۱۹۹۱ - تفضلی آ. چند واژه اصفهانی // گویش‌شناسی (مجله "دیالکتولوژی" آکادمی زبان و ادبیات فارسی ایران). جلد ۳، شماره ۱، ۲. تهران، ۲۰۰۶-۲۰۰۷ (ترجمه از انگلیسی به فارسی. فریدی، میترا).

Vorgeschichte der iranischen Sprachen - بارتولومه ک. *Vorgeschichte der iranischen Sprachen // Grundriss der iranischen Philologie* و. گایگ و ی. کوهن. جلد I. بخش ۱. استراسبورگ، ۱۹۰۱-۱۸۹۵.

لیست کلمات زبان‌های فارسی و اشکانی مانوی (*Acta Iranica*، مجموعه ۳. جلد ۲، ضمیمه). تهران-لیژ، ۱۹۷۷.

ویژگیهای زبانشناسی فرهنگی گیلکی و مازندرانی (۱)

- ولادیمیر.ب. ایوانف / دانشگاه دولتی مسکولاماناسوف
 - لیلی.ر. دادیخودووا، انستیتوی / کشورهای آسیایی و آفریقایی زبانشناسی، آکادمی علوم روسیه
- مترجم: مسعود حقانی پاشاکی

مقاله پیش رو نتیجه کار میدانی در سفرهای اعزامی ۲۰۱۳-۲۰۱۴ در شمال ایران، در استان‌های خزری گیلان (گیلان) (Гилян) در دوران باستان دیلمان)، مازندران (فارسی مازندران Мазандеран، ماز. مازندران، در دوران باستان طبرستان)، گلستان (این استان آخر در ۱۹۹۷ از مازندران جدا شد.) زبانهای گیلکی و مازندرانی دو زبان شبیه به یکدیگر برای اقوام شمالی ایران هستند که به ترتیب ۲.۵ و ۳ میلیون گویشور دارند.

اسکان مجدد گویشوران این زبان‌ها در این منطقه، نتیجه فرآیندهای مهاجرت فرهنگی و فرهنگ نواحی حوزه کرانه کاسپین است که علاوه بر این، نام واژه‌های زبان‌ها و اصطلاحات زبان مادریشان هم با دیدگاه افراد بومی در گویش‌های آنها و همچنین نگرش آنها به روند حفظ و حفظ زبان‌های بومی مرتبط است. هر یک از زبان‌های ذکر شده به چندین گویش تقسیم می‌شوند که در معرض خطر گرفتن شان درجات مختلفی را دارا هستند.



شکل ۱. نقشه گیلان و مازندران

در هر دو گونه، لهجه جلگه‌ای با لهجه کوهستان نشینان گالش (*Gāleš*)، کسانی که گویش‌های خود را به اصطلاح فقط (*Gāleši*) گالشی می‌نامند، مغایرت دارد.

زبان مازندرانی - که در تاریخ به عنوان طبری (*Tabari*) شناخته می‌شود - شامل گویش‌های بابلی، ساروی، آملی است. شاهمیرزایی، زیارت، نصرآباد، چشمه سرخ؛ و غیره. ساکنان ولایت رو (ولایت رود) به طور معمول، گویش محلی را مربوط به زبان مازندران نمی‌دانند. (۲) معمولاً گویش خود را گیلکی (*gilaki*) می‌نامند (گیلکی // دایره المعارف بروکهاوس و اِفرون)، یعنی (گیلانسکی) می‌خوانند، گرچه آنها بدون هیچ مشکلی با گویندگان بومی مازندران صحبت می‌کنند.

زبان گیلکی (اجداد گیلکان معاصر ژنتیکی باستانی هستند که در این قلمرو در دوران باستان زندگی می‌کردند (۳)) نیز به تعدادی از لهجه‌ها با مراکز در سکونتگاه‌های بزرگ (مانند آستارا، انزلی، رشت، لاهیجان، لنگرود، رودبار و...) تقسیم می‌شود. (۴) علاوه بر این، تعدادی از انواع گفتار بینابینی در کلاردشت (در شهر چالوس) و شهرستان تنکابن وجود دارد. از نظر اداری، هر دو این سرزمین در استان مازندران گنجانده شده است. مکان‌هایی که در آن با گویشوران بومی مصاحبه کرده ایم روی نقشه مشخص شده است (شکل ۱)

علاوه بر سایر ویژگی‌های مشابه، هر دو زبان با این چند مورد مشخص بررسی

می‌شوند: ۱. تأثیر شدید زبان فارسی در همه سطوح (آواشناسی، صرف، نحو، واژگانی).
 ۲. تعداد قابل توجهی از وام واژگان روسی (به ویژه در زمینه واژگان زیاد و در استفاده بیشتر از زبان معاصر فارسی). ۳. ساختار حالت اضافه‌ای معکوس (با ترتیب وارونه، دنباله عناصر)، که بر خلاف فارسی، با یک نشان وابسته مشخص (*dependent determiner*) شروع می‌شود و به دنبال آن اسم اصلی (*headnoun*) اصطلاحاً عبارت اسمی (*noun-phrase*) می‌آید. ۴. تکیه بالا (اوج) (با صدای مرتفع / فرکانس).

وام واژگان روسی

در گویش‌های بخش شمالی ایران، گروهی از وام واژگان روسی استفاده می‌شود که در زبان رسمی وجود ندارد. [گلکار ۲۰۱۱، ص ۶۷].

در سال ۱۹۱۷، پس از انقلاب اکتبر، نیروهای روسی از اردوگاه خارج در گیلان مستقر شدند، ولی بخشی از ارتش روسیه در گیلان مستقر شد، و این منجر شد که تعداد قابل توجهی از وام واژگان زبان روسی به گویش‌های گیلان وارد شده که به حفظ زبان روسی کمک کرد [Fakhte 2008]. [p.134]. وام واژگان زیادی به ویژه از زبان روسی مستقیماً در منطقه بندر انزلی ثبت شد. [امیدی ۲۰۱۴، ص ۱۰۰].

قوانین آوایی زبان‌های کاسپین و گویش‌های آنها اغلب منجر به دگرگونی واک‌های واژگان شد. وام واژگان زیر بیشتر در فارسی وجود ندارد و مختص زبان‌های مازنی و گیلکی است. بر اساس مطالعات انجام گرفته، مطالب واژگانی زیر به طور عمده برای زبان‌های گیلکی و مازندرانی ارائه شده‌اند. برای آموزش میدانی ما، و همچنین برای آثاری که ما شناخت داریم، منابع زبانی ارائه می‌شود. به عنوان مثال مقاله‌ای از مهنا رضایی را ببینید کسی که در مطالعه ما از زبان مازندرانی در شهر بابل و دیگرشهرها شرکت کرده است [رضایی ۲۰۱۳]، و همچنین در مورد آثار [راستارگویا ۱۹۷۱؛ امیدی ۲۰۱۴؛ رضایی ۲۰۱۴]

جدول ۱. موارد مازندرانی

مازندرانی	mazanderoni	فارسی	روسی	توضیحات
بولکه	bulkə	فیل ماهی	белуга	از ماهیان خاویاری دریای خزر
بت/شوپر	bot'bit	خفاش؟	Бита	در ترجمه انگلیسی خفاش معنی می‌دهد. در مازنی شوپرپری گفته می‌شود
بتکه	botkə	دکه	будка	در روسی به جایگاه‌های کوچک چوبی مثل دکه، پاسدار خانه و یا لانه سگ گفته می‌شود.
بدره	bed(ə)rə	سطل	ведро	
قالاچ	qālač	نان سفید	калач	نانی سفید و شیرین. کلوچه نیز از این کلمه می‌آید.
کلش/گالش	Kaloš/ gālaš	گالش	галoши	نوعی کفش
لوسمان	lusmān	ناوبر	лоцман/Пилот	در اینجا کلمه قایقران و ناوبر معنی می‌دهد.
منات	mənāt	منات	монета	سکه روسی. پول جمهوری آذربایجان
موندشتوک	mÖdštök	دهانی سیگار	Мундштук	وسیله کوچکی که از چوب و فلز برای استعمال سیگار به کار گرفته می‌شود
ناسوز	nāsuz	تلمبه	насос	
نتکه	notkə	موضوع	нить	
آبشکه	ābškə	پنجره کوچک	окошко	
آسترا	āstrā	سگ ماهی	осетр	
پابلوس	pāblus	سیگار	папирoса	سیگاری که با کاغذ مخصوص دورپیچ می‌شود.
رزین	rezin	رزین	резина	نوعی کفش گالش که صنعتی تولید می‌شد.
سپیستاک	səpistāk	سوت	свисток	
سیبلوکه	sebergə, sibluke	ماهی اوزون برون	севрюга	از ماهیان خاویاری دریای خزر
سیچاس	sičās	اکنون	сейчас	
سولودکا	soludkā	ماهی شور	сельдь	
سمشکه	səməškə	تخمه آفتابگردان	семечки	در روسی به هر گونه تخمه‌ای گفته می‌شود.
اسپشکه	špeškə	کبریت	спички	
اسدل	osdol	صندلی	стул	
تورکا	turkā	جذوه/تورکا	турка	وسایل تهیه قهوه
ختکا	xutke	خُتکا	утка	پرنده‌ای کوچک شبیه مرغابی ولی با نوک باریک‌تر
خوالینسکم موره	Xəvālinskə	دریای خزر	/Хвалынское море Каспийское море	در زبان‌های قدیمی روسی این اصطلاح رایج بوده ولی امروزه کاسپی پینسکویه موره گفته می‌شود.
چرنل	čelnel	مرکب / رنگ سیاه	чёрнила	
شرف	šarf	شال گردن	шарф	

شت	šot	بُرس	щётка	
چکا	čekā	اردک ماهی	щука	
یاشیگ	yāšig	جعبه	коробка/Ящик	

جدول ۲. موارد گیلکی

(همچنین رجوع کنید به [راستارگویوا ۱۹۷۱؛ امید ۲۰۱۴؛ رضایی ۲۰۱۴])

گیلکی (غرب گیلان)	گیلکی (شرق گیلان)	Gilaki(ğarb)	Gilaki(šarğ)	فارسی	روسی	توضیحات
بدره	بدره	bed(ə)rə	bed(ə)rə	سطل	ведро	
بُشکه	بوشکه	boškə	buškə	بشکه	бочка	
گاشور	گاشور	gašur	gašur	ظرف ادرار	горшок	در روسی به گلدان نیز گفته می‌شود و در قدیم ظروف ادرار شبیه گلدان بودند.
پامادور	پَمودور	pâmudur	pamudur	گوجه فرنگی	помидор	
پیرگوزکا	-	pirguzkə	-	چای قند پهلوی	вприкуску	در غرب گیلان بیشتر متداول بود
درشکه	درشکه	doroškə	doroškə	درشکه	дрожки	
استکان	استکون	estəkân	estəkon	استکان	стакан	وس. راستارگویوا خاطرنشان می‌کند، "در زبان گیلکی، ترکیبی از دو یا چند صامت در ابتدای کلمه مجاز نیست. در این نوع واژگان، وام گرفته شده از زبانهای دیگر، یک واکهی مشابه [i] رویت می‌شود [راستارگویوا، ۱۹۹۹، ص. ۱۲۷]
کالسکه	کالسکه	kâləskə	kâləskə	کالسکه	коляска	
گالش	گالش	gâləš	gâləš	گالش (نوعی کفش)	галoши	همچنین به ساکنان استان که در کوه‌ها و جنگل‌ها زندگی می‌کنند و به دامداری مشغول‌اند نیز گالش gâləš گفته می‌شود
کفال (کافال)	کفال (کافال)	kə/afâl	kə/afâl	ماهی کفال	кефаль	ماهی‌های شیلاتی دریایی

						که در دریای خزر صید می‌شود.
کلیکا	کلیکا	kilkâ	kilkâ	ماهی کلیکا	килька	یک ماهی در مقیاس کوچک. در گویش‌ها از گیلان به عنوان صفت برای دختران با اندامی ظریف تمثیلی گفته می‌شود. [امیدی ۲۰۱۴، ص ۹۵]
ساماوار	سَمَاوَر	samâvar	səməvər	سماور	самовар	
لیپچیک	لیپچیک	lipčik	lipčik	نوعی دامن/کُرست	лифчик	دامن کوتاه چین دار که معمولا روی شلوار می‌پوشند/نوعی پوشش کودکانه که با گیره و بند می‌پوشیدند/امروزه در زبان روسی کُرست گفته می‌شود [ارستارگوییوا، ۱۹۷۱، ص ۳۹]
اوستول	-	ostul	-	صندلی	стул	
چارُق	چاروق	čaroq	čaruq	کفش چاروق	Обувь/ čaruki/чарых	نوعی کفش صنعتی که از رزین و نمد ساخته می‌شود.
لوتکا / لُتکا	لوتکا / لُتکا	lū/otka	lū/otka	قایق	лодка	
سبیشکا	سویشکه	sibiška	suboška	تخمه آفتابگردان	семечки	در روسی سبیشکا می‌گویند. معمولا به هر نوع تخمه‌ای گفته می‌شود.
اوروس	روسی	urus	rusi	روسی	Русский/ русская	
اوروس مورغ	-	urusimorq	-	مرغ روسی	русская курица	نژاد مرغی از روسیه
خوت(ه)کا	خوتکه	xut(ə)kâ	xutkə	نوعی مرغابی	утка	
چتکا	چرتکه	čotkə	čortəkə	چرتکه	счеты	در روسی به حساب‌ها، شی‌تی گفته می‌شود.
ایسبله	سیبیلی	esbale	sibili	ماهی سبیلی	Соμοобразные/ севрюга	گونه‌ای از ماهی است که در دریای خزر یافت می‌شود و دارای دو رشته در بالای

						دهانشان هستند. (در متن اصلی معادل روسی سپورگا به کار رفته که ماهی اوزون برون است و معادل سبیلی نمی تواند باشد. مترجم)
شیپ	-	šip	-		ШИП	گونه‌ای از ماهی است که در دریای خزر یافت می‌شود.
موندشتوک	موندشتوک	möndštok	möndštok	دهانی سیگار	Мундштук	وسيله کوچکی که از چوب و فلز برای استعمال سیگار به کار گرفته می‌شود

در هر دو گویش گیلکی و به مانند زبان معیار فارسی که واکه ترکیبی "ست" "st" باعث می‌شود که در ابتدا مصوت "ا" "e" شنیده شود.

استکان	استکون	estəkân	estəkon	استکان	стакан
--------	--------	---------	---------	--------	--------

همچنین هر دو زبان واژگان بین المللی متعارفی، که برای زبان روسی نیز رایجند، را دارا هستند. بنابراین، آنها را از طریق زبان روسی وام می‌توان گرفت:

روسی / Gilaki / گیلکی / فارسی

پریموس / چراغ نفتی / پریموس [واژه سوئدی]. / Pirimus / примус

تاراکتر / تراکتور، ماشین کشاورزی [واژه انگلیسی]. / taraktor / трактор

کومباین / کمباین / ماشین کشاورزی [واژه انگلیسی]. / Kombeyn / комбайн

رادیو / رادیو [واژه فرانسوی]. / râdiyow / радио

موبایل / تلفن همراه [واژه انگلیسی]. / mobâyl / мобайл

گرام / یا گارامافون / گرامافون، دستگاه پخش موسیقی. [واژه فرانسوی]. / gerâm /

граммофон

ماشین / ماشین. [واژه فرانسوی]. / mâšin / машина

بانگ / بانک. نهاد اقتصادی. [واژه ایتالیایی]. / Bang / банк

مُکرونی / ماکارونی. [واژه ایتالیایی]. / tokoroni / макарони

پپسی / پپسی، نام نوشابه. [واژه آمریکایی]. / pepsi/ пепси
 چیپس / چیپس، سیب زمینی سرخ کرده ورقه ای. [واژه انگلیسی]. / čips/ чипс
 آدامس / آدامس. [واژه انگلیسی]. / adāms/ жевательная резинка
 سویا / سویا. لوبیای روغنی. [واژه فرانسوی]. / soyâ / соя
 بولیز / بولوز. لباس بالا تنه راحت. [واژه فرانسوی]. / boliz / блузка
 ژاکت / ژاکت. لباس بالا تنه پشمی. [واژه فرانسوی]. / jâkat / жакет
 پالتو / پالتو، پوشش ضخیم بلند. [واژه فرانسوی]. / pâltow / пальто
 مانتو / مانتو، پوشش بلند زنانه برای کار. [واژه فرانسوی]. / mântow / манто
 ماتور / موتور. [واژه فرانسوی]. / mâtur/ мотор
 ناسوس / تلمبه همراه [واژه فرانسوی]. / nâsūs/ насос
 کُت / کت. [واژه انگلیسی]. / kowt / Кoут

بر طبق ارزیابی وس. راستارگویو " در زبان گیلکی و دیگر زبان‌های ایرانی " بازاندیشی در واژه‌های عربی مشاهده می‌شود. مقایسه کنید گیلکی *barkat* " موفقیت، " اقبال نیک " را با واژه اصیل عربی " 1 *barakatun*. برکت ۲. مرحمت روحانی؛ هدیه آسمانی. [راستارگویو ۱۹۷۱؛ ص ۳۷-۳۸]. احتمالاً برخی واژه‌های عربی از فارسی وارد زبان گیلکی شده‌اند. از این رو مثلاً واژه‌ی *bašərə* "قیافه"، "ظاهر"، "صورت" در زبان گیلکی از نظر معنایی به فارسی نزدیکتر است تا عربی. واژه عربی *bašâratun* به معنی "پوست"، "پوسته" است. در فارسی این واژه معنای دیگری هم دارد؛ یعنی: "قیافه"، "ظاهر (انسان)". دقیقاً همین معنی است که در در واژه‌ی گیلکی *bašərə* "قیافه"، "ظاهر"، "صورت" دیده می‌شود. وام واژه‌های عربی در زبان گیلکی بسیار کمتر از فارسی هستند: این واژه‌ها حتی زمینه کاربرد کاملاً محدودی دارند. برخی از آنها تنها در ترکیبات خاص به کار می‌روند. از این رو، مثلاً واژه عربی *āyar* برای ما فقط در ترکیب با فعل *kudən* "انجام دادن / گرفتن" *āyarkudən* می‌شود که به معنای اندازه گرفتن می‌باشد. در زبان فارسی نیز معادل *āyartzadan* عیار زدن (فلزات قیمتی) *āyarkudən*، *āyar*[gereftan] نیز به همین معنی می‌باشد. برای مقایسه می‌توان محدوده معانی این واژه را در عربی و فارسی یادآور شد:

عربی-۱. میزان، معیار ۲. کالیر (تفنگ یا راکت) ۳. نشانه محک (فلز) ۴. (یک) وزن. فارسی-۱. نشانه محک (فلز قیمتی) ۲. سنگ محک ۳. قیراط [امیدی، ۲۰۱۴، ص ۹۰].

ساختار حالت اضافه‌ای و مشکل حالت‌های دستوری (پادیژها)

ایران‌شناسان روسی برای هر دو زبان مازندرانی و گیلکی [کریموا و همکاران، ۱۹۸۰، راستارگویوا و همکاران، ۱۹۷۱، راستارگویوا، ادلمان، ۱۹۸۲، راستارگویوا، ۱۹۹۹، I، راستارگویوا، ۱۹۹۹] II دو حالت دستوری فرض می‌کنند: حالت دستوری اضافه‌ای (ملکی) و حالت مفعول مستقیم. پس از مطالعه دقیق، به نظر می‌رسد که هر دو حالت دستوری با سایر مواردی که در دیگر زبان‌های هند و اروپایی شناخته شده‌اند، تفاوت‌های چشمگیری دارند. مقایسه گونه شناختی مازندرانی و گیلکی با زبان فارسی را می‌توان دقیق تر با نشان دادن مولفه اصلی و وابستگی به درستی انجام داد. در آثار ایران‌شناسان مشهور روسی آ.آ. آرندس [۱۹۵۹]، ل.س. پیسیکوکوا [۱۹۵۹]، یو.ا. روبینچیک [۲۰۰۱] با استفاده از زبان فارسی در الگویی، یک دستگاه هماهنگی برای توصیف نحوی از سطح گروه واژگانی تا سطح گروه جملات مرکب ایجاد نمودند. با شروطی، این توضیحات را می‌تواند برای سایر زبانهای ایرانی و گویش‌های آنها نیز اعمال کرد. سطح ابتدایی تر نحو - مرتبط بین گروه واژه‌ها و بخش‌های اتصال گفتار (زیر نحوی) - به طور کلی بسط داده می‌شود. یکی از اهداف این مقاله توجه نمودن و افزودن این دانش زبانی و همچنین تجدید نظر در بخش‌هایی از نظریه نحو است که وظیفه تعامل بین زیر نحو و سطوح بالاتر نحو - عبارات و جملات را بر عهده دارند.

در مازندرانی و گیلکی تعدادی پس اضافه‌ای وجود دارند [راستارگویوا، ادلمان ۱۹۸۲، ص. ۵۴۶-۵۴۹]، اما تنها یک پس اضافه- *re* (که با نشان *re/-a-* و در زبان فارسی معادل *rä-*) به عنوان یک واحد دستوری است که توانایی تبدیل شدن به حالت دستوری (پادیژ= حالت دستوری زبان روسی) را دارد. دلیل این وضعیت ویژه را به روش‌های مختلف تاریخی وسیعی توضیح داد.

در عین حال، ما می‌توانیم ویژگی‌های مورفولوژیکی (صرفی) پس اضافه‌های گوناگونی که به پایه اصلی اسمی واژه پیوند برقرار می‌کند، را نیز یادآوری کنیم: پس اضافه *-re* (که با نشان *re/-a-* و در زبان فارسی معادل *rä-*) مستقیماً به پایه وصل می‌شود، اما به

نظر می‌رسد که پس اضافه‌های دیگری در رابطه باحالت مفعول مستقیم - *re* را استفاده می‌شوند:

مازنی - واسه. *vəssə/ / для*: *Intā kār-rə mə-vəssə hākərdə* (اینته کار' مَه واسه ها کرده) او این کار را برای من انجام داد.

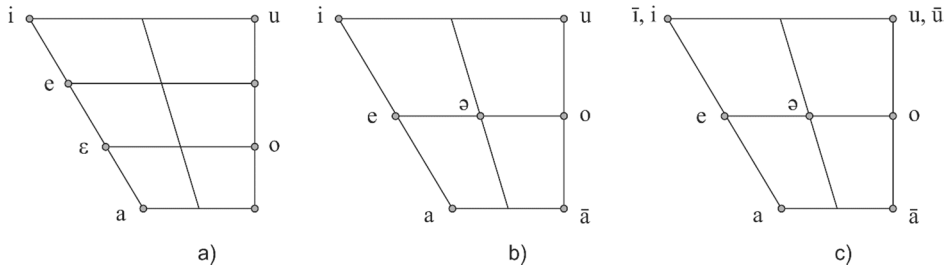
مازنی - جا. *ot. ja// از: Mən tə-jā batərsimə* (من تی جا بترسمه) من از تو می‌ترسیدم.

گیلکی - جیر. *jiir// под*: *Mizə-jir kāqəzəna pəxš kudi* (میز جیر کاغذان' پخش کوذه) او کاغذها را زیر میز انداخت.

گیلکی - بیجا. *bija// вблизи*: *Ita kor dərə-bija bəzi kudi* (ایته کور در بیجا بازی کودی) دختر بچه‌ای نزدیکِ درب بازی می‌کرد. در عین حال، برای هر یک از پس اضافه‌ها می‌توان یک حالت دستوری (پادیژی) را در نظر گرفت، یا باید معیارهایی تدوین شود تا برخی پس اضافه‌ها را از باقی متمایز کرد.

تکیه و آهنگ کلام جملات

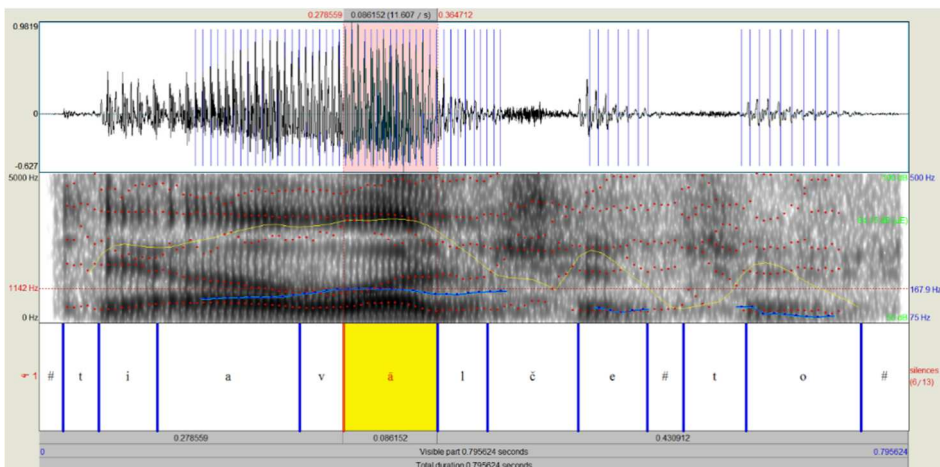
دستگاه آوایی و مدت زمان واکه‌های مازندرانی و گیلکی توسط و. زاویالوا [۱۹۶۵] مورد مطالعه قرار گرفت و خاطرنشان کرد که واکه [ə] به طور معمول کوتاه تر از دیگر واکه‌ها ست. دستگاه آوایی مازندرانی نیز در آثار و. س. راستارگویوا و ای. د. ادلمان [۱۹۸۲، ص. ۴۶۵] و و. س. و. راستارگویوا [۱۹۹۹، ص. ۱۲۶] در نظر گرفته شده است. درجایی عدم تقارن آن نشان داده شده است (شکل ۳a). به طور معمول، در زبانهای جهانی، دستگاه آوایی نامتقارن ناپایدار و در نتیجه نادر هستند. در زبان مازندرانی ما به واژگانی که واکه [e] داشته باشند، پیدا نکردیم، بلکه در عوض، صداها کمی آزمایش شده [ə] و [ā] پیدا شد. با توجه به این اصلاحات، دستگاه واکه مازندرانی شکل متقارن طبیعی به خود می‌گیرد (شکل ۳b). علاوه بر این، هنگام مستند کردن گفتار، با تلفظ مغزی (رتروفلکس) تلفظ سونور (مانند مثلاً: ʔ, ɳ) مواجه شدیم که در توضیحات قبل تر به آن توجه نشده بود.



شکل ۳. واکه‌های مازندرانی منطبق با آثار راستارگویوا [۱۹۹۹] (الف)، واکه‌های مازندرانی: تغییرات (ب)، واکه‌های گیلکی (ج)

پس از ارائه اصلاحات، آوای کلامی زبان مازندرانی (شکل ۳ ب) بسیار شبیه به زبان گیلکی است (شکل ۳ ج). تنها تفاوت موجود، وجود واکه‌های بلند و محدود $[ī]$ و $[ū]$ در مازندرانی است که در [راستارگویوا، ادلمان ۱۹۸۲، ص ۴۵۶] و [راستارگویوا ۱۹۹۹، ص ۱۱۴] ذکر شده است.

برای تجزیه و تحلیل ویژگی‌های صوتی تکیه کلمات (استرس)، توسط گویشوران بومی (۳ زبان بومی مازندران و ۴ گیلان) ثبت شده است. تقسیم بندی و تجزیه و تحلیل بیشتر با استفاده از پراآت (www.praat.org) یک نرم‌افزار و سایت بین‌المللی برای آواشناسی زبان‌های گوناگون در دنیا می‌باشد. مترجم) انجام شد. الگوی تقسیم‌بندی در شکل ۲ نشان داده شده است.



پارامترهای حامل‌ها، که به طور معمول، بر روی ویژگی‌های زبرزنجیری یا ندای گفتار تأثیر می‌گذارند، از واکه‌ها (سیلاب) کلمات ضبط شده استخراج می‌شوند:

الف) فراوانی:

مدت زمان (در واحد میکرو ثانیه ms)

F_0 (مقدار متوسط بسامد پایه)،

Imean (شدت/ضربه متوسط)،

Jitter (میانگین اختلاف مطلق) (average absolute difference) بین دوره‌های متوالی

که به تفکیک دوره‌ها اختصاص می‌یابد، لرزش / Shimmer/ انحراف از تناوب واقعی

یک سیگنال (میانگین اختلاف مطلق بین دامنه دوره‌های متوالی تقسیم بر دامنه

متوسط)

همانگ کردن (نسبت هارمونی به نویز)،

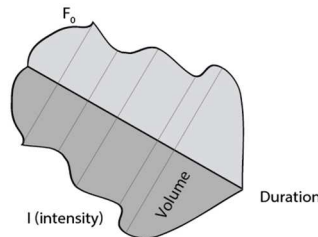
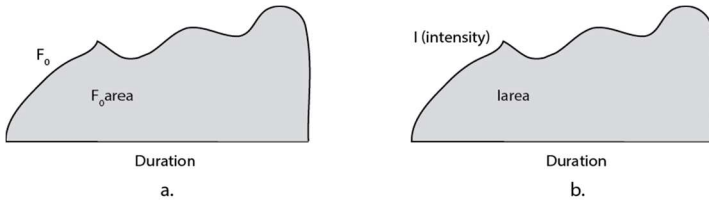
ب) پهنای دو بعدی (D_2):

F_0 area (سطح زیر منحنی بسامد پایه F_0 ؛ شکل a^۳)،

Iarea (سطح زیر منحنی شدت/ضربه I؛ شکل b^۳)؛

ج) انتگرال ۳ بعدی (D_3): حجم (تصویر حجم ۳ بعدی ساخته شده توسط F_0 و

منحنی‌های شدت؛ شکل c^۳).



c.

شکل ۳. مقادیر پهنای واکه‌ها، ۲ بعدی: F_0 area (a) و Iarea (b)، حجم (درجه صدا) ۳ بعدی (c)

تجزیه و تحلیل چند متغیره [ANOVA] آنالیز واریانس یک طرفه برای آزمون میانگین یک متغیر کمی در بین دو گروه مستقل استفاده می‌شود. مترجم] با استفاده از نرم افزار SPSS یک نرم افزار یارانه‌ای است که برای تحلیل‌های آماری به کار می‌رود. مخفف بسته آماری برای علوم اجتماعی می‌باشد. مترجم] نشان داد که ویژگی تعریف هجای تکیه واژگانی در هر دو زبان مرحله وجود دارد ($P < 0.001$). بنابراین، می‌توان این نوع تأثیر را در کلمه tonal نامید. تکیه در زبان مازندرانی وابسته به هیچ عامل مهم دیگری نیست، در حالی که در گیلکی شدت / ضربه ($P = 0.006$) و ضریب ۳ بعدی پیچیده (ارتفاع صوت/ نواک) ($p = 0.000343$) نیز بسیار مهم هستند. بنابراین، تکیه در گیلکی پیچیده است: تنال - پویا. دلیل اصلی مبنای کلی تکیه (ارتفاع صوت (نواک)) ممکن است این باشد که گویشوران هر دو زبان، دو زبانه هستند، و زبان فارسی، که برای آنها معمول شده، دارای تکیه، و تکیه لهجه‌ای تونال است. توضیحات دقیق تر این آزمایش را می‌توان در [ایوانف ۲۰۱۴؛ ۲۰۱۵] مقادیر بدست آمده در جداول نشان داده شده است. سپس مقادیر مطلق به نسبی تبدیل شدند. مقدار در هجای تکیه برابر ۱۰۰٪ (جدول ۱) در نظر گرفته شده است.

جدول ۳. نمونه‌ای از پارامترهای نسبی هجا که توسط گیلک زبانان ساسان و حمید تلفظ می‌شود:

								مدت زمان	F_0	$F_0\text{area}$	$I\text{mean}$	$I\text{area}$	درجه صدا (حجم)
زبان	جنس	اسم	واکه	کلمه	معنی	تعداد	تکیه	%	%	%	%	%	%
گیلکی	مذکر	ساسان	a	salām	Привет/سلام	1	0	42	91	34	95	27	36
			ā				1	100	100	100	100	100	100
		حمید	a	salām		2	0	43	94	35	94	41	40
			ā				1	100	100	100	100	100	100
		ساسان	a	avāl	Первый/اول	1	0	151	88	88	96	162	91
			ā				1	100	100	100	100	100	100
		حمید	a	avāl		2	0	165	92	152	97	193	146
			ā				1	100	100	100	100	100	100
		ساسان	o	koni	ты делаешь/می‌کنی	1	0	36	114	57	103	32	61

							مدت زمان	F_0	F_0 area	I _{mean}	I _{area}	درجه صدا (حجم)	
		i				1	100	100	100	100	100	100	
		حمید	o	koni		2	0	71	127	93	110	79	103
			i			1	1	100	100	100	100	100	100
		ساسان	e	nesə	Hem/ نیست	1	1	100	100	100	100	100	100
			ə			0	64	74	46	83	55	39	
		حمید	i	šimi	Bau(a, e, u)	1	1	100	100	100	100	100	100
			i			0	105	107	143	102	102	121	
		ساسان	a	zakan	Jemu/ لچه‌ها	1	0	69	87	50	99	66	59
		حمید	a			1	100	100	100	100	100	100	100

نتیجه

بنابراین، با توصیفات کلی که برخی ویژگی‌های زبان مازندرانی پذیرفته شده‌اند، به ویژه در سطح آوایی، ما مغایرت‌هایی را پیدا کردیم. اگرچه در حال حاضر زبان‌های مازندرانی و گیلکی شیوه زبانی مکتوبی ندارند، اما هنوز هم کتاب‌هایی را با رسم‌الخط‌های عربی و لاتین و یا ترکیب آنها (فرهنگ نامه‌ها، مجموعه ضرب المثل‌ها و گفته‌ها، افسانه‌ها و داستان‌های کوتاه) منتشر می‌کنند. تلفظ واقعی و ترکیب واجی برخی از واژگان کمی تفاوت دارد، اول، در نمایش آنها در ادبیات سنتی و دوم، در نحوه نگاشتن و بازنمایی گویشوران فرهیخته زبانی.

گویشوران فرهیخته زبان گیلکی، به طور معمول، هنگام انتشار آثار (کتاب و مقاله) از الفبای فارسی استفاده می‌کنند، برای مثال، نیز چهره مشهور ادبی گیلان، ساکن رشت م.پ. جکتاجی، مجله ادبی "گیله‌وا" (Gilavā) را منتشر می‌کند. در این حالت اضافه‌ای [ə] از یک نماد ویژه [˘] در متن‌ها برای بیان واکه استفاده می‌شود که ما می‌توانیم با رونویسی از مجله مازندرانی "بارفروش" واز دو فرهنگ لغت ضرب المثل مازندرانی مقایسه کنیم اختلافات کمی وجود دارد [۱۹۹۶؛ ۱۹۹۰]. آنها نشان می‌دهند که بیان کتبی یکنواختی وجود ندارد.

نویسندگان مجموعه‌ای از متون الکترونیکی اینگونه زبان‌ها را گردآوری کرده‌اند که در وب سایت موسسه زبان‌شناسی آکادمی علوم روسیه موجود است. بانک اطلاعاتی برای این انواع زبان در ترانویسی صوتی و کتبی (بر اساس ترانویسی بین‌المللی ایرانی و IPA) با ترجمه با نشانه‌های روسی و چند خطی ارائه شده است. برای زبان گیلکی ضبط آوایی متون که توسط وس راستارگویوا و همکاران [۱۹۷۱] (<http://iling-ran.ru/iranistika/4tmp>) انجام شده، ارائه می‌دهیم. هنگام کار روی ضبط صدای گفتار مشاوران زبان ما با استفاده از متون این کتاب و پردازش اصوات ضبط شده ما، معلوم شد که لحن ترانویسی ارائه شده در کتاب نزدیک به زبان تاجیکی است. بنابراین، در بیان چی کونی؟ *Či kunil?* چه کار می‌کنی؟؛ (متن ۱) آیا مشاوران ما *Či kuni?* (چی کونی؟) را تلفظ کردند؟ ($e \leftrightarrow i$, $o \leftrightarrow u$) در بسیاری از مناطق دیگر نوع مشابهی از جایگزینی مشاهده می‌شود. بنابراین، توصیف آوایی گیلکی نیازمند واکاوای بیشتری است و جا دارد که بیشتر به آن پرداخته شود.

برای زبان مازندرانی، ضرب‌المثل‌های قدیمی و حکایت‌های مازندرانی [Yazdān Panah Lamuki 1997; Ansari 2011]، و همچنین برخی از داستان‌های تاریخی و آیین‌های فرهنگی این مردمان، زندگی کهن و سبک زندگی معاصر، که به صورت عرف در آمده است، را ارائه می‌دهیم (به عنوان مثال به پیوست ۱ مراجعه کنید). به طور کلی، گویشوران زبانهای مازندرانی و گیلکی می‌توانند یکدیگر را درک کنند، گرچه معمولاً به وسیله زبان فارسی ارتباط برقرار می‌کنند.

از دیدگاه زبان‌شناسی فرهنگی، مازندرانی به عنوان یک زبان معتبر در نظر گرفته نمی‌شود. غریبه‌ها در خیابان‌ها، به طور معمول، روی هم به فارسی گرایش دارند و تنها پس از آشنایی با یکدیگر گفتگویشان به زبان محلی که با آنها صحبت می‌کنند بر می‌گردند. به عنوان مثال، یک ساکن محلی که می‌خواهد یک روزنامه محلی را در یک کیوسک محلی خریداری کند، از فارسی استفاده می‌کند. هنگام مکالمه با یک وکیل، این مکالمه نیز به زبان فارسی است. حتی یکی از ساکنان بومی درمورد طلاق با یک وکیل محلی فقط به فارسی صحبت می‌کند. والدین، به ویژه در مناطق روستایی، فرزندان خود را ترغیب می‌کنند که همیشه به فارسی صحبت کنند تا گفتارشان را از

پایتخت نشینان غیرقابل تشخیص باشد. این کار به منظور دستیابی به جایگاه بالاتر و آموزش بهتر و رشد شغلی درپایتخت انجام می‌شود. همین گرایش به زندگی بهتر و وضعیت اجتماعی بالاتر یکی از دلایلی است که پایه اجتماعی زبانهای کاسپین رو به زوال رود.

نتیجه‌گیری ما: در هر دو زبان تکیه کلمات شبیه یکدیگرند، و بسامد پایه شان (Fo)، مانند زبان فارسی است.

پی‌نوشت

۱- مطالب میدانی این کار به عنوان بخشی از کمک‌های مالی بنیاد علوم بشردوستانه روسیه، پروژه شماره ۱۳-۰۴-۱۲۰۱۶ B جمع آوری شد.

۲- این منابع همچنین به گویشهای بندپی، پرور، حصاربن، دیزین، رستمرو، رودبارک، سلیمان آباد، سوادکوه، قائمشهر، کردان، کاش، لازوار، واسواکالا رواج دارد. [کلباسی ۲۰۰۹، ص. ۷۷۹].

۳- پس از جنگ روسیه و ایران، در ۱۲ سپتامبر ۱۷۲۳، این منطقه به روسیه منتقل شد. با پایان جنگ روس و ترکیه در سال ۱۷۳۵-۱۷۳۹، این منطقه با هدف سازماندهی اتحاد علیه ترکیه به ایران بازگردانده شد. در ماه می، در گیلان، با پشتیبانی از فرود ناوگان دریایی خزری ارتش سرخ اتحاد جماهیر شوروی، قدرت به شورشیان سپرده شد و در سال ۱۹۲۰ جمهوری گیلان (معروف تر به جمهوری جماهیر شوروی گیلان) به پایتختی در رشت، شورای نظامی انقلابی، دولت و ارتش (قبلاً یگان‌های شورشی جنگلیان) اعلام شد. رهبر (سر کمیسر انقلابی خلقی ایران) این جمهوری میرزا کوچخان بود. در ۲۶ فوریه ۱۹۲۱، پیمان ایرانی و اتحاد جماهیر شوروی در مورد خروج تدریجی نیروهای شوروی منعقد شد. براساس این توافق، نیروهای شوروی از آوریل شروع به ترک گیلان کردند و تا ۸ سپتامبر ۱۹۲۱ به طور کامل رفتند. در ۵ ژوئن سال ۱۹۲۱، این جمهوری به جمهوری سوسیالیستی ایران شوروی (PRSS) تغییر نام یافت، و نیروهای مسلح آن قبلاً (۸ مه) توسط ارتش سرخ ایران (PKA) اعلام شد. در ماه ژوئن، با پشتیبانی غیر رسمی نیروهای مسلح جمهوری

آذربایجان شوروی، PKA به رهبری فرمانده کل احسان الله خان مجدداً به مازندران، زنجان پیشروی کرد و سعی داشت کنترل تهران را به دست گیرد (دوبار ناموفق شد) و در تاریخ ۲ نوامبر ۱۹۲۱، این جمهوری توسط نیروهای مرکزی ایران منحل شد.

۴- و همچنین رودبنه، رودسر، سیاهکل، ضیابر، غازیان [کلباسی ۲۰۰۹، ص. ۷۴۴]. زبان گیلکی به طور عمده به گویش شرق گیلان و غرب گیلان تقسیم می‌شود (تاکید از مترجم).

منابع و مأخذ

- ۱- آ.ک. آرنُدس - مختصری از نحو زبان ادبی فارسی معاصر. مسکو. لنینگراد: موسسه مطالعات شرقی، ۱۹۴۲-۱۹۴۱. س. ۱۸۹.
- ۲- ل.ر. دادیخودووا، س.پ. وینوگرادوا، م.رضایی، و.ب. ایوانف. برای مطالعه زبانهای کاسپین: بر اساس مطالب آموزشی میدانی ۲۰۱۳ // مسائل زبانشناسی عمومی و شرقی ۲۰۱۳. دو مستشرق برجسته. به مناسبت ۹۰ سالگی تولد ای.ف. واردول و یو.آ.روبینچیک. مجموعه مقالات کنفرانس علمی انستیتوی مطالعات شرقی، آکادمی علوم روسیه. ۲۰ نوامبر ۲۰۱۳ م. IVRAN. 2013.
- ۳- و.ای. زاویالووا. اطلاعات جدید درباره آوایی زبانهای ایرانی. زبانهای گیلکی و مازندرانی. // مجموعه مقالات INP. مسکو: علوم، ژوئن ۱۹۵۶.
- ۴- و.ب. ایوانف. زیرزنجیری یا ویژگی‌های نوای گفتار گیلکی // ارائه شده در دانشگاه لومونوسف. مطالعات شرقی. چکیده گزارش‌های کنفرانس علمی. مسکو: دانشگاه دولتی مسکو، آوریل ۲۰۱۵. ۸۷-۸۷.
- ۵- و.ب. ایوانف. زیرزنجیری یا ویژگی‌های نوای گفتار مازندرانی // ارائه شده در دانشگاه لومونوسف. مطالعات شرقی. چکیده گزارش‌های کنفرانس علمی. مسکو: دانشگاه دولتی مسکو، آوریل ۲۰۱۵. ۸۷-۸۷.
- ۶- آ.آ. کریمووا، آ.ک. محمدزاده، و.س. راستارگویوا. فرهنگ واژگان گیلکی - روسی. مسکو: علوم، ۱۹۸۰

- ۷- امیدی راد حسین. راه‌های شکل‌گیری و گسترش واژگانی گویش‌های گیلانی از نظر نحوی. پایان نامه برای درجه دکترای علوم فلسفی. دوشنبه، ۲۰۱۴.
- ۸- ل.س. پیسیکوف. مسائل نحوی زبان فارسی. مسکو: انستیتوی روابط بین الملل، ۱۹۵۹. ص ۱۱۴.
- ۹- و.س. راستارگویوا. زبان مازندرانی. // زبانهای جهان. زبانهای ایرانی جلد ۲. زبان‌های شمال غربی ایران مسکو: ایندیریک، ۱۹۹۹. جلد دوم. شابک ۵-۸۵۷۵۹-۸۵۷۵۹-۰۹۹-۱۰.
- ۱۰- و.س. راستارگویوا. گیلکی. // زبانهای جهان. زبانهای ایرانی جلد ۲. زبان‌های شمال غربی ایران مسکو: ایندیریک، ۱۹۹۹. جلد دوم. شابک ۵-۸۵۷۵۹-۸۵۷۵۹-۰۹۹-۱۰.
- ۱۱- و.س. راستارگویوا، آ. کریموا، آ. ک. محمدزاده، ل. آپریئکو، د. ای، ادلمان. زبان گیلکی. مسکو: علوم، ۱۹۷۱، ص ۳۲۱.
- ۱۲- و.س. راستارگویوا، ای. د. ادلمان. گیلکی، مازندرانی (با گویش‌های شهمیرزادی و ولاتروی) // اصول زبانشناسی ایرانی. زبانهای معاصر ایران: گروه غربی، زبان‌های کاسپین. مسکو: علوم، جلد ۳. آگوست ۱۹۸۲.
- ۱۳- رضایی - سید آقایی رضایی برای نام ماهیان به زبان مازندرانی: وام واژگان روسی // ۲۰۱۳ // مسائل زبانشناسی عمومی و شرقی ۲۰۱۳. دو مستشرق برجسته. به مناسبت ۹۰ سالگی تولد ای. ف. واردول و یو. آ. روبینچیک. مجموعه مقالات کنفرانس علمی انستیتوی مطالعات شرقی، آکادمی علوم روسیه. ص ۱۶۴-۱۷۰.
- ۱۴- رضایی - سید آقایی رضایی. تکامل واژگان روسی به زبان مازندرانی // تحقیقات بنیادی. اکتبر ۲۰۱۳. M. 2014.S. 3011-3015. ISSN 1812-7339.
- ۱۵- یو. آ. روبینچیک. دستور زبان فارسی معاصر. مسکو: ادبیات شرقی، ۲۰۰۱. ص ۶۰۰. شابک ۵-۰۲-۱۸۱۷۷-۰۳.
- ۱۶- و.س. سوکولوا، ت. ن. پاخالینا. زبان گیلکی // ایران معاصر. کتابچه راهنما. مسکو، ۱۹۵۷.
- 1- Ansāri M. *Dictionary of Mazandarani proverbs* (Словарь мазандаранских пословиц). 2011. شلفین، ساری، مازندرانی. ساری، شلفین، 2011. 3-21-2731-964-978. ISBN ۱۳۹۰. ص ۱-۵۱۶.
- 2- Fakhte Qorban. *Tarikhe Gilan pas az islam* (История Гиляна после ислама). Iliya, Rasht, 1386, 157c

- 3- Kalbassi I. A Descriptive Dictionary of Linguistic Varieties in Iran (Описательный словарь лингвистических разновидностей Ирана). Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, 2009. کلباسی ایران، فرهنگ توصیفی گونه‌های زبانی ایران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۸
- 4- Yazdān Panah Lamuki T. *Dictionary of Mazandarani proverbs* (Словарь мазандаранских пословиц). 1996. یزدان‌پناه لموکی، طیار، فرهنگ مثل‌های مازندرانی. تهران، فرزین، ۱۳۷۶ (۱۹۹۷). ص. ۱-۳۲۸. ISBN 964-90006-8-2.
- 5- Jafar Baxš zāde Mahmudi, *Dastur-ezabān-egilaki*, Rašt, 2007, p. 160.
- 6- Bakhshizadeh, Jafar, *dastorezabanegilaki, gilakan*, 1390, 310c Porhadi, Masoud, *Barrasiye vizhegiha vasakhte zabane gilaki goyeshe rasht, farhange Iliya, Rasht*, 1384. 139 c.
- 7- Payande Langroudi, Mahmoud, *Farhange gil va daylam*, Amirkabir, Rasht, 1366, 787c
- 8- Hajat pour, Hamid, *zabane Taleshi goyeshe khoshabar*, Gilakan, Rasht, 1383, 238c
- 9- Sayte rasmiye shardari va shoraye share Langaroud: www.langroudcity.ir
- 10 - www.rasht.ir
- 11 - Sayte rasmiye shardariye Rasht: www.rasht.ir
- 12 - www.amar.org.ir
- 13 Sayte Rasmi Markaze amare Iran: www.amar.org
- 14 Sayte rasmiye farmandariye sharestane Rasht.
- 15 Sartip Pour, Jahangir, *Risheyabi vazhehaye gilaki va vajhe tasmihe sharha va rostahaye gilkan*, Gilakan, Rasht, 1372, 242c
- 16 Sartip Pour, Jahangir, *Vizhegihaye dastori va farhange vazhehaye gilaki*, Gilakan, Rasht, 1369, 319c
- 17 Sartip Pour, Jahangir, *neshanhayi az gozashteye dor gilkan va tabarestan*, Khorami, Tehran, 1356, 225c
- 18 Sotodeh M, Farhange semnani-sorkhei-lasgerdi-sangesari-shahmirzadi. Tehran, 1964.

پیوست ۱

نشان‌گذاری خطی متن مازندرانی با ترجمه به زبان‌های فارسی و روسی
(نویسنده ط. یزدان-پناه لموکی).

۱- اتتا پیته بییه اتتا شیخ پسپلیک اتتا هسکا/ یک چوب فرسوده یا پوسیده و خشک بود.
یک پرنده الیکایی (پرنده بسیار ریز که در کنار بوته‌ها، تمشک زارها و کنار خندق‌ها
لابلای علفزارها ول می‌خورد و به این سو و آن سو می‌پرد) و یک استخوان.

1. Attā pīte bīy-e attā šexrespəlik attā hessekāy
Один бревно PSTSt.быть-PST.3Sg один былинка одна кость Kande-i
xošk-erupside bud, yek-i elikāyi va yek ostoxān.

۲- اتتا زمس سون روز بییه، بوردنه اتتا خنه دله /یک روز زمستان بود، رفتند داخل
خانه‌ای

2. Attā zemessun ruz bīy-e būrd-enə attā
Один зима день PSTSt.быть-PST.3Sg PSTSt.идти-PST.3Pl один
домой-Art Yek ruz-e zemestāni bud, raftand dāxel-e yek xāne.

۳- شیخ پسپلیک بورده کله پیش هنیشته/ الیکایی رفت کنار اجاق نشست

3. Šexrespəlik būrd-ə kəle piš henīšt-e былинка
PSTSt. пошла-PST.3Sg у очагой села PSTSt.сидеть-
PST.3Sg Elikāyi raft bālā pošt-e ojāq nešast.

۴- هسکا بورده بالا کله سی [هنیشته] / استخوان رفت در بالا یا صدر اجاق [نشست]

4. Hessekā būrd-ə bālā kəle sī Кость PSTSt. пошла
-PST.3Sg верх очаг e Ostoxān dar sadr-e ojāq.

۵- پیته میون کله سی هنیشته/ چوب فرسوده میانه‌ی صدر اتاق نشست [ما بین
الیکایی و استخوان]

5. Pīte miyun-e kəle sī henīšte
бревно между-Izf очаг в PSTSt. пошёл.PST.3Sg села
Kande-ye xošk vasat nešast.

۶- کله پر تش بییه / اجاق پر آتش بود

6. Kəle per-e taš bīye
 очаг полный-Izf огонь PSTSt.быть.PST.3Sg
 Ojāq por'āteš bud.

۷- شیخ پسپلیک همینتی که چرت زو کفنه کله دله / الیکایی همین طور که چرت می‌زد
 افتاد میان آتش اجاق.

7. Šexrespəlik hamintī_ke čort zue kafəne
 былинка как сонливость PSTSt.бить.PST.3Sg
 PSTSt.падать.PST.3Sg kəle delə очаге в
 Elikāyi hamin-ke raft čort bezane, oftād dar ojāq-e āteš.

۸- پیته بورده شیخ پسپلیک نجات هاده وره تش کفنه / چوب فرسوده و خشک رفت
 الیکایی را نجات بدهد خودش آتش گرفت

8. Pītə būrd-e šexrespəlik-ə nejā dāde бревно PSTSt. пошёл -
 PST.3Sg былинка- ACC спасение PSTSt.дал.PST.PCPT
 vere taš kafən-e
 PSTSt. пошёл.PST.3Sg огонь PSTSt.поймать-PSE.3Sg
 Konde-ye xošk raft elikāyi-rā nejat dahad, xodaš āteš gereft.

۹- هسکا که بدیه همه ره تش دکتِه / استخوان که دید همه را آتش گرفته

9. Hessekā ke badiy-ə hamə-rə taš dakət-e
 Кость как PSTSt. увидел-.PST.3Sg все- ACC
 огонь PSTSt.брать-PST.3Sg
 Ostoxān ke did hame-rā āteš gereft,

۱۰- بورده بریم مردم خور هاکنه / بیرون رفت تا مردم را با خبر کند

10. Būrd-ə barīm mardem xaver hākənə
 PSTSt. вышел-PST.3Sg вонне людям новости
 PRSSt.делать-SUBJV.PRS.3Sg
 Raft birun ta marom-rā xabar konad.

۱۱- سگ انه وره وینه / سگ از راه می‌رسد استخوان را [به دهان می‌گیرد و] می‌برد.

11. Sag en-ə ver-e vaun-e
 собака его-ACC PSTSt. берит -PST.3Sg PSTSt.уносить -PST.3Sg
 Sag āmad u-rā bord.

فهرست نشان‌های کوتاه نوشت

- ۱، ۲، ۳ - اول، دوم، سوم شخص PRS - زمان حال، زمان حال - آینده
ABL - مفعول به، ازی PST - زمان گذشته
ACC.DAT - حالت دستوری مفعول مستقیم - به ای RA - به مانند
ART - حرف تعریف SG - شمار مفرد
GEN - حالت دستوری اضافه ای SPEC.DIR.OBJ - نشان مفعول مستقیم، حالت
رایبی در فارسی
ILL - حالت دستوری مکانی-جهتی SPRL - درجه صفت عالی
IMP - وجه امری TAM - نشان زمان-وجه - حالت
IZF - اضافاتی، حالت اضافاتی در زبان فارسی
NOM - حالت دستوری نهادی
PL - شمار جمع

نشانه‌هایی از گویش کهن زنگان^۱

• دکتر علی حصوری / محقق، زبان شناس و سر دبیر سابق پژوهشکده موسسه آسیایی ویراستار: استاد گیتی شگری

زنگان(زنجان) تا پس از دوره‌ی مغول همراه ابهر و قزوین بخشی از طبرستان کهن بوده است. شواهد و نشانه‌های آن از جمله در جغرافیای استخری(المسالک و الممالک (اصطخری ۱۳۴۷: ۱۶۸) باقی است.

به علت یگانگی با طبرستان و همسایگی با منطقه‌ی تالش^۲، تاتها و آذربایجان نشانه‌هایی از زبان‌های طبری، تاتی و آذری در گویش زنگان باز مانده است که بیشتر به شکل واژه است، زیرا زبان این شهر پس از مهاجرت شاهسون‌ها به این منطقه (از جمله به روستاهای مناطق انگوران، اوریاد یا ماه نشان امروز و روستاهای تنهای دیگر، مانند ارمغان خانه) اندک اندک ترکی شده، اما نشانه‌های زبان پیشین در روستاهای بسیاری تا پنجاه سال پیش باقی بود که با توسعه‌ی ارتباط از میان رفت. تا کودکی من در روستای خوئین به نوعی تاتی شمالی سخن می‌گفتند که نزدیکی بسیار با طبری دارد. روستاهای دیگری را هم می‌شناسم که برخی هنوز در شمال منطقه باقی است.

بیشتر باید گفت که طبرستان چه از نظر جغرافیائی و چه زبانی به مرور و بویژه در

۱ - نمی‌دانم چرا ما باید نام مغرب شهرهایمان را بگوئیم و بنویسیم. مردم زنجان شهر خود را زنگان می‌گویند.

۲ - زبانهای تالشی هم مانند طبری، آذری و کردی یکی از زبان‌های شمالی ایران است.

دوره‌ی معاصر به چند منطقه تقسیم شده است: گرگان، مازندران، گیلان، تالش، زنگان، قزوین و... بدین ترتیب گویش‌های مازندرانی، گیلکی و... فرزندان طبری هستند و واژه‌های مشترک، حتا وجوه مشترک دستوری در آن‌ها کم نیست. به این ترتیب من هر شاهده‌ی در هریک از گویش‌های طبرستان کهن بیابم به آن استناد خواهم کرد. معنی دیگر سخن من این است که من طبری را در مازندرانی خلاصه نمی‌کنم و در فرزندان طبری (مازندرانی، گیلکی، تالشی و گویش‌های کوچک دیگر) که گویش‌های منطقه‌ی سابق طبرستان است، نیز می‌جویم.

شمار واژه‌های غیر ترکی در گویش استان زنگان به اندازه‌ای است که اگر فهرست شود، دفتری را در بر خواهد گرفت. در زنگان نام گیاهان داروئی، بیشتر وسائل آشپزخانه، اصطلاحات خیاطی و بسیاری از شغل‌های دیگر، نام بسیاری از خوراکی‌ها و شیرینی‌ها (که امروزه برافتاده)، نقش‌ها و آرایه‌های قالی، بسیاری از اصطلاحات قالی بافی و کارهای دیگر ترکی نبود. بنابر این در این نوشته به همه‌ی واژه‌های غیر ترکی نمی‌پردازیم. چه بسیار واژه‌های فارسی که در دیگر گویش‌های ترکی ایران به کار می‌رود. در اینجا بیشتر به واژه‌هایی خواهم پرداخت که شکل شمال غربی^۱ (غیر فارسی)، یعنی طبری یا آذری^۲ آن یا قرینه‌ای برای انتساب آن به گویش‌های شمال در دست باشد. نکته‌ی دیگر این که بسیاری از واژه‌های مورد نظر من گذشته از استان زنگان در آذربایجان هم دیده می‌شود که یادگار آذری است و خود واژگان بزرگی را در زبان امروز آذربایجان یادگار گذاشته است که پیش از ما به آن پرداخته‌اند، گرچه هنوز جای کار دارد. این همانندی می‌رساند که طبری زنگان همانندی‌هایی با آذری داشته و این طبیعی است زیرا آذری هم یکی از زبان‌های شمالی ایران مانند طبری، گیلکی، تاتی شمالی، تالشی و کردی است

نشانه‌هایی که در زیر آورده می‌شود همه از واژه‌های زنگانی به معنی استان زنگان است که برخی یادگار همسخنی‌های کودکی (از شش سالگی) تا بیست سالگی و

^۱ - زبان‌های ایرانی به دو دسته‌ی بزرگ شمال غربی و جنوب غربی تقسیم می‌شوند، زبان‌های شمال غربی عبارتند از زبان‌های گیلکی، مازندرانی، سمنانی، کردی، تاتی، تالشی و بلوچی که دارای مشترکات مشابه هم هستند.

^۲ - منظور از آذری در این مقاله زبان کهن آذربایجان است که نشانه‌های فراوان آن در ترکی امروز آذربایجان باقی مانده است.

یادگیری من از عمه، مادربزرگ و جدهام است. بخشی را در سال‌های ۱۳۶۵ تا ۱۳۷۹ در بررسی‌هایم در منطقه یادداشت کرده‌ام. برخی تعبیرها و جملات کوتاه هم در این گویش مانده بود که روز به روز از میان می‌رود. شمار فراوانی از این واژه‌ها هنوز در زنگان رایج است. شاید برخی از واژه‌هایی که آورده‌ام فراموش شده باشد، چه این‌ها یادگار خاطرات کودکی من تا نو جوانی است که می‌کوشیدم ترکی را یاد بگیرم. این بدان معنی است که من به فارسی سخن گفتن را آغاز کرده‌ام. همین امر باعث شده است که همه‌ی واژه‌های زنگانی را هم ندانم.^۱

تلفظ بسیاری از واژه‌ها تحت تاثیر ترکی عوض شده است و این گاهی به شکلی است که بازشناسی اصل را دشوار می‌کند، مانند لاواش^۲ بجای لواش، که در برخی موارد آن را یادآور شده‌ام. به این ترتیب این بررسی کاملی درباره‌ی زبان زنگان نیست، بلکه تنها مقدمه‌ای است که باید کامل شود. در هر جا که مأخذ واژه‌ای داده نشده به معنی آن است که خود به علت چند سال اقامت طولانی در مازندران و پرسیدن از مازندرانیان و گیلانیان، بررسی‌های مکرر در زنگان و روستاهای آن و سفرهای بسیار در ایران و ناگزیر در همه‌ی اطراف شهر یافته‌ام و ضبط کرده‌ام.

البته باید دانست که بسیاری از مثل‌ها و تعبیرها از گویش کهن به ترکی ترجمه شده است که در این بخش نیز باید بررسی شود، مانند اورک یانماخ^۳ به معنی دل سوختن، ال ورمیر^۴ به معنی دست نمی‌دهد، اله گلمیر^۵ یعنی به دست نمی‌آید، گوزوم گاپودا، یعنی چشمم به در است، لال گالمیش^۶ به معنی لال مانده، الین کس^۷ یعنی دستت را ببر (گاه به معنی بریده باد دستت)، گولوم گلمیر^۸ به معنی دلم نمی‌آید و....

^۱ - با یاد و سپاس از زنده یاد خانم دکتر عصمت اسماعیلی، استاد دانشگاه سمنان که ضعف اطلاعات و زبان مرا تا حدی جبران کرده‌اند.

^۲ Lavash

^۳ Ūrak yānmāx

^۴ ala galmir

^۵ ala galmiri

^۶ gozim gāpudā

^۷ lāl gāmiš

^۸ alin kas

^۹ gōlum galmi

یکی از مسائل مهم در این سرزمین، درست مانند آذربایجان، فارسی بودن نام‌های جغرافیائی است، به طوری که نام ترکی اندک و گاه جدید است و نام کهن شناخته شده است، مانند قرنغوش که نام جدید روستای سهرورد معروف و زادگاه دو عارف نام آور است. مناطقی هنوز نام ایرانی دارند، مانند طارم، انگوران، اورباد/ماه نشان به مرکزیت سابق پری، زرین رود، گرماب، مغانلو که پسوندش ترکی است، صائین (شاهین) هیدج، سروجهان، الوند، تهم، خشکه رود، گلهارود، سجاس، تلخاب، گاوآزنگ و بسیاری دیگر. در منطقه شهرها و روستاهائی با نام‌های ایرانی (آذری، فارسی، تاتی، طبری) مانند. مانند. ابهر، خرم دره، بهرام، ماه نشان، هرآئین، خوئین، تورکندک^۱ (که بی دلیل و از بی خبری ترکانده می‌نویسند که باز هم فارسی است)، برخی از نام‌ها هم ترجمه‌ی نادرست به ترکی است مانند قاراگل در برابر گوداب است. فهرستی از این گونه نام‌های جغرافیائی می‌توان به دست داد. کوشیده‌ام به واژه‌های عربی مشترک نپردازم.

منبع هر واژه داده شده مگر این که نویسنده خود مستقیم از اهالی محل پرسیده و یادداشت کرده باشد. از همسرم گیتی شکری و بسیاری از دوستان بومی مازندران و گیلان که کمک کرده‌اند، بویژه آقایان سیکارودی و حسن سعیدی، به خاطر دادن اطلاعات خود سپاسگزارم.^۲

آباد (*bādā*) آباد، طبری (*ābād*) (سرتیپ پور: ۱۱۲)

آب غورا (*āb ḡorā*) آب غوره، گیل: (*āb ḡure*)

آبکش (*ābkaš*) آبکش، گیل: (*ābkeš*). (همان)

آبگردان/آبگردن (*ābgardan/bgardānā*) آبگردان، جام یا دیگی کوچک که دسته‌ای بلند دارد.

مازندرانی: (*ābgerdun*، گیل: (*ābgerdān*) (همان)

^۱ turkandak

^۲ - چند نشانه: ö برای ضمه‌ی پیشین، ü برای ii پیشین، ğ برای گاف پیشین. İ برای i باز، و خط تیره (-) به نشانه‌ی کشش به کار رفته است.

^۳ - در مواردی که ماخذی برای واژه نیامده ضبط نویسنده است.

آبی (biā) رنگ آب
 آتش گردان (nāgard tašā) آتش گردان، گیلکی: (āteš gardān) (همان)
 آرشین (āršīn) شکل جمع کهن، ارش، اندازه، متر، اندازه‌ای برابر سر انگشت تا آرنج نک:
 اریش
 آروارا (ārvārā) آرواره، گیل: (ārvāre)
 آستانا (āstānā) آستانه، گیل: (āsum) (همان: ۱۹۷) مازندرانی (āssune)
 آستار (stārā) آستر، گیل: (astār) (همان: ۱۲۱)
 آش (šā) آش، گیل و طبری: (šā)
 آفتافا (āftāfā) آفتابه، طبری: (aftu) (نجف زاده: ۱۳۶)
 آلبالی (ālbāli) آلبالو، طبری: (ālbālu)
 آلچا (ālčā) آلوچه، گیل: ((āluče) (سرتیپ پور: ۱۱۵)
 آینا/آینه (ynā/āyna) آینه، گیل: (āyna)
 ابروشوم (abrušum) ابریشم، گیلکی: همان (abrošum) (همان: ۱۱۷)
 ارخ چین (čīn arax) عرقچین، گیلکی: ارغ چین (areqčīn) (همان: ۱۱۹)
 اره (arra) اره، گیل: (arr) (همان: ۱۲۰)
 اریش (ariš) ۱-رشته، تار، چله‌ی فرش. ۲- اندازه‌ای برابر سر انگشت تا آرنج. سنج:
 آرشین، اندازه،
 ارشته/اریشته (arešta/arišta) رشته‌ی آش یا پلو، آذری: (ariš)، گیل: (Dareš)
 ارشته/اریسته (arešte/arište) رشته آش یا پلو، آذری (ariš) گیل: (ariš) (همان)
 افسار (afsār) افسار، دهنه
 الجه (alja) پارچه‌ی (ابریشمی) راه راه، طبری: (alija)، کندلوس: (alije) (جهانگیری:
 ۱۹۳)
 الو (alov) الو، آتش، طبری: (alo)، گیل: (alāv) (سرتیپ پور: ۱۲۳)
 الک (alak) الک، گیل: (alek) (همان)
 امروت/امرو (amrut/amru) امرو، گلایی، این واژه را در جاهای گوناگون زنگان با
 تلفظ‌های چندی دیده‌ام. در شهر واژه کم کم جای خود را به گولابی (gülābi) داد. در

شمال زنگان آرموت/آرمو (*ārmūt / ārmu*) هم شنیده ام. و در جنوب (روستاهای ابهر) آرمو (*amru*)

انائین (*anāin*) برخلاف آئین، شگفت، عجیب. شکلی است پیش از اسلامی که به همین شکل، گذشته از زنگان در آذربایجان نیز به کار می‌رود و تالش‌های جنوب خلخال هم آن را می‌شناختند.

اوسا (*ussā*) استاد، گیل: (*ustā*) (همان: ۱۲۷)، طبری: (*essā*)

بادام (*bādām*) بادام، طبری: (*bādum*)

باز (*bāz*) باز (پرنده)، گیل: (*bāz*) (همان: ۱۳۶)

باهانا/ماهانا (*māhānā/ābāhān*) بهانه، گیل: (*bone*) (سرتیپ پور: ۱۴۰)

بخت (*baxt*). طبری و گیل: بخت

بختور (*baxtavār*) خوشبخت، نه تنها در زنگان بلکه در بخش بزرگی از آذربایجان هم به کار می‌رود و طالشی (پیرامون ماسوله) هم آن را با تلفظ بختاور (*baxtāvar*) دارد. احتمالاً تلفظ تحت تاثیر گیلکی است. گیل: (*bāxtābār*) (سرتیپ پور: ۱۳۱)

بخیل (*baxil*) حسود، تنگ نظر

بخیه (*baxyā*) بخیه، گیل: (*baxyē*)

برموم (*baramum*) بره موم /برموم. گیل: (*beremum*)

بت/بند (*bat/band*) بند، دو تلفظ مربوط به دو موقعیت صدائی (فونولوژیک) است. گیل: (*band*)

بس (*bas*) ۱-بس، بسیار، گیل: (*vas*) (همان: ۳۱۲)، طبری: (*vas*) ۲-پس، گیل و طبری: پس (*pas*)

بند. نک: بت

بوتا (*butā*) بوته، گیل: بوته (*butta*) (همان: ۱۳۹)

بوخو (*buxow*) بخو، گیل: (*buxō*) (همان)

بوروز (*buruz*) بروز، گیل: (*buruz*) (همان)

بوغ (*buṣ*) بوق، گیل: (*buṣ*) (همان)

به (*ba*) به، حرف اضافه. این واژه کاربرد همگانی ندارد و تنها در اصطلاحاتی مانند ال به

ال (*al ba al*/دست به دست)، سربه سر (*sar ba sar*) گجه به گونوز (*-geja ba gunuz*) شب و روز، جوره به جوره (*jūra ba jūra*) گوناگون و... مانده است. در طبری و گیلکی (همان ۱۶۶): مانند فارسی تلفظ می‌شود. نیز نک تون به تون، جان به سر.

بیت (*bit*) بید، گیل: (*bid*) (همان: ۱۴۷)

پابت/پابند (*pābat /pāband/*) پای بند، ملتزم، گرفتار، نک: بت. گیل: (*pāband*) (همان: ۱۴۴)

پاتاوا (*pātāvā*) پاتاوه، ساق پیچ. تلفظ تحت تاثیر ترکی است. این واژه که در فارسی هم پاتاوه گفته می‌شود، نواری یا دوالی است پشمین که برای جلوگیری از سرما به ساق پا پیچیده می‌شد. طبری: پاتووه (*pātuve*)، گیل: (*pātāve*) پاتاوه را ویژه‌ی این کار می‌یافتند و انواع زیبایی هم داشت.

پاپاخ (*pāpāx*) کلاه پوستی، گیل: (*pāpāxi kola*) (سرتیپ پور: ۱۴۴)

پاچین (*pāčīn*) پاچین، پیراهن زنانه، گیل: (*pāčīn*)

پاپی (*pāpey*) پاپی، پیگیر، گیل: (*pāpey*) (همان: ۱۴۵)

پارچا (*pārčā*) پارچه، قطعه، طبری: مانند فارسی: پارچه

پالاس (*pālās*) پالاس، طبری کندلوس: پالاس (*palās*) (جهانگیری: ۱۹۹)

پالان (*pālān*) پالان، طبری: پالون، گیلکی: پالان

پروانه (*parvāna*) پروانه

پشکش (*peškaš*) پیش کش، گیل: (*piškaš*) (همان: ۱۵۴)

پشواز (*pešvāz*) پیشواز، گیل: (*pišbāz*) (همان: ۵۴)

پناباد (*panābād*) ده شاهی، گیل: (*panābād*) (همان: ۱۵۱)

پنجره (*panjara*) پنجره، طبری: (*panjere*)

پنجه (*panja*) یک دوازدهم من شاه، گیل: (*panjā*) (همان)

پندر (*pindir*) پندر، پوسیده

پوسته (*püsta*) پسته، طبری: (*peste*)

پود / پود (*pu/pud/put*) پود

پوف (*puv*) پوک، تو خالی، هیچ، گیل: (*puv*) (همان: ۱۵۲)

پوک (*puk*) پوک، گیل: همان (همان)

پوکه (*pukä*) پوکه

پول (*pul*)

پولک (*pulak*)

پیس (*pis*) پیس، لک، گیل (*pis*): همان: (۱۵۳)

پیشتو (*pištow*) پیشتو، گیل: (*pistāv*) (همان)

پیچ (*pič*) پیچ، طبری: (*pič*)

پیچه (*piča*) پیچه، طبری: (*piče*)

پیشیک (*pišik*) گربه، تهرانی: پیشی، طالقانی، کلاردشتی، گیلکی و تالشی:

پیچا (*pičā*) (ضبط نویسنده)

پیلته (*pilta*) فتیله، گیل: (*filite*) (همان: ۲۵۴)

پینتی (*pinti*) کودن، گول، گیل: (*pinti*) آبرو باخته (همان: ۱۵۵)

پیندیر (*pindir*) پوسیده و آویزان، اغلب همراه شیندیر، گیل: (*pinder*) (همان)

تاتورِه (*tātura*) تاتورِه، گیل: (*tātura*) (همان: ۱۵۷)

تاج خروس (*j xorusāt*) تاج خروس (نام گلی است)

تاچا (*tāčā*) تاچه، گیل: (*tāče*) (همان)

تار ۱ (*tār*-کدر ۲- آنچه می‌تنند ۳- ساز، گیل: (*tār*) (همان)

تاس (*tās*) تاس، ظرف مسی، طبری و گیل: (*tās*) (همان: ۱۵۶)

تاس (*tās*) تاس، طاس، بی مو، گیل: (*tās*) (همان: ۱۵۸)

تاس کباب (*tāskābāb*) تاس کباب، گیل: (*kebāb tās*) (همان: ۱۵۸)

تاغار (*tāxār*) تاغار، گیل: (*te xār*) (سرتیپ پور: ۱۶۲)

تافتا (*tāftā*) تافته، گیل: (*tāftā*) (همان: ۱۵۸)

تاخچا/تاقچا (*tāxc/tāqčā*) تاچه، گیل: (*tāqčē*) (همان)

تاک/تک (*tāk/tak*) تک در تاکی توک (تک و توک) و تک به معنی تنها، گیل: (*tāk*)

(همان)

تالار (*tālār*) تالار، گیل: (*tālār*) (همان)

- تاوا (*āvāt*) تاوه، طبری: (*veāt*)، گیل: (*veāt*) (همان: ۱۵۹)
- تاوان (*tāvān*) تاوان، گیل: (*tāvān*) (همان: ۱۵۹)
- تایا (*tāyā*) دایه، طبری: (*dāye*) نک ماما، گیل: (*tāye*) (همان: ۱۵۹)
- تجیر (*tajir*) تجیر، گیل: (*tajil*) (همان: ۱۶۰)
- تخته (*taxta*) تخته، گیل: (*taxte*) (همان)
- تخوم (*toxum*) تخم، تحت تأثیر ترکی، گیل: (*toxm*) (همان)
- تُر (*tor*) تور، گیل و طبری: (*tur*) (همان: ۱۹۴)
- تراز/تاراز (*tārāz/tarāz*) تراز، گیل: (*tarāz*) (همان: ۱۶۰)
- تربا (*torbā*) توبره، گیل: (*turbe*) (همان: ۱۶۴)
- ترک (*tarak*) حلوا، گیل: (*tarak*) (همان: ۱۶۱)
- ترنجبین (*taranjabin*) ترنجبین. طبری: (*taranjebin*)
- تره (*tara*) تره، گیل: (*tare*) (همان: ۱۶۱) ساری: (*tare*)
- تشت (*tašt*) تشت. در طبری، گیلکی و فارسی با همین تلفظ هست.
- تشه (*teša*) دوک نخ ریسی. در گویش‌های بسیاری به صورت تشه (*taše*) و شکل‌های دیگر دیده می‌شود.
- تک (*tak*) ته، بن، طبری: تک (*tak*) در شعر امیری پازواری (شکری ۱۳۸۹: ۵۶)
- تله (*tala*) تله، طبری: (*tale*) مانند فارسی. (نجف زاده ۱۳۶۸: ۱۲۶) در شعر امیری (شکری ۱۳۸۹: ۵۶)
- تلیس (*talis*)، کیسه، گونی. این واژه در گیلکی تیلیس گفته می‌شود و به همین معنی است. (سرتیپ پور: ۱۶۸) در فارسی بوده و به عربی هم رفته است.
- تنبی (*tanabi*) تنبی، اطاق بزرگ. گیل: (*tenebi*)
- تنیرا/تندیر (*tanir/tandir*) تنور، طبری کندلوس: تنیر (*tannir*) (جهانگیری ۱۳۶۷: ۲۰۳). ساری: تندیر.
- توت (*tut*) توت، گیل: (*tut*) (همان: ۱۶۴)
- توتک (*tuttak*) نی لبک، گیل: (*tutek*) (همان: ۱۶۴)
- تورش (*turš*) ترش، گیل: (*torš*) (همان: ۱۶۴) ساری: (*terš*)

- تورشی (*turši*) ترشی، طبری: (*terši*)
 توروب (*turub*) ترب، گیل: (*torob*) (همان: ۱۶۴)
 توکان (*tukān*) دکان، طبری: (*dikun*)
 توله (*tula*) توله، گیل: (*tule*)
 تومان (*tumān*) تنبان، گیل: (*tonbān*) (همان: ۱۶۶)
 تون (*tun*) تون، گلخن، گیل: (*tun*) (همان: ۱۶۶)
 تون به تون (*tun ba tun*) تون به تون، گوربه گور، به جهنم. نک تون.
 تونوکه (*tunuka*) تنکه، هم جامه و هم درنجاری، گیل: (*toneke*) (همان: ۱۶۶)
 تیان (*tiyān*) دیگ مسی، گیل: (*tiyān*) (همان: ۱۶۷)
 تیانچا (*tiyānčā*) دیگ مسی کوچک، نک: تیان
 تیر (*tir*) تیر (تنه‌ی درخت)، گیل: (*tir*) (همان: ۱۶۷)
 تیغه (*tiṣa*) تیغه، گیل: (*tiṣa*) (همان: ۱۵۶)
 تیکه (*tikka*) تکه، طبری: تیکه (*tikke*)، در شعر امیری (شکری ۱۳۸۹: ۵۹)؛ گیل:
 (*tike*) (همان: ۱۶۸)
 جادا. نک: جئده
 جار (*jār*) جار، فریاد، نوعی چراغ، طبری: (*jār*) در شعر امیری (شکری ۱۳۸۹: ۶۲)،
 گیل: (*ja-r*) (همان: ۱۶۹)
 جارچی (*jārči*) جارچی، گیل: (*jārči*) (همان: ۱۶۹)
 جام (*jām*) جام، پیاله، طبری: (*jām/jom*). گیل: (*jām*) (همان: ۱۷۰)
 جاما (*jāmā*). جامه، طبری: جمه (*jeme*) در شعر امیری (شکری ۱۳۸۹: ۶۳). گیل:
 (*jāme*) (همان: ۱۷۰)
 جامادار (*jāmādār*) جامه دار، (در حمام)، طبری: جمه دار (*jemedār*) در شعر
 امیری (شکری ۱۳۸۹: ۶۳)، گیل: (*jāmedār*) (همان). در گویش‌های آذربایجان هم هست
 و یادگاری از آذری است.
 جان (*jān*) جان، گیل: (*jān*) (همان)
 جان به سر (*jān ba sar*) جان به سر، نگران. گیل: (*jān be sar*) (همان)

- جاوان (*jāvān*) جوان، طبری: جوون (*jevun*) (شکری ۱۳۸۷: ۱۱۰)
- جاهاز (*jāhāz*) جهیز، ابزارآلات. گیل: (*jehāz*) (همان: ۱۷۴)
- ججیم (*jejim*) جاجیم، گیل: (*jājim*) (همان: ۱۶۹)
- جنده/جادا (*ja-da/jādā*) جاده، گیل: (*ja-de*) (همان: ۱۶۹)
- جرگه (*jarga*) جرگه، گیل: (*jarge*) (همان: ۱۷۱)
- جره (*jara*) چرخ نخ ریزی، در گویش‌های بسیاری جره (*jare*)
- جعبه (*ja-ba*) جعبه، گیل: (*ja-be*) (همان: ۱۶۹)
- جعفری (*ja-fari*) جعفری، گیل: (*ja-fari*)، (سرتیپ پور: ۱۶۹)
- جنور (*janavar*)، جانور، طبری: جانور. در شعر امیری (شکری ۱۳۸۹: ۶۲)
- جوال (*juāl*) جوال، گاله، در آذربایجان هم با همین تلفظ به کار می‌رود. گیل: (*jevāl*) (همان: ۱۷۳)
- جوالدوز/چووالدوز (*čuvālduz/juālduz*) جوالدوز، گیل: (*jevālduj*) (همان: ۱۷۳)
- جوانه زن / (*juvānazan juna zan*) جوانه زن، زن جوان، تازه عروس، در چند روستای زنگان از جمله در مغول آباد شنیدم. گیل: (*jevāne zan*)
- جوت (*juft*) جفت، گیل: (*juft*) (همان: ۱۷۱)
- جور (*jiür*) جور، نوع، هماهنگ، در طبری مانند فارسی: جور، گیل: (*Jur*) (همان: ۱۷۳)
- جوره به جوره (*jüra ba j üra*) جوربجور، گوناگون. نک: جور
- جوفت (*juft*)، جفت، طبری: جفت، در شعر امیری (شکری ۱۳۸۹: ۶۲)، گیل: (*juft*) (همان)
- جول (*juł*) فارسی: جل
- جونمر (*junammar*) جوانمرگ، گیل: (*jevāne marg*)
- جوهر (*jowhar*) گوهر، جوهر، گیل: (*jowhar*)، (همان: ۱۷۴)
- چهره (*jahra*) چرخ ریسندگی، طبری: (*čal*)، (کیا ۱۳۲۶: ۱)، واژه نامه، گیل: (*čal*) چرخ ابریشم کشی. (همان: ۱۸۰)، زنگانی تلفظ کهنتری را نشان می‌دهد.
- جیريقا. (*jiriqqā*) جلیقه
- جیلو (*jiłow*)، جلو، طبری: جلو. در شعر امیری (شکری ۱۳۸۹: ۶)

چیندا ۱-(jīndā)-ژنده ۲- زن بد کاره، گیل: (jēndere) ژنده (jēnde) روسپی (همان: ۱۷۲)

جییر (jīyar) جگر، گیل: (jīgar) (سرتیپ پور: ۱۷۴)

چادرا (čādrā) چادر، طبری ساری: چادر (čāder)

چارا (čārā)، چاره، طبری چاره، در شعر امیری (شکری ۱۳۸۹: ۶۶)

چارپایا (čārpāyā) چارپایه، گیل: (čārpāye) (همان: ۱۷۵)

چارسو (čārsu) چهارسو، چارسوق، گیل: (čārsu) (همان: ۱۷۶)

چاروادار (čārvādār) چاروادار، گیل: (čārvādār) (همان: ۱۷۶)

چاره/چارا (čār/čārā/čāra) چاره، گیل: (čāre) (همان: ۱۷۶) سه گونه

در سه بافت صدائی می‌آیند.

چاریخ (čāriḫ) چارق، گیل: (čāroḫ)، (همان: ۱۷۶)

چالا (čālā) چاله، طبری: چال، مانند فارسی، در شعر امیری (شکری ۱۳۸۷: ۶۷)، گیل:

(čāle) (همان: ۱۷۶)

چالیش (čālīš) چالش، کوشش

چالیشماق (čālīš mā q) درگیری، سخت کوشی

چانا 1) (čānā) - چانه، تقاضای کاستن مبلغ ۲ - چانه‌ی خمیر، گیل: (čāne) (همان:

۱۷۷)

جای/چائی (čāy/čāi) جای، گیل: (čāi) (همان: ۱۷۴)

چپ (čap)، کچ، ناسازگار، بدنظر، طبری: چپ، در شعر امیری (شکری ۱۳۸۷: ۶۷)

چپور (čopur) آبله رو، گیل: (čupur) (همان: ۱۸۲)

چرخ (čarḫ) چرخ، چرخ خیاطی، گیل: (čer) (همان: ۱۷۸)

چرک (čarak) چارک (ده سیر)، طبری کندلوس: چارکه جام (čārke jām) جام یک

چارکی (جهانگیری: ۲۰۵)

چشمه (češma)، چشمه، طبری: چشمه (شکری ۱۳۸۷: ۶۷)

چمن (čaman) چمن، طبری: چمن، مانند فارسی، (شکری ۱۳۸۷: ۶۷)

چمچه (čomča) چمچه، گیل: (čemče) (سرتیپ پور: ۱۸۱)

- چنته (*čanta*) چنته، کیسه‌ی کوچک، طبری زیارت: چمتا (*čamtā*) کوله پشتی
چندان (*čandān*) چندان. طبری: چندان، در شعر امیری (شکری ۱۳۸۹: ۶۸)
چووالدوز نک: جووالدوز
چو (*čow*) چو، شایعه، گیل: (*cō*) (همان: ۱۸۲)
چوخا (*čuxā*) چوخا، پارچه‌ای پشمی برای قبا، طبری: (*čoxā/čuxā*) گیل: (*čoxā*) (همان: ۱۷۶)
چو قولی (*čuxuli/čuxulli*) شکایت، گیل: (*čuxuli*) (همان: ۱۸۳)
چون (*čün*) چون، طبری: چن (*čon*)، چون در شعر امیری (شکری ۱۳۸۷: ۶۹)
چون کی (*čünki*) چون که
چهره‌ای (*čehre,i/čohre,i*) چهره‌ای، صورتی، طبری: چهره، در شعر امیری (شکری
۱۳۸۷: ۶۹)
چیت (*čit*) چیت، طبری: چیت، مانند فارسی، در شعر امیری (شکری ۱۳۸۷: ۷۰)
چیرک (*čirk*) چرک، طبری: (*čerk*)
چیریش (*š čiri*) سریش، طبری: (*seriš*)
چیففت (*čift*) چفت، گیل: (*čeft*)، (همان: ۱۷۹)
چیلینگر (*čilingar*) چلنگر، آهنگر. در بسیاری از نقاط آذربایجان با اندک تغییر در تلفظ
به کار می‌رود. گیل: (*čalengar*)، (همان: ۱۸۱)
چین (*čün*) چین، طبری: چین مانند فارسی، در شعر امیری (شکری ۱۳۸۷: ۷۰)
چینه (*čīna*) چینه، گیل: (*čīne*) (سرتیپ یوز: ۱۸۴)
چینه دان (*čīnadān*) چینه دان، ساری: (*čīnekdan*)
خاجا (*xājā*) خواجه، گیل: (*xāje*) (همان: ۱۸۴)
خاراب (*xārāb*) خراب
خاری زار، خاروزار (*xārizār/xārozār*) خوار و زار، طبری: خار و زار (شکری ۱۳۸۷: ۱۳۰)
خاریش (*xāriš*) خارش، گیل: (*xāreš*) (همان: ۱۸۴)
خاک انداز (*xākāndāz*) خاک انداز، گیل: (*xākāndāz*) (همان: ۱۸۶)
خال (*xā*) اخال لکه‌ی سیاه، لکه‌ی نارنگ
خالا (*xālā*) خاله، طبری و گیل: (*xāle*)

خام (*xām*) ۱- خام، چرم خام، ۲- نیخته، طبری کندلوس: خام (جهانگیری: ۲۰۸)
 خانا (*xānā*) خانه، اطاق. این واژه مستقل به کار نمی‌رود و در شماری از نام‌ها بازمانده
 که معروفترین آن ریاضتگاه قدیمی و محل چله نشستن بوده و در نزدیکی زنگان است و
 چيله خانا (*čilla xānā*) نامیده می‌شود. در آذربایجانی هم در شعرها و ترانه‌ها مانده
 است: اولری وار خانا خانا (*evlar i vār, xānā xānā*) «سرائی پرخانه (طاق) دارند».
 همچنین در ترکیب‌هائی مانند کیتاب خانا (کتابخانه، نام اطاقی در خانه‌ی جد من به
 معنی اطاق کوچک)، بالاخانا (بالاخانه)، گورخانا (*görxānā*) به معنی گور، گوراب،
 ساختمانی بر سر گور، حوض خانا (حوضخانه) و مانند آن دیده می‌شود. در طبری هم
 خانه به معنی اطاق (در برابر سره *sere* به معنی سرای) به کار می‌رود.

خینچا (*xončā*)، خوانچه، ساری: (*xonče*)

خرمن (*xarman*) خرمن، طبری و گیلکی: خرمن (شکری ۱۳۸۷: ۱۳۴)

خمیر (*xamir*) خمیر، طبری و گیلکی: خمیر

خور (*xor*) خوار، خوش، نیکو، طبری خار/خوار. در شعر امیری (شکری ۱۳۸۷: ۱۳۰)

خورخور (*xurxur/xorxor*) خرخر، گیل: (*xarxar*) (سرتیپ پور: ۱۸۸)

خورم (*xurram*) خرم، طبری: خرم (*xorram*)

خوش (*xoš*) خوش، بوسه (از کاربرد افتاده)، طبری: خوش و خش (*xoš/xasš*) بوسه، نیز

به معنی خوش، گیل: (*xuš*) (همان: ۱۹۱)

خوش آمد. (*xošāmad*) خوش آمد

خوم. (*xum*) خم، خمره، گیل: (*xum*) (همان: ۱۹۲)

خیار. (*xiyār*) خیار، گیل و طبری: (*xiyār*)

خیلال. (*xilāl*) خلال، گیل: (*xelāl*) (همان: ۱۹۰)

دادی بیداد. (*dādi bidād*) دادو بیداد، امان، طبری: (*dād o bidād*)

داوا (*dāvā*) دارو، دوا، طبری: (*deva*)

دائی (*dāi*) دائی، طبری و گیل: (*dāi*)، (همان: ۱۹۳)

دار دار. (*dār dār*) صدای بلند، سنج، گیل: (*dārdāri*) کسی که با صدای بلند حرف

می‌زند. (همان: ۱۹۴)

داغ. داغ ۱- *(dāḡ)* ۲- نشانه، گیل: *(dāḡ)* (همان: ۱۹۵)

دالان. *(dālān)* دالان، طبری: دالون

دامار. *(dāmār)* دمار، رگ. بند.

دانا/دنه *(dānā/dana)* دانه، گیل: *(dāne)*، (همان: ۱۹۵)، ساری: *(dunā)* دانگ

(dāng) دانگ، واحد ملک، گیل: *(dung)*، (همان: ۲۰۶)، ساری *(dong)*

دایرا. *(dāyā)* دَف، نیز نک: گاوال، گیل: *(dārye)* (همان: ۱۹۵)

دَبَه *(dabba)* دَبَه، ۱- رد یا انکار قرار، ۲- ظرف گود، ۳- قَر، دارای فتق در بیضه‌ها،

گیلکی: *(debbe)* (سرتیپ پور: ۱۹۶)، ساری: *(dabbe)*

دربت *(darbat)* ۱- دربند ۲- در فکر، گیل: *(darband)* (سرتیپ پور: ۱۹۷)

درد/درد *(dart/dard)* درد، بیماری، گیل: *(derd)* (همان: ۱۹۸) زیر درد دیل)

دردی دیل *(dardi dil)* درد دل (توصیف حال)، گیل: *(derd e dil)* (همان: ۱۹۸)

درز *(darz)* درز، چاک، گیل: *(darz)* (همان: ۱۹۸)

درزی *(darzi)* درزی، خیاط

درس *(dars)* درس، گیل و طبری: درس

درگاه *(dargāh)* درگاه، طبری: *(dargāi)*

درمان *(darmān)* درمان، گیلکی: *(dermān)* (همان: ۱۹۹)، طبری: *(darmun)*

دره *(dara)* داس، دهره، طبری: *(dare)*، گیل: *(da-re)* (همان: ۱۹۳)

دس انداز *(dassandāz)* دست انداز، گیل: *(desandāz)* (همان: ۱۹۹)

دس به دس *(das ba das)* دست به دست، طبری: *(das be das)*. گیل: همان (همان)

دس پاچا *(daspāčā)* دست پاچه، گیل: *(despāčē)* (همان: ۲۰۰)

دستان *(dastān)*. کلاله، سرترنج، این واژه در هیچ گویشی جز منطقه‌ی زنگان نمانده است.

دسته *(dasta)* دسته، دستگیره، گروه باهم، شماری با هم، درست مانند فارسی در این سه معنی به کار می‌رود و در طبری *(dasse/daste)* هم به همین معنی هست. گیل:

(desse) (همان)

دَس *(das)* دست، واحدی است. گیل: *(des)* (همان: ۱۹۹)

دسّ انداز: (*dassandāz*) دست انداز، گیل: دِس انداز (همان: ۱۹۹)

دس به دس (*das ba das*) دست به دست

دس کش (*daskaš*) دستکش، طبری: (*daskeš*)

دسمال (*dasmāl*) دستمال، گیل: (*desmāl*) (سرتیپ پور: ۲۰۰)

دست (*dost*) دوست، طبری: (*dus*)

دستمآز (*dastamāz*) دست نماز، وضو، گیل: (*desnemāz*) (همان: ۲۰۰)

دشت (*dašt*) دشت، نخستین پولی که در اول روز کسب می‌شود، گیل: (*dašt*)

دم ۱- (*dam*) دم، گرم ۲- نفس، صدا، گیل: (*dem*) (همان: ۲۰۲)

دمالماخ/دنبالماخ (*dommālmāx / donbālmāx*) معلق زدن، پائین تنه بالا کردن، خم

شدن، جزء اول واژه دم فارسی است. طبری: (*dem*) گیل: (*dum*) (همان: ۲۰۲)

دمدمی (*damdami*) دمدمی، گیل: (*damdami*) (همان: ۲۰۲)

دنک (*danak*) غذائی مرکب از نخود، لوبیا، ماش، عدس و گندم که در زمستان همچون

صبحانه می‌خورند.

دو (*dow*) داو، گیل: (*dōb*) (همان: ۲۰۳؛ ۱۹۶)

دوجین (*dujin*) دوازده عدد، دوجین، گیل: (*dejin*)

دوخ دوز/دوخت و دوز (*duxduz/duxtuduž*) دوخت و دوز، گیل: (*duxt o duj*)، (همان:

۱۹۷)

دوری (*dōri*) دوری، بشقاب، طبری: (*dowry*)

دوستاخ (*dustāx*) زندان، گیل: (*dozdāx\dusdāx*) (همان: ۲۰۵؛ ۱۹۹)

دوشو (*dūšow*) دوشاب، شیر، عصاره، طبری: دشو (*dešow*)، گیل: (*dušāb*)، (همان:

۲۰۵)

دولچا/دولاچه (*dūlcā/dulāca*) دولچه، سطل، طبری: (*dulce*) گیل: (*dulece*) (همان: ۲)

دومان (*dumān*) مه، دود، واژه‌ی کهن ایرانی به معنی مه همانی است که در نام دماوند

به معنی مه گرفته یا مه دار دیده می‌شود. در آذری هم بوده و هنوز در آذربایجان به کار

می‌رود. خود از تالش‌ها هم شنیده ام.

دو و تدوز. نک: دووتدی

- دومبک (*dumbak*) دنبک، گیل: (*dumbek*) (سرتیپ پور: ۲۰۰)
- دووتدی (*duvatdi*) کفش، هنوز هم مردم زنگان کفش را دووتدی و کفشدوز را دووتدوز (*duvatduz*) می‌گویند. برابر دووتدی در طبری: (*devandi*)، گیل: (*dubandi* \ *duvandi*) (همان: ۲۰۳؛ ۲۰۶) است، که معنی آن دارای دو بند است.
- دیک (*dik*) راست، صاف، گیل: (*dik*) (همان: ۲۰۷)
- دینج (*dinj*) دنج، گیل: (*dinj*) (سرتیپ پور: ۲۰۷)
- ذره (*zarra*) ذره، گیل: (*zere*) (همان: ۲۱۶)
- رج/رش (*raj/raš*) رج، گیل: (*raj*) (همان: ۲۱۰)
- رج به رج (*raj ba raj*) رج به رج، گیل: (*raj be raj*) (همان: ۲۱۰)
- رزه (*raza*) چفت، قلاب فلزی در، گیل: (*raze*) (همان: ۲۱۱)
- رف (*raf*) رف، گیل: (*raf*) (همان)
- رفچه (*rafča*) رفچه
- رفیخ (*rafix*) رفیق، گیل: (*rifeʁ*)، (همان: ۲۱۳)
- ری لاک (*rak/ray*) رنگ
- رگه (*raga*) رگه، گیل: (*rage*) (همان: ۲۱۱)
- روا (*ravā*) روا، جائز، گیل: (*revā*) (همان: ۲۱۲)
- روب (*rub*) رب، طبری: (*rob*) گیل: (*rub*)، (سرتیپ پور: ۲۱۲)
- روناس/رونایاس (*runās/runyās*) روناس، طبری مانند فارسی
- ره (*rah*) رنگ، طبری: رنگ
- ره گوذر (*rahguzar*) رهگذر، طبری: (*rāgozer*)
- ری (*rey*) ری، ریع، گیل: (*rey*) (همان: ۲۱۲)
- ریشته (*rišta*) ریشته، طبری: رسته
- زاغ (*zāq*) سبزچشم، ساری: زاغ
- زاغ (*zaq*) زاغ
- زاغا (*zāḡā*) زاغه، آغل زمستانی
- زرداب (*zardāb*) زرداب، گیل: (*zerdāb*) (همان: ۲۱۵)

- زردان (*zardān*) نام پرنده‌ای است، در گیلکی: (*zardān*)
 زرده جوا. (*zarda juā*) زردچوبه، خلخال: (همان)
 زنبیل (*zanbil*) زنبیل، گیل: (*zebil*) (همان: ۲۱۵)
 زور (*zor*) زور، طبری: (*zur*)
 زولبیا (*zulbiyā*) زولبیا، گیل: (*zulbiyā*) (همان: ۲۱۷)
 زهله (*zahla*) زهره، گیل: (*Zahle \ za-re*) (همان: ۲۱۴؛ ۲۱۸)
 زی (*zay*) زاج سفید، زنگ، طبری: زاء، زاج، طالقان: زنگ. فارسی: زنگ، زاج
 زیبر (*zibr*) زبر، گیل: (*zebr*) (همان: ۲۱۵)
 زیبری زیرنگ (*zibr i zirang*) زیر و زرنگ، گیل: (*zebr o zerang*)، (همان: ۲۱۵)
 زیرنگ /زیره (*zirang /zirah*) زرنگ، گیل: (*zerang*) (سرتیپ پور: ۲۱۵)
 زیغوم (*ziḡum*) زقوم، بسیار ترش، گیل: (*zārum*) (همان: ۲۱۴)
 زیفت (*ziḡt*) زفت، ماده‌ای قیرمانند، گیل: (*zūft*) (همان: ۲۱۷)
 زیگیل (*zigil*) زگیل، گیل: (*zigil*) (همان: ۲۱۸)
 زیل (*zil*) زل، زخم مانند، گیل: (*zil*) (همان: ۲۱۸)، ساری: (*zel*)
 زیله (*zilla*) زله، درمانده، گیل: (*zelle*) (همان: ۲۱۷)
 زین (*zin*) زین اسب
 صابون (*sābun*) صابون
 ساتور (*sātur*) ساتور، گیل: (*sātur*) (همان: ۲۲۰)
 ساج (*sāj*) ساج، صفحه‌ی فلزی گرد، گیل: (*sāj*) (همان: ۲۲۰)
 ساج‌چ (*sāč*) زلف، گیل: (*sāj*) (همان)
 ساروج (*sāruj*) ساروج، گیل: (*sāruj*) (همان)
 ساز ۱- ساز، آلت موسیقی ۲- رو به راه، سازگار، گیل: (*sāz*) (همان)
 سازیار (*sāziyār*) سازگار، گیل: (*sāzegār*) (همان)
 ساس (*sās*) ساس، گیل: (*sās*) (همان: ۲۲۰)
 سامان (*sāmān*) سامان، مرز، گیل: (*sāmān*) (همان: ۲۲۱)
 سانجی (*sānji*) درد، قولنج، گیل: (*sanje*) (همان: ۲۲۹)، ارمنی: (*sānju*) ضبط نویسنده

- سایه سنگین (*sāya sangin*) سایه سنگین، گیل: (*sāya sangin*) (همان: ۲۲۱)
- سب (*sōb*) صبح، گیل: (*sōb*) (همان: ۲۲۱)،
- سیر (*sabr*) ۱- صبر ۲- عطسه کردن، گیل: (*sabr*) (سرتیپ پور: ۲۲۱)
- سبزی (*sabzi*) سبزی (خوردن)، گیل: (*sabzi*) (همان)
- سرباز (*sarbāz*) سرباز، گیل: (*sarbāz*)
- سربسته (*sarbasta*) سربسته، گیل: (*sarbaste*) (همان: ۲۲۳)
- سر به زیر (*sar be zir*) سربزیر، کم رو، متواضع، گیل: (*sar be zir*) (همان)
- سر به سر (*sar ba sar*) سربه سر، سراسر، گیل: (*sar be sar*)
- سرسری (*sarsari*) ۱- سرسری، رقص کودکانه با حرکت سر ۲- سبک، بی اهمیت، گیل: (*sarsari*) (همان: ۲۲۴)
- سرشور (*saršur*) گل سرشوی، گیل: (*saršor gil*) (همان: ۲۲۵)
- سرشیر (*saršīr*) سرشیر، این واژه به همراه واژه‌ی ترکی قیماخ (قیماق) به کار می‌رفت و ظاهراً ترکی بیشتر رایج شده است. در طبری و فارسی هم هست.
- سرشیناس (*saršinās*) سرشناس، گیل: (*saršenās*) (همان: ۲۲۵)
- سروان (*sarvān*) ساروان، ساریان. این واژه در یک متل بازمانده بود و با از میان رفتن ساریانان متروک شده است: سروان؛ سروان! دوه لر هاردا؟!... (*sarvān, sarvān! davalar*)
- (*šārdā*?) ای ساریان، ای ساریان! شترها کجاست؟ طبری: ساریون (*sārebun*)
- سری سامان (*sari sāmān*) سرو سامان، گیل: (*o sāmān sar*) (همان: ۲۲۱)
- سفیل (*safil*) سفیل، گیل: (*safil*) (همان: ۲۲۷)
- سفیلی سرگردان (*safil i sargardān*) سفیل و سرگردان
- سلندر (*salandar*) سلندر، سرگردان، گیل: (*salander*) (سرتیپ پور: ۲۲۸)
- سله (*salla*) تابوت، عماری، گیل: (*sell*) (همان)
- سمنی (*samani*) سمنو، طبری کندلوس: (*semeni*) (جهانگیری: ۲۱۸)
- گیل: (*samene*) (همان: ۲۲۹)
- سنگک (*sangak*) سنگسنگک، نوعی نان که روی سنگ، ریگ پخته می‌شود.
- سنگی داش (*sangid*) *āš* وزنه، داش آن مکرر و ترکی است.

- سنو (sinow) شنا، طبری: حسنو (hesnu) (ضبط نویسنده)
 سورمه (surma) سرمه، طبری کلاردشت: (serme) (یادداشت نویسنده)
 سورمه دان (surma dān) سرمه دان، طبری: (sormedun)
 سوزنی (suzani) سوزنی، گیل: (isuzen) (همان: ۲۳۰)
 سوفال (sufāl) سفال، گیل: (sefāl) (همان: ۲۲۶)
 سوخته (sufta) سفته، گیل: (softe) (همان: ۲۲۶)
 سوماخ پالان (sumāx pālān) به معنی سماق پالا، آبکش، گیلکی: (somāpālān)
 (همان: ۲۳۱) پالاینده. یادآور اصطلاح شیرازی است که ترش بالو (toroš bālo) تلفظ می‌شود و پالاینده‌ی ترشی معنی می‌دهد.
 سوهان (sowhan) (سوهان، طبری: سوهون (sowhun) (شکری: ۴۲۵)
 سفیداب (sifidāb) سفیداب، گیل: (sifidāb) (همان: ۲۴۷)
 سیلی (silli) سیلی، گیل: (silli) (همان: ۲۳۳)
 سیم (sim) سیم، گیل و مازندرانی: (sim) (همان: ۲۳۳)
 سینجیت (sinjit) سنجد، طبری: سینجه (sinje)
 سینه‌بند (sinaband) سینه بند، کرس، گیل: (sineband)، (سرتیپ پور: ۲۳۳)
 سینه ریز (sinariz) گردن بند، گردن بند، گیل: (sineriz)، (همان)
 شاباش (šābāš) شاباش، گیل: (šābāš) (همان: ۲۳۵)
 شانان (šānā) شانان، دوش، گیل: (šāne)، (همان: ۲۳۷)
 شاهی (šahi) شاهی، واحد پول، گیل: (šahi) (همان: ۲۳۷)
 شبچه (šabčara) شب چره، گیل و مازندرانی: (šabčere) (همان: ۲۳۷)
 شخته (šaxta) یخ بندان، گیل: (šaxte) (همان: ۲۳۸)
 شربا (šurbā) شوربا، طبری: (šurbā)
 شریک (šarit) بند، مازندرانی: (šarik)
 شش انداز (šešandāz) خوراکی ویژه‌ی شب چهارشنبه سوری، گیل: (šešandāz)
 (همان: ۲۳۸، ۲۴۲)
 شل (šol) شل، گیل: (šel) (همان: ۲۳۹)

شلته (*šalta*) شلیته

شوئوت (*oiŋš*) شوید، طبری: (*šivid*)، گیل: (*šivid /šifid*) (همان: ۲۴۲، ۲۴۳)

شو کوفه /شو کوفا (*šukufā/šukufa*) شکوفه، طبری: (*šukufe*)

وشگون (*güniš*) شگون، گیل: (*ugunš*) (همان: ۲۴۰)

شه (*šeh*) نم، طبری کندلوس: شه (*šeh*) نم نم باران (جهانگیری: ۲۲۱)

شپیش (*šipiš*) شپش، گیل: (*sabej*) (همان: ۲۲۱)

شیت (*šit*) شیرین، بی مزه، گیل: (*šit*) بیمزه، (همان: ۲۴۱)

شیرازه (*irāza š*) شیرازه

شیردان (*širdān*) شیردان گوسفند، طبری کندلوس: شیردون (جهانگیری: ۲۲۱)

شیره (*šira*) شیره، عصاره، عینا مانند فارسی و طبری: (*ireš*)

شیش (*šiš*) به معنی شاخه یا ساقه، نام چوبی باریک، صاف و راست هم هست که یک

سر آن را سوراخ می‌کنند و سر دیگرش را مانند نوک مداد می‌تراشند و در قالی‌بافی با آن

پودکشی می‌کنند (اخیرا آن را با فلز می‌سازند تا دقیق‌تر و استوارتر باشد). در مازندرانی

هم آن را شیش می‌گویند. طبری کندلوس (جهانگیری: ۲۲۱)، دماوند: شیش، ترکه یا

شاخه‌ی تبریزی که برای پیوند به کار می‌رود. چون از تبریزی انتظار می‌رود که درخت

صاف و راستی باشد. این شاخه هم چنان است. طبری: (*šiš*)، گیل: (*šus*) (همان: ۲۴۰)

شیطانک (*šeytānak*) شیطانک، احتلام

شیندیر (*šindir*) شندر، پارچه‌ی پاره، گیل: (*šendere*)، (سرتیپ پور: ۲۴۰)

عمه (*amma*) عمه، طبری: (*amme*)

عمی (*ami*) عمو، گیل و طبری: (*amu*)

غاپ (*ǰāp*) قاپ، ربودن (در فعل غاپماخ به معنی قاپیدن)، گیل: (همان: ۲۴۴)

غاتی (*ǰāti*) قاتی، مخلوط، گیل: (*ǰāti*) (همان: ۲۴۴)

غاج/غاش (*ǰāč/ǰāš*) قاچ، گیل: (*ǰāč*) (همان)

غازان (*qāzān*) دیگ، مازندرانی ساری: قزقون (*qazqun*)، گیل: (*zǰānāz*) (همان: ۲۴۵)

غاش (*ǰāš*) قاچ، گیل: (*cāz*) (همان: ۲۴۴)

غاییم (*yimāz*) محکم، گیل: (*yemāz*) (همان: ۲۴۵)

- غرابه (ṣarāba) قرابه، گیل: (erābe ṣ) (همان: ۲۴۶)
- غرارمدار (ṣarār madār) قرار مدار، گیل: (ṣerār medār) (سرتیپ پور: ۲۴۶)
- غلا/غلائی (ṣalā) قلعه، گیل: (ṣalā)، (همان: ۲۴۶)
- غلا/غلائی (ṣalāy/ṣalā) قلع، گیل: (ṣalā) (همان: ۲۴۶)
- غلبیر (ṣalbir) غربال، طبری: (ṣalbir)
- غمچی (ṣamci) تازبانہ، گیل: (ṣamcil)، (همان: ۲۴۷)
- غنچا (ṣoncā) غنچه، گیل: (ṣunce)، (همان: ۲۴۸)
- غنیم (anim ṣ) دشمن، بدخواه، گیل: (anim ṣ) (همان: ۲۴۷)
- غواره/غوارا (ā ṣavāra/ ṣavār) قواره، گیل: (ṣavāre) (همان: ۲۴۷)
- غوام (ṣavām) قوام، شکل دلخواه، گیل: (ṣavām) (همان: ۲۴۷)
- غوپا (uppe ṣ) قبه، گنبدی، گیل: (uppe ṣ)، (همان: ۲۴۷)
- غوتی (ṣuti) قوتی، قوطی، گیل: (ṣuti) (همان: ۱۴۷)
- غورابیه (ṣurabiyya) قرابیه، نوعی شیرینی، نیز در آذری وگیل: (ṣorabye)، (همان: ۲۴۶)
- غورت (ṣurt) قرت، قلب، جرعه، گیل: (ṣort)، (همان: ۲۴۶)
- غوره (ura ṣ) غوره، گیل: (ure ṣ) (همان: ۲۴۷)
- غهت (aht/ṣahat ṣ) قحط، گیل: (aht ṣ) (همان: ۲۴۴)
- غهر (ahr ṣ) قهر، گیل: (ṣār)، (همان: ۲۴۵)
- غهوه (ṣahva) قهوه، گیل: (ṣabe)، (همان: ۲۴۴)
- غهوه جوش (ṣahva juš) قهوه جوش، گیل: (abe juš ṣ) (همان: ۲۴۴)
- غیرغیرا (āir ṣir ṣ) قرقره
- غیش (ṣeyš) ۱- کمر بند، ۲- کش. طبری لاشکی: (احمدی: ۲۱۴)، گیلکی، آذری، تاتی و ساری: (ṣeyš) (سرتیپ پور: ۲۴۸)، همدان: قیش (ṣeyš) کمر بند، کش
- غیغناخ/غیغاناخ (ṣeyṣanāx/ṣeyṣānāx) مخلوطی از تخم مرغ، روغن و شکر، نوعی املت شیرین، گیل: (ṣeyṣenā ṣ)، (سرتیپ پور: ۲۴۸)
- غیف (ṣif) قیف، گیل: (ef ṣ) (همان: ۲۴۶)

- فریک (*farik*) مرغ جوان، مرغی که به تخم نیامده. در زبان فارسی میانه هم باقی مانده، در بسیاری از نقاط آذربایجان هم به کار می‌رود.
- فیرز (*firz*) فرز، چابک، گیل: (*ferz*)، (همان: ۲۵۰)
- فیسینجان (*fisinjān*) فسنگان، گیل: (*fusenjān / fosenjan*)، (همان: ۲۵۱، ۲۵۳)
- فینجان (*finjān*) فنجان، طبری: فنجون (شکری: ۱۹۲)
- فیندیح (*findix*) فندق، گیل: (*fundo x*)، (همان: ۲۵۳)
- قلم نک گلم
- کاسا (*kāsā*) کاسه، طبری ساری: (*kāse*)
- کاغاز (*zāxāk*) کاغذ، گیل: (*kāxəz*)، (سرتیپ پور: ۲۵۷)، ساری چون گیل
- کاکیل (*kākil*) کاکل، گیل: (*kākul*)، (همان)
- کپان (*kopān*) کوهان، قوز، نیز در آذری
- کتخودا (*katxudā*) کدخدا، گیل: (*ke-xudā*)، (همان: ۲۵۶)
- کتیره (*katira*) قاشق چوبی بزرگ، طبری: کترا (*keterā*) در کندلوس: (*katrā*) (جهانگیری: ۱۱۱)
- کتیرگه (*katirga*) کیتیرگه، کتیرا، مازندرانی: (*katira*)
- کوک (*kuk*) کوک
- کولاک (*kulāk*) کولاک، گیل: (*kulak*) (سرتیپ پور: ۲۶۸)
- کولی (*kōli*) کولی، پررو، بی ادب، گیل: (*kōli*) (همان: ۲۶۹)
- ککلیک اوتی (*kaklik oti*) کاکوتی، برگردان ناشیانه‌ای از واژه‌ی کاکوتی است که معنی گیاه کبک می‌دهد. گیل: (*kākuti*) (همان: ۲۵۷)
- کورک (*kurak*) دمل، در فارسی کورک کورک نام زخمی است از دمامیل (افشار: ۳۲)، مازندرانی: (*kurek*)
- کوسه (*kusa*) کوسه، گیل: (*kōse*) (همان: ۲۵۶)
- کوکو (*kuku*) کوکو، گیل: (*kuku*)، (همان: ۲۶۹)
- کولان (*külān*) کولان در، کولون، طبری: (*kulun*) مانند فارسی، کندلوس (*kulum*) (جهانگیری: ۲۲۸)

کهریز (*kahriz*) کاریز، قنات، جنوب کوه‌های البرز. کاریز در آذربایجان هم همین واژه به کار می‌رود.

کیبیره (*kibira*) کبره، گیل: (*kebere*). (همان: ۲۵۹)

کیشمیش (*kišmiš*) کشمش، نیز طبری: شگری: ۲۴۲)

گازان (*gāzān*) دیگ، فارسی: غزغن (*qazqan*)، طبری: (*qazqun*)

گاوال (*gāvāl*) دف، دایره، نیز در آذربایجان و در زبان پهلوی: (hassorui 1983: *gāvāl*) (153)

گبه (*gaba*) گبه، نوعی قالی، این واژه در فارسی با تشدید با گفته می‌شود (فارسی، بختیاری و.... *gabbe*) اما در طالقان که گویش طبری و شبیه کلاردشت دارد، نزدیک به تلفظ زنگان (*gabe*) گفته می‌شد.

گدیک (*gadiK*) گدوک، گیل: (*geduk/ gedik*) (همان: ۲۷۶)

گر (*gōr*) گور، گیل: (*gōr*) (همان: ۲۷۹)

گره‌گر (*gōr ba gōr*) گوربه‌گور

گزنه (*gazana*) گزنه، گیل: (*garzane*) (همان: ۲۷۷)

گور. نک: گر

گول (*gūl*) گل، در طبری و گیل: مانند فارسی

گولابی (*gūlābi*) گلابی، طبری: (*golābi*)، گیل: (*gulābi*)

گولپر (*gūlpar*) گلپر، گیل: (*golepar/ gulpar*)، (سرتیپ پور: ۲۷۷، ۲۷۹)

گولدسته (*ldastaiğ*) گلدسته، گیل: (*guldeste*) (همان: ۲۷۹)

گونبد (*günbad*) گنبد، گیل: (*gonbez*) (همان: ۲۷۸)

گونگ (*iingğ*) تنبوشه، گیل: (*gung*)، (همان: ۲۸۰)

گهواره (*gahvāra*) گهواره، گیل: (*gōare/gāvāre/gare/gavāre*)، (همان: ۲۷۳، ۲۷۴)

گیرد (*gird*) گرد، گیل: (*gerd*) (همان: ۲۷۶)

گیردکان (*girdakān*) گردکان، گردو، در روستاهای شرق طارم و رو به ماسوله: (*gerdakān*)

گیل ارمنی (*gīl armani*) گل ارمنی، خاک سرخ، گیل: (*gil e arman*) (همان: ۲۸۱)

گیلاس (*gilās*) گیلاس، طبری: (*gilās*)
 گیلیش (*gīliš*) گلیم، نوعی گلیم است که در مازندران گلیج/گیلیج (*gilij / gelij*) گفته می‌شود. این واژه را تنها از پیران در دوسه روستای شرق زنگان (طارم) از جمله قلات، شنیده‌ام که به طالش و گیلان نزدیک‌ترند. آنان از بافت گلیج آگاهی نداشتند و روشن است که بکلی فراموش شده بود. از بافت گلیج از رامسر (مشاهده‌ی نویسنده) تا گرگان روستای زیارت آگاهی داریم. (۲۰۱۳ Shokri et al. p. 294). لاپ (*lāp*) مک، درست، کاملاً، گیل: (*lāp*) (همان: ۲۸۳)

لال (*lāl*) لال، طبری و گیل: (*lāl*)
 لاله (*lāla*) لاله، چراغ لاله مانند، گیل: (*lāle*) (همان: ۲۸۴)
 لاواش (*lāvāš*) لاواش، تلفظ تحت تاثیر فونتیک ترکی عوض شده است، نام نوعی نان که در طبری: (*levāš*) و در فارسی هم به کار می‌رود.

لپه (*lapa*) لپه. طبری: (*lape*)
 لم (*lam*) بوته‌ی خاردار، طبری کندلوس (*lam*) (جهانگیری: ۲۳۴)
 لمبه (*lamba*) لمبه، تخته‌ای که به طاق می‌کوبیدند، گیل: (*lembe/lenbe*) (سرتیپ پور: ۲۸۶)

لوت (*lut*) لخت، لوت، گیل: (*lut*) (همان: ۲۸۷)
 لوبیه (*lubiya*) لوبیا، طبری: (*lubiyā*)
 لیرت (*lirt*) درد سرکه، آبغوره و مانند آن، طبری: (*lert*)
 لیغه (*līra*) لیقه، گیل: (*lēra*) (همان: ۲۸۲)

لیم (*lim*) لم، راه و روش، فن، فارسی و طبری: (*lem*)
 ماما (*māmā*) ماما، طبری: ماما، طبری زیارت: (*ḍāye mār*) نیز نک: تایا
 مایتاوا (*māytāvā*) ماهیتابه، گیل: (*māytāvā*) (سرتیپ پور: ۱۵۹)
 ماهانا. نک: باهانا

مرجمک (*marjmak*) مرجمی، عدس
 مرجمی (*marji*) عدس، مازندرانی ساری همان
 مکه (*maka*). بلال، ذرت، طبری کندلوس: مکه (جهانگیری: ۲۳۶)

مو (*mō/mōw*)، درخت انگور

منجیق/مونجوق (*minjiʃ/münjuʃ*) منجوق، گیل: (*monjoʃ*) (همان: ۲۹۶)

میانا (*miyānā*) میانه، رابطه، گیل: (*miyāne*) (همان: ۲۹۸)

میتیل (*mitil*) کیسه‌ی درونی بالش و مانند آن که در آن پر یا پنبه کنند، گیل: (*mitil*) (همان: ۲۹)

میراب (*mirāb*) میراب

میلیمیل (*milmil*) راهراه، گیل: (*milmil*) (سرتیپ پور: ۲۹۸)

نخود (*noxūd*) نخود، طبری: (*noxod*)

نغول (*no xul*) نقل، گیل: (*no xul*) (همان: ۳۰۲)

نثره (*na-ra*) نعره، گیل: (*na-re/nāre*) (همان: ۲۹۹)

نو (*nō*) ناودان، طبری کندلوس: نو (جهانگیری: ۲۳۸)

نودان (*nowdān*) ناودان، نک نو، گیل: (*nowdān*) (همان: ۳۰۲)

نی (*ney*) نی، نی لبک. گیل. (*ney.*) (همان: ۳۰۴)

نیل (*nil*) نیل، طبری و گیل: (*nīl*)

وردنه (*vardana*) وردنه، مانند فارسی و طبری: (*vardane*) و گویش‌های آذربایجان (از آذری) به کار می‌رود.

ورم (*varam*) ورم، گیل: (*veram*) (همان: ۳۱۲)

ویجین (*vijin*) وچین، گیل: (*vijin*) (همان: ۳۱۳)

ویل (*vil*) ول، رها، گیل: (*vel*)

هاسات (*hāsāt*) آسان

هاوادار (*hāvādār*) هوادار، طرفدار، در طبری هم مانند فارسی (*havādār*)

هچل (*hačal*) هچل، گرفتاری، گیل: (*hačel*) (سرتیپ پور: ۳۱۴)

هرای (*harāy*) فریاد، هوار، گیل: (*harāy*) (همان: ۳۱۵)

هره (*herra*) هره، باریکه، گیل: (*herre*) (همان)

هغا (*ho xā*) حقه، گیل: (*ho xā*) (همان: ۳۱۶)

هفته بیجار (*hafta bijār*) ترشی هفته بیجار، گیل: (*haftā bejār*) (سرتیپ پور: ۳۱۶)

هلم (*halam*) حالا هم، حالاحالاها، طالقان: حالام (*hālām*)، گیل: (*halemāle*) (همان)
 هئوچ/هئوچ (*hōüc/hōü j*) هئوچ
 هوه، هون، هوی *havah* (هوان، *havan, havay*) طبری: (*havan/havang*)، گیل:
 (*havang*) (همان: ۳۱۷)
 هوی دسته (*havay dasta*) دسته‌ی هاون، طبری و گیل: (*havang daste*) (همان)
 یاد (*yād*) یاد، طبری و گیل: (*yād*) (همان)
 یالغوز (*yalñüz*) تنها، گیل: (*yālquz*) (همان: ۳۱۸)
 یواش (*yāvāš*) آهسته، کوتاه، گیل: (*yāvāš*) (همان)، طبری: (*vevāš*)
 یمیشان (*yemišān*) درختی است جنگلی، گیلکی: (*yamišān*)
 یونجا (*yonje*) یونجه، مازندرانی: (*yonje*)

با دقت در زبان و برخی از آداب و رسوم زنگان، تفاوت آن – مثلاً با تبریز – آشکار می‌شود. بسیاری از بازی‌ها، سرگرمی‌ها، مثل‌ها، ضرب‌المثل‌ها و... در زنگان بوده که در تبریز نبوده است.^۱ برای مثال در زنگان ضرب‌المثلی هست به این معنی که «تو چه می‌دانی که در روستا چندم ماه است». این تعبیر یعنی که تو از عالم بی‌خبری. این ضرب‌المثل یادگار روزگاری است که تقویم طبری یا یزدگردی در روستاهای زنگان به کار می‌رفته چنان که تا چندی پیش در روستاهای طبرستان به کار می‌رفت، اما در شهرها از میان رفته بوده است. این هم نشانه‌ی دیگری از پیوستگی کهن زنگان به طبرستان است.

یک بازی هم که تا کودکی من مانده بود و به روایت پیران خانواده در حدود دهه‌ی ۱۳۲۰ تا ۳۰ متروک شد، یدی داش (*veddi dāš*) نام داشت که عینا در مازندران و تهران (از روستاهای قدیم طبرستان) باقی بود و هفت سنگ (*hafsang*) (نامیده می‌شد که به همان معنی یدی داش است).

در طبرستان رسم بوده که محلات را با نام بزرگترین درخت محل یا نام درختی

^۱ - البته با رواج وسائل ارتباط جمعی، مهاجرت دسته‌های بزرگ از زنگان به تهران و جاهای دیگر و نیز به علل دیگر، این تفاوت‌ها از میان رفته و بسیاری از آداب و رسوم و بازی‌ها فراموش شده است. سخنان بالا در مورد دهه‌ی ۱۳۲۰ - ۱۳۳۰ صادق است.

نامگذاری کنند که چنار بن (cenār ben)، افراداربن (afṛādār ben)، ازداربن (ezdār ben) بن درخت آزاد) که هنوز به کار می‌رود، از نشانه‌های آن است. در تهران تنها یک نام پاچنار باقی مانده که در کودکی من نام محله‌ای بود، در غرب بازار تهران.

کتابنامه

احمدی لاشکی، قاسم (۱۳۷۳)، کجور مازندران (لاشک)؛ نمونه‌ای از تحول در جوامع روستائی ایران. چالوس: عدل
اصطخری، ابو اسحق ابراهیم (۱۳۴۷)، مسالک و ممالک. به کوشش ایرج افشار تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

جهانگیری، علی اصغر (۱۳۶۷)، کندلوس، تهران: موسسه فرهنگی جهانگیری.
سرتیپ پور، جهانگیر (۱۳۶۹)، ویژگی‌های دستوری و فرهنگ واژه‌های گیلکی. رشت: نشر گیلکان.

شکری، گیتی (۱۳۷۴)، گویش ساری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
----- (۱۳۸۵)، گویش رامسری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی..
----- (۱۳۸۷) واژه نامه و واژه نمای کنزالاسرار مازندرانی (دیوان امیری پازواری).
تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

----- (۱۳۸۹) واژه نامه و واژه‌نمای کنزالاسرار مازندرانی. ج. ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Hassouri, A. (1983) " Two Middle Persian Words. *Zeitschrift der Morgenlandischen Gesellschaft*. (ZDMG)

Shokri, G. Jahani, C. and Barani, H. (2013) *When Tradition Meets Modernity. Five Life Stories from the Galesh Community in Ziarat, Golestan, Iran*. Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala

آیا سمنانی زبان است یا گویش؟^۱

• دکتر ایران کلباسی / استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

قبل از هر چیز باید سومین سالگرد ثبت ملی زبان سمنانی را در سازمان میراث فرهنگی و صنایع دستی و گردشگری تبریک بگوییم و به سمنانی‌های عزیزی که با شوق و اشتیاق فراوان در این مکان جمع شده‌اند تا از زبان مادری خود تجلیل کنند آفرین بگوییم و نیز به انجمن دوستداران میراث فرهنگی و طبیعی سمنان که مسبب برگزاری مراسم امروز شده‌اند خسته نباشید عرض کنم.

من موضوع سخنرانی خود را به چهاربخش تقسیم کرده‌ام. در بخش اول به تعاریفی چون زبان به طور کلی، زبان گفتاری، لهجه، گویش، گونه زبانی، زبان رسمی یا ملی، زبان معیار یا استاندارد، زبان مادری و زبان محلی می‌پردازم. در بخش دوم از نظر انقراض زبانهای محلی و راههای جلوگیری از مرگ زبان می‌گویم. بخش سوم را به ویژگیهای مهم و اصیل زبان سمنانی اختصاص داده‌ام و در بخش چهارم شعر زیبایی به زبان سمنانی برایتان می‌خوانم. امید است خسته‌تان نکند و مورد قبولتان واقع گردد.

۱- زبان به طور کلی: زبان (language) هر نوع نشانه یا قراردادی است که پیامی را

^۱- این مقاله به صورت سخنرانی به مناسبت پاسداشت سومین سال ثبت ملی زبان سمنانی در تاریخ ۳۰ دیماه ۱۳۹۸ در سالن تئاتر شهر سمنان، در فرهنگسرای کومش ارائه گردیده است.

بین افراد یک جامعه منتقل می‌کند. این پیام می‌تواند علائمی چون چراغ راهنمایی، آژیر آمبولانس، بوق اتومبیل، زنگ اخبار، تابلوی ورود ممنوع، تابلوی توقف ممنوع، حرکات چشم، سر و دست، علائم قراردادی ناشنویان، تابلوی نقاشی، صدای موسیقی و غیره باشد.

۲- زبان گفتاری: زبان گفتاری (spoken language) نظامی است که به کمک تعداد محدودی قواعد آوایی، دستوری، معنایی و تعداد محدودی واژه بتواند از طریق دستگاه گفتاری آدمی بی‌نهایت جمله بسازد و از این طریق بین افراد جامعه ارتباط برقرار کند. پس ملاحظه می‌فرمایید که طبق این تعریف همه گونه‌های زبان گفتاری می‌توانند «زبان» نامیده شوند. توضیح دیگر اینکه وقتی زبان به صورت نوشته درآید «زبان نوشتاری» (written language) نام می‌گیرد.

۳- لهجه: لهجه (accent) گونه‌هایی از یک زبان است که با هم تفاوت‌های آوایی و واژگانی دارند و گویندگان آنها با یکدیگر تفاهم کامل برقرار می‌کنند. مثلاً یک اصفهانی با قمی، شیرازی و مشهدی مشکلی در درک مفاهیم ندارد و یا گویندگان گونه‌های مختلف کردی، گیلکی، بلوچی و مازندرانی تا جایی که یکدیگر را می‌فهمند لهجه‌هایی از یک زبان واحد را به کار می‌برند. همچنین انگلیسی آمریکایی و انگلیسی بریتانیایی لهجه‌هایی از زبان انگلیسی به حساب می‌آیند.

۴- گویش: گویش (dialect) شاخه‌هایی از یک زبان واحد است که با هم تفاوت‌های آوایی، واژگانی و نیز دستوری دارند و گویندگان آنها با یکدیگر تفاهم ندارند. مثل کردی، بلوچی، سمنانی، گیلکی و مازندرانی که با هم فهم متقابل ندارند و یا انگلیسی سیاه‌پوستان آمریکا (black English) که فهم آنها برای سایر انگلیسی‌زبانها مشکل است. در اینجا لازم است گفته شود که فارسی، کردی، بلوچی، سمنانی و جز آن شاخه‌هایی از زبان ایرانی مادرند.

۵- گونه زبانی: گونه زبانی (language variety) اصطلاحی است عام و خنثی که می‌توان آن را برای هر نوع زبان، لهجه یا گویش به کار برد. این اصطلاح را وقتی به کار می‌بریم که نتوانیم به طور دقیق بگوییم یک گونه زبانی، لهجه، گویش یا زبان است.

۶- زبان رسمی: زبان رسمی (official language) زبانی است که در هر کشور از

طرف دولت تعیین می‌شود و به آن زبان ملی (national language) نیز گویند. این زبان در مدارس، دانشگاهها، دادگاهها و دواير دولتی به کار می‌رود. بعضی از کشورها چند زبان رسمی دارند. مثلاً در کانادا زبانهای انگلیسی و فرانسه، در فنلاند زبانهای فنلاندی و سوئدی و در بلژیک زبانهای فرانسه و هلندی زبان رسمی است. در کشور ایران «فارسی» زبان رسمی است.

۷- زبان معیار: زبان معیار (standard language) به زبانی گفته می‌شود که در بین افراد یک جامعه اعتبار فرهنگی، اجتماعی و علمی بیشتری دارد و سایر گونه‌های زبانی هم‌خانواده آن با آن سنجیده می‌شود، مانند تهرانی که لهجه معیار فارسی گفتاری است، کردی مهاباد لهجه معیار کردی است و ترکی تبریز لهجه معیار ترکی است.

۸- زبان مادری: زبان مادری (mother tongue) زبان نخستینی است که کودک از پدر، مادر و اقوام نزدیک خود قبل از سن بحرانی یاد می‌گیرد. به تازگی بعضی از خانواده‌های جوان متظاهر ایرانی، حتی در داخل ایران، زبان انگلیسی را به جای زبان مادری به کودک خود یاد می‌دهند. در این صورت زبان انگلیسی، زبان مادری این کودکان ایرانی به حساب می‌آید.

۹- زبان محلی: زبان محلی (local language) زبانی است که در نفاط مختلف هر کشور، علاوه بر زبان رسمی به کار می‌رود. این زبانها متعلق به گروه یا اقوام خاصی است که در مناطق مختلف کشور به کار می‌روند و با زبان رسمی متفاوتند. زبانهای محلی می‌توانند با زبان رسمی کشور از یک خانواده باشند، مثل سمنانی، شهمیرزادی، سرخه‌ای و سنگسری که با فارسی از یک خانواده‌اند و شاخه‌ای از زبان ایرانی مادرند و یا در مقایسه با زبان رسمی از شاخه زبانی دیگری هستند مثل ترکی، عربی و ارمنی که به عنوان زبان محلی یا قومی در بعضی از نقاط ایران به کار می‌روند. بنابراین برای گونه‌های زبانی مثل گیلکی، مازندرانی، کردی، بلوچی و نیز سمنانی می‌توان هر دو اصطلاح گویش و زبان محلی را به کار برد ولی ترکی، عربی، ارمنی و جز آن فقط زبانهای محلی‌اند و نه گویشهای ایرانی.

۱۰- خطر انقراض زبانهای محلی و راههای پیشگیری از آن:

اهمیت و نقش زبان فارسی به عنوان زبان رسمی کشور ایران و وسیله‌ی ارتباطی مشترک همه‌ی ایرانیان برای همه کس واضح است. زبان فارسی، گذشته از نقش ارتباطی آن، به عنوان یادگار کهن گذشتگان ما، همواره عاملی برای ایجاد وحدت میان اقوام مختلف این سرزمین به شمار رفته است. با وجود این نباید فراموش کرد که در کنار این زبان، زبانهای محلی متعددی در این کشور وجود دارند که شمار گویندگان برخی از آنها از مرز چند میلیون فراتر می‌رود. هر یک از این زبانها به عنوان زبان مادری یک قوم یا گروهی ایرانی بخشی از فرهنگ و هویت آنها را منعکس می‌کند و آداب، رسوم و باورهای آنها را از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌نماید.

اصولاً تحول و دگرگونی زبانها تحت تاثیر عوامل درون زبانی و یا برون زبانی صورت می‌گیرد و همه‌ی زبانهای ایرانی نیز در طول زمان دستخوش تغییرات و تحولات گشته‌اند. ولی آنچه نگران‌کننده است این است که تغییرات تدریجی باعث زوال یا نابودی یک زبان گردد. زبان‌شناسان و دانشمندان علوم اجتماعی زبان را یک ارگانسیم زنده می‌دانند که زائیده می‌شود، دوران طفولیت را می‌گذراند و به رشد و بالندگی می‌رسد و در اثر عوامل درونی یا بیرونی تغییراتی در آن ایجاد می‌شود که ممکن است رو به زوال تدریجی برود و در نهایت به کلی خاموش گردد و زبان دیگری جای آن را بگیرد. این پدیده را مرگ زبان (language death) گویند. در مقابل مرگ زبان، پدیده‌ی بقا یا حفظ زبان وجود دارد. به این معنی که گویشوران آن زبان و یا مراکز قدرت در جامعه تصمیم می‌گیرند زبانهای در خطر را حفظ کرده و تا حد امکان از مرگ آنها جلوگیری می‌کنند و این کاری است که سمنانیان عزیز در حال حاضر دارند انجام می‌دهند.

زبان‌شناسان تخمین زده‌اند که در حال حاضر حدود ۶۰۰۰ زبان زنده در جهان وجود دارد که بخش اعظم آنها در معرض خطر انقراض قرار دارند. آنها در بررسی این پدیده تقسیم‌بندیهای خاصی به عمل آورده‌اند و از اصطلاحات خاصی برای این دسته‌بندی استفاده می‌کنند. مثلاً زبانی را که هیچ گویشور ندارد زبان مرده یا خاموش (dead or extinct language) نامند و زبانی که در میان نسل جوان و خردسالان هیچ گویشور ندارد. زبان در حال احتضار یا در معرض انقراض نامند.

زبان‌شناسان عوامل متعددی را در بقا یا زوال یک زبان مؤثر می‌دانند. از همه مهم‌تر

نقش خانواده است. از این رو می‌توان خانواده را نقطه آغاز فرایند مرگ زبان دانست. عوامل مؤثر دیگر در بقا یا زوال یک زبان عبارتند از: مهاجرت، شهرنشینی، صنعتی شدن، زبان آموزش و علم‌آموزی در نظام آموزشی کشور و اعتبار اجتماعی زبانها. ظاهراً یک زبان که فاقد نظام نوشتاری و آثار ادبی است شانس کمتری برای بقا در مقابل زبان اکثریت و رسمی دارد.

امروزه آنچه در میان علل مرگ زبانها در مرکز توجه بیشتری قرار دارد پدیده‌ای است که با عنوان جهانی شدن (globalization) شهرت دارد که خود معلول تحولات سریع اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی در سالهای اخیر و به ویژه گسترش وسایل ارتباط جمعی و توسعه رسانه‌های گروهی و ابزارهای اطلاع رسانی در سرتاسر دنیاست.

در اینجا به تعدادی از عواملی که در پیشگیری از مرگ زبانها مؤثرند اشاره می‌شود:

یک - یاد دادن زبان مادری به فرزندان توسط اولیاء آنها.

دو - جمع‌آوری و ثبت این زبانها یا گویشها به روشهای علمی توسط علاقمندان این زبانها.

سه - اهمیت دادن به این زبانها توسط مسئولان مملکتی، متولیان آموزش و پرورش، دست‌اندرکاران امور فرهنگی و افراد تحصیلکرده.

چهار - استفاده از زبانهای محلی از سوی شخصیت‌های صاحب نفوذ، نظیر پزشکان، اساتید، هنرمندان، ورزشکاران و جز آن در موقعیتهای مختلف.

پنج - تفهیم به گویشوران زبانهای محلی که زبان مادری آنها مایه خجالت، شرمندگی و نشانه عقب‌ماندگی نیست. بلکه به کارگیری این زبانها مایه افتخار و نشان فرهیختگی آنهاست.

شش - آگاه کردن گویشوران زبانهای محلی به اهمیت زبان آنها.

هفت - به کارگیری زبانهای محلی در رسانه‌ها به صورتهای مثبت آنها و نه برای سرگرمی و خندانیدن مردم.

۱۱- ویژگیهای مهم و اصیل زبان سمنانی:

زبانهای محلی ایران معمولاً بسیاری از ویژگیهای زبانهای باستانی ایران را در خود حفظ کرده‌اند و سمنانی یکی از این زبانهاست که خصایص فراوانی از زبانهای ایرانی باستان دارد. در اینجا به شش ویژگی باستانی در زبان سمنانی می‌پردازیم:

یک- ارگیتو (کنائی): این ویژگی معمولاً در افعال متعددی در زمان گذشته وجود دارد. توضیح ساده‌ آن این است که در این نوع فعل به‌جای شناسه‌ فعلی، ضمائر شخصی پیوسته استفاده می‌شود. مثلاً اگر فارسی امروز، زبانی ارگیتو بود به جای «خوردی» و «خوردید» که به شناسه‌ فعلی -i و -e که id- پایان می‌یابند، باید می‌گفتیم «خوردت» و «خوردتان». یعنی ضمائر شخصی پیوسته -at و -etân را در پایان می‌آوردیم. مثالی از فعل ارگیتو در زبان سمنانی را با فعل «خوردن» (bo-xord-yon) می‌آوریم:

bo - xord - an	خوردم
bo - xord - a	خوردی
bo - xord - eš	خورد (مذکر)
bo - xord - eš	خورد (مونث)
bo - xord - mon	خوردیم
bo - xord - ton	خوردید
bo - xord - šon	خوردند
na - xord - šon	نخوردند

چنانکه ملاحظه می‌شود ضمائر شخصی پیوسته an- ac - ešc - monc - tonc - šonc در پایان این فعل متعددی آمده است.

ولی اگر فعل لازم باشد از شناسه‌ فعلی استفاده می‌شود، مثلاً فعل «نشستن» (be-nyest-yon) به صورت زیر صرف می‌شود:

bo - nyest - un	نشستم
bo - nyest - e	نشستی
bo - nyest - ø	نشست (مذکر)
bo - nyest - ø - a	نشست (مونث)
bo - nyest - in	نشستیم
bo - nyest - in	نشستید
bo - nyest - an	نشستند
na - nyest - an	ننشستند

که از شناسه‌های فعلی *an- ec - c - in* و *un - ec - c - in* استفاده شده است. دو - جنس: جنس (gender) به تبعیت از زبانهای باستانی در سمنانی وجود دارد. به طور کلی جنس به دو صورت در زبانهای به کار می‌رود: جنس طبیعی و جنس دستوری. جنس طبیعی به جنس واقعی موجودات زنده در جهان بیرون دلالت دارد مثل پدر، مادر، دختر، پسر، مرغ و خروس. ولی جنس دستوری بر اثر قراردادهائی بر مقولات دستوری اثر می‌گذارد که معمولاً نشانه‌های خاصی در پایان اسم، صفت، ضمائر، حروف و یا فعل قرار می‌گیرد و یا شکل ضمائر را تغییر می‌دهد. در سمنانی مقولات دستوری زیر جنس را نشان می‌دهند:

- نشانهٔ نکره:

i mird - ekâ یک مرد

i- ya jên - ikâ یک زن

- صفت اشاره:

en mird - ekâ این مرد

en-a jên - ikâ این زن

- ضمیر فاعلی سوم شخص مفرد:

u او (مذکر)

un - a او (مؤنث)

- ضمیر مفعولی سوم شخص مفرد:

žö او را (مذکر)

inž او را (مؤنث)

- ضمیر ملکی سوم شخص مفرد:

žö kiya خانه او (مذکر)

inž kiya خانه او (مؤنث)

- شناسه فعلی سوم شخص مفرد فقط در افعال گذشته ساده لازم:

u او خوابید (مذکر) *ø - xot - bo*

a - un a - ø - xot - bo او خوابید (مؤنث)

سه - حالت: حالت (case) نقش دستوری اجزاء جمله را نسبت به فعل مشخص می‌کند. اجزاء جمله به جز فعل عبارتند از: فاعل، مفعول و قید که هر کدام می‌توانند به صورت یک اسم یا ضمیر و یا به صورت گروه باشند. در زبانهای باستانی ایران اسم ۸ حالت داشته است. در زمان سمنانی نیز این ۸ حالت وجود دارد که در ارتباط با شمار و جنس تغییر می‌کند. در زیر ۸ حالت برای اسم مفرد مذکر و مونث و اسم جمع مذکر و مونث نشان داده می‌شود:

اسم مفرد مذکر

∅ - asb	اسب (فاعلی)
asb - i	اسب را (مفعولی)
asb-iâb	با اسب (مفعول بائی)
asb - i - rq	برای اسب (مفعول برایی)
asb - i pi	از اسب (مفعول ازی)
asb - i dela	در اسب (مفعول دری)
asb - i kiya	خانه اسب (اضافی یا ملکی)
asb - ∅	ای اسب (ندائی)

اسم مفرد مونث

a- mâdiyun	مادیان (فاعلی)
mâdiyun - in	مادیان را (مفعولی)
mâdiyun-inâb	با مادیان (مفعول بائی)
mâdiyun - in - a	برای مادیان (مفعول برایی)
mâdiyun - in pi	از مادیان (مفعول ازی)
mâdiyun - in dela	در مادیان (مفعول دری)
mâdiyun - in kiya	خانه مادیان (اضافی یا ملکی)
mâdiyun - ∅	ای مادیان (ندائی)

اسم جمع مذکر

i - asb	اسبها (فاعلی)
asb - un	اسبها را (مفعولی)
asb-unâb	با اسبها (مفعول بائی)
asb - un - a	برای اسبها (مفعول برایی)
asb - un pi	از اسبها (مفعول ازی)
asb - un dela	در اسبها (مفعول دری)
asb - un kiya	خانهٔ اسبها (اضافی یا ملکی)
asb - un	ای اسبها (ندائی)

اسم جمع مؤنث

i - mâdiyun	مادیانها (فاعلی)
mâdiyun - un	مادیانها را (مفعولی)
mâdiyun-unâb	با مادیانها (مفعول بائی)
mâdiyun - un - a	برای مادیانها (مفعول برایی)
mâdiyun - un pi	از مادیانها (مفعول ازی)
mâdiyun - un dela	در مادیانها (مفعول دری)
mâdiyun - un kiya	خانهٔ مادیانها (اضافی یا ملکی)
mâdiyun - un	ای مادیانها (ندائی)

در مثالهای فوق a- و in- نشانه‌های اسم مفرد مؤنث است.
ضمائر آزاد نیز در ارتباط با حالت و جنس تغییر می‌کنند. مثل:

a	من
mö	مرا
mö - ra	به من
tö	تو
ta	تو را

ta - ra	به تو
u	او (مذکر)
un-a	او (مونث)
žö	او را (مذکر)
žin	او را (مونث)
žö - ra	به او (مذکر)
žin - a	به او (مونث)

در فارسی امروز ویژگی حالت، جنس دستوری و شمار وجود ندارد.

چهار- حرف اضافه پسین: حرف اضافه پسین (post position) در سمنانی کاربرد فراوان دارد:

deryâ pi	از دریا
ow - in pi	از آب

پنج- قلب مضاف و مضاف الیه: این ویژگی نیز در سمنانی کاربرد بسیار دارد:

mö moqâbel	مقابل من
ta kiya	خانه تو

هماهنگی عدد و معدود: در سمنانی بر خلاف فارسی، معدود همراه با عدد نشانه جمع می‌گیرد:

dö žen - i / žen - un	دو زن
dö mird - i / mird - un	دو مرد

۱۲- شعر سمنانی

در زیر شعری از شادروان آقای پناهی سمنانی از کتاب دوبیتی‌های بومی‌سرایان ایران، صفحه ۵۶ و ۵۷ برایتان می‌آورم. ولی در ابتدا برگردن فارسی آن را بیان می‌کنم و در پایان سمنانی آن را می‌خوانم. باید اضافه گردد که تجزیه تک‌واژی (morphemic) این شعر و نیز مشخص کردن گروه‌های مقلوب شده بوسیله یک خط در زیر اشعار،

توسط خود اینجانب انجام شده است:

۱- تو بگو همه امواج را از دریا بردارم

یا کوه بیستون را از جا بردارم

نگو از عاشقی دست بکشم

چطور من از این سودا دست بردارم

۲- از بر من رفتی و از دل نمی‌روی

از چشم من، از مقابل من نمی‌روی

خزان برگشت و برگها ریختند

پرستوجان از خانه من نمی‌روی

۳- چشم من از در برگرفته نمی‌شود، تو برگرد

دل من می‌گوید که برمی‌گردد، تو برگرد

گلها باز می‌شوند و دوباره چلچله می‌آید

خزان دیگر بر نمی‌گردد، تو برگرد

۴- می‌خواهم تنها تو را و تنها تو را داشته باشم

می‌خواهم تنها در این دنیا تو را داشته باشم

می‌خواهم هر چه که می‌گویم با تو بگویم

می‌خواهم هر چه که دارم با تو داشته باشم

۵- بروم صحرا و در تنهائی داد بکشم

از جگر وای و فریاد بکشم

یک دل دارم و هزار آرزو، خدایا

من تا کی این همه بیداد بکشم

۴- روز می‌شود و تو را از آفتاب می‌بینم

رنگ رخسار تو را از مهتاب می‌بینم

لب جوی می‌نشینم شاید

نامه یا پیغامت را از آب بگیرم

1. tö b - â - ø mowj-i hama deryâ pi ve - yr - un yâ ku - yi bi - sotun - i îâ pi ve - yr - un
ne - vâ - yâ - ø âšoq - i pi dast be - nĵ - e
če - tow a dast az en sowdâ pi ve-yr-un
2. mö gal pi be - š - e vo del pi ma - ne - š - e
mö čas pi mö moqâbel pi ma-ne-š-e
xaz - on ver - gerd - â - ø vo valg - i be-riž - yen
perestu jân mö menzel pi ma - ne-š-e
3. mö čas bar pi me - n - er - gerd - e tö ver - gerd- ø
mö del m-â-ye ko m-er-gerd-e tö ver-gerd- ø
vel-i m-â-ši-n do-bâr - a čelčelâ m-e-y
xaz-on diger me-n-er-gerd-e tö ver-gerd ø
4. me - g - an tonyâ ta vo tonyâ ta der-bi-n
me-g-an tonyâ der en donyâ ta der-bi-n
me-g-an har-či ko m-â-yun bâ ta b-â-yun
me-g-an har-či ko dâr-un bâ ta der-bi-n
5. ba - ši - n sahrâ vo tonyâ dâd-i be-nĵ - un
ĵaqer pi vu-yi yo feryâd-i be-nĵ-un
i del dâr-un hezâr armon xodâ-yâ
a tâ key en hama bi-dâd-i be-nĵ-un
6. me-bu-ø ruz o ta me-yn-un aftow-in pi
ta rang-i dim-i me-yn-un maftow-in pi
low-i ĵuy - in me-nin-un balki hâ-yr-un
ta kâqa yâ ko peyqum-i ow-in pi

منابع

- بشیرنژاد، حسن (۱۳۸۳)، زبانهای محلی ایران و خطر انقراض، فرهنگ مردم ایران، ش ۵ و ۶، ص ۸۴-۶۵.
- پناهی سمنانی، محمد احمد (۱۳۷۹)، دوبیتی‌های بومی سرایان ایران، تهران: سروش.
- کلباسی، ایران (۱۳۸۸)، فرهنگ توصیفی گونه‌های زبانی ایران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کلباسی، ایران (۱۳۸۴)، ویژگیهای شاخص گویش سمنانی، مجله زبان و زبانشناسی، س ۱، ش ۲، ص ۱۴۱-۱۳۷.
- کلباسی، ایران (۱۳۹۵)، مرگ زبان مادری از زبان یک شاعر محلی، یادنامه دکتر حسن حبیبی، انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ص ۴۹۹-۴۹۳.
- مقدّسی، علی محمد (۱۳۸۵)، سامانه‌های صرفی و تحوی در گویش سمنانی، سمنان: انتشارات آبرخ.

مازندرانی: یک بررسی رده شناختی

- دکتر حبیب برجیان / استاد زبان شناس دانشگاه کلمبیا نیویورک
تقدیم به پیشگام رده شناسی غرب ایران دونالد استیلو
مترجمان: دکتر محمود دهقان و محمد کاظم شجاعی

مازندرانی که به نام طبری هم شناخته می‌شود، در جنوب دریای کاسپی در محدوده‌ای به مساحت ۱۵۰۰ کیلومتر مربع صحبت می‌شود. تعداد سخنگویان مازندرانی به حدود چهار میلیون تن می‌رسد. بیشتر آنها در شهرها و روستاهای هامونی مازندران و نیز کوه پایه‌ها و دره‌های مرتفع تر رشته کوه البرز سکونت دارند. گستره جغرافیایی زبان مازندرانی با مرزهای مازندران امروزی یکسان نیست. دامنه زبان مازندرانی به سمت شرق تا دشت گرگان و در غرب تا رود چالوس ادامه دارد. گذشته از این، مناطق کلار و تنکابن (بخش‌های غربی منطقه تاریخی رویان) در حالیکه در داخل مرزهای فعلی استان مازندران قرار دارند، به لهجه‌هایی حرف می‌زنند که فهم پذیری دوطرفه حداقلی با گیلکی یا مازندرانی دارند، بنابراین، آنها را می‌توان گروه سوم از خانواده زبانی کاسپی به شمار آورد. (Stilo 2001) ن.ک. شکل ۱.



شکل ۱: تصویری از خانواده زبان کاسپی. در این نقشه زبان گیلکی در غرب، کاسپی مرکزی در وسط و مازندرانی در شرق قرار گرفته است. منطقه محدود شده توسط بیضی را تقریباً می‌توان منطقه مازندرانی معیار به شمار آورد.

در درون زبان مازندرانی، دو گونه‌ی زبانی قابل تشخیص است: مازندرانی خاص^۱ و لهجه‌های اطراف آن. منظور از مازندان خاص و تنوع زبانی آن به عنوان مازندرانی خاص، منطقه‌ای است که حدوداً از شهر نور (سولده سابق) در غرب تا دشت بهشهر در شرق را در برمی‌گیرد. این منطقه شامل چهار شهر مهم استان مازندان یعنی آمل، بابل، شاهی و مرکز استان، ساری می‌شود. انواع حاشیه‌ای مازندرانی در قسمتهای دورتر شرق به سمت گرگان، در مناطق دورتر غربی در منطقه کجور و نور و در ارتفاعات جنوبی صحبت می‌شوند.

گونه‌های زبان مازندرانی در درجات مختلف متقابلاً قابل فهم هستند. با این حال، هیچکدام از گویش‌ها استاندارد یا رسمی به شمار نمی‌آید. پیوستار^۲ لهجه‌ای در دو جهت عرض جغرافیایی (دره رودخانه‌ها) و در طول جغرافیایی (جلگه در برابر کوهستان) تغییر می‌کند. تقریباً تمام مردم محلی لهجه خود را دارند و حتی آبادی‌های نزدیک هم ممکن است تفاوت قابل توجه در تلفظ نشان دهند. با این حال، ترکیب واژگانی تقریباً در تمام استان یکسان است. داده‌های این مقاله، به جز در مواردی که

¹ Proper mazandarani

² Continuum

مشخص شده باشد، حاصل ملاحظات میدانی است که در منطقه اسپورد،^۱ واقع بین شهرهای ساری و شاهی گردآوری شده‌اند. این منطقه با توجه به مکان جغرافیایی خود در مرکز مازندرانی خاص واقع شده است.

۲

هدف این مقاله نشان دادن خصوصیات واج شناختی و صرفی^۲ برجسته مازندرانی با اشاراتی مکرر به فارسی است. برخی از ویژگی‌های کنونی و اصطلاحات فعلی مازندرانی از زبان فارسی وام گرفته شده است. در این جریان به بررسی گیلکی، به عنوان خواهر مازندرانی در منطقه زبانی کاسپی و سایر زبانهای مرتبط نیز پرداخته ایم. در بخش پایانی، ده ویژگی دستوری، با هدف بررسی دقیق تر رده‌شناسی ارائه شده است. تلاش ما ایجاد ایزوگلوکوس یا مرز همگویی^۳ برای شناسایی شباهتها و تفاوت‌های مازندرانی با سایر زبانهای مهم ایرانی غربی است.^۴

۱- واج‌شناسی^۵

در زبان مازندرانی صامت‌ها اساساً شبیه به زبانهای فارسی هستند، اما بدون ویژه‌خویی^۶ نیستند. یک نمونه بارز سایشی ملازی واکدار^۷ ([b] / [ɣ])، است که در کلیه موقعیتهایی که فارسی / q / دارد بیان می‌شود. مانند، *γθari* (کارگر قراردادی مزرعه)، که از کلمه فارسی «قرارداد» مشتق شده است. مازندرانی‌ها ممکن است هویت زبانی خود را حتی هنگام صحبت فارسی فاش کنند. این به خاطر بیان / k / و / g / به عنوان انسدادهای نرم کامی^۸ در تمام موقعیت‌ها است. این، با کامی شدن^۹ قبل از مصوت‌های پیشین در زبان فارسی متفاوت است.

¹ Espivard

² Morphological

³ Isogloss

^۴ - این مطالعه شامل آثاری که پس از سال ۲۰۰۸ منتشر شده‌اند نمی‌شود.

⁵ Phnology

⁶ Idiosyncrasy

⁷ Voiced uvular fricative

⁸ Velar stops

⁹ Palatalized

در مازندرانی مانند سایر زبان‌های ایرانی سیستم مصوت، در بین لهجه‌های مختلف متنوع است. صداهای مصوت، / a e â o u /، اساساً با فارسی متفاوت نیست.^۱

۳

برای بررسی واج‌ها و دامنه‌های واج‌گونی آنها جدول ۱ را ببینید. این فهرست توسط آنچه در این مطالعه به عنوان / θ / نشان داده شده است که وضعیت واجی آن کاملاً به خوبی درک نشده است، تکمیل می‌شود. توزیع واج‌شناسی^۲ نسبتاً گسترده آن، از [θ, ʒ, [θ]]، تا [ɛ] را در بر می‌گیرد.^۳ در حالی که این واج در رسم الخط فارسی^۴، در ساری کسره (چیزی بین [e] و [ɛ]) خوانده می‌شود، اهالی بابل و آمل، هنگام نوشتن زبان محلی^۵ خود، آن را فتحه ([æ]) ثبت می‌کنند. در نوع شهری مورد استفاده در ساری می‌توان گفت که / θ / و / e / در یک واج واحد ادغام شده‌اند.

تمایز تاریخی طول در مازندرانی از بین رفته، اما بقایای مصوت مجهول پیشین در تعداد زیادی از کلماتی که طول آنها کاهش یافته ملاحظه می‌شود، مانند: ویشه vešθ (جنگل)، بیدار 'bedâr (بیدار)، میوه mevθ (میوه)، دیشو dešo (شب گذشته).

علاوه بر این در پیشوند «بدون» هم مشاهده می‌شود. مصوت / o / دارای منابع ریشه شناختی^۶ گوناگونی است و در کلماتی مانند *xo* (< *xwāb*) (خواب)، *šo* (شب) (> *sio šab*) (پارسی. *siāw*، فارسی *dəryo. Siāh* "دریا" (به فارسی: *səron, daryā*) (خواندن)^۷ (*jo, sarāyān*) (جو) (> *hoz, jaw*) (حوض) (< *howz <hawz*) دیده می‌شوند. برخلاف اکثر زبانهای ایرانی، حذف صامت‌های حنجره‌ای^۷ با طولانی شدن مصوت جبران نمی‌شود. به عنوان مثال: *yar* (< *qahr*) (اخم، قهر)، *jam* (< *jam*) (جمع).

^۱ - زواجوالف (۱۹۵۶) بدون معرفی لهجه یا لهجه‌هایی که مطالعه کرده بود، فهرستی را از مصوتها برای مازندرانی تدوین کرد که شامل موارد زیر می‌شده: i, e, ε, a, u: برای اطلاعات بیشتر ن. ک. (Borjian 2004a)

^۲ Allophonic distribution

^۳ Şādeqi (1990) [e] را پیشنهاد کرد.

^۴ Persian orthographic terms

^۵ Vernaculars

^۶ Etymological

^۷ Glottal

جدول ۱: واج‌های مصوت و واج گونه‌ها^۱

عقب	وسط	جلو	
[u/ [u] ~ [ʊ/		[i/ [i/	بالا
[o/ [o] ~ [ʊ/		[e/ [e] ~ [ɪ/	متوسط
	[ə/ [ə] ~ [ɛ] ~ [ɜ] ~ [ɐ/		
[a/ [ɒ/		[a/ [a/	پائین

هنگامی که / i / یک واج به حساب بیاید، در رونویسی آوایی حتی هنگامی که مصوت به دلیل تغییر تکیه به /y/ تبدیل می‌شود، حفظ می‌شود. مثل:

[bai(r) ['baijr (بگیر)!

این قانون به طور کلی برای ریشه‌های فعلی^۲، شامل افعال «بودن»، «بودن در» و «تبدیل شدن» در نظر گرفته شده است. مثل:

[biə^۳ ['bijɜ (بود)، [báiə ['bæ(h)ijɜ, 'bæijɜ, 'bæjjɜ (شد)

[daiə ['daijɜ, 'daijɜ, 'dajjɜ (وجود داشت).

صداهای مصوت / u / و / o / دامن‌های بین [u] و [o] دارند. بنابراین برای برخی کلمات خاص دو شکل (بین لهجه‌ای و درون لهجه‌ای) وجود دارد. مثل:

o ~ u (آب)، asio ~ asiu (آسیاب آبی)، b'ó-e ~ bú-e (که می‌شود)

miun 'mion ~ (میان)

تکیه: تکیه قابل پیش بینی و واجی است، مثال:

¹ Consonant

² Verbal stems

³ بین دو صامت اعمال شده است. y euphonic glide و ia, io, iu, و ie در

(۱)

<i>davəndi</i> که گره بزنی / ببندی	کفش <i>davəndi</i>
<i>dar šunə</i> فرا می‌کند	<i>dar šunə</i> او می‌رود
<i>darəmbə</i> هستم	<i>dar-embə</i> دارم می‌آیم
<i>Batundi</i> نمی‌توانی	<i>batundi</i> می‌توانی

در اسم‌ها، الگوهای تکیه شبیه فارسی است. یعنی تکیه بر روی هجای نهایی غیرتصریفی^۱ (به استثنای نشانگرهای جمع) قرار می‌گیرد. البته در موارد معدودی استثناء وجود دارد. مانند:

əttə (یک)، *xale* (خیلی)، *vale* (اما) که با کلمات فارسی *váli*, *xéyli*, *yéki* همخوانی و تکیه پیشینی دارند.

مانند سایر زبانهای ایرانی، در زبان مازندرانی، اسامی آوایی^۲ روی هجای اولیه تکیه می‌گیرد. اشکال فعلی نیاز به تغییر تکیه دارد، مثال:

bávəre (که او می‌برد)، *vardə* (می‌برد)، *návərdə* (او نبرد)، *bávərdə* (برد) یا *bavərdə* - *bavərdə* (برده)، *bavərdə* (صفت) برده.

به تضاد تکیه بین دو کلمه آخر توجه کنید. الگوهای تکیه فعلی را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

(۱) تکواژهای منفی^۳ همیشه تکیه را به خود اختصاص می‌دهند: *náine* (منفی *gəin* (می‌گیرد))، در حالی که در افعال بنیادی امکان تغییر تکیه وجود دارد: *dániə* = *daníə* (در آنجا نیست).

(۲) در حالت‌های امری^۴ و التزامی^۵، تکیه بر روی هجای اول، یعنی پیشوند کلامی قرار می‌گیرد. مثال:

báir (بگیر)، *davoše* (باشد).

¹ Non-inflectional syllable

² Vocative

³ Negative morpheme

⁴ Imperative

⁵ Subjunctive

(۳) در حال- آینده، تکیه به طور معمول به هجای ماقبل آخر -چه ریشه باشد و چه انتهای- جذب می‌شود. مثال:

ešémbe (نگاه می‌کنم)، vešénə (او باز می‌کند)، iánnə / yánnə (او می‌آورد)، var-
 ombi / vór-mi (خواهیم برد).

فعل «بودن» استثناء است. مثل:

hássemə (من هستم)، dárəmbə (من هستم).

(۴) در اشکالی که بر روی ریشه گذشته ساخته شده‌اند، تکیه به طور معمول روی هجای آخر ریشه قرار می‌گیرد. مثال:

hâ-kârd-i (تو کردی)، vəšéssə (شعله ور بود)، sar-bazúə (درآمد).

با این وجود، ممکن است تکیه به صورت اختیاری به سمت پیش فعل^۱ حرکت کند. این تغییر بیشتر وقتی شنیده می‌شود که دو مصوت با هم می‌آیند، به عنوان مثال:

baftəne, bahímə, baíme / báymə (شدم). baíə, báyyə / bájiə (شد)؛ baftəne,

báytəne (گرفتند)، bâútə, báútə (به طور اختیاری به báútə (گفت) کوتاه شد).

تکیه ممکن است از مصوت ریشه از طریق سایر مصوت‌ها به پیش فعل برسد. مثال:

bakəšínə, bákšínə (کشیدند)، baxəríə, baxríə «خورد».

(۵) اسامی فعلی^۲ از الگوی اسمی پیروی می‌کنند. یعنی تکیه روی آخرین هجا قرار می‌گیرد. مثال:

basutə (سوخته) (صفات وصفی)

اما در زمان‌های کامل دارای الفاظ زاید^۳ به شکل 'id basut می‌آید.

۲- عبارت اسمی^۴

تعداد و قطعیت^۵: نشانگرهای جمع -ān- <(un) و -â هستند. مورد اخیر به احتمال زیاد از فارسی hā- گرفته شده است. استفاده از نشانگر جمع معمولاً علامت جمع نیست.

¹ Preverb

² Verbal nouns

³ Periphrastic perfect tenses

⁴ Noun Phrase

⁵ Number and Definiteness

نشانگرهای عدم قطعیت "âttâ / əttə" (یک واحد) هستند که پیش از اسم یا پسوند بدون تکیه e / -i می‌آید. مثال:

və âttâ zənâ badiə (او زن (معینی) را دید). və dətər-i dâštə (او یک دختر داشت)؛
 - šo-e haf saat xətə (او هر شب هفت ساعت می‌خوابید).

توصیف کننده‌ها^۱: اصطلاحات و صفت‌ها قبل از اسم هسته^۲ با یک اتصال دهنده "معکوس - ežāfe" مانند می‌آیند.^۳ با این وجود تفاوت چشمگیری در مازندرانی بین ساختارهای اسم-اسم و صفت-اسم وجود دارد: اتصال دهنده -e، با توصیف کننده‌های اسمی بدون تکیه است و با صفت گونه‌ها^۴ با تکیه می‌آید. مثال:

حالت زایشی: piš-e sərə (خانۀ پدر)؛ صفت: gat-é bâmši گربه بزرگ.^۵

حروف اضافه: قرار دادن پس اضافه^۶ پیش از پیش اضافه^۸ از ویژگی‌های مازندرانی است.^۹ به طور کلی مفعول پس اضافه با e - پسوند دار می‌شود، بجز برای پس اضافه (r) (ə) - و je - که مستقیماً در مفعول پسوند می‌گیرند. از این رو، دو مورد آخر باید به صورت، تکواژهای محدود شناخته شوند و در نتیجه در رونویسی، قبل از آنها باید یک خط ربط بیاید. سایر پس اضافه‌ها به طور جداگانه ترسیم می‌شوند، مگر اینکه تک واژه e - افتاده باشد. مثل:

in-vari (این طرفی)، *kəm-vari* (کدام طرفی)، *səre-vari* (به طرف خانه).

من با پس اضافه *vesse*، وقتی که با افتادن صامت ابتدایی به صورت *-esse* در می‌آید به عنوان یک تکواژ مقید^{۱۰} برخورد می‌کنم. این نشانگر مفعول پسامصوت^{۱۱} -rə، -ə، ممکن است از فارسی جدید وام گرفته شده باشد، هنگامی که دومی *rāy* موجود در

¹ Modifiers

² Head noun

⁴ Attributive

⁶ Adpositions

⁷ Postpositions

⁸ Prepositions

¹⁰ Bound morpheme

¹¹ Postvocalic

^۳- این اصطلاح نخستین بار توسط دونالد استیلو اختراع شد.

^۵- ویژگی ریختشناسی ۱ را ببینید.

^۹- ویژگی ریختشناسی ۳ را ببینید.

غرب میانه ایرانی را به صورت دستوری (از *rādiy* فارسی قدیم (به دلیل، بر اساس) به یک نشانگر -مفعولی غیر صریح^۱ درآورده است. نمونه‌هایی در مازندرانی عبارتند از:
rikâ jəmā-re kijâ-rə hədâo (پسر پیراهنش (مفعول مستقیم) را به دختر (مفعول غیر مستقیم) داد).

və-rə (مفعول غیر مستقیم) *un-ə* (مفعول مستقیم) *hadamə* (آن را به او دادم)^۲.

همین تکواژ، مفعول افعال کمکی وجهی^۳ را نشان می‌دهد. مثل:

mərə ânâr vesse (من میل به انار داشتم).

پس اضافه چندمعنایی -je از /به، با به عنوان (۱) مفعول به استفاده می‌شود ولی نشانگر (۲) ایزاری و (۳): انتزاع هم می‌باشد. مثل:

sang bumsar-je dakətə

سنگ از روی سقف افتاد.

namə-rə me xaxər-je barəsən

نامه را به خواهر من برسان.

vəne dim še mar-e dim-je mundəna

صورتش به صورت مادرش می‌ماند.

پس اضافه اصلی در مازندرانی شامل این موارد می‌شوند:

miun (زیر)، *dələ* (در)، *dəm(b)al* (پشت)، *həmra* (با)، *jer(i)* (زیر)، *kənar* (کنار)،

pali (نزدیک، در)، *pali-je* (نزدیک کسی یا چیزی)، *pe* (پای) *pəšt* (پشت)، *piš*

(کنار، با) *sar* (روی، بالای)، *sari* (در)، *vari* (مانند)، *vari* (به سمت)، *esse* (برای)^۵.

ضمایر شخصی: شش مجموعه ضمایر شخصی در مازندرانی وجود دارد (جدول ۳). با

این حال، دو مجموعه از آنها مهمتر است: (۱) مجموعه اسمی یا فاعلی به جا مانده از

اشکال غیرمستقیم غرب میانه ایران، مثل:

mən (من) (فارسی میانه *man* > فارسی باستان *mana*).

¹ Dative -accusative marker

² Cf. Eastern Gilaki *una una hadam* 'I gave it (dir. obj.) to him (ind. obj.)' (Stilo 2001: 662).

³ Modal verbs

⁴ Ablative

^۵ - پس اضافه‌ها تفاوت قابل توجهی را بین مازندرانی معیار و لهجه‌های حاشیه‌ای آن ایجاد می‌کنند.

(۲) حرف تعریف مالکیت^۱ که همگی به e- ختم می‌شوند در ظاهراً حاصل ساخت ثانویه هستند که از همجوشی ضمائر اسمی و تکواژ e- تشکیل شده‌اند. در نتیجه، تکیه از پسوند بدون تکیه جابجا می‌شود:

$(\text{ما}) \text{ame-} + (\text{ما}) \text{amá}$

$(\text{مال شما}) \text{šáme-} + (\text{شما}) \text{šamá}$

برای ملکی مفرد، معمولاً، و گاهی اوقات در یک لهجه، دو مجموعه به کار می‌رود

$\dots \text{vəne } \text{təne } \text{mənə}$ و $\dots \text{me, te, ve}$

به نظر می‌رسد که مجموعه دوم برای تمایز Tə و Te (دوم شخص مفرد) و Və و ve (سوم شخص مفرد) که به طور فزاینده‌ای در حال ترکیب هستند ایجاد شده است. خیشومی‌شدگی^۲ ملکی در دوم و سوم شخص مفرد ممکن است در اول شخص مدل مفرد رخ داده باشد. مثال:

$\text{mən} + \text{-e} \rightarrow \text{mənə}$ و به دنبال آن təne و vəne ^۳

سایر موارد ضمائر نشان داده شده در جدول ۲ بوسیله جمع شدن یکی از دو مجموعه اصلی و پسوندها -e, -r) و - (sse) ve) و همچنین -še ایجاد شده‌اند.^۴ در مازندرانی خبری از ضمائر متکی به کلمه قبلی^۵ نیست.^۶

۷

^۱ - ویژگی‌های ریخت‌شناسی ۲ را ببینید.

^۲ Nasalization

^۳ - اشکال خیشومی شده در لهجه‌های لری جنوب غرب ایران نیز یافت می‌شوند.

^۴ - ویژگی ریخت‌شناسی ۴ را ببینید.

^۵ Enclitic

^۶ Borjian 2004b را ببینید.

جدول ۲: ضمایر شخصی

ضمیر ملکی	بهره وری	از سویی	مفعولی - بهای	ملکی (تخصیصگر)	نهادی	
<i>meše</i>	<i>messe</i> ^۱	<i>meje</i>	<i>mārā</i>	<i>me, mōne</i>	<i>mān</i>	اول شخص مفرد
<i>teše</i>	<i>tesse</i>	<i>teje</i>	<i>tārā</i>	<i>te, tōne</i>	<i>tā</i>	دوم شخص مفرد
<i>vāneše</i>	<i>vānesse</i>	<i>vānje</i> ^۲	<i>vārā</i>	<i>ve, vōne</i>	<i>vā</i>	سوم شخص مفرد
<i>ameše</i>	<i>amesse</i>	<i>amje</i>	<i>āmārā</i>	<i>ame</i>	<i>āmā</i>	اول شخص جمع
<i>šāmeše</i>	<i>šāmesse</i>	<i>šānje</i>	<i>šāmārā</i>	<i>šāme</i>	<i>šāmā</i>	دوم شخص جمع
<i>vāšuneše</i>	<i>vāšunesse</i>	<i>vāšunje</i>	<i>vāšun(n)ā</i>	<i>vāšune</i>	<i>vāšun</i>	سوم شخص جمع

انعکاسی^۳: ضمیر نامتغیر *še* (خود) (هر شخص)^۴ یا در معنای انعکاسی می آید (*vā šē* pali bātūθ (او به خودش گفت)) یا در معنای تاکید: مثل:

"(*vā*) *še* bautθ) (او خودش گفت). (*vā*) *še* burdθ) (او خودش رفت).

از همین تکواژ به عنوان صفت ملکی هم استفاده می شود. مثال:

" *še* go-rθ rušōmb " (گاو خود را می فروشم).

با اضافه کردن تکواژ انعکاسی *še-* یا *šene-* به حرف تعریف^۵ ملکی یا ضمیر استفاده می^۶ ضمیر ملکی ساخته می شود (جدول ۲).

به عنوان مثال.

این پیراهن مال من است	<i>in jəmə meše / me-šene</i>	(۲)
این مال کیست؟ این مال اوست	<i>inta kene-še? inta vāneše</i>	

^۱ همچنین: *mevāsse, tevāsse, etc.*; *mevā, tevā/tānevā, etc*

^۲ همچنین: *vāneje, etc.*

^۳ Reflexives

^۴ - در شرق مازندران از بهشهر تا گرگان از *xaštən xod* استفاده می شود.

Cf. Pers. *xwēš*, Kurdish *že*, Aftari *jun*, Tākestāni *ja* and *jana*, Talysh *čay* and *čavōn*, Semnāni *masc. žo* and *fem. žin*, etc

^۵ Determiners

^۶ Interrogative pronoun

اشاره^۱: صفات اشاره^۲ عبارتند از in(این)، un(آن)، با جمع ; una(n), ina(n) / intâ
 untâ (این / آن یکی)، همانطور که در مورد inta xi^۴ (آن گراز دیگر) آمده است.
 مثال:

hamintâ / hamuntâ - این / آن (همان) یکی

haminta-rə me piər-əm daštə

پدرم هم دقیقاً همین را داشت.

نمونه‌های دیگر اشاره عبارتند از:

in.jə (اینجا)، un.jə (آنجا)؛ hamun.jə / hamin.jə (همینجا / آنجا)؛ un.gə.dər

(سپس، در این زمان).

۳. گروه فعلی^۳

سیستم فعلی مازندرانی مبتنی بر یک مجموعه دوتایی از ریشه‌ها است (گذشته و حال). وجه التزامی، اخباری؛ وجوه گذشته^۴ کامل و غیرکامل^۵؛ و چهار مجموعه از پایانه‌های شخصی. پنج شکل زمان، نمود، حجم^۵ ساده وجود دارد:
 حال - آینده، حال التزامی، امری، گذشته ساده^۶ و گذشته غیرکامل (اما اثری از حال کامل نیست). سه زمان دارای الفاظ زاید کامل بر اساس وجه وصفی گذشته و اشکال صرف شده^۷ فعل «بودن» وجود دارد. زمانهای استمراری روی حال و گذشته و فعل مکانی^۸ ساخته می‌شود. جدول ۳ حاوی نشانگرهای شخص و جدول ۶ حاوی پارادایمها است.

ریشه‌ها:

در مازندرانی به طور کلی تمایز قاطعی بین ریشه^۹ حال (یا غیر گذشته) و یا ریشه‌های گذشته^{۱۰} افعال وجود دارد. همچنین انواع مشابهی از وابستگی بین دو ریشه مانند بیشتر زبان‌های دیگر ایرانی وجود دارد. به عنوان مثال:

¹ Deixis

² Demonstratives

³ Verbal Phrase

⁴ Imperfective and perfective

⁵ TAM

⁶ Preterite

⁷ Conjugated forms

⁸ Locative verbs

ریشه گذشته = ریشه حال + (-e)ss-

مثل *mâl-: mâless* (مال)؛^۱

یا ریشه حال + -i-

مانند *kand-: kandi* (کندن)؛^۱

یا ریشه حال + -d-

مثل *bur-: burd* (برو)

یا

ریشه حال + -n-، در

- *čîn-: čî* (انتخاب کن).

بسیاری از ریشه‌ها وجود توافق آشکار همزمانی را نشان نمی‌دهند، مانند:

šor-: šoss (بشور)، *xæs-: xæt* (بخواب)، *tej-: tet* (بدو) *ruš-: rut* (بفروش).

برخی از افعال دارای اشکال گذشته متفاوتی با فرآیندهای مختلف هستند،

مانند *kâr-: kâræss- ~ kâšt-*، *vand-: ~ vandess* (Sow) (ببند).

برخی از ریشه‌های فعل اصلی به عنصر اسمی فعل‌های مرکب تبدیل شده‌اند مثل:

bærmæ kærd (گریه کردن)، *xandæ kærd* (خنده کردن) (و البته *stem* فعل ساده

xandæss (خندیدن)).

پیشوندها: ربطی و مکمل *ve* با پیشوند *bV* مشخص شده‌اند.^۲ پیش فعل اصلی

واژگانی^۳ *hV* و^۴ *dV* جایگزین *bV* می‌شوند و ممکن است به معنای ریشه بیفزایند.

مثال‌ها:

^۱ - گذشته ساز -i- در ریشه‌های گذشته سببی استفاده می‌شوند. ویژگی‌های ریخت‌شناسی ۹ را نیز ببینید.

^۲ - پیش فعل مازندرانی *hâ- or ha* (گیلکی شرقی *ha*) با گیلکی غربی *fa* فارسی *farā* و... همخوانی دارد. بنابراین ایرانی کهن **frā* <. برخی معتقدند که نهایتاً از **hama-aiva-da* یا بخش‌هایی از آن گرفته شده باشد. (Windfuhr 1989: 256)

^۳ Lexicalized

^۴ - به روشنی از قید *dar* به معنی داخل.

مرتب کردن	<i>da-čīān</i>	۳
چیدن (میوه از درخت)	<i>ba-čīān</i>	
برداشتن از روی زمین	<i>ha-čīān</i>	
خیس شدن	<i>da-pissān</i>	
پوسیدن	<i>ba-pissān</i>	
افتادن	<i>da-kātān</i>	
بی مصرف شدن	<i>ha-kātān</i>	
خوابیدن	<i>ba-xātān</i>	
خم شدن	<i>da-xātān</i>	
چرخیدن	<i>da-gārdāssān</i>	
گشتن (جستجو کردن)	<i>ba-gārdāssān</i>	
برگشتن	<i>bar-da-gārdāssān</i>	

نفی: نفی با پیشوند *nV* مؤکد- که جایگزین پیشوند وجهی-نمودی^۱ می‌شود، ایجاد می‌گردد. مثال:

ná-vərin : (قطع نکن!)

ní-yəl (نگذار)

ní-igumə (نگذاشتم/نخواهم گذاشت)

nə-dāštəni (شما نداشتید/ نخواهید داشت)

توجه داشته باشید که گذشته ساده (*bə-dāštəni*) و گذشته غیر کامل (*dāštəni*) در شکل منفی شبیه هم می‌شوند.

افعال مرکب: مانند بسیاری از زبانهای ایرانی، مازندرانی پر است از افعالی از یک عنصر غیر فعلی ثابت و یک عنصر فعلی که با هم ترکیب می‌شوند. چند نمونه از افعال سبک^۲ شامل این موارد است:

¹ Modal -aspectual

² Light verbs

‘barbəndan ‘baxərdən ‘bazuən ‘baitən ‘hədâən ‘baiən ‘bakərdən

مثال‌ها:

انجام دادن	ba-kərdən	۴
گذاشتن داخل، گذاشتن روی	da-kərdən	
انجام دادن، اجرا کردن	hâ-kərdən	
به یاد آوردن	Yâd hâkərdən	
فراموش کردن	yâd bakərdən	
خاراندن	koš bakərdən	
شوهر کردن	ši bakərdən	
منتظر ماندن	las hâkərdən	

پایانه‌های شخصی: همانطور که در جدول ۳ نشان داده شده است، چهار مجموعه از نشانگرهای شخصی را می‌توان در مازندرانی شناسایی کرد. مجموعه نخست در حال اخباری (حال-آینده)، مجموعه دوم در گذشته ساده و غیرکامل و در زمان حال افعال بنیادی^۱، مجموعه سوم در حال التزامی و مجموعه چهارم در امری به کار می‌رود. هنگامی که ریشه به صامت ختم می‌شود، -θ - میان هشتی^۲ پدیدار می‌شود. البته در مجاورت به طور معمول در مجاورت صغیری‌ها، به -e- تغییر می‌کند. مثال:

ešembθ (من نگاه می‌کنم)

vešenθ (او باز می‌کند)

hassemθ (من هستم).

اختلافات مشخصی در نشانگرهای شخصی بین گونه‌های مازندرانی وجود دارد. به عنوان مثال، اولین نشانگرهای مفرد و جمع در بعضی از گویشها به -me و -mi- فروکاسته می‌شود و در گونه‌های آملی و بابلی جمع سوم شخص به صورت nənθ(θ)- می‌آید.

¹ Substantive verbs

² Epenthetic

جدول ۳. پایانه‌های شخصی

چهارم	سوم	دوم	اول	
	-əm	-(ə)mə	(ə)mbə, -(ə)mmə	اول شخص مفرد
صفر	-i	-i	-(ə)ni	دوم شخص مفرد
	e-	-ə	-(ə)nə	سوم شخص مفرد
	-Im	-(ə)mi	-(ə)mbi, -(ə)m̄mi	اول شخص جمع
-In	-In	-(ə)ni	-(ə)n̄ni	دوم شخص جمع
	ən-	-(ə)nə	-(ə)n̄nə	سوم شخص جمع

اگر ما انواع مختلف از واژ - واج‌شناسی را درج می‌کردیم، جدول ۳ بسیار شلوغ می‌شد. هم پایانه و هم ریشه حال بسته به صدای نهایی ریشه ممکن است تغییر کنند (بیشتر در Borjian 2005):

(الف) وقتی ریشه به دو r یا l ختم شود، -m̄i و -m̄ə به ترتیب و به طور اختیاری برای اول شخص مفرد و جمع استفاده می‌شود:

var-m̄ə / var-əmbə من می‌برم	-Var (بردن)	۵
yəl-m̄i / yel-əmbi من می‌گذارم	-yəl (گذاشتن)	

(ب) هنگامی که ریشه به R یا L تمام می‌شود، این صامت روان^۱ با صامت خیشومی^۲ پایانه‌های دوم شخص و سوم شخص مفرد متصل می‌شوند:

van-n̄ə (او می‌برد)	-Var (بردن)	۶
dân-n̄i (داری)	-Dâr (داشتن)	
yən-n̄ə (می‌گذارد)	-yəl (گذاشتن)	
m̄iən-n̄ə (آنها می‌میزند)	-m̄i (ə)r (مردن)	

^۱ Liquid consonant

^۲ Nasal consonant

(ج) هنگامی که ریشه به n ختم می‌شود، دومی توسط صامت خیشومی اول شخص مفرد و جمع جذب می‌شود:

<i>za-mbθ</i> (میزنم)	<i>-zan</i> (بزن)	۷
<i>vi-mbi</i> (می بینیم)	<i>-vin</i> (ببین)	
<i>kθ-mbi</i> (می کنیم)	<i>-kθn</i> (بکن)	

(د) هنگامی که ریشه به n ختم می‌شود، دومی توسط صامت خیشومی پایانه‌های دوم و سوم شخص جمع جذب می‌شود:

<i>vi-nnθ</i> (می بینند)	<i>-vin</i> (دیدن)	۸
<i>tu-nni</i> (تو میتوانی)	<i>-tun</i> (توانستن)	

(ن) پس از آن، فرایندی از هم پاشیدن برای تشخیص تفاوت بین پایانه‌های جمع و مفرد اتفاق می‌افتد. (در غیر این صورت دوم شخص مفرد *vin-ni* * با دوم شخص جمع *vinni* با شکل *vin-nni* اشتباه گرفته خواهد شد):

<i>vin-di</i> (تو می‌بینی) مفرد	<i>-vin</i> (دیدن)	۹
<i>zan-dθ</i> (می زند)	<i>-zan</i> (زدن)	

در بالا سیستم چهار تایی نشانگرهای شخصی بر اساس زمینه‌ای کاملاً همگام آمد. توسل به زیر بنای شکل‌گیری تاریخی می‌تواند به ما در تحلیل آنها بسیار کمک کند. صامت خیشومی اضافی موجود در انتهای مجموعه اول، در مقایسه با مجموعه دوم در جدول ۳، را می‌توان به وصفی ساز قدیمی ایرانی *-ant-* * نسبت داد که بین ریشه و پایانه‌های اصلی قرار می‌گیرد. پس از آن، استیلو (۲۰۰۱) مجموعه واحدی را از پایانه‌ها در گیلکی در نظر می‌گیرد و عنصر خیشومی موجود در مجموعه اول را به عنوان نشانگر حال اخباری به شمار می‌آورد.^۱

^۱- ویژگی ریخت‌شناسی ۷ را ببینید.

با اتخاذ این راهبرد، نشانگرهای شخصی در کلیه انواع مازندرانى به دو مجموعه زیر کاهش می‌یابد:

مجموعه اخباری:

mθ, -i, -θ, -mi, -ni, -nθ-

مجموعه التزامی:

θm, -i, -e, -im, -in, -θn-

زمان‌های ساده. پنج ساختار اساسی فعل در مازندرانى وجود دارد:

حال اخباری^۱: ریشهٔ حال + پایانهٔ یک.

حال التزامی^۲: پیشوند + ریشهٔ حال + پایانهٔ سه.

امری^۳: پیشوند + ریشهٔ حال + پایانهٔ چهار.

گذشتهٔ ساده^۴: پیشوند + ریشهٔ حال + پایانهٔ دو.

گذشتهٔ استمراری^۵: ریشهٔ حال + پایانهٔ دو.

آنچه در مازندرانى به عنوان نشانگر حال شناخته شده است، معمولاً عادت^۶ یا آینده را نشان می‌دهد. به عنوان مثال:

fərdâ gəmbə (فردا می‌گویم)؛

نقش‌های مشابهی در فارسی و گیلکی وجود دارد.^۷ یک اقدام در حال انجام و در حال

پیشرفت، توسط اشکال استمراری بیان می‌شود (ادامه را ببینید).

معمولاً در مازندرانى معیار حال کامل وجود ندارد.^۸ عدم وجود آن، را می‌توان در

ناتوانی بعضی از مازندرانى‌ها در استفادهٔ صحیح از این زمان هنگام فارسی صحبت کردن

¹ Present indicative

² Present subjunctive

³ Imperative

⁴ Preterite

⁵ Imperfect

⁶ Habituality

⁷ Cf. Western Gilaki *xâyəm guften* 'I shall say', *xayí guftən* 'you will say', etc., and Eastern Gilaki

xan búgom, xan bégi, etc. (Stilo 2001: 665.)

^۸ - ویژگی ریخ‌شناسی ۶ را ببینید.

دید. با این وجود، یوشی (۱۹۹۶: ۳۶-۳۷) حال کاملی را برای اشکال حالتی^۱ پیشنهاد می‌کند^۲ که ممکن است یک ویژگی واژه شناختی باشد. علاوه بر این، درگی (۱۹۹۳) نشان می‌دهد که چگونه با تغییر تکیه می‌توان بین حال کامل و گذشته ساده تفاوت ایجاد کرد.

(*báčime* (من چیدم) در برابر *bačime* (من چیده ام)).

این کار امکان پذیر است، اما فقط در نوعی از زبان مازندرانی که تحت تأثیر زبان فارسی قرار دارد. مثل شهر قائمشهر، که محل حضور مهاجرانی بود که به دنبال کار در صنایع تازه تاسیس توسط رضا شاه پهلوی به آنجا مهاجرت کردند.

زمان‌های دارای الفاظ زائد بر اساس حالت سوم فعل^۳: حالت سوم فعل با ریشه گذشته‌ای ساخته می‌شود که پیشوند نشانگر افعال کمکی وجهی *bv-* پیش از آن بیاید. پسوند - θ زمانی می‌آید که حالت سوم فعل به عنوان صفت بکار می‌رود و به ندرت به عنوان اشکال فعلی ظاهر می‌شود. مثل:

(*baxurdé* (خورده))،

گذشته کامل، التزامی کامل^۴ و التزامی گذشته کامل^۵ با حالت سوم فعلی ساخته می‌شوند که بعد از آنها فعل کمکی «شدن» می‌آید:

گذشته کامل: حالت سوم فعل + گذشته «شدن» (*bi-mə, -i, -ə, -mi, -ni, -nə*).

التزامی کامل: حالت سوم فعل + گذشته التزامی «شدن» (*bu-/bo-əm, -i, -e, -im, -in, -*)
(θn)

التزامی گذشته کامل: حالت سوم فعل + *bi* (حالت سوم فعل «شدن») + گذشته التزامی «شدن».

نمونه‌هایی با مراجعه به ساختارهای موازی به زبان فارسی در صورت وجود:

¹ Stative

^۲ - مثل مورد *baxâtúe* معادل فارسی خواب است. در اسناد مربوط به ساری. در اسنادی که از سایر انواع ازندرای دارم به چنین شکلی برخوردار نکردم.

³ Past participle

⁴ Perfect subjunctive

⁵ pluperfect Subjunctive

رفته بودم فارسی	burd bimə	۱۰
رفته باشم فارسی	burd buəm	
شاید رفته باشم	burd bi buəm	

زمانه‌های استمراری: مازندرانی از فعل مکانی/ وجودی daiən (بودن در) به‌عنوان فعل کمکی برای شکل دادن اشکال استمراری استفاده می‌کند^۱. فعل اصلی همیشه (در زمان‌های حال یا گذشته ساده) صرف می‌شود، درحالی‌که صرف فعل کمکی اختیاری است.

دارند می‌روند	dar(nə) šunnə	۱۱
داشتند می‌رفتند	dai(nə) šinə	

فعل «شدن»: مازندرانی دو فعل اساسی را تفکیک می‌کند (جدول ۴):
 (۱) عضو رابط^۲ عمومی و خنثی که معمولاً به عنوان واژه بست^۳ ظاهر می‌شود، به عنوان مثال.

və gâləš-ə (او یک گله دار است)

və gâləš ni-ə (او یک گله دار نیست).

ممکن است واژه بست‌ها ریشه‌ی حال -hass را بگیرد، که فقط در زمان حال مثبت^۴ می‌آید و بطور کلی مؤکد است. مثال:

"mən gâləš hassəmə" (من یک گله دار هستم).

اما ممکن است به جای ربط^۵ بدون تأکید ویژه‌ای نیز مورد استفاده قرار گیرد. همانطور که در نمونه زیر می‌بینیم:

?in mardi čeči márdi hassə (این مرد چه مردی است؟)

(۲) فعل محلی یا وجودی، به معنای «بودن در، وجود داشتن»، مثل:

lavə-e dəle o darə / danīə (در دیگ آب وجود ندارد / نیست) یا

، Vəndâd sere dare (ونداد خانه است).

^۱ - ویژگی ریخت‌شناسی شماره ۵ را ببینید.

^۲ Copula

^۳ clitics

^۴ Present affirmative

^۵ Copula

جدول ۴. افعال «شدن»

محلی		ربطی		
گذشته	حال	گذشته	حال	
daimə	dar(ə)mə	bimə	əmə-	اول ش مفرد
dai	dari	(bi(i	l-	دوم ش مفرد
daiə	dare	biə	ə-	سوم ش
daimi	darəmi	bimi	imi-	مفرد
daini	darəni	bini	ini-	اول ش جمع
dainə	darəne	binə	ənə-	دوم ش
				جمع
				سوم ش
				جمع

افعال کمکی وجهی:

افعال کمکی وجهی مازندرانی الگوهای مشابهی را با فارسی دارند، یعنی بعد از آنها التزامی حال فعل اصلی می‌آید. آنها عبارتند از:

xâ:- xâss -xâ- (خواستن): xâmmə bâurəm (می خواهم بگویم)

tun:- tunəss (توانستن): natundə bure (او نمی تواند برود).

اشکال غیرشخصی شامل موارد زیر است:

vénə و vésse

که التزامی یا مصدر بعد از آن می‌آید. مثل:

vénə burəm (من باید بروم)، و və navesse bâure - (او نباید می گفت) vessə/venə

burden^۱ (کسی باید برود/ می رفت) šayed burem (شاید بروم) našene bure

(نبايد برود)، našene burden (نبايد رفت).^۱

¹ Shokri 1995, p. 199. Cf. Gilaki, in Stilo (2001: 666-667.)

وجه سببی: ^۱ اضافه کردن تکواژ سببی (ən (d) - به ریشه‌ی حال یک فعل لازم آن را گذرا می‌کند. ریشه‌ی گذشته با ترکیب سازنده‌ی فرم گذشته‌ی ریشه -i- شکل می‌گیرد.^۲ چگونگی استخراج وجه سببی در جدول ۵ نشان داده شده است.

جدول ۵. ساختن وجه سببی

لازم	مصدر ریشه گذشته ریشه حال	لباس da-puši-ən -puši -puš	خواب ba-xət-ən xət -xəs
گذرا	ریشه حال ریشه گذشته مصدر	-puš-ənd -puš-əndi da-puš-əndi-ən پیراهن	xəs-ənd xəs-əndi ba-xəs-əndi-ən خواباندن

اشکال مجهول: ^۳ در مازندرانی مانند فارسی حالت مجهول به صورت تحلیلی ساخته می‌شود. اظهارات ویندفور ((۱۹۸۹: ۲۵۷ مبنی بر اینکه مازندرانی مجهول تصریفی ^۴ را که نشانه‌ی موروثی آن *i- می‌باشد، (مانند *eštende*) (او در حال ایستادن است در مقابل *eštinde* که او خواهد ایستاد، در زبان سنگسری) برای مازندرانی معیار صحیح نیست.

^۱ Causative

^۲ - این مورد با شکل‌گیری وجه سببی در فارسی مشابهت دارد. سببی ساز -ân- و -ân(i)d- به ریشه حال ساده اضافه می‌شوند تا ریشه‌های سببی حال و گذشته را بسازند. ویژگی ریخت‌شناسی ۹ را نیز ببینید.

^۳ Passive forms

^۴ Inflectional passive

جدول ۶: اشکال فعل^۱

بنشین			بخور
مثبت	منفی	مثبت	
nišennə	naxənnə	xənnə	حال - آینده
həniše	naxəre	baxəre	التزامی
!həniš	!naxər	!baxər	امری
dar(ə) nišennə	-	dar(ə) xənnə	حال استمراری
həništə	naxərdə	baxərdə	گذشته ساده
ništə	naxərdə	xərdə	غیر کامل
daie ništə	-	daie xərdə	گذشته استمراری
həništ biə	naxərd biə	baxərd biə	گذشته کامل
həništ bu	naxərd bu	baxərd bu	گذشته التزامی
həništ bi bu	naxərd bi bu	baxərd bi bu	گذشته کامل التزامی
həništən	naxərdən	baxərdən	مصدر
(həništ(ə	(naxərd(ə	(baxərd(ə	اسم مفعول

۴ ویژگی‌های رده‌شناسی

این بخش که به بررسی رده‌شناسی مازندرانی می‌پردازد شامل ده مرز همگویی، دستوری است که بر اساس آنها می‌توان جایگاه مازندرانی را در میان زبانهای ایرانی غربی بدست آورد.

این ویژگی‌ها در جدول ۷ آورده شده و در ادامه بیشتر مورد بحث قرار می‌گیرد. ویژگی‌های ۱ تا ۴ به عبارات اسمی و ۵ تا ۱۰ به عبارات فعلی مربوط هستند.

^۱ - تمام اشکال صرف شده به جز امری‌ها در سوم شخص مفرد می‌آیند.

تمام زبانهای زنده‌ی ایرانی غربی در این مطالعه مورد بررسی قرار گرفته است، اگر چه فقط هشت زبان در جدول آمده است. مهمترین آنها گیلکی، یک زبان کاسپی دیگر به غیر از مازندرانی است. تقسیم گیلکی به گیلکی شرقی و غربی (Stilo 2001) در نتایج پژوهش تطبیقی حاضر نقش دارد (ویژگی‌های ۷ و ۸).

در جنوب مازندران، در طول رشته کوه البرز، ناحیه سمنان قرار دارد و میزبان یک ناحیه همگرایی زبانی است که آن را به زبان مازندرانی مرتبط می‌کند. زبانهای منطقه سمنان عبارتند از سمنانی، که زبانی منزوی است، سنگسری، یک زبان منزوی دیگر، سرخه‌ای، لاسگردی و افتری که در ادامه به دقت به وابستگی‌های زبانی آنها خواهیم پرداخت. در بین این زبانها سمنانی و افتری در جدول مقایسه‌ای ۷ آمده‌اند.

یکی دیگر از زبانهای وابسته به رده‌شناسی، بلوچی است. بلوچی در حقیقت یک گروه زبانی است که از نظر تاریخی و نیز از لحاظ زبانی به نظر می‌رسد در جایی در نزدیکی دریای کاسپی سرچشمه گرفته است. تاتی، یکی دیگر از همسایگان جنوبی کاسپی، هم به دلیل شباهت‌های دستوری با مازندرانی و گیلکی در این جدول آمده است. علاوه بر این، گروه‌های زبانی فلات مرکزی و کردی، گرچه نزدیکی جغرافیایی با کاسپی ندارند، برای گسترش طیف این مطالعه رده‌شناسی گنجانده شده‌اند. با این وجود، با هدف ایجاز، زبانهای کوچکتر نیمه شمالی منطقه زبانی ایران غربی یعنی تالشی، گورانی و زازاکی را در جدول نیآورده‌ایم اما در بحثی که در زیر آمده است بررسی شده‌اند. به همین ترتیب با زبانهای جنوب ایران، یعنی گویشهای فارس، لارستانی و گویشهای جنوب کرمان که تأثیر چندانی بر بررسی ما ندارند هم همینگونه برخورد شده است. با این حال، فارسی را نمی‌توان کنار گذاشت چون شالوده نقشه زبانی ایران را شکل می‌دهد.

جدول ۷: ویژگی‌های دستوری

ویژگی	فلات مرکزی	کردی	تاتی	گیلکی	مازندرانی	افطری	سمنانی	بلوچی	فارسی
۱ توصیف کننده + اسم هسته	-	-	+	+	+	+	+	+	-
۲ ملکی. تخصیص‌گرهای آزاد+ + اسم هسته	-	-	+	+	+	+	+	+	-
۳ بیشتر پس اضافه‌ای	-	-	+	+	+	+	+	-/+	-
۴ بدون. واژه بست‌های ضمیری در عبارت اسمی	-	+/-	+/-	+	+	+	+	-	-
۵ استمراری فعل مکانی	-	-	-	+	+	+	-	-	-
۶ بدون حال کامل	-	-	-	+	+	+	-	-	-
۷ ن- زمان حال ساز	-	-	-	+	+	+	-	-	-
۸ غیر کامل بدون نشانگر زمان	-	-	-	+	+	+	-	-	-
۹ زمان گذشته ساز \geq - - id	-	+	-	+?	+	-	?	+	+
۱۰ بدون نشانه‌ای از کنایی بودن	-	-	-	+	+	-	-	-	+
مجموع تطابق مرز همگویی با مازندرانی	۰	۱.۵	۳.۵	۹	۱۰	۷	۴	۳.۵	۲

ویژگی ۱. توصیف کننده: در صفت‌ها و متعلقات مازندرانی معمولاً پیش از اسم هسته قرار می‌گیرد، یعنی دقیقاً عکس ترتیب زبان فارسی. مثالها:

فارسی برگ درخت	مازندرانی <i>dār-e valg</i>	ملکی	۱۲
فارسی برگ سبز	مازندرانی <i>sabz-e valg</i>	صفتی	

این ویژگی نشانه‌ی تطابق مازندرانی با همسایگان خود گیلکی و سمنانی و همچنین با تاتی و بلوچی است. (به Stilo 2005 مراجعه کنید: مرز همگویی ۶ و ۷).

ویژگی ۲: حرف تعریف ملکی مستقل: مازندرانی به طور مشترک با زبانهایی مشابه است که در آنها تخصیص‌گرهای ملکی به طور آزاد و پیش از اسم هسته وجود دارد نوار حوزه‌ای شامل منطقه سمنان است و به سمت غرب به گیلکی، تاتی (از جمله تالشی)، تات قفقازی و همچنین ترکی آذری، ارمنی، گرجی و اوستیایی گسترش می‌یابد (نگاه کنید به Stilo 1981: Isomap 3, p. 163).

نمونه‌ها شامل این موارد می‌شود:

مازندرانی. *bərār me*، گیلکی *mi berār*، تاتی *čemen berā* (استیلو ۱۹۸۱: جدول ۴) که برعکس فارسی هستند: *barādar-am* یا *barādar-e man* (برادرم یا برادر من) همانطور که در جدول ۷ نشان دیدیم، این ویژگی مانند ویژگی قبلی از یک الگوی مشابه پیروی می‌کند.

ویژگی ۳. حروف اضافه^۱: مازندرانی در زنجیره‌ی جغرافیایی قرار دارد که در آن پس اضافه بر پیش اضافه‌ها غالب هستند (Stilo 2006). این زنجیره شامل ناحیه همگرایی زبانی تاتی و سمنانی می‌شود. از طرف دیگر، در یک مطالعه‌ی جامع، استیلو (۲۰۰۵: مرز همگویی هشت) مازندرانی و گیلکی را در منطقه حائلی قرار می‌دهد که زبانهای آن هم دارای پس اضافه‌ها و هم پیش اضافه‌ها هستند.

^۱ Adpositions

با این حال، طبقه بندی دوم، تنها مربوط به چهارچوب مرجعی است که شامل ترکمنی که تنها پس اضافه دارد و زبان‌های قفقاز می‌شود. از این رو طبقه بندی استیلو فرضیه این مطالعه را مبنی بر اینکه مازندرانی و زبانهای مجاور اصولاً پس اضافه‌ای هستند نقض نمی‌کند.

ویژگی ۴. ضمایر متصل^۱: ضمایر واژه بستی معمول فارسی ((*-am, -at, -aš-*) جایی در مازندرانی ندارند. مازندرانی، مانند انگلیسی، ضمایر ملکی مجزا (ویژگی ۲) دارد که مطابق قانون نحوی برای توصیف کننده‌های اضافی^۲ مشخص شده زیر ویژگی‌های ۱ و ۲ کار می‌کنند. به طور معمول، این ویژگی مازندرانی را با گیلکی، تالشی، سمنانی و همسایگان آن، زازاکی و کردی شمالی شبیه می‌کند اما با کردی مرکزی یا جنوبی، که از ضمایرهای واژه بستی استفاده می‌کنند، متفاوت می‌کند. به همین دلیل در جدول ۷ برای زبان کردی از *+/-* استفاده کردیم. تاتی نیز این مرزهمگویی را نصفه دارد، اما به دلیل دیگری: در حالی که تاتی مجموعه‌ای از ملکی‌های مستقل خود را دارد، اجازه واژه بست‌های ضمیری را هم می‌دهد. به عنوان مثال در تاتی تاجکستان داریم:

čeme piar ~ piar-em ~ čeme piar-em (پدر من) (Stilo 1981: Isomap 2B).

گفتنی است، افتری، سرخه‌ای، لاسگردی و بیابانکی در منطقه سمنان از نظر رده‌شناسی از الگوی کاسپی پیروی می‌کند. به این معنی که هیچ کدام از واژه بست‌های ضمیری استفاده نمی‌کنند. حتی اگر از واژه بست‌ها به عنوان عامل در زمان گذشته افعال گذرا استفاده کنند. یعنی آخرین یادگار کنایی بودن (ویژگی ۹، در زیر) که در این زبانها باقی مانده است.

این ویژگی از نظر جغرافیایی چقدر به هم پیوسته است؟ کاسپی، سمنان، تالش و تاتی مطمئناً یک زنجیره تشکیل می‌دهد. زازاکی دورتر از زیستگاه خود قرار گرفته اما این فرضیه وجود دارد که منشاء آن به منطقه کاسپی بازمی‌گردد. همچنین حدس زده می‌شود که زازاکی به شدت بر نحو کورمانجی تأثیر گذاشته است. به این ترتیب، می‌توان تا حدودی توزیع این مرز همگویی را توجیه کرد.

¹ Pronominal clitics

² Genitival Modifiers

ویژگی ۵. زمانهای استمراری: در تعدادی از زبانهای ایرانی استمراری با به کار بردن اشکال مختلف الفاظ زاید از عادت‌ی متمایز می‌شود، که رایج‌ترین آنها استفاده از «داشتن» یا فعل هستن به عنوان فعل کمکی است.

«داشتن» به عنوان فعل کمکی در فارسی (-dâr-: dâšt)، سمنانی (-dêr-: dêrd)، زبان‌های فلات مرکزی (به عنوان مثال، -Kupāi dâr-: dârt) و گروه زبان بیابانک (به عنوان مثال، Xuri Der- dâšt) استفاده می‌شود. مثال‌ها:

او در حال خوردن است/ بود	dārad mixorad / dâšt mixord	فارسی	۱۳
او در حال رفتن/خوردن بود	dêrd=eš mešā / mexord=eš	سمنانی	
من در حال بریدن لیمو بودم	dârt-em komze=m=o-vont	کوپایی (فلات مرکزی)	
تو در حال رفتن هستی / بودی	deri deši / dâšta dešehi	خوری	

در مازندرانی، گیلکی و زبان‌های بومی اطراف سمنان، از جمله سرخ‌های، لاسگردی، افطری و سنگسری از فعل محلی به عنوان فعل کمکی استفاده می‌شود. در میان آنها گیلکی از این نظر متفاوت است که در آن از مصدر به علاوه فعل کمکی استفاده می‌کند. ریشه فعل محلی در تمام این زبانها -dar- است، اما ریشه گذشته متفاوت است، همانطور که در مثالهای زیر نشان داده شده است.

دارم می‌روم	dar(mə) šumbə	مازندران	۱۴
داشتم می‌رفتم	dai(mə) šimə	مازندران	
دارم/داشتم میگیرم / می‌گرفتم	giftén-dərəm / giftén-dubum	غرب گیلان	
دارم/داشتم میگیرم/می‌گرفتم	gité-dərəm / gité-dəbum	شرق گیلان	
می‌خواهد باران بیاید	dara vāreš deyne	افتری	
او در حال حرف زدن با من بود.	daboa mon mon harf misseta	افتری	
داشتم می‌رفتم	dab-i mi-šu-y	سنگسری	

ویژگی ۶. حال کامل: در مازندرانی و همچنین گیلکی، حال کامل با گذشته ساده ادغام شده است.

این ویژگی باعث می‌شود خانواده زبان کاسپی در بین خانواده ایرانی منحصر به فرد

باشد. همانطور که مشهور است، حال کامل موجود در زبان فارسی بر روی اسم مفعول ساخته شده است، به عنوان مثال: *amade-am* (آمده ام). شکل مشابهی در تاتی مشاهده می‌شود، به عنوان مثال:

Čāli be-ttatē-mō (ما دویدیم).

در کردی شمالی حال کامل در پایانه شخصی متمایز می‌شود. مثل:

hatʰ-ime (من آمده ام) در مقابل *hatʰ-im* (من آمدم).

از نظر زمان حال کامل، به نظر می‌رسد سمنان یک منطقه انتقال را فراهم می‌کند. در شه‌میرزادی، منطقه‌ای خارج از محدوده کاسپی که در بالادست سمنان قرار دارد، حال کامل نداریم. این زمان در افطری هم دیده نمی‌شود که منطقه‌ای صحبت می‌شود که در مسیر تجارت بین سمنان و مازندران از طریق فیروزکوه قرار دارد. زبان سنگسری، که آن هم در بالادست قرار دارد اما به سمنان نزدیکتر است، اشکال متمایزی برای حال کامل دارد. البته فقط در سوم شخص مفرد و جمع. به عنوان مثال: *bəšū-ya* (او رفته است) در مقابل *bəšo* (او رفت). در سرخه‌ای حال کامل، مشخص است (*be-xot-ešt-im* (ما خوابیده ایم) در برابر *be-xot-im* (ما خوابیدیم)) اما نه در سوم شخص مفرد. در نهایت، سمنانی این زمان را برای همه افراد دارد. مثلاً *be-š-i-č-on* (رفته ام) در مقابل *bi-š-on* (رفتیم).

۷. ترکیب زمان حال: همانطور که در بالا ذکر شد، برای تحلیل درزمانی^۱ پایانه‌های شخصی مازندرانی خاص نشانگر حال، می‌توان آنها را پایانه‌های معمولی به حساب آورد که با یک عنصر خیشومی (برگرفته از ایرانی **-ant-*) همراه است که بین ریشه و پایانه می‌آید. همانطور که گرنوت ویندفور نشان داد، این خیشومی ساز یک مرز همگویی اصلی است که مازندرانی را به سنگسری، پراچی، زازاکی و هرزندی شبیه می‌کند (Azami and Windfuhr 1972: 198). به این لیست باید گیلکی شرقی (به عنوان مثال، *gU-n-θ* (او می‌گوید))^۲ و افطری، سرخه‌ای و لاسگردی در منطقه سمنان، را اضافه کنیم. به عنوان مثال:

xos-enn-im افطری و سرخه‌ای، *xos-end-im* لاسگردی (ما می‌خواهیم).

^۱ Diachronically

^۲ Stilo (2001)

توجه داشته باشید که گیلکی غربی، سمنانی، و گویشهای تاتی غیر از هرزندی خارج از این منطقه مرز همگویی قرار می‌گیرند.

ویژگی ۸. گذشته غیرکامل: در مازندرانی و گیلکی شرقی گذشته غیرکامل بر روی ریشه‌ی گذشته و بدون هیچ گونه نشانگر زمان ساخته می‌شود، مثال:
 xurd-θ مازندرانی و. 'id • 'xurd- گیلکی شرقی. (او قبلاً می‌خورد).

این ویژگی مازندرانی و گیلکی شرقی را از سایر زبانهای به کار رفته در این مطالعه تطبیقی جدا می‌کند، زیرا آنها معمولاً برای ساخت گذشته غیرکامل پیشوندی به کار می‌برند: در کردی شمالی از *-di* استفاده می‌شود. در فلات مرکزی از *(t, e)-* افطری، سمنانی، تاتی *-mi*. بدیهی است که پیشوند آخر از زبان فارسی وام گرفته شده است که آن را از روی قید دستوری شده *hamē* گرفته است. شایان ذکر است که *-mi* - حتی به شه‌میرزادی هم نفوذ کرده است که یکی از گونه‌های کاسپی است که در منطقه سمنان صحبت می‌شود. البته فقط در زمان گذشته استفاده می‌شود.

ویژگی ۹. ریشه‌ی گذشته ساز: اکثر زبانهای جدید ایرانی ریشه‌ی گذشته «معمول» خود را بر روی ریشه‌ی حال با افزودن یکی از سازنده‌های زیر به پایانه می‌سازند: (۱) *-i* یا *-id*، مربوط به فارسی میانه. (۲) *-â* یا *-âd*، مربوط به *-āδ*؛ پارتی و (۳) *-e/ss* مربوط به *-ist* - فارسی میانه. بهترین راه برای ارزیابی نتیجه‌ی این سازنده ریشه‌ی گذشته سببی است (بالا را ببینید).

ریشه‌ی گذشته سببی به عنوان یک ترکیب صرفی سازنده در بیشتر زبانهای ایرانی، نیازمند یک الگوی «منظم» است. نمونه‌هایی از ریشه‌های گذشته سببی:

بخوابان	-xəs-ənd-i	مازندرانی	۱۵
بیران	-par-ān-(i)d	فارسی	
بپران	-pər-an-e	گیلکی	
بدوان	-tāj-en-ā	افطری	
بخندان	-kɔn-en-â	خوری (بیابانک)	

بدوان	-tej-ən-ād	آرانی (فلات مرکزی)	
بدوان	-vaz-n-â	کشی (فلات مرکزی)	
بخوابان	-xous-n-ā	جارگوی (فلات مرکزی)	
بخوابان	-u-xos-en-ass	چالی (تاتی)	
بچسبان	-časp-ed (لازم)	کوروچی (بلوچی)	

ویژگی ۱۰. کنایی بودن:^۱ تقارن دوبخشی کنایی که در گذشته گذرای ایران میانه پدید آمده است به اشکال گوناگون به بسیاری از زبانهای جدید غرب ایران رسیده است. در حالی که در کردی شمالی و سمنانی شاهد دو بخشی کنایی تقریباً کامل هستیم، این ویژگی نحوی برجسته اغلب در اشکال حداقلی اش زنده مانده است. تمام آنچه از شکل اصلی و کامل کنایی به عنوان مثال در سرخه‌ای و لسگردی باقی مانده، صرفاً مجموعه متمایزی از پایانه‌های فعلی، مبتنی بر واژه بست‌های ضمیری، در گذشته گذرا است. از طرف دیگر، گذرا بودن در مازندرانی، مانند گیلکی و فارسی متمایز نیست. بنابراین، فقدان کنایی بودن یکی از ویژگیهای نحوی برجسته کاسپی است.

با در نظر گرفتن کنایی بودن به عنوان مرز همگویی، می‌توان پرسید که چرا جنس دستوری را وارد بحث این مقاله نکردم. چون عدم وجود آن در مازندرانی، مشابه گیلکی، افطری، بلوچی و فارسی است. در حالی که در زبان‌های دیگری که در این تحقیق بررسی شده است وجود دارد. دلیل عدم پذیرش جنسیت به عنوان مرز همگویی این است که در میان انواع مختلف کردی، تاتی و فلات مرکزی، فقط لهجه‌های خاصی از هر گروه زبان دارای جنسیت دستوری هستند.

همین استدلال برای سیستم دو - زمانی صادق است که به درجات مختلف در بسیاری از زبانهای ایرانی - به جز زبانهای کاسپی - وجود دارد.

^۱ Ergativity

۵. نتیجه‌گیری

دو ردیف آخر جدول ۷ حاوی نمونه‌هایی از همخوانی مرز همگویی با مازندرانی برای زبانهای فهرست شده است. جای تعجب نیست که گیلکی با نه از ده همخوانی مرز همگویی، بالاترین رتبه را بدست می‌آورد. هر چه باشد گیلکی خواهر مازندرانی در خانواده کاسپی است.

بر اساس نمرات می‌توان گفت، سایر زبان‌ها پیوند تیپولوژیک اندک با مازندرانی دارند. در میان آنها، افطری بالاترین درجات وابستگی (۷۰ درصد) را نشان می‌دهد. افطری، به همراه سمنانی، که با فاصله قابل توجهی (۴۰ درصد) رتبه بعدی را کسب می‌کند، متعلق به ناحیه همگرایی زبانی^۱ است که به خاطر نام کهن استان سمنان که همسایه جنوبی مازندران است کومشی خوانده می‌شوند (Borjian 2008). زبان شناسان اولیه، بخصوص ویلهلم گایگر^۲ (۱۹۰۱-۱۸۹۸)، جزو زبانهای کاسپی^۳ دسته بندی شدند، حتی اگر سمنانی معیار از نظر ژنتیکی از گروه کاسپی فاصله دارد.

در رتبه‌های بعدی جدول مذکور بلوچ و تاتی قرار دارند که هر یک تقریباً در یک سوم مرزهای همگویی با مازندرانی اشتراک دارند. با وجود همخوانی پایین، اگر تمرکز خود را به سمت سه ویژگی برتر جدول ۷، محدود کنیم، می‌توان نتایج جالبی را بدست آورد. این سه ویژگی‌ها به تنهایی وزن قابل توجهی در رده‌شناسی ایرانی دارند. این به خاطر ارتباط آنها با سه تا از هشت مرز همگویی موجود در مطالعه استیلو (۲۰۰۵)^۴ در غرب آسیا است. این ایزوگلاس عمیق ترین شکافها را در منطقه زبان ایران ایجاد کرد. کادر رنگی مشخص شده در جدول شماره ۷ با آنچه استیلو زبانهای «شاخه سمت چپ» یا اصلاح شده می‌خواند مطابقت دارد. توجه داشته باشید که همه زبانهای جدول ما، به جز بلوچی، از لحاظ جغرافیایی متصل هستند. بلوچی از نظر جغرافیایی به سمت

^۱ Sprachbund

^۲ Wilhelm Geiger

^۳ - تصویر گیگر از زبان‌های کاسپی به شدت جغرافیایی است. شامل مازندرانی، گیلکی، تالش، قفقازی، تات و سمنانی می‌شود. در ابتدای قرن نوزدهم گیگر هیچ اطلاعی از گروه تاتی نداشت.

^۴ - مرزهای همگویی متناظر استیلو شامل: موارد شش، هفت و هشت می‌شود.

گوشه جنوب شرقی فلات ایران متصل است. این ارتباط غیر منتظره را می‌توان به موقعیت تاریخی بلوچی در جایی در مجاورت منطقه کاسپی جستجو کرد.

آیا این بدان معنا است که بلوچی علی‌رغم تغییر مسیر سرنوشت ساز خود، به طور موفقیت آمیزی ویژگی‌های کاسپی خود را به مدت یک هزاره با موفقیت حفظ کرده است؟^۱ احتمالاً اینطور نیست. احتمالاً بلوچی نحو خود را با همسایگان فعلی خود در جنوب آسیا هماهنگ کرده است. اگر همین فرضیه را در مورد زازاکی و گورانی، که این باور وجود دارد از منطقه کاسپی سرچشمه گرفته‌اند، اعمال کنیم، الگوی اخیر از این هم محتمل تر می‌شود. اما نه زازاکی و نه گورانی در سه ویژگی برتر جدول ۷ با زبان کاسپی همخوانی ندارند. در نتیجه، به این فرضیه می‌رسیم که فارغ از پیشینه‌شان، باید از نظر نحوی در انواع زبانهای کردی اطراف غوطه ور شده باشند.

قدرت تطبیق حوزه‌ای نیز خود را در تقسیم بین گروههای تاتی و فلات مرکزی متجلی می‌کند. گروه زبانی دوم هیچ توافقی با مازندرانی در هر یک از ده مرز همگویی نشان نمی‌دهد، از این رو هیچ یک از سه زبان مشخص شده جدول ۷ را تحمل نمی‌کند. این ویژگی را می‌توان به یک تماس طولانی مدت تاریخی بین تاتی و کاسپی (و تاتی و ترکی) از یک سو، و از طرف دیگر، بین فلات مرکزی و فارسی، با وجود ریشه مشترک مادی تاتی و فلات مرکزی توضیح داد.

منابع:

- Azami Sangesari, Cheragh Ali, and Gernot Windfuhr. 1972. *Sangesari dictionary*.
 Tehran: Šerkat-e saħāmi-e ketābhā-ye jibi.
 Borjjan, Habib. 2004a. Mazandaran: Language and people: The state of research. *Iran and the Caucasus* 8 (1). 289–328.
 Borjjan, Habib. 2004b. Personal and reflexive pronouns in Mazandarani. *Orientalia* (Yerevan) 2, 7–13.

^۱ - اسناد تاریخی نشان می‌دهد که زبان کاسپی حتی یک هزار سال پیش یک سر زبان اصلاح شده بود. آثار آینده برجیان را ببینید.

- Borjian, Habib. 2005. Šenāse-ye fe‘1 dar māzandarāni-e šarqi [Personal endings in eastern Mazandarani verbs]. *Guyeš-šenāsi* (3). 13–19.
- Borjian, Habib. 2008. The Komisenian dialect of Aftar. *Archiv Orientalni* 76 (3). 379–416.
- Borjian, Habib. forthcoming. *Motun-e Ṭabari / Tabari Texts*, Tehran: Mirāṣ-e maktub.
- Dargāhi, Zeyn-al-‘Ābedin. 1993. Barrasi-e didgāhhā dar mowred-e fe‘1-e gozašte-ye sāde o naqli dar dastur-e māzandarāni [Review of the studies on the simple past and the present perfect in Mazandarani]. I H. Šamadi (ed.), *Dar qalamrav-e Māzandarān*, vol. 2, Qā‘emšahr: DSL, pp. 45-53.
- Geiger, Wilhelm. 1898–1901. Die kaspischen Dialekte. In W. Geiger and E. Kuhn (eds.), *Grundriss der Iranischen Philologie* I/2, 344–380. Strassburg: Trubner.
- Rastorgueva, V. S., and D. I. Edel‘man. 1982. Prikaspijskie yaziki: gilanskij, mazanderanskij (s dialektati shamerzadi i velatru) [Caspian languages: Gilaki, Mazandarani, (with the dialects of Šahmirzād and Velātru)] In *Osnovy iranskogo jazykoznanija* [III.] *Novoiranskije jazyki: zapadnaja grupa, prikaspijskie jazyki* [The fundamentals of Iranian linguistics. New Iranian languages: western group, Caspian languages], 447–554. Moscow: Academy of Sciences..
- Šādeqi, ‘Ali-Ašraf. 1369/1990. Se asar darbāre-ye lahje-ye māzandarāni [A review of three monographs on Mazandarani]. *Majalle-ye zabānšenāsi* 7 (2, Autumn and Winter). 63-71.
- Šokri, Giti. 1995. *Guyeš-e Sāri* [The dialect of Sari]. Tehran: Pažuhešgāh-e ‘olum-e ensāni.
- Stilo, Donald. 1981. The Tati language group in the sociolinguistic context of Northwestern Iran and Transcaucasia. *Iranian Studies* 14 (3–4, Summer-Autumn). 137-187.
- Stilo, Donald. 2001. Gilān x. languages. *Encyclopaedia Iranica*, vol. 10, fasc. 6: 660–668.
- Stilo, Donald. 2005. Iranian as buffer zone between the universal typologies of Turkic and Semitic. In E. A. Csato, B. I. Isaksson, and C. Jahani (eds.), *Linguistic convergence and areal diffusion*, 35–64. London: Routledge.

- Stilo, Donald. 2006. Circumpositions as an areal response: The case study of the Iranian zone. In L. Johanson and C. Bulut (eds.), *Turkic-Iranian contact areas*, 134-152. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Windfuhr, Gernot L. 1989. New West Iranian. In Rudiger Schmitt (ed.), *Compendium linguarum Iranicarum*, 251–262. Wiesbaden: Reichert..
- Yoshie, Satoko. 1996. *Sāri dialect*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.
- Zav'jalova, V. I., "Novye svedenija po fonetike iranskix jazykov. Gilanskij i mazanderanskij jazyki," [New information on the phonetics of Iranic languages. Gilaki and Mazandarani languages] *Trudy Instituta jazykoznanija AN SSSR*, Moscow, 1956, vol. 6, pp. 92-112.

پژوهش برخی از واژه‌های سنتی تویی عروسی با پسوند "آن"

• سیف‌الدین میرزایف / مدیر شعبه زبان انستتوی زبان و ادبیات به نام ابوعبدالله رودکی ام.ا.ت

اصطلاحات سنتی مراسمی و موسمی یکی از مسئله‌های مهم لغات زبان تاجیکی باشد هم، ولی این موضوع در زبانشناسی تاجیک تا هنوز به طور پره و همه پهلوه‌های آن به استثنای بعضی کارهای اجمالی مورد آموزش قرار نگرفته است. از این جهت، تحلیل و تحقیق و معین نمودن خصوصیت‌های تأریخی و نو، اینچونین موقع استیعمال آنها از اهمیت عاری نیست.

بنابر همین، برای همجانی به تحلیل و معین کردن موقع واژه‌های مراسمی و با پسوند -آن ساخت شده کارهای علمی ای به انجام دادن لازم است، که در آنها ویژگی‌های حیات اجتماعی و معنوی مردم تاجیک انعکاس یابد. به طفیل چنین کارهای پژوهشی نه تنها خصوصیت‌های خاص اسلوبی زبان تاجیکی و گویش‌های آن، بلکه در برابر این وضعیت زبان و کاربرد کلیمه‌های سنتی آن در شرائط امروزه، مناسبت آنها به دوره‌های گذشته و منبعده نیز معین و مقرر می‌گردد.

واژه‌های مراسمی و موسمی چنین کلیمه‌های می‌باشند، که در یک دوره معین تأریخی به وجود آمده، در دوره تأریخی دیگر مقام خود را از دست داده، به بخش کلیمه‌های ارخستی (تأریخی) می‌گزنند.

همین طور، در نتیجه‌ی از بین رفتن طرز زیست و زندگانی کهنه و رشد و گسترش علم و فرهنگ، صنعت، اقتصادیات، استحصالات، تخنیکه، رسم و رسوم یک گروه کلیمه و عبارها خواه ناخواه از استعمال میبرایند، چونکه به جای آن‌ها واژو و اصطلاحات نو می‌آید. بی سبب نیست، که در نتیجه‌ی ترقیات جمعیت و دگرگون شدن شرائط سیاسی و اقتصادی، اجتماعی باعث آن می‌شود، که تعداد زیاد کلمه‌ها از استعمال برآیند، از این جهت کلمه‌های مورد پژوهش ما هم از چنین خصوصیت و قاعده و قانون‌ها استثنا نیستند.

جشن توی عروسی و ختنه سور یکی از مراسم‌های سنتی هر خلق و ملت، از جمله مردم تاجیک بوده، در زمینه‌ی آنها واژه و ترکیب‌های زیادی به وجود آمده است، که یک قسم آنها از کلیمه‌های مرکب و پسوند -آن ترکیب یافته‌اند. هر خلق و ملت از روی رسم و رسوم ملی به خود خاص دارای مراسم‌های عنعنوی می‌باشد، که یک قسمت معین آنها به دین و مذهب، آیین، عقیده و تصورات کهن مردم رابطه دارند. مسلم است، که با مرور دور و زمان، وابسته به حادثه و واقعه‌های سیاسی، تأریخی، اقتصادی و اجتماعی، فرهنگی شماری از رسم و عادت‌ها، مراسم‌ها از بین رفتند و تعداد دیگر در حال از بین رفتند و یا به تغییرات و تحولات دچار گردیده‌اند. از این جهت، مراسم توی عروسی، ختنسور نیز استثنا نیستند و بسیار واژه‌های مراسم‌های نامبرده هم به یاد فراموشی رفتند.

با وجود این، در زمینه‌ی مراسم‌های مورد نظر واژه‌های زیادی کاربست گردیده است، که با نام کلمه‌های سنتی معمولند و ما تنها یک بخش این نوع واژه هارا مورد بررسی قرار خواهیم داد.

از گذشت ایام معلوم می‌شود، که مراسم‌های توی عروسی و ختنسور در همه‌ی دوره‌های تاریخی یکنواخت نبوده، طبق سیاست زمان صورت گرفته است. در نتیجه‌ی تغییرات و تحولات حیات اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی، رسم و آیین و عنعنه‌ها نیز به تغییرات دچار می‌گردند، که به واژه و اصطلاحات هم تأثیر خودرا می‌گذارند. همچنین رشد و گسترش جمعیت و رابطه‌های اقتصادی، دیپلماتی و دیگر دادو گرفت‌های کشورهای عالم هم به رسم و آیین‌ها تأثیر خودرا می‌رسانند، که ما شاهد تغییرات‌های

سال‌های آخر می‌باشیم. وقتی رسم و آیینی از بین می‌رود و یا تغییر می‌یابد، کلمهٔ مربوط به خود را نیز از پس خود می‌برد. گواه گفته‌های ما در آن افاده می‌یابد، که امروز بین مردم ما چندین نوع‌های گزرنایدن مراسم‌های توی عروسی و ختنسور را در هر محلی با تفاوت‌های مخصوص مشاهده می‌کنیم. باید یادآور شد، که ختنسور در سال‌های آخر مثل دوره‌های پیش با شکوه و شهامت گزرنایدن نمی‌شود و تنها در دایرهٔ معین، یعنی آن در بین خانواده برگزار می‌گردد.

از روی پژوهش‌های علمی فالکلارشناسی و مشاهده‌های شخصی معلوم می‌شود، که در توی‌های عروسی محل‌های گوناگون تاجیک نشین برابر موجود بودن هم‌رنگی و مشترک فرقیته‌های نیز به مشاهده می‌رسند. این فرقیته‌ها در مورد تحلیل و تحقیق واژه و اصطلاحات توی عروسی معلوم و معین می‌گردد. واژه‌های مراسمی مورد پژوهش در هر موضع با تلفظ محل خود بیان می‌یابد، که در تحلیل هر یک واژه معادل‌های دیگر هم داده می‌شوند.

هر یک خلق و ملت دارای سنت‌های محلی خود بوده، بیشتر آنها به رسم و آیین هر یک مردم ارتباط داشته، ویژگی‌های زبانی، مردم‌شناسی و فالکلارشناسی دارد. واژه‌های مراسمی اصلاً به سه بخش تقسیم می‌شوند، که عبارتند از:

(ا) اصطلاحات مراسم‌های موسیقی؛

اصطلاحات مراسمی تویی عروسی و ختنه؛

(و) اصطلاحات مراسم ماتم.

همچنین در زمینهٔ این مراسم‌ها باز چندین اصطلاحات دیگر سنتی به وجود آمده است، که هر بخش آنها نیز مورد آموزش قرار می‌گردد.

باید ذکر کرد، که مراسم‌ها در فصل‌های گوناگون سال وابسته به فعالیت محنتی کشاورزان و یا چارواداران برگزار می‌شود و محض به این خاطر مراسم‌های موسمی نام گرفته است.

مواد گردآوردهٔ ما تنها از اصطلاحات مرکب مراسمی و سنتی ای عبارت است، که با پسوند - آن ترکیب یافته‌اند و محض این مسئله مورد آموزش قرار می‌گردد. راجع به این مسئله، یعنی آن وظیفه‌های راه، که پسوند - آن اجرا می‌کند، دانشمندان وطنی و خارجی

توجوه ظاهر نکرده‌اند. مخصوصاً وظیفه‌های مراسمی آن به عنایت گرفته نشده است. در کتاب زبان ادبی حاضرۀ تاجیک هم وظیفه‌های پسوند -آن ثبت نگردیده است، حال آن‌که موافق جمع آورده‌ی ما در ساختن واژه‌های مرکب مراسمی و سنتی خیلی فعال است. اما در فرهنگ فارسی (مشیری، ۱۳۷۱) وظیفه‌های پسوند -آن به طور مشخص بیان یافته‌اند، که از چنین بندها عبارتند:

- ۱) پسوندی است، که بر زمان دلالت می‌کند: بام+داد+آن؛ شام+گاه+آن؛
 - ۲) پسوندی است، که بر مکان دلالت می‌کند: گیلان؛
 - ۳) پسوندی است، که بر کثرت و استمرار دلالت دارد؛ برگوریزان، گل ریزان؛
 - ۴) پسوندی است، که به آخر ریشه‌ی فعل (مفرد امر حاضر) می‌پیوندد و صفت فاعلی می‌سازد: خرامان، نگران؛
 - ۵) پسوندی است، که در آخر اسامی (اسم‌های) خاص می‌آید و بر نسبت پدر و فرزندی دلالت می‌کند: اردشیر بابکان (اردشیر پسر بابک)؛
 - ۶) پسوندی است، که بر جشن و آیین و شادمانی و سوگ دلالت می‌کند: ختنسوران؛ حنابندان؛ آشتکنان؛ چيله بران؛
 - ۷) پسوندی است، که گاه به آخر صفت می‌پیوندد بی آن‌که تغییری در نوع کلمه بدهد: آبادان؛ جاودان، شادان؛
 - ۸) پسوند جمع است.
- باید علاوه کرد، که پسوند -آن نوع‌های گوناگون بازی‌های بچگانه نیز می‌سازد: **بجاشوکان؛ گرگران؛ دودوکان؛ دمخلکنان؛ لاله چنکان؛ پیشگزرکان؛ رستشوکان** و امثال این‌ها.

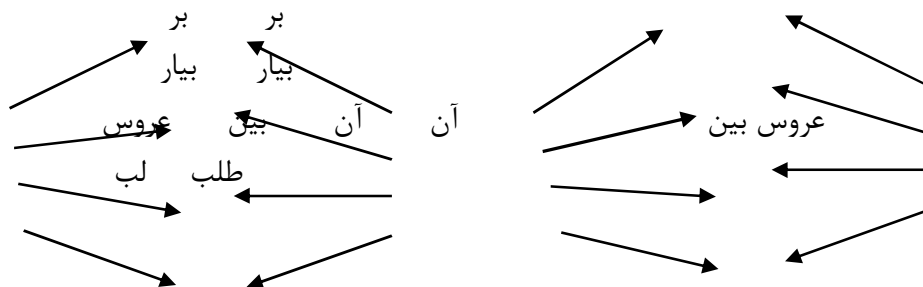
همین‌طور، در زبان تاجیکی-فارسی، گویش‌ها و زبان‌های دیگر ایرانی، از جمله زبان یغناپی به برخی از اسم‌ها، بخصوص اسم‌های مرکبی، که جزع دوم اساس زمان حاضرۀ فعل است، پسوند -آن (عامیانه: -آن)، -یان می‌پیوندد و از آنها اسم عمل ساخته می‌شود. بعضی از این اسم‌ها معنی جشن و مراسم هارا افاده می‌کنند: **بریا+کوب+آن؛ گهواره+بند+آن؛ دور+کش+آن؛ دندان+ریز+آن؛ دست+چرب+آن؛ عیدی+بر+آن؛ کورپه+دوز+آن** و امثال این‌ها.

مراسم و جشن‌ها در تمام دوره‌ها، از قدیم تا به امروز در نتیجهٔ حادثه‌های تاریخی و سیاسی، حیات اجتماعی و اقتصادی به بسیار تغییرات‌های کلی رو به رو گردیده است. امروز بین تاجیکان بعضی از سنت‌های نیاگان حفظ شده است، که یکی از آنها ویژگی‌های جشن‌ها و مراسم‌ها و اصطلاحات آنها می‌باشند. از تحقیقات‌های علمی و مواد زیاد فالکلاری میتوان به چنین نتیجه رسید، که جشن‌ها و مراسم‌های سنتی محلات تاجیک نشین برابر داشتن مخصوصیت‌های مشترک، بین آنها فرقیته‌ها نیز به نظر می‌رسد.

راجع به این مسئله مقاله‌ای نیز در مجلهٔ "نامهٔ پژوهشگاه" به طبع رسیده است (مرزا زاده، محمودا، ۲۰۰۵)، که در کار خود از آن همچون سرچشمه استفاده نمودیم. آموزش و پژوهش فالکلار مراسم توی تاجیکان هنوز از عصر XIX آغاز گردیده، توجه دانشمندان، مخصوصا مردم شناسان و فالکلارشناسان را به خود جلب نموده است. با وجود این چون دیگر ساحه‌های فالکلارشناسی تاجیک به پژوهش فالکلار مراسم‌ها، از جمله فالکلار مراسم توی در آخرهای عصر XX و دورهٔ استقلال پژوهش‌های زیاد و جالب به وجود آمده‌اند، که به قلم ف.ذهنی ایوا(۱۹۷۸)، ر.احمدواو (۲۰۱۵) تعلق دارند. ولی از نگاه دانشمندان زبان شناس جهت زبانی واژه‌های مراسمی در کنار مانده است. سبب به رشتهٔ تحقیق درآوردن این مسئله هم همین است، که واژه‌های سنتی مراسمی، مخصوصا کلمه‌های مراسمی با پسوند - آن ترکیافته مورد تحلیل و بررسی زبانشناسی قرار گیرد.

بیشتر واژه‌های سنتی، چه مراسمی و چه موسمی از اسم، اساس زمان حاضر فعل‌ها و پسوند - آن (-یان) ساخته شده‌اند، که به ترتیب الفبای با توضیحاتشان آورده می‌شوند.

۰.۱. **عروس بران** - (عروس+بر+آن). بردن عروس از خانهٔ والدین به خانهٔ داماد **عروس بران** نام دارد. از جهت برآمد جزع اول متعلق به زبان عربی بوده، جزع‌های دوم و سوم تاجیکی اند، که در همین قالب، یعنی با جزع عروس چند کلمهٔ دیگر به وجود آمده است و در نقشه می‌توان آنها را به طور ذیل تصویر کرد:



دامادطل (أ)بان (داماد+طل(أ)+ب+آن). این سنت چند روز پس از توی عروسی برگزار می‌گردد. داماد و عروس با دعوت والدین عروس با خویشان و دوستانشان به خانه پدر عروس می‌روند و با خود گوسفند یا بز، دسترخانی با کُماچ، کلچه‌ها و شیرینی‌های گوناگون می‌برند. در آستانه خانه زیر پای هم داماد و هم عروس دو پای انداز از متاع قیمت بها گسترده می‌شود، تا داماد و عروس ا رویی آن گزشته، هر کدام با همراهان خود به هجره‌های جداگانه روند. مردها همراه داماد به مهمان خانه و زن‌ها همراه عروس به خانه عروس می‌روند. پدر و مادر عروس به شرف داماد و عروس ضیافت می‌دهند. در آخر پدر عروس به داماد سر و تن قیمت بها و همراهان وی جامه‌ها هدیه می‌دهد. مادر عروس نیز به زن‌های همراه عروس آمده گزوازی تحفه می‌دهد.

واژه **دامادطل (أ)بان** در فرغانه در شکل "داماد چغان" و در کتاب به صورت "دامادطلوان//داماتتولان" استفاده می‌شود، که با تفاوت‌های آوازی خصوصیت لهجوی گرفته‌اند.

داماد چغان، که به لهجه تاجیکان فرغانه مربوط دانسته شده است، در برخی از گویش‌های دیگر شمالی نیز استفاده می‌شود و جزع دوم، یعنی چیغ خصوصیت لهجوی داشته، به معنای "چیغ زدن، دعوت کردن" استفاده می‌شود.

کجک بُران (کج+اک+بُر(ر)+آن). واژه **کجک بُران** از دو جزع مستقل معنا و دو جزع یاری رسان، یعنی از صفت، پسوند -اک، اساس زمان حاضر فعل و پسوند -آن ساخته شده است، که چنین قالب کلمه سازی هم در زبان تاجیکی معمول است. عمل بریدن زلف بناگوش عروس پس از شب اول عروسیست، که در خانه داماد اجرا می‌شود.

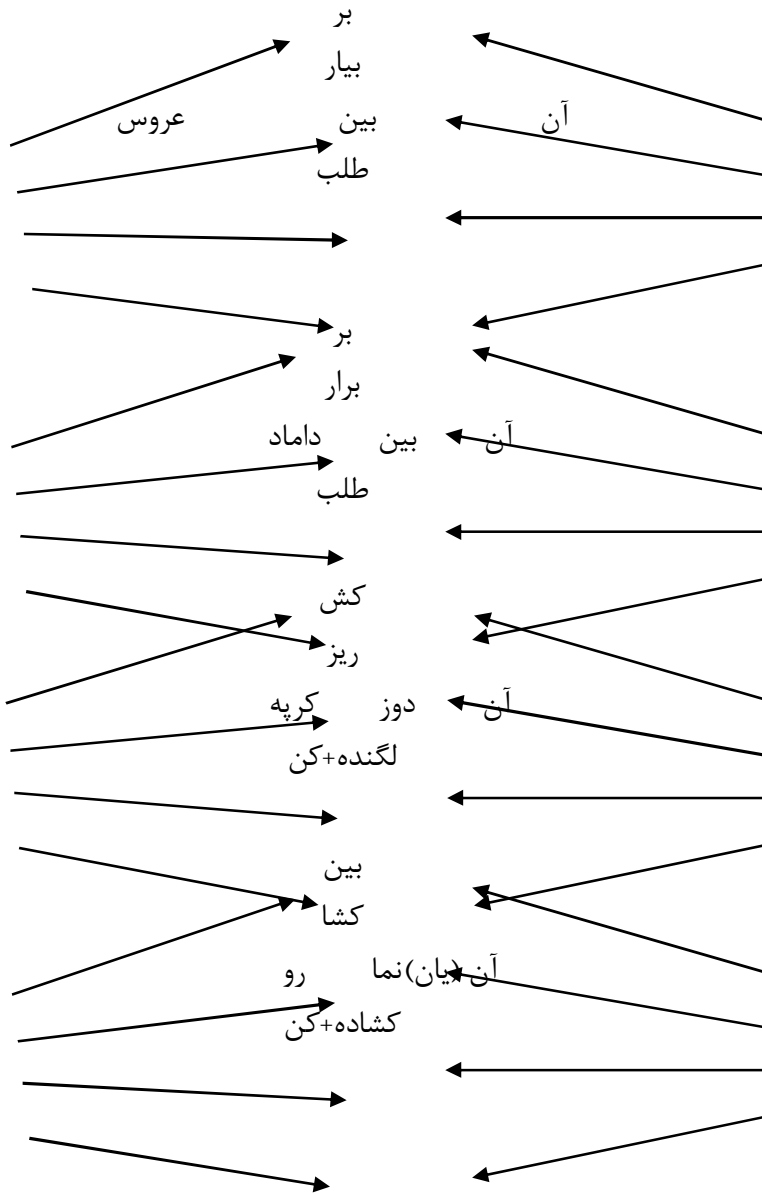
سرپایینان (سر+پا+بین+آن). نیگ. پرچه بُران.

سرپایینان از سه جزع مستقل معنا: سر+پا+بین و پسوند -آن ترکیب یافته، جزع‌های آن از اسم+اسم+اساس زمان حاضره فعل+پسوند عبارتند و سر و پا به عضوهای بدن علاقمندند. به اندیشه ما این کلمه دو زینه واژه سازی را از سر گزرانیده، پس به چنین شکل درآمده است. زینه اول از سر و پا توسط فعل دیدن به شکل عباره فعلی سر و پا دیدن بیرون آمده، سپس در زینه دوم با همراه نمودن پسوند -آن به صورت واژه مرکب سه جزعه با پسوند کاربست گردیده است. از شکل چنین نوع کلیمه‌ها، چه مرکب دو اساسه و چه مرکب سه جزعه معلوم می‌شود، که یکی از وظیفه‌های پسوند -آن از بعضی عبارها ساختن واژه‌های سنتی بوده است.

مواد بخش اصطلاحات مراسم عروسی از ۶۵ واژه عبارت بوده، از حصه‌های گوناگون نامی نطق ترکیب یافته‌اند، که بیشتر آنها از اسم و اساس زمان حاضره فعل‌ها ساخته شده است. اصطلاحات مراسم عروسی را از روی حصه‌های نطق به چنین گروه‌ها تقسیم نمودیم:

۱. اسم، اساس زمان حاضره فعل‌ها و پسوند -آن: عروسبران، عروسبیاران، عروسبیینان، عروسطلبان، بوغچه بران، دستچربان، دامادبران، دامادبران، دامادبیینان، دامادطلبان، دختربران، دخترطلبان، زنگیران، کشیده دوزان، کلین بیاران، کلین فراران، کلینطلبان، کاکلبافان، کاسه ليسان، کورپه کشان، کورپه ریزان، کورپه دوزان، کورپه لگندکنان، نانشکنان، آستانه زیرکنان، پرچه بران، پرچه پاره کنان، پوشاک بُران، روبینان، روغن ریزان، روکشاده کنان، روکشایان، رویمالکدران، رونمایان، سله بندان، صلاح پرسیان، سرپایینان، سرتراشان، سرشویان، سینه بران، سرفه اندازان، سرفه کشایان، تلیچه پیچان، تارزنان، توپبران، فاتحه گیران، خسورتلبان، هیزمبیاران، هیزمشکنان، حینه بندان، چادرزنان، چادرکنان، جهیزدوزان، شهبران.

از واژه‌های ذکر شده معلوم می‌شود، که در ساختن اصطلاحات مراسم عروسی کلمه‌های عروس، داماد، کورپه، رو فعال بوده‌اند.



۲. صفت، اساس زمان حاضر فعل و پسوند -آن: کجکبران، سفیدی تیان.

۳. شماره، اساس زمان حاضر فعل و پسوند -آن: هفته طلبان.

۴. ظرف، اساس زمان حاضر فعل و پسوند -آن: کوچینان، پیشگیلان، جایاندازان، جایغنداران.

از تحلیل و بررسی واژه‌های سنتی مراسم توی عروسی می‌توان به طور عموم به چنین نتیجه رسید:

۱. تحلیل و تحقیق واژه‌های سنتی مراسمی با پسوند -آن ساخته شده یکی از مسئله‌های مبرم زبان تاجیکی و گویش‌های آن بوده، بیشتر این نوع کلمه‌ها به طور عموم مطالب گذشته و امروزه این مردم را فرا می‌گیرند.

۲. از مواد مورد تحقیق چنین به مشاهده می‌رسد، که در ذخیره لغوی زبان تاجیکی عنصرهای گوناگون تاریخی و بنیادی سنتی محفوظ مانده‌اند و آنها به حیث نمونه از گذشته نچندان دور زبان تلقی می‌شوند.

۳. واژه‌های مراسمی با پسوند -آن ترکیب یافته از جهت فراخور بخش‌های جداگانه خیلی جالب و رنگین و دقت جلب کننده می‌باشند. اکثریت این کلمه‌های سنتی مراسمی نه تنها برای زبان تاجیکی، گویش‌های آن، زبان‌های شرقی ایرانی تاجیکستان، بلکه برای آموزش فرهنگ ملی مردمان ایرانی تبار اهمیت ویژه علمی دارند.

۴. به همین منوال، کلمه‌های سنتی مراسم توی عروسی در مقاله تحقیق‌گردیده از جهت ساختار، اتمال‌آگه (منظور ریشه‌شناسی جزع‌های واژه‌های مورد پژوهش)، سمنتیکه تحول دوره‌های تاریخی، سیاسی و اجتماعی زبان بسیار مهم و بارزش بوده، تحقیق آنها پیش از همه اهمیت اجتماعی و اتنالینگویستی دارند.

۵. یکی از ویژگی‌های سنتی مراسم واژه‌های بان تاجیکی (منظور ادبی) در آن ظاهر می‌یابد، که آنها با برخی از کلمه‌های سنتی گویش‌های تاجیکان داخلی و برونمرزی، زبان‌های یغناپی و پامیری عمومیت دارند.

ادبیات

۱. اسراری و، امانو ر. ایجادیات دهنکی خلق تاجیک. - دوشنبه: معارف. ۱۹۸۰. - ۳۰۴ ص.
۲. احمداو ر. مراسم‌های موسمی تاجیکان آسیای مرکزی. - دوشنبه. ۲۰۱۵. - ۴۶۵ ص.
۳. گرمتیکه زبان ادبی حاضرۀ تاجیک. قسم ۱. فانتیکه. مارفالایه. - دوشنبه: دانش، ۱۹۸۵. - ۳۵۶ ص.
۴. زبان ادبی حاضرۀ تاجیک. لکسیکالایه، فانتیکه و مارفالایه. ق. ۱. - دوشنبه: عرفان. ۱۹۷۳. - ۴۵۱ ص.
۵. ذهنی ایوا ف. سرودهای موسمی توی تاجیکان. - دوشنبه: دانش، ۱۹۷۸. - ۱۶۱ ص.
۶. محموداو م. لهجه‌های تاجیکان ریان کتاب. - دوشنبه: دانش. ۱۹۷۸. - ۲۷۸ ص.
۷. مرزایو س. سنت‌های محلی و سرودهای یغناپی. - دوشنبه: ج.د.م.م. "کانسترتست". ۲۰۱۲. - ۱۶۷ ص.
۸. مرزازاده س.، محموداو م. نام‌های رسوم تاجیکی با پسوند -آن. نامه پژوهشگاه. - دوشنبه، ۲۰۰۵. رقم ۷. - ص. ۱۶۳-۱۹۴.
۹. فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی. مشهد-دوشنبه: ج.م.م. "کسیراکسلیند". ج. ۱. - ۲۰۰۸. - ۹۵۰ ص.
۱۰. فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی. مشهد-دوشنبه: ج.م.م. "کسیراکسلیند". ج. ۲. - ۲۰۰۸. - ۹۴۵ ص.

11. Mahshid Moshiri. Persian Dictionary. Alphebetical-analogiccal. Tehran: Soroush Press, 1990. - 1190 pp.

تاریخچه زبان سغدی

• دکتر بدرالدین قریب / زبان شناس، فرهنگ نگار (یاد کرد)

زبان سغدی از شاخهٔ زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی است که از قرن اول تا سیزدهم میلادی در گسترهٔ جغرافیایی عظیمی، از دریای سیاه تا چین، مردمانی ایرانی تبار بدان تکلم می‌کردند. این شاخه، بر عکس زبان‌های ایرانی میانه غربی، گروه‌های مختلفی را دربر می‌گیرد که وجوه اختلاف آنها به اندازهٔ شباهت‌ها و وجوه اشتراکشان، چه از نظر تغییرات آوایی و چه از نظر مشخصه‌های صرفی و نحوی، زیاد است.

زبان سغدی، از نظر تنوع و حجم ادبیات، مهم‌ترین زبان ایرانی میانهٔ شرقی است و از دیدگاه جغرافیایی و زبان‌شناختی، موضعی بین زبان‌های سکایی-خُتنی، خوارزمی و بلخی دارد.

زادگاه این زبان، مرز و بوم سغد است، ناحیه‌ای که در قرون گذشته، اقوام ایرانی زبان سکایی، خوارزمی و بلخی آن را احاطه کرده بودند. آثار مکتوب این زبان، که از نواحی نزدیک سمرقند تا یکی از برج‌های داخلی دیوار بزرگ چین، و از مغولستان شمالی تا دره علیای رود سند در شمال پاکستان کشف شده، گسترهٔ جغرافیایی آن را در آسیای میانه، و نفوذ فرهنگی این زبان را از قرن دوم تا سیزدهم میلادی نشان می‌دهد.

در سال ۱۹۰۴ میلادی، دو سال بعد از اعزام نخستین هیئت اکتشافی آلمان به آسیای مرکزی یکی از محققان که مأمور رسیدگی مدارک و نسخه‌های باز یافته از

ترفان (واقع در ترکستان جین آن زمان و ایالت سین کیانگ امروز) شد، در میان آن گنجینه، قطعه کوچکی را متعلق به یک زبان ناشناخته ایرانی تشخیص داد. شواهد تاریخی و کشفیات بعدی معلوم کرد که آن زبان تا آن روز ناشناخته، زبان سغدی است. اکنون بیش از نود سال از آن واقعه می‌گذرد. طی این مدت مدارک بسیاری به زبان سغدی پیدا شد.

خط ناشناخته آن خوانده و متون آن ترجمه شد از شصت سال پیش، به مدارک باز یافته از چین مدارک تاجیکستان (زادگاه اصلی قوم سغد) هم افزوده شد و کوشش دانشمندان در کشف راز این اسناد به تنوع بیشتر ادبیات سغدی انجامید.

شن‌های سوزان ترکستان چین در ناحیه ترفان، کتابخانه نه قرن پنهان مانده یکی از غارهای هزاربودا در دون هوان (تون هوانگ) چین، خرابه‌های دژی در کوه مغ نزدیک شهر کهن بنجیکند در تاجیکستان، و ویرانه یکی از برج‌های دیده بانی دیوار بزرگ چین گنجینه ادبیات سغدی را بیش از یک هزار در سینه خود به امانت نگه داشتند و راز قوم شهرنشین، بازرگان، دین و دانش سغد را در مقابل دیدگان حیرت زده دانشمندان و پژوهشگران قرن بیستم باز گشودند. به این مدارک، که پس از کشف رهسپار کتابخانه‌ها و موزه‌های بزرگ چهار شهر اروپا، پاریس، لندن، برلین و شهر لنینگراد (سابق) شدند، کتیبه‌های مکشوف در مغولستان، دیوار نوشته‌های شهر قدیمی افراسیاب نزدیک سمرقند در ازبکستان، و سنگ نوشته‌های نویافته در شمال پاکستان را نیز باید اضافه کرد تا گسترش فعالیت مدنی و فرهنگی این قوم کهن ایرانی و نقش آن در اشاعه و انتقال فرهنگ، هنر و کالا را به خوبی نشان داد.

ماخذ تاریخی

نخستین مأخذ تاریخی نام سغد، متون اوستایی و کتیبه‌های هخامنشی است. در هر دو زبان اوستایی و فارسی باستان، سغد هم به معنی سرزمین و هم به معنی مردمی که در آن سکونت داشتند به کار برده شده است. در سنگ نوشته‌هایی که از داریوش و خشیارشا باقی مانده، نام سغد، *sug(u)da*

چند بار در شمار ایالات شاهنشاهی ایران آمده و اغلب با بلخ و خوارزم و هری (نام قدیم منطقه هرات)، که همسایگان نزدیکش بوده‌اند همراه است. دو بار نیز نام سغد با سکا در عبارتی به مضمون «سکاهای آن سوی سغد» آمده است. همچنین در کتیبه معروف شوش که داریوش ساختمان خود را توصیف می‌کند، از سنگهای لاجورد و عقیق که «سغد» آورده شده، سخن می‌گوید. در سنگ نگاره‌های آرامگاه داریوش در نقش رستم و دیوار بلکان قصر آپادانای تخت جمشید که مانند موزه مردم شناسی اصیل و ارزنده‌ای نقش نمایندگان ملل گوناگونامپراتوری هخامنشی را با لباس‌های ملی خود بر سینه سنگ ضبط کرده است، پیکر مرد ریش‌درازی با، شلوار بلند و گشاد در میان نمایندگان آسیای مرکزی دیده می‌شود (که جلب توجه سیاحان چینی را کرده است) و گمان می‌رود که نقش یک نفر سغدی باشد. همچنین، در هفدهمین هیئت نمایندگی هدیه دهندگان که بر دیوار پلکان شرقی آپادانای تخت جمشید تصویر شده است، دانشمندان پیکر پنج نفر سغدی را با ردای ر و حاشیه‌داری که بالا و پایینش برش گرد خورده و شلوازی گشاد که در قوزک پا بسته شده و کلاهی باشلق مانند که سر و گوش را می‌پوشاند تشخیص داده‌اند؛ هر پنج نفر مسلح به تیغ کوتاهی پوشیده در زیر ردا هستند و یک شمشیر، دو حلقه بازوبند، یک تبرزین و یک اسب هدیه آورده‌اند.

نام سغد در مهریشت به صورت *suγda*؛ و فصل اول و نندیداد به صورت ترکیب *šayana - suγda* یا «محل سکونت سغدی‌ها» دیده می‌شود. در وندیداد، در فهرست کشورهای بی که اهورمزدا آفریده، دومین نام، نام کشور سغد است.

نام سغد در اوستا همیشه همراه با *gava* است، و بعضی از محققان این واژه را در ترکیب *gava-šayana* و *gava-šati* می‌آید، مترادف سغد دانست هاند؛ به علاوه، بیلی (Baily) با مقایسه *gava* و واژه آسی *qaeu* آن را به معنی «محل سکنی» خصوصاً ده یا شهر، گرفته و ترکیبات بالا را به معنی «سکونت در شهرهای کوچک» می‌داند. گرشویچ در کتاب سرود اوستایی مهر برای *gava* دو معنی پیشنهاد کرده: یکی «محل سکنی» و دیگری «سکونت مطلق» که نام دیگر سغد یا قسمتی از آن بوده است بدین طریق، سغد خود مترادف می‌شود با «مسکن یا محل سکونت مردم شهرنشین و مستقر» در مقابل مردم بیابان گرد و چادرنشین استپهای شمالی. کاوش‌های اخیر دانشمندان

شوروی(سابق) در آسیای مرکزی و آثار درخشانی که از زندگی شهرنشین پیدا شده، این ادعا را تا حدی ثابت می‌کند. در مآخذ یونانی، نام سغد و سغدی به صورت *Soghdoie* و *Soghdiane* آمده است هرودوت سغد را در فهرست ملت‌هایی که در قلمرو فرمانروایی شاهان هخامنشی بوده، و سغدیان را در لیست افراد سپاهیان خشیارشا می‌آورد. حدود سغد، بنا به نوشته‌های استرابن، رود جیحون در جنوب و رود سیحون در شمال بوده است. یکی از مشخصات سغد که نظر نویسندگان یونانی را، جلب کرده، وجود شهرهای بزرگ در آنجا است. این مطلب را نتیجه کاوش‌های جدید تأیید می‌کند، چه باستان شناسان شوروی (سابق) ثابت کرده‌اند که آسیای مرکزی از قرن هفتم پیش از میلاد تمدن شهرنشینی داشته است، و مظاهر تمدن آن جامعه را در سازمان منظم شهرها، سیستم آبیاری و کانال‌کشی و سد سازی، و ساختمان برج و باروی دفاعی می‌دانند. همچنین گواهی استرابن درباره زبان سغدی خالی از اهمیت نیست، چون بنا به گفته او مردم هری (هرات)، بلخ و سغد کلام همدیگر را می‌فهمیده‌اند و تفاوت زبانشان زیاد نبوده است.

در مآخذ ساسانس و متون پهلوی، نام سغد به صورت‌های مختلف دیده می‌شود در متن پارتی کتیبه کعبه زردشت که از شاپور اول مانده و در ترجمه یونانی آن، نام سغد در میان ایالات قلمرو امپراتوری ساسانی همراه با نام کوشان شهر و کاشغر و تاشکند ذکر شده است. در متن یونانی همین کتیبه، نام سغد اشکال سولیک، سوت و سوپ تیک آمده است. صورت اول *swl(y)k* با نام سغد در مآخذ شرقی مانند مراجع چینی ف تبتی، سنسکریت و خروشتی شباهت زیاد دارد. صورت دوم متون پهلوی *swt* که یقیناً « سوذ» تلفظ می‌شده، در واژه سریانی *sōdiqāyē* به معنی « سغدی‌ها» واژه چینی *su-tē* و ترجمه یونانی متن کتیبه کعبه زردشت منعکس است. صورت سوم، *swptyk* با تلفظ احتمالی « سوپدیگ»، با واژه ارمنی *sovdiik* قرابت دارد. می‌توان تصور کرد که صورتهای مختلف نام سغد در متون پهلوی نمایانگر لهجه‌های گوناگون آن زمان باشد. در اینجا باید اعتراف کرد که اطلاعات مآخذ پهلوی راجع به سغد زیاد نیست.

نام سغد در متون فارسی میانه ترخان به صورت *swyl-yy* (سوغل) آمده که با واژه سغد در متون سغدی نزدیک است، چنان که قدیم‌ترین نوشته‌های سغدی ف یعنی در

نامه‌های باستانی، نام سغد به صورت *swγδyk* آمده و در اسناد کوه مغ *swγδy'nk* و *swγδyk* مشاهده شده و در یکی از متون سغدی موزه بریتانیا *swγδy'n'k* است.

احتمال می‌رود که نام سغد در زبان سغدی دو هجایی بوده و به صورت «سوغد» یا با قلب واو و غین «سغود» خوانده می‌شده است (قلب /u/ و /γ/ در سغدی نمونه‌های دیگری دارد). به نظر می‌رسد که مراجع ترکی و اسلامی نام سغد را مستقیماً از سغدی‌ها گرفته‌اند، چنان که صفت سغد در ترکی *soydiq* است.

در قرن هفتم میلادی، جهانگرد معروف چینی هیون تسانگ (هسون تسانگ) از کشوری به نام سولی عبور می‌کند. وسعت سرزمین از رودخانه چو در شمال شرق سمیراشیه تا شهر کش در جنوب سمرقند بوده است. کلمه سو لی به کشور و مردم، و همچنین زبان و خط آنها اطلاق می‌شده است. همچنین زبان و خط آنها اطلاق می‌شده است. همچنین از نوشته‌های این سیاح می‌توان استنباط کرد که خط سغدی الفبایی بوده و بیست و دو علامت داشته است، چنان که می‌نویسد: «واژه‌ها از ترکیب این علامات درست می‌شود، این ترکیبات مجموع لغات غنی و متنوعی را تشکیل می‌دهد. سغدی‌ها صاحب ادبیاتی هستند که همگان آن را می‌خوانند و روش خط‌نویسی آنها از یک استاد به استادی دیگر بدون گسستگی منتقل شده و محفوظ مانده است». در اینجا از تفصیل ذکر مأخذ دیگر چینی خودداری می‌شود؛ فقط باید متذکر شد که غیر از سو لی، نام سغد در مراجع چینی به صورت سوته هم آمده است. همچنین احتمال دارد که نام سوهی که در متون کهن برای تسمیه ناحیه کش آمد و تلفظ قدیم آن سو گیت بوده، در اصل از همان نام سغد مشتق شده باشد.

در مراجع اسلامی، سغد یا صغد به سرزمین و ملتی در ماوراءالنهر اطلاق می‌شود، ولی جغرافیای نویسان اسلامی مانند اصطخری، مقدسی، یاقوت، ابن حوقل و یعقوب درباره حدود جغرافیایی این سرزمین هم عقیده نیستند. بیرونی که اخبار سودمند او درباره تقویم سغدی توجه خاورشناسان و حیات آن زبان در دوره‌های اسلامی جلب کرد، حدود سرزمین سغد را به تفصیل نمی‌دهد. اما هنگامی که درباره جشن‌های سالیانه سغدی‌ها سخن می‌گوید، از اهالی بخارا و بیکنند و شهرهای کوچک کمچکت و طو اوپس یاد میکند و از سمرقند نامی نمی‌برد (همچنین در جای دیگر، ضمن ذکر القاب شاهان

عالم، شاه سمرقند را طرخون، شاه بخارا را بخاراخدا، شاه کش را بیدون شاه، اسروشنه را افشین، و شاه فرغانه را اخشید می‌خواند). در صورتی که دیگر جغرافی نویسان اسلامی سمرقند را اصل سغد می‌دانند و اصطخری سغد اصلی را در مشرق بخارا، از دبوسیه تا سمرقند می‌داند و شهر اشتیخن در هفت فرسخی شمال سمرقند را قلب سغد می‌نامد. اما اضافه می‌کند که دیگران سغد را شامل بخارا و کش و نسف (نخشف فارسی) می‌دانند. یعقوبی، نسف و کش را جزو مرز و بوم سغد، ولی بخارا را از آن جدا می‌داند. و این نظریه لا اقل در دوران بنی‌امیه صدق می‌کند، زیرا وقتی یزید بن معاویه، مسلم را والی خراسان کرد، خاتون بخارا از ترس مسلمین از پادشاه سغد کمک خواست. یاقوت از دو سغد یعنی سغد بخارا و سغد سمرقند صحبت می‌کند. از گفته‌های نویسندگان قرون نخستین اسلامی و از یادداشتهای جهانگردان چینی چنین مستفاد می‌شود که کشور سغد شامل دره رود زرافشان و زمین‌هایی بود که به وسیله شاخه‌های آن رود سیراب می‌شد. همچنین توصیف جالبی از سرسبزی و حاصلخیزی کشور سغد، که در تمام آثار نویسندگان اسلامی به چشم می‌خورد می‌خورد، وجود این کشور را در دره زرافشان (رود سغد) تأیید می‌کند.

نکته‌های برجسته تاریخ سغد

مدارک مکتوب سغدی، همراه با یافته‌های باستان‌شناسی و داده‌های تاریخی(ایرانی باستان و میانه، یونانی، چینی و اسلامی)، نشان می‌دهند که قوم سغد، که حدود هزاره دوم پیش از میلاد در نواحی سمرقند و دره زرافشان ساکن بود هزاره اول پیش از میلاد به قسمتی بزرگی از جلگه میان دو رود جیحون و سیحون(ماوراءالنهر)دست یافت و در جوار اقوام هم نژاد خود، یعنی قوم سکایی (سیت‌های مآخذ یونانی)، بلخی (باکتریای مآخذ یونانی) و خوارزمی مستقر شد، و از قرن ششم تا چهارم پیش از میلاد تابع هخامنشیان بود. با فروپاشی آن امپراتوری، که وحدت سیاسی اقوام ایرانی شکست، و هجوم لشکریان اسکندر و غارت شهر سمرقند(مرکند باستانی)، تعداد زیادی از آن قوم به سوی شرق و مرزهای چین مهاجرت کردند و در مسیر جاده ابریشم مهاجرنشین‌هایی تشکیل دادند. آن گروه از

سغدیان که در زادگاه خود ماندند، بعد از دوره کوتاهی از سلطه سلوکیان بیرون آمدند، و دولت شهرهای کوچکی برپا کردند که گاه زیر سلطه کشورهای نیرومند زمان و گاه در معرض تهاجم اقوام کوچ نشین قرار می‌گرفت، اما در طول چندین قرن، نفوذ فرهنگی و اقتصادی خود را حفظ کنند.

نام یوچی (یئوچی)ها در منابع چینی از سال ۱۷۵ ق. م. دیده می‌شود به نظر می‌رسد که در حدود سالهای ۱۶۰ تا ۱۵۰ ق. م. یوچی‌ها از چین به سوی غرب یعنی مرزهای فرغانه و سغد حرکت کرده و شاید خاک سغد را کمی قبل از ۱۳۰ ق. م. تسخیر کرده باشند. در زمان فرمانروایی یوچی‌ها، که با دولت شهرهای محلی آمیخته و رنگ کاملاً سغدی گرفته بودند یک ژنرال چینی (*Wu-Ti*) از سلسله هان به طرف مرزهای دوردست غرب گسیل شد. این ژنرال، که چانگ چین نام داشت، به قصد درخواست کمک از یوچی‌ها علیه قوم وحشی و زردپوست هزییونگ (هسییونگ)، که خطر بزرگی در مرزهای شمال غربی چین ایجاد کرده بودند، به سفارت اعزام شد.

ژنرال چینی بعد از ماجراهایی طولانی در بیابانهای آسیای میانه شرقی و سالهای اسارت در دست اقوام دشمن، به ماوراءالنهر رسید در آنجا با تمدنی آمیخته از عناصر ایرانی و یونانی آشنا شد.

یوچی‌ها بعد از اقامت در این سرزمین وارث فرهنگ غنی ایرانی-یونانی شده بودند. در باره یوچی‌ها مطالب بسیار نوشته شده است. به عقیده بعضی از دانشمندان، یوچی‌ها یکی از اقوام سکایی و بنابراین ایرانی تبار بوده‌اند؛ ولی به عقیده برخی دیگر، آنها باز مانده اقوام هند و اروپایی آسیای مرکزی بوده‌اند که به زبان هند و اروپایی، شاخه کنتوم، سخن می‌گفتند و زبان شناسان قرن بیستم این زبان را تخاری خوانده‌اند.

در هر حال یکی از اقوام وابسته به یوچی‌ها پادشاهی بزرگی به نام کوشانیان در ناحیه جنوب قلمرو خویش برقرار کرده و دین بودا را پذیرفته بود. این امپراتوری که شمال پاکستان و جنوب افغانستان را در بر می‌گرفت، در زمان پادشاهان قدرتمند خود چون کانیشکا، به شمال شبه قاره هند و تمام افغانستان کنونی گسترش یافته و مرزهای اشکانیان را در ماوراءالنهر تهدید می‌کرد.

ژنرال فرستادهٔ امپراتور چین در انجام مأموریت خود موفق نشد، زیرا یوچی‌ها که سرزمین آباد و خرمی یافته بودند دیگر قصد بازگشت به سوی شرق و درگیری با وحشیان زردپوست را نداشتند؛ اما توانست اطلاعات گرانبهایی از فرهنگ مردم غرب آسیا به چین ارمغان آورد. چین برای دست یابی به اسب‌های سغدی تا یوان (*Ta-yuan*) چند هیئت سیاسی به سغد فرستاد و به علت عدم موفقیت اقدام به لشکرکشی نظامی کرد. در مقابل این تجاوز، سغد از کشورهای متحد همسایه یاری خواست. چین در اولین عملیات با حدود سی هزار سپاه شکست خورد، اما در لشکرکشی دوم با دو برابر سپاه، موفق شد سغد را محاصره کند. فرماندار سغد راضی به بستن قرارداد صلح شد که طبق آن سپاهیان چینی بدون ورود به پایتخت، خاک سغد را چینی بدون ورود به پایتخت، خاک سغد را اسب اصیل و س ههزار رأس اسب معمولی به هیئت چینی دادند این رویداد حدود سال ۰۱ ق.م. اتفاق افتاد سغدی‌ها بعد از این واقعه با چین روابط دوستانه برقرار کردند.

از این رو، در سالنامه‌های سلسلهٔ هان مطالب جالبی در بارهٔ سغد و شهرهای ماوراءالنهر می‌توان یافت. از جمله نوشته شده است: «از فرغانه تا مرز پارت مردم به زبان‌های مختلف سخن می‌گویند ولی کلام یکدیگر را می‌فهمند». به نظر می‌رسد که در آن زمان ترکستان غربی از نظر زبانی، واحدی کاملاً ایرانی زبان بوده است و اقوام ترک هنوز بدانجا راه نیافته بودند. همچنین اطلاعاتی که منابع چینی راجع به حکومت سغد می‌دهند، قابل توجه است بنا به روایت چینی‌ها، امور کشوری در شورای بزرگ تران یا پیران تصمیم‌گیری می‌شد و یک فرمانروا کارهای اجرایی را در دست داشت.

در حدود ۱۰۲ ق. م. فرمانروای سغد موگوا (*Mugua / Mukua*) نام داشت که با سپاهیان چین به جنگ برخاست موگوا به یک هیئت چینی، که برای گرفتن اسب آمده بودند جواب رد داد و این هیئت در بازگشت چند اسب سغدی را دزدید سرانجام موگوا دزدان را دستگیر کرد.

در پی این واقعه چین دست به لشکرکشی نظامی زد. چینی‌ها بعد از قرارداد صلح با سغد، شخص دیگری را به جای او گذاشتند، ولی در سال ۱۰۰ ق. م. مردم با رأی شورای بزرگتران او را کشتند و برادر موگوا را بر تخت نشاندند.

سفر ژنرال چانگ چین و لشکرکشی چینیان، افق دوردست غرب را گشود و چین خریداران جدیدی برای کالاهای خویش یافت.

این واقعه به رونق جاده‌ابریشم کمک کرد و اولین کاروان چین در حدود ۱۰۶ ق. م به سرحدات خراسان رسید. همچنین تصور می‌شود که سفیرانی که در دوره‌هان از آسیای مرکزی به چین رفتند احتمالاً بازرگانان سغدی بودند که برای تقدیم هدایای خویش و جستجوی بازاری برای کالای غرب به دربار امپراتور چین گسیل شده بودند. می‌توان به یقین گفت که همزمان با استقرار روابط سیاسی چین با دول تهای مرز غربیش، دو جریان اقتصادی-فرهنگی از شرق به غرب، و از غرب به شرق قاره آسیا پدیدار شد. از شرق ابریشم چینی به سوی غرب، و از غرب دین بودایی و هنر ایرانی-یونانی به خاک چین راه یافت البته نباید فراموش کرد که مهاجرنشینان سغدی در طول شاهراه ابریشم محرک و محافظ عمده این دو جریان تاریخی بودند. به عقیده‌سراورل استاین، دامنه غربی دیوار چین برای نگهداری همین شاهراه حیاتی احداث شد ژنرال چانگ چین در باره شکوفایی دو کشور بلخ و سغد، شهرهای آباد، حصار دور شهر، بازارهای بزرگ، و بازرگانی پررونق این دو سرزمین گفت ههای شنیدنی دارد بنابر مآخذ هانشو (*Han-shu*) این وضع احتمالاً تا اوایل قرن نخست میلادی ادامه داشت. مدارک باستان‌شناسی نیز وجود کانال کشی‌های طویل برای آب رسانی به شهرها و آبیاری کشتزارها را تأیید می‌کند. سکه‌های یافت شده در دره زرافشان از نوع درهم انتونیوکوس با سراسب در پشت سکه است. از سرنوشت سغد بعد از دوره یوجیها که احتمالاً نیروی برتر ماوراءالنهر در قرن اول و دوم هجری قمری بودند، جز از راه سکه‌ها و اخبار مآخذ چینی، مدرک دیگری در دست نداریم. شک نیست که در این دوره سغدیان در اتخاذ خط خود از اشکانیان، و دین بودا از کوشانیان بهره گرفتند، اما از نظر سیاسی اشکانیان به صورت گسترده و دائم در سغد فرمانروایی نکرده‌اند، در صورتی که پادشاهان ایرانی تبار کوشان، مخصوصاً فرمانروایان قدرتمند آن خاندان، قلمرو خود را تا مرز جیحون گسترده بودند و احتمال می‌رود که در زمان کانیشکا، کاشغر، سغد و فرغانه زیر سلطه کوشانیان در آمده باشند. اگر چه دین بودا با سیاست بودایی‌گرایی کانیشکا قسمت بزرگی از شمال هند و بیشتر خاک افغانستان را فرا گرفت و از مرز جیحون

گذشت و در میان دولت شهرهای ثروتمند و سغدی طرفدارانی پیدا کرد اما از آنجا که کوشانیان و اشکانیان از سیاست آزادی دینی هخامنشیان کم و بیش پیروی می‌کردند، بعید به نظر می‌رسد که دین بودایی در سرزمین سغد فراگیر شده باشد. آثار باقی مانده، وجود آیین زردستی و همچنین شکوفایی را در سغد تأیید می‌کند. با این همه، سغد از مراکز بزرگ بودایی ماوراءالنهر، حتی تا اوایل دوران حکومت اسلامی، باقی ماند. واژه‌های دخیل سغدی باید میراث آن زمان مثل « فرخار » و « بت » باشد.

در اواسط قرن سوم میلادی، در زمان سلطنت شاپور، به گواهی کتیبه معروف او در کعبه زردشت، سغد قسمتی از امپراتوری ساسانی شد. احتمالاً تا قرن پنجم میلادی نفوذ ساسانیان به خصوص در شهرهای غربی سغد مانند بخارا کم و بیش باقی ماند احتمال می‌رود که بعد از فتوحات بهرام دوم نیز در سال ۲۸۴ میلادی سغد و خوارزم زیر سلطه ساسانیان قرار گرفته باشد. در این دوره است که دین مانی و مسیح به این دیار راه یافت و همراه با دین زردستی و بودایی و آیین‌های محلی و پرستش خدایان کهن، مجموعه‌ای از فرهنگ دوران خویش را متجلی کرد که همراه با شکوفایی اقتصادی، بنیان گذار هنر مخصوص سغدی شد. قرائن باستان‌شناسی و شواهد سکه‌شناسی نشان می‌دهد در ساله‌های بین قرن دوم و پنجم میلادی، فرایند شهرنشینی افزایش یافت و همراه با آن شکوفایی اقتصادی و کشاورزی این سرزمین گسترش پیدا کرد. نگارنده ثابت کرده است که واژه « کشاورزی » به احتمال بسیار زیاد دخیل از سغدی است و این فرضیه با یافته‌های باستان‌شناسی، که نقش خدای کشاورزی را در یک دیوار نگاره پنج‌گانه پنجمین به صورت پیرمردی که به او توده‌های گندم هدیه می‌شود و همچنین با موقعیت جغرافیایی کشور باستانی سغد تأیید می‌شود اما اتحاد دولت شهرها بیشتر از نظر رابطه بازرگانی بود تا از نظر سیاسی، و به همین جهت در برابر قدرت‌های بزرگ زمان مثل بعضی از پادشاهان کوشانی و ساسانی تاب مقاومت نداشتند. در این دوره، سرزمین سغد به دو بخش سغد بخارا و سغد سمرقند تقسیم شد. سکه‌های باقیمانده سکه‌های سمرقند با نقش یک تیرانداز ایستاده ضرب شده‌اند که که کهن‌ترین نوع آن با واژه اِشتم به خط سغدی در یک روی سکه و نام آنتونیوکوس به یونانی در روی دیگر مشخص می‌شود. سکه‌ها بخارا که بعداً بخارا خدا معروف می‌شود، در قرون اولیه همانند چهار درهمی

یونان زمان اونتونیوکوس به کار می‌روند و از قرن چهارم به بعد، به تقلید از سکه‌های ساسانی، نقش آتشفشان را در یک رو، و نقش فرمانروا را در روی دیگر سکه نشان می‌دهند. در سمرقند، سکه‌های دوره بعد (قرن ششم و هفتم میلادی) بیشتر متأثر از سکه‌های چینی است. زیرا در این دوره نفوذ فرهنگی و سیاسی چین بر شرق ماورالنهر به ویژه شهرهای فرغانه و سمرقند افزایش یافت. در سکه‌های بخارا نفوذ ساسانیان لاقبل در سطح فرهنگی پا برجا ماند و ضرب آنها نیز تا دوران اسلامی، ادامه یافت. در دوره اسلامی خط عربی را به خط سغدی اضافه کردند، اما واژه سغدی $\gamma w\beta$ (شاه) بر سکه‌ها باقی ماند. متأسفانه خط سغدی اثر و نشانی بر سکه‌های دیگر به خصوص در سمرقند نگذاشت. پیدایش سراخ چهارگوش در میان سکه‌های سمرقند رد پای نفوذ چین است، چه سمرقند بازار واردات کالاهای چینی بود. این کالاها توسط سغدیان مهاجرنشین در طول جاده ابریشم به سمرقند می‌رسید، و خوارزمیان آنها را از سمرقند به اروپا منتقل می‌کردند.

مهاجران سغدی که به سوی شرق رهسپار شده بودند در طول شاهراه آسیای مرکزی و استپ‌های شمالی سکنی گزیدند و برای برقراری و ثبات و امنیت جاده ابریشم زیر چتر قدرت نظامی چین تلاش می‌کردند، اما نفوذ فرهنگی‌شان تا قلب امپراتوری چین می‌رسید. در حقیقت یک راه سغدی از سمرقند تا دیوار چین بنیانگذاری شده. از همین راه تجاری بود که دستاوردهای هنر ایرانی مثل فرش، انواع منسوجات و نیز سنگ‌های قیمتی، عطریات و محصولات کشاورزی به چین می‌رسید، و ابرشیم چین که در ایران به صورت زربفت در می‌آمد دوباره به صورت کالای مورد علاقه درباریان به چین باز می‌گشت.

تاریخ تاسیس اولین مهاجرنشین معلوم نیست، ولی نخستین مدرک تاریخی که از مراجع سغدی داریم اسناد نوشته بر کاغذ است که نامه باستانی سغدی نامیده شده است. این نامه‌ها، که در خرابه یکی از برج‌های دیده‌بانی دیوار شمال غربی چین پیدا شد و بعضی از دانشمندان آنها را کهن‌ترین اسناد مکتوب روی کاغذ دانسته و بعضی دیگر تاریخشان را بین نیمه دوم قرن دوم تا نیمه اول قرن چهارم میلادی تخمین زده‌اند، قدیمی‌ترین اثر مکتوب زبان سغدی است. نظریه کهن‌ترین سند نوشته بر کاغذ، که

توسط سر اورال استاین کاشف این نامه‌ها در ۱۹۱۷ میلادی ارائه شد، طرفداران کمی دارد. محتوای یکی از نامه‌ها به عدم امنیت در جاده ابریشم و آشفتگی شهرهای شمالی چین بعد از حمله قبایل وحشی هون(خیون) و ویرانی و غارت پایتخت چین شمالی، لویانگ، اشاره می‌کند. از آنجا که تخریب و غارت لویانگ چند بار و در حملات متوالی نیز تزلزل وضع آشفته زمان خود را در رای پژوهشگران تاریخ منعکس می‌کند. ولی به طور کلی تاریخ ۳۱۳ میلادی بیشترین توافق را در بین آراء دارد، هرچند تاریخ ۱۹۰ میلادی را نیز نمی‌توان از دیدگاه باستان‌شناسی نادیده گرفت. این نامه‌ها، که در حال حاضر قدیمی‌ترین متن شناخته شده زبان سغدی هستند، در داخل کیف نامهرسان میان زباله‌ها، همرا با چند اثر مکتوب به زبان چینی با تاریخ سده اول ق.م، و سده اول و دوم میلادی، پیدا شد. هشت نامه سغدی قابل خواندن و ترجمه بود. ظاهراً این نامه‌ها که از چین به سمرقند فرستاده شده بود، هرگز به مقصد نرسیدند و دست حوادث این درد دل‌های خانوادگی را، که در لابه‌لای آنها حوادث تریخی زمان و شرح سرگردانی بازرگانان سغدی و خانواده ایشان در دوران بسیاری دشواری از تاریخ چین آشکار می‌شود، خرابه‌نشین برج دیده‌بانی دیوار کهنه چین کرده است. از متن یکی از نامه‌ها چنین بر می‌آید که در دو شهر مرزی تُروان / ثوروان (تونهوآنگ یا دون هوان) و کچان (کوتسانگ در منابع چینی) مهاجرنشین سغدی میزیستند و نمایندگان بازرگانی آنها در شهرهای مرکزی چین مثل شانگان و لویانگ از طرفی، و در سمرقند از طرف دیگر فعالیت داشته‌اند.

فعالیت و حضور سغدی‌ها در دون هوان در مدارک متاخرتری نیز که در آنجا کشف شده است آشکار می‌شود. به نظر میرسد که در سال ۳۶۶ میلادی، که ساختمان غارهای هزار بودا آغاز شد، تعداد زیادی اهالی سغدی بودایی در دون هوان زندگی می‌کردند. در میان معابد و پرستشگاه‌های تو در تو بنا شده در دل غارهای هزار بودا، سر اورال استاین از راز کتابخانه معروف قرون وسطایی چینی با محتوای تعداد قابل ملاحظه‌ای از دست‌نویس‌های سغدی بودایی پرده برداشت. کتابخانه مدت ۹۰۰ سال با دیواره نازکی از غار اصلی مجزا شده و از دستبرد حوادث زمان بر کنار مانده بود. این مجموعه نفیس اکنون در کتابخانه ملی پاریس و موزه بریتانیا نگه داشته می‌شود.

بعد از دون هوان، مهم‌ترین ناحیه‌ای که از نظر مدارک مکتوب سغدی بر فعالیت مهاجرنشین‌های سغدی دلالت می‌کند، ناحیه ترفان است که در اوایل قرن بیستم در پی کشف آثار برجسته هئیت آلمانی (۱۹۰۲ تا ۱۹۱۰ میلادی)، شهری صاحب‌نام در مطالعات ایران شناسی شد. ترفان از مراکز مهم تجاری و فرهنگی جاده ابریشم، و مدتی پایتخت جنوبی ترکان اویغوری بود و یکی از مراکز عالی مانوی‌ها نیز به شمار می‌رفت. یکی از نامه‌های مانوی رفت و آمد و سیر و سفر مبلغان مانوی را در طول جاده ابریشم از ترفان، که حدود ۱۰۰ متر زیر سطح دریاست، تا اورمچی پایتخت ترکان اویغوری، که در کوهپایه‌های سلسله جبال به ارتفاع ۵۰۰۰ متر واقع شده، با اصطلاح «پایین و بالا رفتن» ذکر کرده است. شهر خوچو (کوچانگ چینی) از مراکز بزرگ فرهنگی و هنری ترفان است که در متون سغدی از آن به نام چینانچ کنت (شهر چینی) نام برده می‌شود. در این شهر، تا قرن دهم میلادی، آثار مانوی، بودایی، زردشتی و مسیحی وجود داشته است. در بولایق در شمال ترفان، در یک کلیسای مخروطی‌نسطوری، تعداد زیادی متون سغدی مسیحی پیدا شد و در دربارخوتو دو متن سغدی بودایی کشف شد که بر تداوم دین بودا در آن سامان دلالت داشت. ولی از نظر اسناد زبان‌های ایرانی، سه منطقه نزدیک خوچو، به نام موریوق، سنگیم و به ویژه تویوق، اهمیت بیشتری دارند. در خرابه‌های تویوق ف معبد فراخی با چشم انداز بسیار زیبا توسط فون لوکوک آلمانی کشف شد که کتابخانه نیمه ویران آن گنجینه گرانبهایی از دست‌نویس‌های مانوی، مسیحی و بودایی به دنیای علم هدیه کرد. در این میان، یکی از قدیمی‌ترین نوشته‌های زبان فارسی به خط مانوی توجه دنیای دانش و فرهنگ زبان فارسی را جلب کرد.

تنوع مدارک باز یافته در چین، از تلاش خستگی‌ناپذیر مهاجران سغدی در تبلیغ دین و سنت‌های آیینی که بدان دلبسته بودند پرده بر می‌گیرد. سغدیان تا ترجمه متون بودایی، مانوی و مسیحی به زبان سغدی به غنای زبان خود افزودند و همزمان این ادیان را در میان اقوام دیگر آسیای میانه و چین گسترش دادند. متون مانوی سغدی تاریخچه فعالیت مبلغان مانوی و همچنین داستان‌ها و تمثیلات، ادعیه و مراسم آیینی ف تقویم و سال‌نامه را در بر می‌گیرد که هر کدام در فرهنگ ایرانی جایگاهی ویژه داشت و بیشتر مکمل متون مانوی پارتی و فارسی میانه بود تا ترجمه آنها، مطالب فلسفی و بینادی

آیین مانوی و اسطوره پیچیده آفرینش آن گونه که در متون سغدی مطرح می‌شود، با تلاش توان فرسای دانشمندانی کم و بیش روشن شده است. سغدی‌ها حتی سعی کردند او اولین واژه نامه‌های زبان خود را، که در آن واژه‌های فارسی میانه و پارسی در مقابل واژه‌های سغدی قرار گرفته‌اند، بنویسند، که متأسفانه تنها چند برگ از این فرهنگ در خرابه‌های ترفان چون میراثی گرانبها برای ما باقی مانده است. مطلب دیگری که می‌توان استنتاج کرد این است که سغدی‌ها نه تنها در گسترش دین بودا در میان اقوام آسیای مرکزی و چین نقش چشمگیری داشتند، بلکه پناهگاه مهاجران ستم کشیده مانوی و مسیحی هم شدند. باید یادآوری کنیم که بیشتر ادبیات مکشوف در ثروان (تون هوانگ) و ترفان چند قرن بعد از نامه‌های باستانی سغدی نوشته شده‌اند. از قرائن تاریخی می‌توان استنباط کرد که سغدی‌ان اقدام به مهاجرت دیگری در زمان ساسانیان کرده باشند و علت آن شاید سیاست سخت موبدان زردشتی در نیمه دوم قرن سوم میلادی بوده است. تأثیر عمیق هنر ساسانی در آثار ترفان مخصوصاً در نقاشی‌های مانوی‌ها و سبک معماری ویرانه‌های شهر خوجو این نظریه را تأیید می‌کند.

در حدود اواسط قرن پنجم هفتالیت‌ها (هیاطله در متون دوره اسلامی) عنصر نژادی جدیدی در سرزمین سغد وارد کردند. شباهت نام هفتالیت، که در حقیقت نام فرمانروایان آن طایفه است، با نام سغدی هوتالیت (صورت جمع هفتالک / هوتاله) توجه دانشمندان را جلب کرده است. بدون شک هفتالیت‌ها آخرین موج مهاجران ایرانی تبار (یا هند و اروپایی تبار) بودند که از مرز چین و استپ‌های جنوبی سبیری به آسیای مرکزی گام نهادند. مآخذ چینی آنها را از اخلاف یوچی‌ها می‌دانند دو نظریه دیگر در باره اصل و تبار هفتالیت‌ها ارائه شده است. طبق یک نظر، آنها از اقوام کوچ نشین ناحیه سین کیانگ با طبقه حاکمه از عنصرخونی بودند و طبق نظر دیگر، از تبار ایرانیان کوه‌نشین بدخشان. به هر حال این مهاجران به کمک مردم بومی سغد و نواحی اطراف آن حکومتی تشکیل دادند که تا مدتی در برابر کوشانیان مقاومت کرد. آنها توانستند در افغانستان کنونی بر کوشانیان سلطه جویند و حتی یاد آنها را از خاطر مردم آن سامان ببرند.

در نیمه دوم قرن پنجم، هیاطله خطری بزرگ برای آرامش مرزهای شرقی امپراتوری ساسانی شدند. یک قرن بعد، حدود ۵۶۰ میلادی، خسرو انوشیروان با کمک ترکان، هیاطله را به کلی سرکوب کرد و جیحون، مرز ایران و سرزمین تر کنشین شد. از آن زمان سغد و کشورهای دیگر ماوراءالنهر لاقلاً از نظر نفوذ سیاسی، به دست اربابان جدید آسیای میانه افتاد و عنصر نژادی و زبانی تازه نفسی در صحنه تاریخ جلوه گری کرد.

ترک‌ها پادشاهی کوچک خود را از سرحدات چین تا مرزهای ایران و روم شرقی گسترش دادند سرحد و طول قر نه‌های بعد عناصرهر یعنی ملل سغد، ایرانی ماوراءالنهرخوارزم و سکا را در خود جذب کردند. با وجود این، می‌توان یقین داشت که شهرهای سغد نشین که به درجه عالی تمدن شهرنشینی خود رسیده بودند استقلال داخلی خود را چه در زمان هیاطله و چه در دوره سلطه ترکان حفظ کردند.

از طرف دیگر، سغدیها در ترویج فرهنگ، هنر، خط و آیین‌های خود بین اقوام ترک نقش بنیادی ایفا کردند. همچنین بازرگانان سغدی، که از قرون پیش تجارت ابریشم را در انحصار خود گرفته بودند، از قدرت سلاطین ترک به نفع خود سود جستند، به طوری که در موردی، حفظ منافع بازرگانان سغد باعث بروز اختلاف بین ایران و ترکان شد و خاقان ترک برای جلوگیری از ضرر بازرگانان سغدی با دولت روم شرقی تبادل نمایندگی کرد که در نتیجه این رویداد، ترکان با روم روابط اقتصادی برقرار کردند. در این دوره است که سغدی‌ها با حمایت ترکان یک امپراتوری بازرگانی بین امپراتوری‌های چین، ایران و روم بر پا کرده بودند که موقعیت بسیار برجسته‌ای در آسیای میانه داشت؛ امپراتوری ای که پایتختی چون سمرقند داشت، اما حکومت مرکزی سیاسی- مذهبی در آن نبود. به نظر می‌رسد که زبان نوشتاری ترکان غربی (همانند ترکان شرقی) در قرن ششم میلادی زبان سغدی بوده و ترکان در ابتدای حکومت خود، که هنوز به خط دست نیافته بودند، از این زبان استفاده می‌کردند. یکی از مآخذ رومی ذکر می‌کند که در ۵۶۸ میلادی سفیر ترکان به دربار روم شرقی نامه‌ای به همراه داشت که به خط سکایی (سیتی) نوشته شده بود و ژوستین، امپراتور روم، آن را به مترجمان داد.

شک نیست که در آن تاریخ در دربار روم مترجمان زبان سغدی، که زبان تجاری جاده ابریشم بود، وجود داشتند و این خط سیتی هم باید اشاره به خط سغدی باشد. قبلاً اشاره شد که سغدی‌ها در میان ترکان شرقی نفوذ فرهنگی عمیق داشتند. کهن‌ترین کتیبه‌ای که در زمان حکومت ترکان شرقی در مغولستان پیدا شده و معروف به کتیبه بوگوت (*Bugut. Insc.*) است، مضمون بودایی دارد، و این بدان مفهوم است که زبان ترکی قرن ششم از نظر گسترش واژگانی چندان غنی نبوده است که بتواند مفاهیم دین بودا را بیان کند. مراجع چینی به وجود مهاجرنشینی سغدی در میان ترکان مغولستان همین زمان، و همچنین به توجه حکمرانان ترک بر این مهاجران اشاره می‌کنند تصور می‌رود که زبان دیپلماسی رسمی ترکان شرقی در اواسط قرن ششم زبان سغدی بوده است. در سال ۷۶۲ میلادی ترکان اویغوری شهر لویانگ چین را غارت کرده مدتی در آنجا ماندند. فرمانروای ترکان با سغدیان مانوی، که در آن شهر بودند و از سال ۶۹۴ میلادی دین مانی را در چین رواج دادند، آشنا شد و به دین مانی گروید. وی بعد از بازگشت به وطن خود چند روحانی مانوی را به پایتخت خویش، اردوبالیک، برد. کتیبه متعلق به یک قرن بعد از این واقعه، یعنی کتیبه کارابال کاسون (قربالقسون) که در مغولستان شمالی کشف شده، به سه زبان سغدی، اویغوری و چینی است و سند تاریخی گرایش ترکان به دین مانی است. در این زمان سغدی‌ها در اتخاذ خط برای نوشتن زبان اویغوری به ترکان کمک کردند و بعدها خط سغدی به نام اویغوری شناخته شد. مآخذ چینی نیمه اول قرن هفتم به وجود مهاجرنشینی‌های سغدی در ایجو (هامی)، جنوب صحرای لوبنر، گواهی می‌دهند. چینیان از بازرگانان سغدی و چهارشهر، که در سالهای ۶۲۲ تا ۶۴۹ میلادی به دست یکی از اشراف سمرقند تأسیس شد، سخن می‌گویند. شاید علاقه سغدیان به بازرگانی و دلبستگی آنها به سازش و انعطاف دینی، انگیزه‌ای برای نگه داشتن ثبات و امنیت راه ابریشم باشد. بی دلیل نیست که پلویو، دانشمند فرانسوی، زبان سغدی را زبان میانجی (*lingua franca*) راه ابریشم می‌داند. یادآوری می‌کنیم که سغدیان مردمان عامی و ناآگاه از جریان علمی و ادبی زمان خود نبودند. در متون چینی نام چند ستاره به زبان سغدی دیده می‌شود و داستانهایی جالب سغدیان نمودار تلاش آنها در آمیختن فرهنگ مردم آسیای میانه با

فرهنگ ایرانی، یونانی و هندی است. افزون بر این، نقش آنها در اشاعه هنر از ایران به چین و تکوین هنر اصیل آسیای میانه بر کسی پوشیده نیست.

در مراکز بزرگ تجاری دولت‌شهرهای سغدی، که کمتر زیر سلطه یک فرمانروای خودکامه بود، سیاست اعتدال و آزادی دینی آن چنان رعایت می‌شد که پیروان آیین‌های بودایی، مسیحی نسطوری، مانوی و زردشتی با رنگ محلی خود می‌توانستند آزادانه تبلیغ کنند و پرستشگاههای خود را برپا سازند و با هم در صلح و صفا زندگی کنند. این آزادی سیاسی-دینی، اختلاط فرهنگی، ثروت مادی و پیشرفت اقتصادی، انگیزه‌ای برای تکوین هنر سغدی بود که گرچه جوانه‌ای از هنر ایرانی به شمار می‌رود، ولی از موج تأثیر هنر یونانی و هندی و اصالت محلی خود نیز بی‌نصیب نبود. در فاصله سقوط ساسانیان و فتح ماوراءالنهر توسط اعراب، دولت شهرهای سغدی خوش درخشیدند و میراث فرهنگی ساسانیان را به دوش کشیدند. در حقیقت قرن هفتم را می‌توان تجدید حیات فرهنگی سغد دانست، که با وجود ویرانگری‌های اعراب، تا قرن یازدهم تداوم داشت. همچنین در قرن هفتم بود که تجارت چین و سغد توسعه چشمگیری یافت و دروازه شرقی سمرقند «دوازه چین» نامیده شد.

سمرقند یکی از آبادترین و ثروتمندترین شهرهای ماوراءالنهر شد و شهرت آبادانی و شکوفایی فرهنگی و هنری آن تا اوایل دوران اسلامی برپا بود. توصیف هیجان انگیز جهانگرد چینی هیون تسانگ که در سال ۶۲۹ میلادی از این شهر دیدن کرد با روایات تحسین آمیز جغرافیای نویسان اسلامی مطابقت می‌کند. فرمانروایان کوچک شهرها که خود را شاه می‌نامیدند در حقیقت یکی از سران اشراف بودند، و تغییر سریع شاهان، انعکاس تداوم سلطه شاهی است. نیروی واقعی در دست اشراف، بازرگانان پیشه‌وران، و حامیان هنر و صنعت بود.

در این دوره است که بشقاب‌ها و ظروف دیگر نقره‌ای، به دست فلزکاران ماهر سمرقند تراشیده می‌شود؛ و در همین دوره است که دیوارنگاره‌های باشکوه، هنردوستی، تجمل پرستی و علاقه وافر به تجلی اسطوره‌های باستانی دولت شهرهای سغدی را نه تنها در دربار شاه، بلکه در خانه‌های خصوصی اشرافی جلوه گر می‌سازد.

دیوارنگاره‌های داستانی که در چند ناحیهٔ سغد (افراسیاب، پنجیکند) ضمن کاوش‌های چند دههٔ پیش کشف شده، نمایاگر خودجوش است که عناصر عامیانهٔ آمیخته به خصیصهٔ پهلوانی و نمایشی یک جامعهٔ فئودالی را منعکس هنری کامل می‌کند رنگ محلی و عنصرهای وام گرفته از هنرهای ساسانی، یونانی، هندی و چینی در هم جذب شده‌اند و هنر اصیلی ارائه داده‌اند که بدون تردید بر هنر مینیاتور ایرانی تأثیر گذاشته است. عنصر قهرمانی - پهلوانی این نگاره‌ها تجلی جامعه‌ای است که با جامعهٔ اسطوره‌های شاهنامه شباهت شگفت‌انگیزی دارد. می‌توان تصور کرد که هنر تصویرپهلوان و نقاشی داستان قهرمانان، به دلیل اوضاع ملوک الطوایفی و عدم تمرکز جامعه در آن سوی جیحون، بعضی از عناصر پهلوان سالاری را که در ساخت فرهنگی آن نفوذی عمیق کرده بود حفظ کرده اما این عناصر در هنر ایران ساسانی به علت مرکزیت حکومت و شاه‌سالاری از بین رفته باشد. در نتیجهٔ این پدیده است که دیوارنگاره‌های پنجیکند حماسهٔ رستم پهلوان شکست‌ناپذیر ایران و تمام اقوام ایرانی تبار- را با آن همهٔ نیرو و هیجان در قالب تصویر می‌آورد، و سوگ سیاوش قهرمان مظلومیت حماسه‌های ایرانی - را پر از اشک و فریاد می‌کند. شک نیست رستمی که هنرمند سغدی بر دیوارنگاره‌های پنجیکند در حال جنگ با دیوان و سوار بر رخس کشیده، همان رستمی است که در متون سغدی یازیاخته در غارهای هزاربودای چین توصیف شده است. احتمال دارد که داستان ستم از زمان اشکانیان، که با سکاها رابطهٔ نزدیک داشتند، تا زمان فردوسی، به صورت روایات الان توسط نقالان نسل اندر نسل خوانده می‌شده، وجود داشته و آفرینندهٔ شاهنامه آن را شنیده باشد البته نبوغ فردوسی بود که رستم را با زبان زیبای فارسی در قالب تصویری چنین شگفت‌ور درآورده است.

مقایسهٔ مدارک پیدا شده در تاجیکستان ازبکستان با مراجع اسلامی از یک سو، و با مآخذ چینی از سوی دیگر، بسیاری از حقایق تاریخی نیمهٔ دوم قرن هفتم میلادی، عنی درست قبل از لشکرکشی اعراب، را در با وجود این مرز و بوم، که بعداً مقاومت‌های مردمی تسلیم شد، آشکار می‌کند.

با توجه به سکه‌های پنجیکند که به سکه‌های سغدی معروف شده تصور می‌رود که کمی پیش از حملهٔ اعراب، در حدود سال ۶۵۰، پادشاهی به نام ورغومان در سمرقند

حکومت می‌کرده و نام او را تاریخ‌نویسان چینی بغ سومان ضبط کرده‌اند. دانشمندان این نام را با بهرام یا ورهران مقایسه کرده‌اند. نخستین حملهٔ اعراب به ماوراءالنهر در زمان حکومت معاویه شروع شد. او سعید بن عثمان حاکم خراسان را مأمور لشکرکشی به بخارا کرد. بنا به روایت یعقوبی و نرشخی، با وجود درخواست صلح از جانب خاتون بخارا، سعید بعد از کشتاری عظیم سمرقند را محاصره کرد پس از تصرف قلعهٔ کهن‌دز، که پناهگاه شاهزادگان سغدی بود، شهر تسلیم شد و آنان به اسارت سعید در آمدند. در بعضی مراجع آمده است که سعید این شاهزادگان را به اسارت گرفته و به مدینه برد و آنها را به کار گل‌گماشت. باز بنا به قول نویسندگان اسلامی در زمان یزید بن معاویه، مسلم بن زیاد والی خراسان دوبار به بخارا لشکر کشید و خاتون بخارا از طرخون، شاه سغد، یاری خواست و طرخون با سپاهی به کمک او آمد؛ ولی اعراب با خدعه سپاهیان سغد را در هم شکستند و احتمال می‌رود که طرخون در این جنگ کشته شده باشد.

فتح حقیقی سغد در زمان ولید بن عبدالملک (۷۰۵ تا ۷۱۵ میلادی) و به دست قتیبه انجام شد، که بخارا و سمرقند را تسخیر کرد و قدرت اعراب را در آن سرزمین بنیان نهاد، ولی با مقاومت شدید مردم بخارا رو به رو شد. نرشخی در تاریخ بخارا از کشتار و غارت بیکند که در حدود ۷۰۶ میلادی به امر همان سردار عرب روی داده یاد می‌کند. بنابر روایت یعقوبی، قتیبه بعد از جنگ سخت با غورک، شاه سمرقند، صلح کرد و قرار شد که غورک که خود را اخشید سغد و افشین سمرقند می‌خواند، حاکم سغد، سمرقند، کش و نسف باقی بماند و هر سال سه هزار درهم باج بپردازد و به عهد و پیمان حجاج در آید. بعد از این قرارداد صلح، قتیبه از دروازهٔ کش به شهر سمرقند وارد شد و از دروازهٔ چین بیرون رفت و این واقعه در سال ۹۴ هجری، مطابق با ۷۱۶ میلادی، روی داد.

اسناد کوه مغ، که به ربع اول قرن هشتم (بین ۷۰۰ تا ۷۲۵ میلادی)، تاریخ‌گذاری شده‌اند، از شاهی به نام دیواستیج (دیواشتیج) نام می‌برند. این اسناد که در خرابه‌های کوه مغ در دامنهٔ بلندی‌های زرافشان نزدیک خرابه‌های پنجیکند قدیم پیدا شده، شامل نامه‌های سیاسی، اداری و تجاری سغدیان، و همچنین بایگانی، حسابداری و اسناد حقوقی و صورت حساب‌های مالیاتی است و اطلاعات، سودمندی در بارهٔ وقایع سیاسی و

اجتماعی و فرهنگی آن زمان می‌دهد. قسمت خصوصی‌تر این مدارک، مثل اجاره زمین، اوضاع بازار، عقدنامه ازدواج، از وضع اجتماعی-سیاسی سغد قبل از فتح آنجا به دست اعراب پرده بر می‌دارد. قلعه‌ای که این اسناد در آن پیدا شده احتمالاً نزدیک محلی بوده که دیواستیج با اعراب جنگید و بعد از عقب نشینی به قلعه پناه برد و شاید در همان جا کشته شده باشد، اما قبل از مرگ توانسته است اسناد و مدارک حکومتی را در محلی پنهان کند اسنادی که در دهه سی قرن بیستم، پیچیده در چرم، پیدا شد. این نامه‌ها با تقویم سال و ماه و روز سغدی تاریخ‌گذاری شده و مقایسه آنها با نامه‌هایی که در یک متن سغدی مانوی پیدا شده، فهرست نام روزها و ماه‌های سغدی را کامل می‌کند. افزون بر این، اسناد کوه مغ از نام مکان‌های مختلفی یاد می‌کند و از رابطه اقتصادی بین دو شهر پنجیکند و فرغانه و اعزام سفارتی از طرف دیواستیج به نزد حکمران تاشکند سخن می‌گوید.

اسناد کوه مغ، که راهنمای کشفیات بعدی به خصوص حفریات شهر پنجیکند باستانی شد، از راز یک شهر سغدی با مدنیت بسیار برجسته که احتمالاً پایتخت یا محل سکونت دیواستیج بوده است، پرده بر می‌گیرد اشیاء مکشوف در حفریات پنجیکند و ویرانه خانه‌ها، قصرها و دیوارنگاره‌های بسیار زیبای آن، نقش برجسته سغدی را در حفظ فرهنگ شهرنشینی و هنر ایرانی آشکار می‌کند. یکی از دیوارنگاره‌ها، که پهلوانی را در جنگ با اژدها و نبرد با دیوان نشان می‌دهد، خاطره هفت خان رستم را به صورت هیجان‌انگیز تجسم می‌بخشد. دیوارنگاره دیگری داستان خرگوش و شیر کلپله و دمنه و تدبیر خرگوش برای به چاه افکندن شیر را به صورتی زنده جلوه‌گر می‌سازد. نقش دیگری که طرف توجه پژوهشگران قرار گرفته است، تابوت مرد جوانی را بر دوش دخترانی در حال سوگ نشان می‌دهد که احتمالاً یادبودی از سوگ سیاوش است: شاهزاده اساطیری که گنگ دژ را ساخت و در آن مرز و بوم خورش بی‌گناه بر زمین ریخت و نویسندگانی مانند نرشخی یاد سوگ او را در میان مردم بخارا تا اوایل دوران اسلامی زنده نگه داشته‌اند.

در خرابه‌های شهر افراسیاب دیوارنگاره‌ای از ورود هیئت سفیران از طرف امیر چغانیان به سمرقند همراه با کتیبه در کنار نقوش که محتوای آن را حکایت می‌کند و

معرف رابطه صلح‌آمیز بین دو شهر است، هم از نظر تاریخی و هم از نظر اختلاف آیینی بین این دو گروه فرهنگی قابل توجه است. سفیر چغانیان خود را ((دبیر بد)) و از سوی حاکم چغانیان ((توران تَش)) می‌خواند.

در مدارک تلّ برزو (در چند کیلومتری جنوب سمرقند)، از دو شاه دیگر سغد، طرخون (۷۰۰ تا ۷۱۰ میلادی) و اوغورک (۷۱۰ تا ۷۳۵) نام برده شده است. طبق مراجع چینی، شاه سغد به نام اوغورک، پس از شکست از اعراب، در سال ۷۱۹ میلادی از امپراطور چین یاری خواست. به نظر می‌رسد که اوغورک مراجع چینی و اوغورک مراجع سغدی و غورک مراجع اسلامی یکی باشد، که احتمالاً آخرین پادشاه مستقل سغد بوده است.

مطالعه دست‌نوشته‌های کوه مغ، شامل هفتتد و شش سند نوشته شده با مرکب چینی بر روی کاغذ، چرم، ابریشم و چوب است، کتیبه‌ها، سفال‌نوشته‌ها و سکه‌هایی که در تاجیکستان و ازبکستان پیدا شد، روزنه جدیدی بر پژوهش‌های تاریخ و فرهنگ آسیای میانه گشوده است.

مطلبی که درباره مدارک پیدا شده، در خاستگاه سغدیان باعث شگفتی شده، عدم کشف متون دینی است. اطلاعات زبان‌شناسی ما درباره آیین مردم سغد در زمان کتابت این اسناد زیاد نیست. اما وجود نام مغ در نام چند محل، از جمله خود کوه مغ، امکان باور به نوعی آیین زردستی را در میان مردم این مرز و بوم تأیید می‌کند. به ویژه آثار آتشدان آتشگاه‌هایی که در پژوهش و کند و کاوهای باستان‌شناختی اخیر پیدا شده، گواه دیگری بر اثبات این نظریه است.

این مدارک همراه با آثار مکشوفه در چین و پاکستان و شواهد تاریخی نویسندگان چینی و اسلامی نشان می‌دهند که زبان سغدی، کهن‌ترین اثر مکتوب آن در نامه‌های پیدا شده در چین (قرن دوم و چهارم میلادی) و سنگ‌نوشته‌های نویافته دره علیای رود سند در شمال پاکستان (قرن پنجم الی ششم میلادی) است، تا قرن دهم میلادی و حتی کمی بعد از آن (شاید تا قرن سیزدهم میلادی) در روستاهای سمرقند و بخارا زبانی زنده بوده است و گویندگانی به این زبان سخن می‌گفته‌اند.

گفته‌های مقدسی در احسن التقاسیم، و ابن حوقل در صورت الارض، که سغدیان سمرقند و بخارا با وجود تفاوتی در کلامشان زبان همدیگر را می‌فهمند، گواه بر زنده بودن زبان سغدی تا آن دوره است. از طرف دیگر، نامه‌های سغدی مانوی بر وراج این زبان تا قرن دهم میلادی در نواحی تُرفان چین شهادت می‌دهند. به نظر می‌رسد که از قرن یازدهم میلادی به بعد نفوذ زبان عربی و فارسی از طرفی و ترکی از طرف دیگر، سیر نابودی زبان سغدی را شتاب بیشتری بخشیده باشد. امروز از زبانی که قرن‌ها واسطه انتقال فرهنگ بین شرق و غرب آسیا بود و از نظر تجاری زبان مسیر شرقی جاده ابریشم به شمار می‌رفت، تنها یک گویش دور افتاده در ناحیه کوهستانی دره علیا رود زرافشان به نام گویش یغنایی به جای مانده است. اما نقش قوم سغد همراه با اقوام دیگر آسیای میانه، چه در شکل‌گیری آغازین ادب فارسی و چه در پیدایش جامعه‌شناسی سیاسی و فرهنگی در راه استقلال ایران در پیشگاه تاریخ همیشه جاودان خواهد ماند.

آثار مکتوب

اولین کسانی که پرده از راز زبان خاموش سغدی برگرفتند، محققان آلمانی بودند، که در نخستین سال‌های قرن بیستم، با مطالعه یک متن مکشوف و تُرفان، این زبان تا آن روز ناشناخته را ((سغدی)) نامیدند. اگرچه بیرونی در حدود هزار و اندی سال پیش با ذکر نام روزها و ماه‌ها و جشن‌های سغدی، تلویحاً به این زبان اشاره کرده بود، اما در قرن بیستم است که زبان سغدی تولدی دوباره یافت. کشفیات آسیای مرکزی چین نشان داد سغدیان تاجرپیشه و هنر دوست، که واسطه انتقال کالا، و فرهنگ و هنر بین دو دنیای شرق و غرب چین، ایران هند و روم بودند، فعال‌ترین مبلغان ادیان بودایی، مانوی و مسیحی در میان اقوام آسیای میانه و چین نیز به شمار می‌رفتند. تنوع مدارک به دست آمده سغدی نیز فعالیت دینی این مهاجرنشین دور از وطن را جلوه‌گر می‌کند؛ زیرا به استثنای نامه‌های باستانی، اسناد کوه مغ، کتیبه‌های نویافته پاکستان و چند کتیبه و متن کوچک‌تر، متون سغدی را باید در شمار متون دینی شمرد. موضوع جالب توجه این‌که متون سغدی، تنوع فرهنگی را در خط منعکس می‌کنند، زیرا پیروان هر

آیین، خطی برای بیان عقاید و باورهای خود بر می‌گزیدند: متون سغدی بودایی به خط سغدی، متون سغدی مانوی به خط مانوی و متون سغدی مسیحی به خط سریانی نوشته شده‌اند. در متون سغدی بودایی، اطلاعات زیادی از سنسکریت و پراکریت، و در متون مانوی وام واژه‌هایی از فارسی میانه و پارتی دیده می‌شود؛ متون سغدی مسیحی به شدت متأثر از اصل سریانی خود هستند. بسیاری از مشکلات و مسائل مورد تردید این متون را ناشی از عدم دریافت معنای متن اصلی دانسته‌اند.

با همه گسترش جغرافیایی زبان سغدی، اختلاف گویشی مدارک مکتوب اندک است. این بدان معنا نیست که ادعا شود متون سغدی از نظر زبانی وحدت کامل دارند، اما اطلاعات موجود بیشتر بازتاب و عوامل تاریخی و به ویژه کاربرد خط‌های مختلف و سنت‌های املائی گوناگون است تا اختلافات گویشی. بی‌تردید گونه‌های گویشی سغدی در نواحی دور از پایتخت اصلی (سمرقند) وجود داشته که با زبان سغدی آثار مکتوب فعلی، تفاوت‌هایی دارد و احتمالاً گویش یغناپی امروزی ناحیه کوهستانی دره علیای زرافشان بازمانده یکی از آن گونه‌هاست.

کهن‌ترین متون: نامه‌های باستانی

از نظر تاریخی، سکه‌نوشته‌های سغدی که تاریخ کهن‌ترین آنها به قرن دوم میلادی می‌رسد، کهن‌ترین نوشته‌های زبان سغدی است، اما بیشتر سکه‌ها از قرن پنجم به بعد ضرب و در زادگاه قوم سغد، به ویژه نواحی سمرقند و بخارا پیدا شده‌اند. سکه‌نوشته‌ها فقط اطلاعاتی درباره نام‌ها می‌دهند و محتوای زبانی قابل ملاحظه‌ای ندارند، و اعلام روی آنها در این فرهنگ جایی ندارد.

بیشتر دانشمندان نامه‌های باستانی سغدی (*Anc. Lett*) را که در سال ۱۹۰۷ میلادی در یکی از برج‌های مخروبه دیوار قدیمی چین، بین لولان و دون‌هوان (تون هوانگ) کشف شد، کهن‌ترین متن زبان سغدی می‌دانند. این نامه‌ها از طرف مهاجرین سغدی که در دوران هوان، (ثوروان یا تُروان سغدی) و کوتسانگ (کچان سغدی) دو شهر مرزی چین مستقر بودند، به خویشان و بستگانشان در سمرقند نوشته شده است. از متن یکی از نامه‌ها چنین برمی‌آید که این بازرگانان با نمایندگان تجاری خود در شهرهای

بزرگ چین مثل شانگان (خومدان سغدی) و لویانگ (سَرغ سغدی) ارتباط داشتند. در این نامه‌ها، علاوه بر مطالبه خصوصی و خانوادگی، اطلاعات جالبی درباره اوضاع سیاسی چین و دوران پرآشوب تاریخ آن سرزمین مشاهده می‌شود.

تاریخ‌نامه‌های سغدی، که بر کاغذ نوشته شده‌اند، بین قرن دوم و نیمه اول قرن چهارم میلادی تخمین زده شده است. اما کاشف نامه‌ها، سِر اورل استاین که این نامه‌ها را با خود به موزه بریتانیا در لندن برد، آنها را قدیم‌ترین نوشته روی کاغذ می‌پنداشت. رایشت نامه‌های باستانی را در مجموعه دست‌نویس‌های سغدی موزه بریتانیا (جلد دوم، ۱۹۳۱) به آلمانی ترجمه کرد (که HRii علامت اختصاری این ترجمه است) و هنینگ نامه شماره ۲ را، که بلندترین نامه است و حدود ۶۳ سطر دارد، مورد بررسی قرار داد و تاریخ آن را حدود ۳۱۲ میلادی تعیین کرد. آخرین اطلاعات درباره نامه‌های باستانی را سیمز ویلیامز در دایره المعارف ایرانیکا (۱۹۸۵) داده است.

بعضی از پژوهندگان، کهن‌ترین متن سغدی را از نظر محتوای زبان‌شناختی دعای آشیم و هوی زردشتی می‌دانند که احتمالاً صورت تحریف شده سغدی اواخر دوران هخامنشی است، گو این‌که نگارش آن هزار سال بعد انجام گرفته باشد. شاید این تنها متن سغدی زرتشتی است که تاکنون پیدا شده، و محل کشف آن غارهای هزار بودا است.

متون بودایی

این متون، که شاید پرچم‌ترین ادبیات زبان سغدی را تشکیل می‌دهند، در صومعه‌های آسیای میانه از اصل چینی و هندی ترجمه شده‌اند. زبان و خط آنها از نامه‌های باستانی جدیدتر است و محتوای آنها بازتاب مکتب مهاییانه بودایی است که در آسیای میانه و چین بیشترین پیرو را داشت. تاکنون فقط یک متن به طور احتمالی تاریخ‌گذاری شده و حدود ۷۲۸ میلادی می‌دانند. بیشتر متون بودایی، در اوایل قرن بیستم، در یکی از غارهای هزار بودای دون هوان چین کشف شده‌اند. در میان معابد تودرتوی بنا شده در دل غارها، کتابخانه‌ای با مجموعه قابل ملاحظه‌ای از دست‌نویس‌های سغدی کشف شد. این کتابخانه مدت ۹۰۰ سال با دیوار نازکی از غار

اصلی جدا و از دستبرد زمان برکنار مانده بود و به همین جهت گنجینه متون آن نسبت به متون دیگر سغدی از کیفیت بهتری برخوردار است. مجموعه کتابخانه ملی پاریس بیشترین متون سغدی بودایی را که رهاورد سفر پُل پُلِیو به این غارها بود، در بر دارد. وِسْتَرَه جاتْکَه (VJ) یا داستان تولد بودا طولانی‌ترین متون است که می‌توان آن را تالیفی مستقل از روایات دیگر دانست. در مجموعه متون سغدی پاریس (TSP) علاوه بر متونی که آموزه بودا را در منع خوردن گوشت و نوشیدن آشامیدنی مستی‌آور و نیز موضوع‌های دینی، چون علت و معلول کردارها و تناسخ روح و پدیده بازپیدایی بیان می‌کند، متون کاملاً مستقل از دین بودا نیز دیده می‌شود. جالب‌ترین آنها، داستان رستم و جنگ و گریزش با دیوان، طلسم باران شامل شهر خواص سنگ‌های مختلف و طریق آوردن باران با استفاده از خواص آنها، و چند متن کوتاه پزشکی و ستاره‌شناسی است.

گوتیو پیشگام رمزگشایی متون سغدی پاریس بود و با کمک روایات چینی همانند، دو متن آن را در همان سال‌های طلوع مطالعات سغدشناسی خواند و به فرانسه ترجمه کرد، که متن‌های سوترای علت و معلول (SCE) و برهمن ناخن‌دراز (DN) معروفند. امیل بنونیسست، دانشمند دیگر فرانسوی، بیشتر متون سغدی بودایی و غیر بودایی مجموعه پاریس را ترجمه و منتشر کرد (TSP). متن اصلی سوترای علت و معلول بعداً نیز توسط مکنزی تحت عنوان سوترای علت و معلول کردارها به انگلیسی برگردانده شد. سیمز ویلیامز به اتفاق هامیلتون، هشت متن سغدی دیگر از کتابخانه ملی پاریس را در مجموعه دست‌نوشته‌های ایرانی (CII) در سال ۱۹۹۰ به چاپ رسانیدند. بعضی از این متون اخیراً در میان اسناد اویغوری پیدا شده و با عبارات اویغوری در هم آمیخته است.

تعداد زیادی از متون بودایی دیگر در موزه بریتانیا نگهداری می‌شوند. این متون نیز از غارهای هزار بودا توسط سِر اورل استاین به لندن آورده شد. او نخستین اروپایی بود که در سال ۱۹۰۷ به راز کتابخانه نُه قرن پنهان شده غارها پی برد و با راهب محافظ غارها معامله کرد. بعد از او، هیئت‌های فرانسوی در سال ۱۹۰۸، ژاپنی در ۱۹۱۱ و روسیه در ۱۹۱۴ و حتی فنلاندی ۱۹۱۵ به غارهای هزار بودا سر زدند و اسناد بودایی و غیر بودایی سغذب را به کشورهای خود بردند. تعدادی متون سغدی بودایی نیز در تُرفان توسط

هیئت‌های اکتشافی آلمانی و روسی کشف و به ترتیب به برلین و لنینگراد (سن‌پترزبورگ) برده شد.

متون مجموعه کتابخانه لندن رایشلت به آلمانی ترجمه و در دو جلد منتشر کرد (HRi و HRii). در سال ۱۹۷۶، مکنزی طولانی‌ترین متون بودایی آن مجموعه را با واژه‌نامه و تفسیر به انگلیسی برگرداند (BSTBL).

متون بودایی برلن را مولر و لنتز به آلمانی ترجمه کردند (STii)، و متون سن‌پترزبورگ را رُزنبِگ به فرانسه (o3, o2, o1)، و راگوزا به روسی (Frag, len) ترجمه کردند.

بنویست در سال‌های ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۸ یادداشتهایی بر متون موزه بریتانیا نوشت (Notes i, ii, iii, iv) و سیمز ویلیامز در سال ۱۹۷۶ بعضی از آنها را بررسی و چند متن کوچک‌تر منتشر کرد. وی همچنین چند نقد بر متون لنینگراد که توسط خانم راگوزا منتشر شده بود نوشت.

جدیدترین اطلاعات درباره پژوهش متون سغدی بودایی را دیوید اوتس در کتابنامه ۱۹۷۸ (چاپ دوم ۱۹۸۰) منتشر کرده است.

مقاله اوتس شامل تمام نوشته‌های منتشر شده از آثار مکشوف توسط سه هیئت انگلیسی، فرانسوی و روسی (استاین، ۱۹۰۷، پولیو ۱۹۱۰ و آلدنبورگ ۱۹۱۸) در تون هوانگ و دو هیئت آلمانی (گروینودل و فون‌لو کوک، ۱۹۰۶ تا ۱۹۲۶ میلادی) در تُرفان است، اما متون منتشر شده لنینگراد توسط خانم راگوزا را در بر نمی‌گیرد. موضوع رساله دکتری اوتس (دانشگاه هاروارد، ۱۹۷۶) یک متن منتشر نشده سغدی بودایی است که متاسفانه نگارنده تا زمان انتشار این فرهنگ به آن دسترسی پیدا نکرده است.

متون مانوی

بیشتر این متون، که در صومعه مخروبه‌ای در تویوق، نزدیک تُرفان، پیدا شده، مطالب فلسفی و بنیادی آیین مانی را با بیانی آمیخته به تمثیل و داستان طرح می‌کنند. علاوه بر برگردان سغدی سرمایه سرودها، موعظه‌ها و خطابه‌هایی که از فارسی میانه و پارسی ترجمه شده، متون اصیل مدون به زبان سغدی نیز دیده می‌شود. محتوای این متون،

تاریخچه فعالیت مبلغان مانوی (KG)، خطابه‌ها، نیایش‌ها، اعترافات و توبه (BBB)، اسطوره آفرینش (Cosm)، تقویم و سال نامه‌های مربوط به روزه داری و جشن بما (Fasts)، نامه‌های مانوی، (Man. Lett) فهرست ملل و فهرست واژه‌ها (Sogdica) کتاب غول‌ها (MSP) (Giants) تمثیل‌ها و داستا‌نها (Tales) است.

متون مانوی، که با تشبیهات و استعارات داستا‌نهای زیبایی را به تصویر می‌کشند، به نظر می‌رسد زبان زنده‌ی زمان خود را بهتر بیان می‌کنند. با مشاهده‌ی تعداد زیادِ واژه‌های فارسی میانه و پارسی موجود در متون سغدی، می‌توان استنباط کرد که بیشتر مراسم دینی مانویان در جامعه‌ی ایرانی تبار آسیای میانه، به این دو زبان برگزار می‌شده است. از طرف دیگر، مانویان سغدی زبان در انتقال داستا‌ن‌ها و اسطوره‌های ایرانی، هندی و یونانی به فرهنگ مردم آسیای میانه نقشی چشمگیر داشته‌اند. این متون که همراه با متون و کتاب‌های مانوی به زبان‌های دیگر توسط هیئت اکتشافی آلمانی کشف شد ه‌اند، اغلب به علت پاره پاره بودن و از هم گسیختگی آسیب دیدگی و کیفیت نامناسب محل کشف دیرتر از متون دیگر سغدی منتشر یا ترجمه کشف آثار مکتوب سغدی مانوی شدند. محل کتاب‌های منقوش و دیوارنگاره‌های زیبا که بدبختانه از آسیب زمان مصون نمانده‌اند نیز گواه نقش گسترشی هنر مانوی و علاقه مانویان به تذهیب کتاب‌ها و نوشته‌هایشان است.

نخستین متن سغدی که پرده از راز خاموش این زبان بر گرفت، یک متن مانوی بود که به همراه دیگر متون مانوی به وسیله‌ی مولر ترجمه شد؛ لنتز، هنینگ و زوندرمان نیز، متون دیگر را ترجمه کردند. تعدادی از متون مانوی و بودایی ترفان به دست هیئت روسی افتاد و به لنینگراد (سن پترزبورگ) منتقل شد. بعضی از این متون، در اوایل قرت بیستم، توسط زالمان و روزنبرگ به آلمانی و فرانسه، و سپس در سال ۱۹۸۰ به وسیله‌ی خانم راگوزا به روسی (Frag Len) ترجمه و منتشر شد سیمز ویلیامز در ۱۹۸۱ در BSOAS در ۱۹۹۰ Manichaica Selecta در ۱۹۹۱ در Bulletin of the Asia Institute بر این متون نقد نوشت.

به عنوان نمونه‌ی نظم سغدی، می‌توان از دو قطعه‌ی مجموعه‌ی هوید گمان، که از پارسی ترجمه شده، نام برد. هر قطعه شامل ۳۰ مصراع است که بعضی از مصرا عها نیز به علت

آسیب دیدگی بازسازی شده است. این قطعات منظوم را مکنزی در سال ۱۹۸۵ میلادی در مجموعه *Acta Iranica* منتشر کرد.

در سال ۱۹۹۰ میلادی ورنر زوندرمان بیست و پنج قطعه سرود سغدی را که به خط سغدی نوشته شده بود، همراه با صد و سی قطعه سرود پارتی مانوی و دو قطعه سرود پارتی به خط سغدی منتشر کرد. این سرودهای ایرانی به خط *CII*، جلد دو م: تعلیقات، به چاپ رسید. سرودهای سغدی از هر دو گزیده سرودهای مشهور مانوی هوید گمان و انگدروشان نمونه‌هایی را در بر دارند.

متون مسیحی

در کتابخانه یک صومعه ویران نسطوری، در بولایق، شمال ترخان، روایت‌های سغدی انجیل، داستانهایی از آباء کلیسا و حکایت‌هایی از زندگی شهدا و قدیسان مسیحی به زبان سغدی و خط سریانی کشف شد. آسیب وارده به این آثار کمتر از مدارک مانوی بود و در نتیجه قسمتهای دست نخورده و کمتر آسیب دیده متون مسیحی، بیشتر از متون مانوی است. از طرف دیگر، کشف اصل سریانی متونی که هویت آنها مشخص شده بود، کمک شایانی به خواندن این نوشته‌ها کرد. علاوه بر قطعات کوتاهی از ترجمه انجیل و تورات و داستان پیامبران، این مجموعه شامل سرودهای نیایش، روایات آباء کلیسا، کتاب مزامیر، زندگی نامه قدیسان، کلمات قصار و عبارات کوتاه پندآمیز است. تقریباً بیشتر متون مسیحی را هیئت اکتشافی آلمانی در اوایل قرن بیستم یافت و اکنون در اختیار مجموعه برلین است.

باز هم مولر نخستین محقق بود که یک متن سغدی مسیحی را تشخیص داد. مولر همچنین در ۱۹۱۳ میلادی چند متن مسیحی از روایات انجیل را به آلمانی ترجمه کرد (*STi*) و در ۱۹۳۴ میلادی به اتفاق، لنتز چند متن دیگر را درباره زندگی قدیسان، همراه با واژه‌نامه به آلمانی برگرداند (*STii*). بعد از مولر و لنتز، هانزن متون دیگر برلین را منتشر کرد: در ۱۹۴۱، *BSTi* داستانی از زندگی جرجیس مقدس، و در ۱۹۵۴ *BSTii* مجموعه بزرگی از متون مسیحی (قطعاتی از کتاب مقدس: آراء پندآمیز) را به آلمانی ترجمه کرد. بنونیست در چند مقاله ترجمه‌های هانزن را نقد کرد. (*Éti, ii*) سپس مارتین

شوارتز متون *BSTii* را با دقت بیشتر مطالعه و همراه با قطعه‌ای از زبور سغدی، موضوع رساله خود، مطالعه دست‌نوشته‌های سغدی مسیحی (*STSC*) قرار داد (۱۹۷۶). نیکلاس سیمز ویلیامز مجموعه‌ای را که تصحیح شده *BSTii* است، با معرفی متون مشابه سریانی، ترجمه انگلیسی، واژه‌نامه، یادداستها و چکیده‌ای از ویژگی‌های دستوری این متون در سال ۱۹۸۵ منتشر کرد (C2).

متون مسیحی منتشر شده توسط مولر و لنتز، به همت زوند رمان مورد بررسی قرار گرفت. زوند رمان در *AoFi* (۱۹۷۴) و *AoFii* (۱۹۷۵) و *AoFiii* (۱۹۸۱) بعضی از نکات ناخوانده را کشف و با متون جدید منتشر کرد. وی چند متن جدید دیگر، از جمله قطعه‌ای در *Acta Iranica*، شماره ۲۹، سال ۱۹۸۸، را نیز به آلمانی ترجمه کرد.

اسناد و کتیبه‌ها

مدارک تاجیکستان: اسناد کوه مغ. این اسناد که مهم‌ترین نوشته‌های غیردینی است که تاکنون به زبان سغدی کشف شده، در سال ۱۹۳۳ در پی حفاریهای باستان‌شناختی، در ویرانه قلع‌های بر کوه مغ کشف شد، و اکنون در مجموعه لنینگراد (سن پترزبورگ) نگهداری می‌شود. قلعه مغ در مسیر علیای رود زرافشان، نزدیک دهکده خیرآباد و ویرانه‌های شهر قدیمی پنجیکند در شمال تاجیکستان و در ۱۲۰ کیلومتری شهر سمرقند، قرار دارد. اسناد کوه مغ، که در یک سبد پیچیده در چرم و مدفون در خاک بود و ابتدا توسط کشاورزان منطقه پیدا شد، بایگانی بسیار ارزنده‌ای است حاوی بیش از ۷۶ سند مربوط به ربع اول قرن هشتم میلادی، که بر کاغذ، چرم، ابریشم و چوب نوشته شده‌اند. همه این مدارک به جز یک سند عربی، سه سند چینی و یک سند کهن، به زبان و خط ترکی سغدی است. دست‌نوشته‌های کوه مغ نخستین متون شایان توجهی است که به زبان سغدی در موطن اصلی سغدیان و زادگاه زبان سغدی، یعنی تاجیکستان، پیدا شده و مطالعه آنها روزنه جدیدی بر پژوهشهای تاریخ و فرهنگ آن مرز و بوم گشوده است. این اسناد مربوط به شاهزاده‌های سغدی است به نام دیواستیچ (دیواستیچ)، که بعد از نبردی دلیرانه با اعراب به قلعه کوهستانی مغ پناه برد اما در جنگی نابرابر تسلیم و کشته شد. به نظر می‌رسد که وی توانسته باشد قبل از تسلیم و

تصرف قلعه به دست اعراب، قسمتی از اسناد بایگانی حکومتی خود را در محلی پنهان کند. خرابه‌های قلعه مغ راز این گنج گرانبها را بیش از دوازده قرن در دل خود نگهداری در سده بیستم بر ما آشکار کرده‌اند. در بعضی از مآخذ اسلامی از شخصی که عنوان اخشیدِ سغد و افشین سمرقند داشت و با اعراب جنگید و کشته شد، سخن رفته و تاریخ طبری از دیواستیج نام برده است. این اسناد، با تقویم سال و ماه و روز سغدی تاریخ‌گذاری شده و شامل نامه‌های سیاسی، بایگانی اداری، صورت حساب‌های مالیاتی و اسناد حقوقی و قضایی است و اطلاعات سودمندی در باره وقایع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن زمان می‌دهد؛ طولانی‌ترین سند یک عقدنامه ازدواج است ترجمه روسی این متون توسط فریمان و لیوشیتس، و بوگلیوب سمیرنوا منتشر شده، و عکس دست‌نویس‌ها در مجموعه کتیبه‌های ایرانی (CII 1963) منتشر شده است. کتیبه‌ها، سکه‌ها و دیگر مدارک غیردینی. در زادگاه سغدیان چند کتیبه در خرابه‌های پنجیکند تاجیکستان و در ویرانه‌های افراسیاب ازبکستان پیدا شده است. کتیبه‌های پنجیکند بیشتر سفال نوشته و متعلق به سده‌های هفتم و هشتم میلادی است.

و در میان آنها سفال نوشته‌ای دارای شش سطر با محتوای ۲۲ حرف الفبای سغدی، نظر پژوهشگران را جلب کرده است. کتیبه‌های افراسیاب در خرابه‌های شهری به همین نام، نزدیک سمرقند، پیدا شده‌اند. کتیبه‌ها ده عددند و محتوای آنها رابطه تنگاتنگ با دیوارنگاره‌ها دارد و بیشترشان در کناره‌های نقوش یا روی جامه افراد حک شده‌اند این کتیبه‌ها، که متعلق به سده هفتم و هشتم میلادی است، در حقیقت شرح دیوارنگاره هاست که از نظر تاریخی ارزشمندند. طولانی‌ترین آنها، که ۱۶ سطر است حکایت از سفر فرستادگان شاه، چغانیان به دربار شاه سمرقند برای برقراری رابطه دوستانه و صلح آمیز می‌کند. لیوشیتس، کاشف دیوارنگاره و دیوارنوشته‌ها، تفاوت‌هایی میان دین چغانیان و سغدیان مشاهده کرده است. در خرابه‌های افراسیاب تعدادی سفال نوشته و همچنین قطعات نوشته بر چوب کشف شده که تاریخشان به سده پنجم میلادی می‌رسد. از آثار نویافته دیگر در مرز و بوم سغد، باید از نوشته‌های روی چوب در حفاری‌های سروشنه و از کتیبه‌های ظروف سفالی کشف شده در موضع ورخش (نزدیک بخارا)، فرغانه، هفت رود و حصار نام برد. قدیمی‌ترین سفال نوشته را به قرن چهارم

میلادی نسبت داده‌اند. وجود چند سفال نوشته مکشوف در خرابه‌های شهر باستانی مرو در ترکمنستان، غربی ترین نقطه جغرافیایی که خط سغدی به آنجا راه یافته می‌تواند قابل توجه باشد. نباید فراموش کرد که کتیبه‌هایی نیز در سمیراشیه در قرقیزستان پیدا شده است.

حفاری‌های باستان‌شناختی که از ۱۹۳۰ تا کنون در تاجیکستان و ازبکستان انجام گرفته، آثار ارزنده‌ای از هنر سغدی را آشکار کرده است. دیوارنگاره‌های شهر قدیمی پنجیکند و ویرانه‌های افراسیاب، هنری آمیخته با عناصر لوانی جامعه فئودالی را متجلی می‌کند که با وجود پیوندش با هنر ایران اشکانی و ساسانی، با آن تفاوتی دارد. در این کاوشهای باستان‌شناختی، تعداد زیادی سکه، به ویژه در حوالی پنجیکند، پیدا شده است که نوشته‌های آنها، که از قرن دوم تا قرن هشتم میلادی تاریخ‌گذاری شده‌اند نشان دهنده قدمت و تداوم خط سغدی، افزون بر این که هر کدام مشخصه یکی از انواع خطوط بومی را می‌نمایند است؛

مهمترین اینها، مجموعه سکه‌های معروف به (بخار خدات) است که کهن ترین آنها را متعلق به قرن دوم میلادی دانسته‌اند، اما ضرب آنها تا قرن دهم میلادی ادامه داشته و خط سغدی حتی تا قرن یازدهم بر آنها نوشته می‌شده است. در سال ۱۹۶۳ میلادی، خانم اسمیرنوا سکه‌های سغد را به صورت کاتالوگ تنظیم و قسمتی از تاریخ سغد را با پژوهش بر این سکه‌ها بازسازی کرد. کتیبه‌های ظروف نقره نیز انواع خط بومی سغدی را که مهمترین آنها سمرقندی و بخارایی است، می‌نمایند.

کتیبه‌های مغولستان کتیبه‌های بسیار مهمی در شمالی ترین نقطه مغولستان پیدا شده که گسترش خط سغدی و نفوذ فرهنگ آن قوم را می‌نمایند. کهن ترین این کتیبه‌ها دیوارنوشته‌ای است در بوگوت (*Bugut. Insc*) که در ناحیه مرکزی مغولستان کشف شده و تاریخ آن به نیمه آخر سده ششم (حدود ۵۸۰) میلادی می‌رسد و متعلق به اولین سلسله خاقان‌های ترک (أرخُن) است. متن کتیبه، گرایش ترکان آن زمان را به دین بودا نشان می‌دهد- مطلبی که مآخذ چینی نیز آن را تأیید کرده‌اند.

در اوایل قرن بیستم، حدود ۱۹۰۹ میلادی، کتیبه‌ای سه زبانه (سغدی، ترکی، اویغوری و چینی) در کارابال کاسون، مغولستان شمالی، کشف شد. (*Karab. Insc*) که

مربوط به سده نهم میلادی است. محتوای این کتیبه، که به افتخار یکی از خاقانهای اویغوری نوشته شده، نشانگر نفوذ دین مانی در میان ترکان و مهاجرنشینان شمالی و همچنین بیان کننده وسعت نفوذ زبان سغدی است.

افزون بر این دو کتیبه، چند سنگ نوشته کوتاه نیز در مغولستان جنوبی به سغدی و ترکی پیدا شد که تاریخ آنها بین قرن هشتم و نهم میلادی تعیین شده است. کتیبه‌ها لدخ در سال ۱۹۲۵، چند کتیبه کوتاه دیگر در لدخ نزدیک مرزهای تبت و سرحدات کشمیر به دست آمد

(Ladakh Insc) که یکی از آنها ممکن است اثر یک سغدی مسیحی اهل سمرقند یا یک سغدی مقیم چین (سمرقندی نژاد) باشد طویل ترین کتیبه از عبور یک پیک سمرقندی، که به سوی خاقان تبت سفر می‌کرده، گزارش می‌دهد. مولر، بنونیست، لیوشیتس و سیمز ویلیامز به ترتیب این کتیبه‌ها را خوانده‌اند و تفسیر کرده‌اند. سنگ نوشته‌های شمال پاکستان. کتیبه‌های علیای رود سند، در شمال پاکستان، که در در اوایل ۱۹۸۰ کشف شد، با بیش از ۵۹۰ سنگ نوشته، بزرگ ترین مجموعه کتیبه‌های سغدی را تشکیل می‌دهد. محتوای این کتیبه‌های بسیار کوتاه، اسم، عنوان و تبارنامه نویسندگان و گهگاه نوعی تاریخ نگارش آنهاست. طولانی‌ترین سنگن نوشته از ۲۳ کلمه تجاوز نمی‌کند و تاریخ آن بین قرن چهارم و ششم میلادی تخمین زده شده است.

این سنگ نوشته‌ها، مجموعه بزرگی از اعلام سغدی را در بر دارد و نقش برجسته‌های در تحقیق این اعلام، که نمایشگر محیط فرهنگی و دینی نگارندگانشان می‌باشد، ایفا می‌کند. بیشتر نام‌ها به واژه « بنده » ختم می‌شوند و در بعضی از آنها، نام خدا بانوی آسیای میانه ننئی (ننائی) جلوه‌گری می‌کند. این سنگ نوشته‌ها جنوبی‌ترین مرز پیشروی خط سغدی را می‌نمایاند. هومباخ و سیمز ویلیامز این کتیبه‌ها را خوانده و منتشر کرده‌اند.

متون سغدی مسیحی

• اولاف هانزن / زبان شناس آلمانی

مترجم: دکتر سوزان گویری، زبان شناس

بین متونی که به زبان‌های ایرانی میانه در آغاز سده بیستم در آسیای مرکزی به دست آمده است، دستنوشته‌هایی به زبان‌های سریانی، فارسی میانه و ترکی باستان وجود دارد که موضوع آن‌ها درباره مسیحیت است.

اما اگر در بین این دستنوشته‌ها تعداد متونی که به دو زبان ایرانی، یعنی فارسی میانه و سغدی مسیحی نوشته شده زیاد است، شمار متونی که به زبان پارتی نوشته شده بسیار اندک است. از سوی دیگر بررسی این متون نشان می‌دهد که بین زبان سغدی مسیحی و سغدی بودایی مشابهت‌های بسیاری وجود دارد.

*زبان سغدی از گروه زبان‌های ایرانی میانه شرقی است که مردم سغد بدان تکلم می‌کرده‌اند و مراکز مهم آن سمرقند و بخارا بوده است. این زبان از سده اول تا دهم میلادی زبان رابط بین شرق و غرب آسیا بوده و تا چین گسترش داشته است. زبان سغدی پس از قرن دهم به دلیل نفوذ زبان‌های فارسی و ترکی از میان رفته و اکنون تنها اثر بازمانده آن زبان یغناپی است که ساکنان دره یغناپ (نزدیک رود زرافشان) بدان تکلم می‌کنند.

در اثر کشفیات هیأت‌های اروپایی در اوایل سده بیستم در ناحیه تورفان چین و تحقیقات بعدی ای که به وسیله دانشمندان روس در کوه مغ در تاجیکستان انجام گرفت، متون نسبتاً زیادی از زبان سغدی به دست آمد که خود شامل سه بخش اند:

متون سغدی مانوی، متون سغدی بودایی و متون سغدی مسیحی. آثار یاد شده اکنون در کتابخانه‌های برلین، پاریس، لندن و پترزبورگ نگهداری می‌شوند و بسیاری از آن‌ها به وسیله دانشمندان زبان شناس ترجمه و منتشر شده‌اند.

نخستین کسی که با مطالعه نام ماه‌های سغدی در آثار بیرونی این مشابهت‌ها را یافت و اصطلاح "سغدی" را به کار برد، آندره‌آس، ایران‌شناس آلمانی بود. بررسی‌های بعدی نیز تأیید کرد که نویسندگان بودایی این متون هم، زبان خود را "سغدی" می‌نامیدند. بنابراین با توجه به مشابهت‌های فراوانی که بین زبان‌های متون بودایی و متون مسیحی وجود داشت، سرانجام نام "سغدی" برای زبان متون مسیحی هم پذیرفته و پس از آن به کار برده شد.

درباره مسیحیت منابع فراوانی به زبان‌های ایرانی وجود دارد که بیشتر آن‌ها اطلاعات سودمندی را در مورد جوامع مسیحی در زمان ساسانیان در اختیار پژوهندگان می‌نهند. منابعی که در آسیای مرکزی به دست آمده، نشان می‌دهد که در این مناطق مبلغان مسیحی زیادی وجود داشته‌اند که علاوه بر تبلیغ آیین خود به ترجمه متون به زبان سغدی نیز می‌پرداخته‌اند.

ضمناً منابع یاد شده مسیری را که نستوریان برای تبلیغ دین خود بر گزیده بودند - مسیری که تا چین ادامه می‌یافت - مشخص می‌کنند.

تنها دست‌نوشته‌های مسیحی که به زبان فارسی میانه باقی مانده است مزامیر تورفان است. با وجود صدمه زیادی که دوازده برگ یافت شده دیده است، اما چنین می‌نماید که غالب آن‌ها ترجمه‌ای از "پشیتا" (Pešittā) است. در جاهایی که ترجمه با پشیتا برابری ندارد، به نظر آندره آس متون تورفانی گویاتر است.

آندره آس این دست‌نوشته‌ها را، با توجه به علم تحول خط‌های باستانی، مربوط به اواسط سده ششم میلادی می‌داند. با وجود این اگر این متون در تورفان و یا حوالی آن نوشته شده باشد، نسبت دادن آن به سده ششم چندان درست به نظر نمی‌رسد، زیرا

دستنوشته‌ای که دور از محل اصلی خود یافت شده است، می‌تواند شکل کهن خود را بهتر حفظ کرده باشد.

برگ‌های باقیمانده، قسمتی مربوط به مزامیر شماره‌های ۹۴ تا ۹۹، ۱۱۸ و همچنین ۱۲۱ تا ۱۳۲ هستند، بعلاوه قطعات دیگری از مزامیر شماره ۱۳۳ تا ۱۳۶. بنا بر این برگه‌های زیادی از میان آن‌ها مفقود شده است. این که ترجمه همه مزامیر چند برگ داشته است، دقیقاً مشخص نیست.

هر یک از بخش‌های مزامیر ویژگی‌های خود را دارد، بدین معنا که پس از سطر نخست هر یک از آن‌ها سطوری شامل دستورالعمل‌های مذهبی است دیده می‌شود. این دستورالعمل‌ها را اسقف کلیسای نستوری در ایران که "مارآبا" نام داشته در سده ششم میلادی نوشته است.

در کنار قطعات کشف شده مزامیر که به زبان ایرانی میانه است، قطعات محدودی نیز به فارسی نو آغازین در تورفان به دست آمده است. این دستنوشته‌ها موجودیت یک جامعه مسیحی ایرانی زبان را در آسیای میانه ثابت می‌کند. البته این در صورتی است که تصور نشود که این دستنوشته‌ها تصادفاً به آنجا منتقل شده‌اند. اگر چه در این مناطق تا کنون آثار دیگری از جوامع مسیحی به دست نیامده است، اما دور از انتظار هم نیست که در آینده آثاری در این زمینه به دست نیاید.



در ایران، مسیحیت هرگز کاملاً از بین نرفت، گو این که از یک زندگی آرام کلیسایی هم پس از کشتارهای زیاد نمی توان صحبت کرد. با وجود این باید گفت که مدت‌های مدیدی اجتماعات بزرگ یا کوچکی از مسیحیان در ایران باقی ماندند. ابتدا از زمان یزدگرد دوم ساسانی (۴۵۷-۴۳۸) به بعد عقب نشینی مسیحیان به سوی شرق آغاز می‌شود. اما هنوز مشخص نیست که آیا این مهاجران، ایرانیان مسیحی ای بوده‌اند که در آسیای میانه می‌زیسته‌اند و یا مبلغان مذهبی ای بوده‌اند که از نواحی غربی به آنجا آمده بودند و ایرانیان را به مسیحیت دعوت می‌کرده‌اند.

در هر صورت احتمال زیاد می‌رود که ابتدا در این زمان، نخستین سغدیان به مسیحیت گرویدند؛ بهمین دلیل نیز اولین ترجمه‌های سغدی مسیحی در سده‌های پنجم و ششم میلادی انجام گرفته است. البته قدمت این ترجمه‌ها دقیقاً مشخص نیست.

از یک ترجمه تورات دستنوشته‌های فراوانی به دست آمده که شیوه نگارش و کاغذ آن‌ها نشان می‌دهد که مربوط به انجیل‌اند و بخش‌هایی از آن‌ها توسط "مولر" شناسایی شده است. در اینجا اسامی جشن‌ها به زبان سریانی و ترجمه آن‌ها به زبان سغدی آمده است. متون سریانی نشان می‌دهند که در معابد سغدیان، سرودهای مذهبی به زبان سریانی خوانده می‌شده است. می‌توان حدس زد که بخش‌های دیگری از متون سغدی نیز از سریانی ترجمه شده است. این نظر را دستنوشته‌های سغدی و سریانی کشف شده نیز تأیید می‌کنند. "شاو" معتقد است که با وجود مهاجرت‌های زیاد در آسیای میانه سرودهای مذهبی کلیسایی دست نخورده باقی مانده‌اند.

اما کشفیات تورفان به زبان فارسی میانه این پرسش را مطرح می‌کند که این سرودها به چه جماعتی تعلق داشته‌اند. سرودهای "مارآبا"، رییس نستوریان ایرانی، در سده ششم میلادی دقیقاً نشان می‌دهند که مزامیری که به زبان فارسی میانه در ترکستان چین کشف شده‌اند، منشأ نستوری دارند.

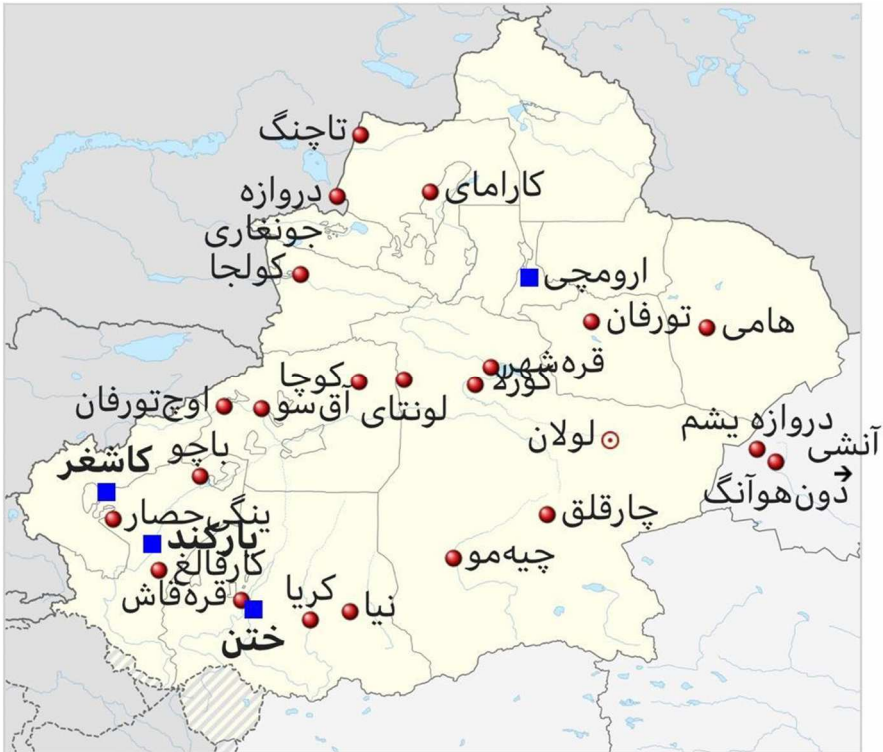
بررسی متون سغدی مسیحی نشان می‌دهد که اغلب آن‌ها ترجمه‌هایی از زبان سریانی هستند. با وجود این باید بررسی شود که آیا برخی از این متون که تاریخ نگارش آن‌ها همزمان نیست، از روی متون پهلوی ای که آن‌ها نیز ترجمه سریانی هستند،

نوشته نشده‌اند؟ دلیل این پرسش، وجود کلمات زیادی به زبان فارسی میانه جنوبی است که در آن‌ها دیده می‌شود.

مثال: "Wy'n" (چادر)؛ "Czwdy" (یهودی)؛ "Pwx'r" (خوشبخت) و... این واژه‌ها را در متون سریانی نمی‌توان یافت.

گذشته از مجموعه فوق قطعات دوزبانه دیگری هم در برخی از کتاب‌های دینی مسیحی یافت شده که در برابر هر جمله سریانی آن ترجمه‌ای نیز به زبان سغدی آمده است. بررسی این قطعات را مولر ابتدا در سال ۱۹۰۷ و سپس ۱۹۱۲ منتشر ساخت. احتمال دارد که این دست‌نوشته‌ها استفاده و زمره و دائمی داشته‌اند، زیرا صدمه بسیار دیده‌اند.

آثار دیگری از ادبیات غنی مسیحیت در قرون اولیه از جمله دعاها، مواعظ و اسطوره‌های شهدای مسیحی - همان گونه که در ادبیات سریانی محفوظ مانده - در زبان سغدی نیز موجود است.



شهرهای حوضه تاریک و حاشیه آن؛ این نقشه محدوده‌ای در حدود ۱۸۰۰ کیلومتر را دربر می‌گیرد.

اما این که این متون از اصل سغدی به زبان سریانی ترجمه شده‌اند، مشخص نیست. ضمناً هنوز بررسی دقیقی نیز برای تعیین قدمت این دست‌نوشته‌ها صورت نگرفته است. چون نه اصل ترجمه‌ها موجود است و نه زمان باز نویسی آن‌ها معلوم. نگارنده این سطور کوشیده است که برای هر یک از قطعات، متون سغدی و سریانی را با هم عرضه کند تا امکان درک مطلب ممکن باشد. در این مورد حتی متن‌های منتشر نشده را نیز از نظر دور نداشته است.

این متون عبارتند از:

۱. اسطوره صلیب (C14). به نشانه (TIIB52): که توسط مولر و لنتس منتشر شده است.
 ۲. قطعات بارشابا (Baršaba). این قطعات مربوط به اسطوره واحدی هستند از اسقف بارشابا و ملکه شیر (šir) که از آن ترجمه‌ای نیز به زبان عربی وجود دارد: شاو (Schau) این ترجمه را تحت عنوان "اسطوره‌های مسیحی مرو" به زبان آلمانی بر گردانده و منتشر کرده است.

۳. قطعات سیمون (C22) (Simon). به نشانه (T II B 15) که به طور کامل به جای مانده است. این متون درباره رستاخیز "نیکوس راتوس" (Nicostratus) است.

۴. قطعات دانیال (C 22) (Daniel). به نشانه (T II B 15) این متن به طور کامل به جای مانده است. محتوای آن تفسیر خواب دانیال پیامبر است در مقابل بخت النصر.

۵. متون مربوط به اسطوره‌های شهدای مسیحی. تعداد این اسطوره‌ها که سغدی‌ان آن‌ها را از ترجمه هایشان می‌شناختند زیاد نبوده است. در این زمینه علاوه بر اسطوره‌هایی که لنتس و مولر ۱۰ و هانسن منتشر کرده‌اند، اسطوره‌های زیر نیز یافت شده‌اند: الف) شهادت میل (Mil) مقدس، اسقف سلوکیه و تیسفون، (C 6) که هنوز منتشر نشده است. ب) شهادت سراپیون سیدنیتای مقدس (Sidennita Serapion). از اسطوره "شهادت میل مقدس" قطعات زیادی به جای مانده است که ترتیب قرار گرفتن برگ‌ها هنوز مشخص نیست. از اسطوره "سراپیون"، تنها بخشی از آن، یعنی اسطوره "عبور با کشتی" تقریباً سالم به جای مانده است.

۶. اندرزهای شمائون (šēmāon) راهب (C4). این اندرزها به دلیل فقدان متون سریانی آن‌ها هنوز منتشر نشده است.

- ضمناً نمی توان گفت که منظور کدام شمائون است. ممکن است شمائون برادر تریبوی (Tarboy) مقدس باشد که شرح شهادتش علاوه بر مجموعه های (C2) و (C6) در اسطوره میل مقدس هم آمده باشد.
۷. قطعه ماری بابای (C 2 / 12) (Mari Babai). متنی که تا کنون خوانده نشده است.
۸. قطعه (C 2 / 14) توسط گیلاومونت (Guillaumont) شناسایی شده است.
۹. قطعه (C 2 / 2) ترجمه سغدی قطعاتی از انجیل است.
۱۰. قطعه (C 3) اثری است از یوهانان دایلومایا (Johanen Dailomaya) که عنوان آن از بین رفته و هنوز منتشر نشده است.
۱۱. قطعه (C 22) متن ناشناخته ای است که ظاهراً حاوی ده فرمان است.
۱۲. قطعه (C 19) بخش هایی است از آغاز قصائد.
۱۳. در قطعه (C 49) تعدادی از نام های قدیسان آورده شده، بدون این که تا کنون کسی موفق شده باشد ارتباطی بین این نامها بیاید.
۱۴. در قطعه (C 16) واژه (sbwqly) ظاهر می شود، تا کنون مشخص نشده است که آیا این واژه اسم شخص معینی است یا خیر. این واژه در ابتدای دو جمله نا تمام آمده است.
۱۵. قطعه (C 26) متنی است کاملاً سالم و شامل یک برگ. این متن شرح گفت و گو هایی است بین استاد و شاگردی درباره نوح و مریم.
۱۶. در میان قطعه (C 3) برگگی وجود دارد که کناره های آن لطمه فراوان دیده است. این برگ شامل یک متن تاریخی است و در آن از اسقفی یاد می شود که در مناطق اطراف دجله و در بخشی از خوزستان فرمانروای مذهبی بوده است.

ماخذ

Olaf Hansen: Die Christliche Literatur der Sogdier in handbuch der orientalistik 4 . Band (Iranistik). Leiden in Leiden / Kohn1968. S. 91 - 96

واژه فارسی باستان پاتِشهُورِش^۱ و تحول پسین آن

- دانشمند فقید دکتر هوشنگ اعلم^۲ / زبان شناس و عضو انجمن مفاخر ایران
مترجم: دکتر حسن بشیرنژاد^۳

پیشگفتار

به جز در موارد مشخص شده نقل قول‌ها غیرانگلیسی، ترجمه نگارنده است. تورش شده است تا در سرتاسر این مقاله از نظام آوایی واحدی استفاده شود. با وجود این، در مورد نقل قول‌ها (همینطور اطلاعات کتابخانه‌ای) که در اصل یا علایم رومی بوده‌اند، رسم الخط و نگارش متن اصلی حفظ شده‌اند. دلیل برخی تنوعات آوایی مثل $\tilde{a} = \grave{a} = \grave{a} = \tilde{a}$ ، $\tilde{g} = \check{g}$ ، $x = kh$ و $\check{s} = sh$ نیز همین است.

واژه *pātišhuvariš* تنها یک بار در نوشته‌های فارسی باستان ظاهر شده است (کنت؛ ۱۹۵۳: ۹۵) در نوشته سه زبانه داریوش در نقش رستم در یک شناسنامه کوتاه (دو نظر برای هر زبان) و کنار تصویر نیزه بردار داریوش در بالاترین قسمت این سه زبان در حاشیه چپ و زیر تصویر پادشاه به این صورت آمده است:

^۱. Patishuvaril

^۲- هوشنگ اعلم: پژوهشگر و عضو بازنشسته فرهنگستان زبان ایران، عضو هیئت علمی بنیاد دانشنامه اسلامیکا (تهران)، همکار دانشنامه ایرانیکا، دانشگاه کلمبیا (نیویورک)

^۳- حسن بشیرنژاد: دکتری زبان‌شناسی و عضو هیئت علمی دانشگاه فرهنگیان (ایران)

گیراس، یک پاتِشهُوَری، نیزه بردار داریوش شاه (همان: ۱۴۰). متخصصان فارسی باستان ظاهراً در مورد ریشه و معنای این واژه اطمینانی ندارند. برای نمونه، تولمان^۱ (۱۸۹۲) واژه «pātišhuvariš» را به صورت «نژادی که در بخشی از ایران ساکن بوده است» تعریف می‌کند، بدون آنکه توضیح بیشتری بدهد. میه^۲ و بیست^۳ (۱۹۳۱: ۴۰) شرح می‌دهند که «نوشته آکدی^۴ pa – id di – iš – hu va riš و نوشته یونانی pateisxoreis نشان می‌دهند که واژه pātišhuvariš فارسی باستان باید به صورت pātišxuvariš خوانده شود و اینکه این واژه یک نام خانوادگی مشتق از pātišxuvara می‌باشد (همان). کنت (۱۹۵۳) بر این باور است که نام قومی pātišhuvariš که به نام «یک نام ناشناخته» اشاره می‌کند، ممکن است نشان دهنده «pāt» از آریایی پیشین به معنی اصل و منشا به علاوه -suāra- به معنی دست و بیابان قبل از کوه‌های Hvara باشد (همان: ۱۹۵). برندینستاین^۵ و مایرهوفر^۶ (۱۹۶۴: ۱۳۹) آن را «نام یک گروه قومی ایرانی که احتمالاً اشتقاق اولیه آن از صورت ایرانی pātiš-žar به معنی «افتخار» می‌باشد» در نظر می‌گیرند (پارتی pāyšir، فارسی میانه padicšar، در سانسکریت abhi-svār به معنی ستایش کردن است).

این مثال‌ها کافی است تا عدم وجود قطعیت در مورد املا و معنای این واژه را به اثبات برساند مقاله حاضر تلاشی است برای پرتو افکندن بر موضوعی که دانش و تخیل بسیاری از لغت‌شناسان و مورخان از فریدریش اشپیگل^۷ (۱۸۶۳) تا بوس^۸ (۱۹۶۸) را به چالش طلبیده است.

بنده مدعی نیستم که به این موضوع با قطعیت پاسخ گفته‌ام اما امیدوارم که بتوانم برخی زمینه‌شناسی‌های اشتباه و فرضیات غیرمنطقی را رد کنم و پیشنهادات مفیدی ارائه نمایم. علاوه بر آن، بنده در این مقاله اکثر مطالب مرتبط با بحث را در یک مجموعه

1. Tolman

2. Meillet

3. Beneviste

4. Akkadian

5. Bandenstein

6. Mayrhafer

7. Friedrich Spiegel

8. M. Boyce

گرد هم آورده‌ام که امیدوارم در نهایت بتواند به عنوان یک مرجع سهل‌الوصول برای پژوهش‌های آینده کمک نماید.

فقدان داده‌های کافی در مورد واژه pātišhuvariš در نسخه‌های موجود فارسی باستان، فرد را وادار می‌کند که در دیگر منابع، اعم از ایرانی یا خارجی به جستجو بپردازد. برای نمونه، ممکن است فردی برخی سرخ‌های مستقیم مربوط به pātišhuvariš را در زبان خواهر، اوستا، یا در ادبیات گسترده‌تر و متنوع‌تر اوستایی بیابد، اما چنانکه بعداً ملاحظه می‌کنید، کتاب اوستا در این زمینه چندان سودمند نخواهد بود (کارنامه اردشیر بابکان، مشکور، ۱۹۵۰: ۱۰۱).

به نظر می‌رسد که هرتسفید^۱ قدیمی‌ترین متنی که در آن ذکری از این نام رفته است را در یکی از منشورهای آسارهدون^۲ و پادشاه آسور از ۶۸۰ تا ۶۶۹ یا ۶۷۵ قبل از میلاد) یافته است و آن جایی است که او می‌گوید: «pā - ti - uš - ar - ra[iš] منطقه‌ای در حاشیه‌ی یک بیابان نمک در سرزمین ماد در دامنه بیکیینی^۳ (یعنی کوه‌های سنگ آبی است که هیچ یک از اجداد سلطنتی من نتوانستند خاک آن را زیرپا بگذارند» (هرتسفید، ۱۹۳۸: ۱۸۳). توضیحات آسارهدون – چنانکه بعداً خواهیم دید – به تنهایی به اندازه کافی صراحت دارد، اما نشانه واقعی‌تر را می‌توان در توضیحات استرابن^۴ در مورد واژه paraxoaeras یا pateisxoreis یافت که به این صورت توصیف می‌کند: «در پیشروی از دریای هیرکانی به سمت مشرق، در سمت راست کوه‌هایی وجود دارند که یونانیان آن را تائوروس^۵ می‌نامند و تا هند امتداد یافته است. بخش شمالی این رشته کوه توسط اقوام گیل^۶، کادوسی^۷ و آماردی^۸ و بعضی قبایل هیرکانی

^۱. Hertzfield

^۲. Asarhaddon

^۳. Bikini

^۴. Strabo

^۵. Taoros

^۶. Gelae

^۷. Cadusii

^۸. Amardi

اشغال شده است. سپس، همانطور که به سمت مشرق به پیش می‌رویم اخوز^۱ ملتی از پارتی‌ها و بعد از آن مارگیانی^۲ و آری^۳ و کشوری بیابانی واقع شده است که رودخانه ساریتوس^۴ آن را از منطقه هیرکانی جدا می‌کند. کوه‌هایی که از ارمنستان تا این منطقه امتداد می‌یابند و یا با فاصله کمی از آن واقع شده‌اند را *parachoathras* می‌نامند (جغرافیای استرابن، جلد دوم، ص ۵-۲۴۴).

اگر فعلاً چنین فرض کنیم که *parachoathrais* شکل تعدیل یافته *patišhuvariš* (فارسی باستان) در زبان یونانی است، ناگزیر باید صورت‌هایی که ممکن است به دوره استرابن برسند را جستجو نمائیم. استرابن احتمالاً بین سال‌های ۶۳ قبل از میلاد تا ۲۴ بعد از میلادی زیسته است. او کتاب جغرافیای خود را ظاهراً حدود سال ۷ قبل از میلاد، یعنی در زمان حکومت اشکانیان (۲۵۰ قبل از میلادی تا ۲۲۶ بعد از میلاد) به پایان رسانده است. خوشبختانه در نوشته شاپور اول در کعبه‌ی زرتشت (۲۶۳ قبل از میلاد) یک متن یکسان به دو زبان را می‌یابیم:

(۱) نسخه پارتی: کوه *parišxwâr*

(۲) نسخه یونانی: *presscuaroros*

مطابق با نظر هنینگ^۵ «دو شکل این کلمه [یعنی عبارت پارتی فوق‌الذکر و عبارت استرابن] تفاوت چندانی با هم ندارند، زیرا شکل متفاوت در جز اول این واژه مرکب (*pari/para*) یک *s* را به دو صورت *š* و *h* در خود حفظ کرده‌اند.» به نظر می‌رسد که هنینگ معتقد است که *paraxoaeras* شکل تغییر یافته *parišxwar* پارتی است اما بنده معتقدم که آن صورت تحویل یافته *pressowar oros* یونانی است.

به عبارت دیگر (و چیزی که اکنون بیشتر برای ما اهمیت دارد)، *xoaeras-* یک واژه مستقل است، بلکه یک تلیقی اشتباه از بخش دوم *pressowar* و واژه مستقل *oros*

1. Ochus

2. Margiani

3. Ari

4. Sarnius

5. W. B. Henning

(کوه) می‌باشد. اگر این حدس بنده درست باشد گمانه‌زنی‌های اغراق‌آمیز مارکوارت^۱ در مورد ریشه‌شناسی و معنای واژه‌های یونانی مورد بحث را رد می‌کند.

ما علاوه بر parišwâr گونه پارتی دیگری یعنی padišfâr و چندین گونه حفظ شده در ادبیات پهلوی پس از اسلام که ادامه سنت و کاربرد دوره ساسانی است را داریم که برای نمونه می‌توان به patišxwâr در «کارنامه‌ی ارتخیر پاکان» (احتمالاً نوشته شده در سال ۶۰۰ میلادی) و partišxwâr-gar در «فهرست مراکز ولایات ایران‌شهر» (نگارش بین ۷۵۴-۷۷۵ میلادی) pađašxwar در زندآکامیه (نگارش در ۱۱۵۸ میلادی) اشاره کرد (بهار، واژگان بندهش پهلوی: ۱۱۷). بنابراین این شواهد پساخامنشیان نشان دهنده تداوم بی‌وقفه patišhuvara فارسی باستان است. ارتباط بین آن‌ها به اندازه کافی روشن بود تا توجه برخی ایران‌شناسان را در ابتدا به خود جلب کند. برای مثال، تا سال ۱۸۶۳ اشپیگل واژه (-gar) patišxar کتاب پهلوی را با patišhuvâriš در نقش رستم شناسایی کرد و ندک^۲ (۱۸۷۹) هویت هر دوی آن‌ها را با parisxoreis در استرین یکسان داشت.

اما دارمستتر^۳ (۱۸۸۳) دیدگاه نولدکه را نمی‌پذیرد. او (۱۸۸۳: ۸۵) چنین استدلال می‌کند که «پتشخواگر حتی از نظر اسمی با کوه‌های patishuvari که در خط میخی ذکر شده یکسان نیست زیرا هورس رود patashkvâr از صورت اولیه paitish-kvâshra گرفته شده است؛ khvâr فارسی = hvâshra زند، و dushkvâr و dushkhvâr فارسی = -dush (hv)rhra زند، نگاه کنید به pura-hvâshra که ترجمه شده است به pur-khvârih». چنانکه بعداً خواهید دید مخالفت دارمستتر اعتباری ندارد و همبستگی‌هایی که وی متذکر می‌شود بی‌ارتباط به هم هستند.

واژه ایرانی میانه patišvwâr و فارسی باستان pâtišhuvara به صورت‌های گوناگون در فارسی جدید (و به طور غیرمستقیم در عربی) به جای مانده‌اند (به دلیل تحولات نوشتاری، خوانش اشتباه، معرب شدگی و غیره). برخی از گونه‌های این واژه که با آن‌ها برخورد کردیم عبارتند از: پتشخوارگر patišxwâr-gar (پاسخ طبرستان، اقبال آشتیانی،

¹. Markwart

². Noddek

³. Darmesteter

۱۳۲۰)، فدشوارگر fadišwâr-gar (همان، نامه تنسر: ترجمه بویس، ۱۹۶۸) بدشوارجر/گر badišwâr-jar/gar () پرشوار pariš-wâr (نامه تنسر، ۱۹۶۸)، بوشوار barišwâr (کارنامه اردشیر بابکان، مشکور، ۱۹۵۰: ۵۴)، فرشواد far(i)šwâd (نامه تنسر، ۱۹۶۸)، فرشواد جورگر far(i)šwâd-jar/gar (تاریخ طبرستان: اقبال آشتیانی؛ تاریخ طبرستان، ظهیرالدین مرعشی، ۱۳۳۳)، فرشوادجورگر far(i)šwâd-jar/gar (تاریخ طبرستان، اقبال آشتیانی)، فرجوادجر far(i)jwâr-jar (کارنامه اردشیر بابکان، مشکور، ۱۹۵۰: ۵۴) و غیره. با مقایسه این تنوعات واژگانی در موارد زیر، می‌توان دید که محدوده جغرافیایی این واژه‌ها نیز متفاوت بوده است:

(۱) اولین توصیف از این واژه (توسط آسارهدون) قبلاً در همین مقاله ذکر شده است. پادشاه آشور در دنباله همان مطلب «کوه بیکینی در patuš?arra را با عنوان کوه اونو (ukunu) توصیف می‌کند، یعنی جایی که سنگ آبی تیره از آن استخراج می‌شود.» (هرتسفیلد، ۱۳۹۸: ۲۳۳). هرتسفیلد (همان) کوه بیکینی را با عنوان کوه دماوند می‌شناسد و می‌گوید «دماوند در patišhvâra و در کنارش، فیروزکوه واقع شده است».

(۲) توصیف فوق‌الذکر استرابین، به صورتی دقیق‌تر این منطقه وسیع که آسارهدون به آن اشاره می‌کند را محدود می‌کند: منطقه کوهستانی شامل استان‌های امروزی ایران یعنی آذربایجان شرقی، گیلان، مازندران، دامغان، سمنان، گرگان و خراسان شمالی.

(۳) کلودیوس پتولمی^۱ [بطلمیوس] که از سال ۱۲۷ تا ۱۴۱ یا ۱۵۱ میلادی ظهور کرده نیز از «کوه‌های parxoæras» نام می‌برد اما مکان آن را با صراحت و روشنی استرابین مشخص نمی‌کند (۱۹۳۲، ج ۶: ۱۳۴). مطابق ارزیابی مارکوارت^۲ (۱۹۳: ۱۹)، «بطلمیوس paraxoaæras را دقیقاً در غرب راجیانان^۳ می‌داند اما آن را از لاسونیوس^۴

¹. Claudius Ptolemy

². Markwart

³. Rhagiana

⁴. Lasonius

[کوه‌ها] و کورزنوس^۱ متمایز می‌سازد و - به طور غیرقابل باور - آن را مرز بین سیرومدیا^۲ (سرزمین ماد که بعد از فتح راجیانا به دست سلوکی‌ها افتاد) و ایران می‌داند. (۴) در نوشته شاپور اول (۲۶۳ میلادی) که قبلاً اشاره شد، هیچ توصیفی یا نشانی از کوه‌های parišxwâr وجود ندارد، اما با فرایند حذف می‌توان گستره جاینام مورد بررسی را تا اندازه‌ای محدود کرد. متنی که واژه pryšwâr در آن آمده است بدین صورت است: Wrkn mrgw hryw whmk pryšwâr TWR'm'd که هنینگ آن را اینگونه ترجمه می‌کند:

«و همه کوه parišxwâr (یعنی) ماد، هیرکانیا، مر و هرات» و اظهار می‌دارد که «استفاده پارتی دقیقاً مطابق با گفته استرابن در دو قرن قبل از آن است». (هنینگ، ۵۴-۴۰). هنینگ بی‌دلیل واژه (یعنی) را به متن افزوده است که معنای متن را به طور کلی عوض کرده است. استان پهناور ماد به احتمال زیاد نمی‌توانسته است بخشی از رشته کوه paraxoaeras باشد و مرو و هرات نیز خارج از مرزهای شرقی محدوده‌ای است که استرابن ذکر می‌کند. بنابراین بنده بین این دو نوشته مطابقتی نمی‌بینم. به نظر بنده تنها استنباط منطقی از این نوشته شاپور این است که هیرکانیا خارج از محدوده paraxoaeras می‌باشد.

(۵) در «نامه تنسر» که احتمالاً بین سال‌های ۵۵۷ تا ۵۷۰ میلادی نگارش یافته است (در دوران پادشاهی خسرو اول)، عنوان که تنسر روحانی ارشد امپراتوری ساسانی، با آن گشتاسب (معرب، چُسناف)، فرمانروای ثروتمند دوره اردشیر اول را مورد خطاب قرار می‌دهد، نشانه تردیدناپذیر از گستره‌ی محدود patišxwâr (gar) می‌باشد. این عنوان چنین است: «شاهزاده و پادشاه طبرستان و parišwâr، گیلان و دیلمان و رویان و دماوند» (نامه تنسر، ترجمه بویس، ۱۹۶۸: ۳۰). تکامل مفهوم را به خاطر بیاوریم که «اجداد گشتاسب، سرزمین parišwâr را به زور و با سلاح از فرمانروایان اسکندر بازپس گرفتند» (نامه تنسر: ۲۹-۳۰، تاریخ طبرستان ابن اسفندیار: ۱۴). این اتفاق در زمانی

^۱. Korznos

^۲. Syromedia

افتاد که این منطقه به احتمال زیاد دارای مرزهایی بود که استرابن ذکر می‌کند و شامل تمام بخش‌های فهرست شده در تعریف گشناسب می‌شود.

(۶) در داستان تاریخی «کارنامک پاپکان» که احتمالاً در سال ۶۰۰ میلادی به نگارش درآمد patiṣṣwar-gar همراه با ری، دماوند و دیلمان به عنوان مناطقی ذکر می‌شوند که اردوان چهارم، آخرین پادشاه پارتی در جنگ خود علیه اردشیر ساسانی از آن‌ها درخواست سرباز و تدارکات می‌کند. (فصل چهارم، صفحه ۱۴) این گفته اگر درست باشد نشان دهنده آن است که نویسنده ناشناس «کارنامک» دیگر دیلمان و دماوند را در محدود سنتی patiṣṣwar(-gar) نمی‌گنجاند.

(۷) نویسنده ناشناس کتاب «فهرست مراکز استان‌های ایران شهر» (۷۵۴ تا ۷۷۵ میلادی) یک پاراگراف را (که متأسفانه قسمتی از آن نامشخص است) به patiṣṣwar-gar اختصاص می‌دهد: «بیست شهر هستند که در patiṣṣkhvâr-gar از زمان ارمایل^۱ ساخته شدند. سپس الو (ارسال) به دستور فریدون، فرمانروایان کوهستان را به وجود آورد که برای شاهزادگان این کوه‌ها را از دست اژی‌دهاک^۲ بازستاندند» (مارکوارت، ۱۹۳۱: ۱۵).

(۸) در کتاب «المسالک و الممالک» که بین سال‌های ۸۴۶ تا ۸۸۶ میلادی نوشته شده است، ابن‌خردادبه زمانی که ربع شمالی ایران را شرح می‌دهد به ذکر patiṣṣwâr-gar می‌پردازد. «قسمت شمال یک چهارم امپراتوری ایران را تشکیل می‌دهد. در این قلمرو ارمنستان، آذربایجان، ری، دماوند، طبرستان، رویان، آمل، ساری، چالوس، لاریز، شیریز قرار می‌گیرند. این فهرست نشان می‌دهد که تا آن زمان patiṣṣwâr-gar رفته رفته از نظر جغرافیایی کوچک شده بود و از نظر مقیاس با بخش‌های نسبتاً کوچکی مانند Âmul یا kalâr قابل مقایسه بود.

(۹) در نسخه مختصر و تغییر یافته کتاب البلدان ابن‌فقیه، نوشته به تاریخ ۳-۹۰۲ میلادی، از البلاذری و متوفی ۸۹۲ میلادی) نقل شده است که گفته: «بخش‌های طبرستان هشت قسمت است: ساری، آمل، نامیا، تمیش، رویان، لاریز، شیریز و badašwârjar» (دایرة المعارف السلام، لیدن، ۱۹۶۰، ابن‌الفقیه). این توصیف با توصیف

¹. Armāyel

². Až-i-dahāk

(بن خردادبه بسیار متفاوت است زیرا در اینجا patišxwârgar به عنوان یکی از بخش‌های تبرستان نام برده می‌شود. اگر این موضوع درست و قابل اعتماد باشد نشان دهنده ظهور جاینام طبرستان در محتوای جغرافیایی و افول نام patišxwârgar می‌باشد.

(۱۰) این نام پس از البلاذری و ابن فقیه، دیگر در توصیفات و فهرست‌های جغرافی‌دانان ذکر نمی‌شود که می‌توان برای نمونه به ابن روستا (که در نیمه دوم قرن سوم هجری، نهم تا دهم میلادی زندگی می‌کرد)، ابوزید بلخی (متوفی ۴-۹۳۳)، الاستخری (متوفی ۸-۹۵۷ میلادی) و نویسنده ناشناخته‌ی حدود العالم (نگارش ۳-۹۸۲ میلادی) اشاره کرد (ابن خردادبه، المسالك والممالک، ۱۸۸۹: ۱۴۴).

حذف این جاینام در این منابع به روشنی بیانگر آن است که واژه مورد بررسی در قرن دهم میلادی به فراموشی سپرده شده است. گواهی غیرمستقیم این نویسندگان و سایر جغرافی‌دانان مهم است مخصوصاً به این دلیل که بسیاری از آن‌ها گویشوران زبان فارسی هستند.

(۱۱) در بین افراد غیربومی، جغرافی‌دانان ارمنی، موسی خورن^۱ (mowses xorenatsi) (مارکوارت، ۱۹۳۰) نیز این نام را ذکر نمی‌کند (به طور سنتی تصور این بود که موسی نویسنده قرن پنجم میلادی است، اما برخی دوران زندگی او را قرن نهم هجری نیز ذکر کرده‌اند) دایره‌المعارف بریتانیکا، شیکاگو، ۱۹۷۰).

(۱۲) در «زند آکاسیه» یعنی بُنْدَه‌شِنِ بزرگ یا ایرانی (۱۱۵۸ میلادی) که در آن حقایق اندکی با انبوهی از اطلاعات نادرست و اسطوره آمیخته شده است، با واژه patišxwârgar (=paḏašxwâr) برخورد می‌کنیم که به عنوان یکی از ۲۲۴ کوهی نام برده می‌شود که «از البرز سر زده‌اند» (فصل چهارم: صفحه ۳-۹۲) که گفته می‌شود «کوهی است که در تبرستان و گیلان و آن سوی است» (همان: صفحه ۷-۹۶). بنابراین، بُنْدَه‌شِنِ نه تنها دیدگاهمان را در مورد اقول تدریجی این جاینام تایید می‌کند. بلکه در عین حال عدم اطمینان در مورد هویت و موقعیت patišxwârgar را نیز نشان می‌دهد. بنا به نظر کریستین سن^۲، «دامداز^۱ [تنگ اوستا] که اکنون موجود نیست «منبع اصلی فصل‌های

^۱. Moses of Khoren

^۲. Christensen

اول تا سیزدهم بندهشن ایرانی است؛^۱ از آنجایی که اطلاعات اصلی درباره جاینام patišxwâr-gar) در فصل چهارم آمده است، احتمالاً می‌توان چنین تصور کرد که آن نشان‌دهنده سنت اوستا در ارتباط با منطقه مورد مطالعه است. اشاره‌ی ابن اسفندیار به منوچهر اسطوره‌ای به عنوان اولین شخصی که محدوده‌ی patišxwâr-gar را معین نموده است (تاریخ ابن اسفندیار، صفحه ۱۲)، نیز به همان سنت اوستایی/زرتشتی برمی‌گردد. در واقع patišxwârgar جایگاه خاصی در افسانه‌های ملی و مذهبی ایران داشته است. برای نمونه، مینوی خرد^۲ درباره منوچهر می‌گوید که «او از patišxwârgar، آغاز دوزخ که سهم فراسیاک^۳ بود را از فراسیاک پس گرفت و تحت مالکیت ایران درآورد.» (کریستین سن، ۷-۱۹: ۲۱۳ و ۳۳۵). patišxwâr-gar همچنین به نظر می‌رسد که اهمیت ویژه‌ای در ارتباط با اتفاقات ناگواری دارد که در پایان هزاره زردشت برای ایرانیان رخ می‌دهد: چنین پیشگویی می‌شود که یکی از مزدپرستان از (سواحل دریای) patišxwâr-gar به کمک ایرانیان در جنگ با ایرانیان می‌آید (بندهشن ایرانی، ۱۹۵۹: ۲۵؛ زند وهومن یسن، ۱۹۶۳: ۵۱)

ابن اسفندیار در کتاب «تاریخ طبرستان» که در سال ۱۲۱۶ میلادی نگاشت، patišxwârgar را این‌گونه توصیف می‌کند، «farshwâdgar از اطراف به آذربایجان، آهار، تبرستان، گیلان، دیلمان، ری، قومس، دامغان و گرگان محدود می‌شود و اولین بار منوچهرشاه حدود آن را تعیین کرد.» این توصیف را ظهیرالدین مرعشی عینا در کتاب «تاریخ تبرستان، رویان و مازندران» خود (نگارش ۱۴۷۶ میلادی) آورده است: «تبرستان در farshwâd-gar واقع شده است که تشکیل می‌شود از آذربایجان، تبرستان، ری و قومس» (قومس شکل معرب گومش می‌باشد که یک جاینام و شامل شاهرود، دامغان و سمنان است و امروزه این واژه کاربرد ندارد). این دو توصیف نشان می‌دهند که جاینام patišxwârgar پس از اینکه مدتی به فراموشی سپرده شد، این بار (به طور اعجاز‌آمیزی) دوباره تقریباً با همان مفهوم استرابن در قرن سیزدهم ظاهر شد، اما واقعیت این نیست.

¹. Damdâz

². Mainyo -i - khard = Menoye xrað

³. Frâsyâk

من معتقدم که ابن اسفندیار به صورت سهوی یک نام مرده را زنده کرده است و بدین ترتیب از یک سنت زرتشتی دیرپا پیروی نموده است. شواهد این ادعا عبارتند از: (۱) معنای لغوی patišxwâr-gar (و دیگر گونه‌ها) فراموش شده بود (به ریشه‌شناسی عجیبی که ابن اسفندیار برای این واژه ذکر می‌کند مراجعه کنید (۲): این نام تنها در مواردی که به رویدادها، افسانه‌ها و اشخاص قبل از اسلام مربوط باشد مورد استفاده قرار می‌گیرد (مخصوصاً در کتاب ظهیرالدین): (۳) ظهیرالدین توصیف فوق‌الذکر خود را نقض می‌کند و بعداً در جایی می‌گوید: «در زمان‌های قدیم، طبرستان دارای عنوان farshwâd-gar بود.» (صفحه ۲۹)

حال بگذارید ببینیم آیا اطلاعات جغرافیایی پیش رو می‌تواند به ما کمک کنند تا ریشه patishuvara و اشکال بعدی آن را به دست آوریم و تصورات غیرمنطقی را به کناری بگذاریم.

ریشه‌شناسی‌هایی که در ادامه از ابن اسفندیار نقل می‌شوند تنها زاییده تخیلات مردی هستند که این جاینام از قبل از اسطوره‌هایشان وارد شده بود: «برخی می‌گویند که آن [farshwâd-gar] به معنای «زندگی صحیح و سالم» اما برخی بومیان تبرستان می‌گویند که farsh به معنای دشت (هامون) wâd به معنی مکان مرتفع (کوهستان) و gar نیز «دریا» ست و اینکه این نام به «سرزمین کوه، دشت و دریا» اشاره می‌کند. اما این تعبیر، امروزی است. نویسندگان قدیمی‌تر می‌گویند که jar/gar به معنای سرزمین کوهستانی است که مستعد زراعت است، جایی که بیشه و درختزار وجود دارد، jar-shâh (یا gar-shah) یک عنوان بسیار قدیمی برای نوادگان sukhrâ است که معنایش پادشاه کوهستان است. بنابراین، این کلمه دویخش در نظر می‌شود، patiš (اسم)، bâš (فعل) و xwur یا xwâr (آسان، راحت) (مرتبط با xvâr در فارسی میانه به معنی «آسوده و راحت» و xvâera در اوستا به معنی آسایش و راحتی).

در اثر یک تصادف عجیب، تعبیر مارکوآرت از عنصر دوم (یعنی xuvaru فارسی باستان، xwâr فارسی میانه) بسیار نزدیک به آن چیزی است که ابن اسفندیار هفت قرن قبل بدان معتقد بود. استدلال مارکوآرت ارزش بازگویی دارد. او می‌گوید «برای ایرانیان دامپرو، رشته کوه‌ها با چراگاه‌های غنی و به ویژه، با دامنه‌های پهناور به منزله یک

الدورادوی واقعی بودند. به همین دلیل است که آن را *xvâera* یعنی مکان لذت‌بخش بهشت» می‌نامیدند. در یونانی *parahxvâera* به معنی «بهشت برین» تحت‌اللفظی «جایی که آسایش آن فراتر از حد معمول است» می‌باشد. در آثار نویسندگان یونانی این نام به صورت‌های مختلف ظاهر شده است: *paraxoæras* (بطلمیوس)، *parcobatras* (اوروس، صفحات ۱، ۲، ۳۷، ۳۸)، *paruadres* (استرابن، بطلمیوس)، کوه *parihedri* (پلینی، جلد ۶، صفحه ۲۵) که چشمه‌های *absarrus* از آن سرچشمه می‌گیرند، *[patiš]* از واژه اوستایی *patiša* [به معنی: ۱- به سمت، به سوی ۲- در مقابل، جلوی معنای اصلی آن فراموش نشده است... [بنابراین] این نام هیچ ارتباطی با واژه آسوری *pa-tu-uš-ar-ra* که در غرب ورودی دریای خزر واقع شده است یا نام خانوادگی فارسی *patiš-xuvariš* [که مشتق از نام مکانی موسوم به *patiš-xuwar* واقع در جهت خورشید است ندارد. عنصر دوم در این نام متفاوت است. مارکوارت قبلاً در جایی گفته است (مارکوارت، ۱۹۰۱) که *patašxwār-gar* یا *patašxwār* «کوه‌های واقع شده قبل *xwār* ترجمه‌ای است از واژه یونانی *paraxæras* - در استرابن - هرتسفیلد (۱۹۳۸: ۱۸۳) این برداشت مارکوارت را رد می‌کند. او می‌گوید «مارکوارت به اشتباه واژه *patišxvar* در فارسی میانه را معادل ایرانی برای واژه *paraxoæras* فرض کرده است. *Hvāer* و *hwāra* هیچ ارتباطی با همدیگر ندارند و *patiš* نشان‌دهنده *patiša* یا *patiš* در اوستا نیست (رک بنویست، ۱۹۳۱: ۲۲۹) و حتی به عنوان یک پیشوند در زبان اوستا هم وجود ندارد. بر عکس، ما واژه *hvara* و شکل ایرانی پیشین آن *svāra* را داریم که به ریشه *hvār* به معنی «خوردن» مثلاً در واژه *hvārazmiš* برمی‌گردد. *Paraxoæras* چیزی جز عنوان رایج برای کوه *paruxvāera* نیست.

هرتسفیلد بعد از رد استدلال مارکوارت، استدلال خودش را ارائه می‌دهد. او می‌گوید «باقولومه بدون دانستن حتی یک مثال در فارسی باستان، واژه قومی *patišhvariš* در فارسی باستان را با واژه *pateisxoreis* یونانی در استرابن یکسان فرض کرده است (هرتسفیلد، ۱۹۳۸: ۱۸۳). جاینام اصلی آن *patišhvāra* که شکل آریایی پیشین *pati+svāra > patišvara* با همان اجزای سه گانه به علاوه *h...* می‌باشد.

برای شکل ساده این کلمه در یونانی *xoara* و در فارسی میانه *xvâr* از ایرانی پیشین *hvâra* وجود دارند. منطقه واقع شده بلافاصله در شرق دروازه‌های خزر به خوبی شناخته شده است [که] دیونی سیوس پریگتیس^۱ (شاعر یونانی که در سال ۳۰۰ ق م شهرت داشت) به درستی آن را «دروازه سرزمین‌های آسیا» نامید، یعنی مکانی که هیچ‌کس بدون ورود به آن نمی‌توانست از شمال شرق ایران، خراسان به شمال غرب ایران، سرزمین ماد مسافرت کند. این نام ایرانی است نه کاسی (خزری) و به توپوگرافی خاصی اشاره دارد: «*hvâra*» و پای دماوند همیشه مسلط بر آن، *padišxvârgar* یا *bikini*. این نام نمی‌تواند به وسیله ایرانیان مهاجر آورده شده باشد بلکه بعد از اشغال آن سرزمین خلق شده است. بعد از این اتفاق، مردم همچنان آن را به شکل‌های آریایی‌شان آن را *svâra* یا *patišvâra* می‌گفتند.

برخی ریشه‌شناسی‌های عامینه در متون پهلوی برگرفته از اوستا یافت می‌شوند. در اینجا به ۲ مورد از آنها اشاره می‌کنم. یکی از آنها در زند آکاسیه (جلد نهم، ۳) آمده است:

'Kop-l pataš-kh^vâr kop ke 'mahest-ardar-kh^vareh' kop-ach kh^vanend
که آنکلساریا^۲ آن را به این صورت ترجمه کرده است:

«کوه پتسخوار: کوهی که آنها آن را با عظمت‌ترین کوه نیز می‌نامیدند.»

بنابراین، آنکلساریا که خود یک زرتشتی وفادار بود احتمالاً به تقلید از برخی سنت‌های رایج عنصر دوم *x^wâr* را به *x^warra* و *farr(ah)* در فارسی جدید، *x^vareh* و *x^varra* در پازند و *x^varənah* در اوستا که همگی معنی «عظمت و شکوه» را دارند مرتبط دانسته است (رک بارتلومه؛ ۱۸۷۰) چنان‌که هرتسفیلد (۱۹۳۸) اشاره می‌کند این چیزی جز بازی با کلمات نیست. برگردان وست از همان متن که می‌گوید «کوه پتسخوارگر که عظیم‌ترین کوه در *khvârih* می‌باشد» بسیار واقعی‌تر از ترجمه آنکلساریا است.

دومین مورد از ریشه‌شناسی عامیانه درباره کلمه مورد بررسی که احتمالاً از یک قرائت اشتباه نشات گرفته است در اشکال متنوع واژه *dušxar-gar* (دشخوارگر) است که

^۱. Dionysios Periegetes

^۲. Anklesaria

در برخی متون زرتشتی یافت می‌شود. این کلمه به صورت تحت‌اللفظی به معنای «شکل» (فارسی میانه *dušx^wār*، فارسی جدید *dušxār*، *dušvār*) و *gar* (کوه) می‌باشد و به بیان جوستی^۱ «کوهی که دسترسی به آن دشوار است» کلمه دشوارگر در متون بندهش^۲ که توسط جوستی منتشر شده است و همچنین در دبستان المذاهب (جلد ۱، صفحه ۲۷) که جوستی به آن اشاره می‌کند در برخی واژه‌نامه‌های فارسی وجود دارد. ظاهراً واژه *dušx^wārgar* یک صورت ناقص از (*pa*)*dšx^wārgar* یا (*pa*)*dišvārgar* می‌باشد که بعداً از آن *dušvār* و *dušxār* شکل گرفتند.

فرضیه ریشه‌شناختی دیگری که می‌توان به سادگی آن را رد کرد همانی است که توسط برزگر (۱۳۳۹، ج ۱، ص ۱۲۸) ذکر شده است: او بدون ذکر منبع مشخصی می‌گوید «برخی دانشمندان و مورخان جاینام *padašx^wār* یا *patašx^wār* را اینگونه توضیح می‌دهند که این منطقه یا استان زمانی تحت فرمانروایی یک سرآشپز بود که قبل از غذا خوردن غذای سلاطین باستانی را می‌چشید. اشاره برزگر به اداره *padašxwār* می‌باشد که تحت‌اللفظی به معنی «پیش‌خورنده» در دربار ساسانیان بوده است.

صریح‌ترین و قابل‌باورترین تفسیری که تاکنون ذکر کرده‌ام مربوط به هرتسفیلد است که می‌گوید *patišhvāra* [منطقه ۱ رشته کوهی] قبل از *hvāra* که بعداً توسط کنت به عنوان توضیح محتمل پذیرفته شد [ادشت] قبل از کوه‌های *hvāra* - به توضیحات قبل مراجعه کنید).

اما همان‌طور که دیدیم هرتسفیلد به طور واضح کوه‌های *hvāra* را مشخص نمی‌کند و فقط به منطقه‌ای اشاره می‌کند که بلافاصله قبل از آن در شرق دروازه‌های [باستانی] خزر واقع شده اشاره می‌کند.

سرزمین *hvāra* چیست و کجاست؟ در مطالب بنده توضیحات قابل توجه (اما ظاهراً اشتباه) برزگر آمده است. در یک متن منسجم او *xwār*- (در *patišxwār* و غیره را) با *charax* (یعنی قلعه) مرتبط می‌داند که با «ورودی امروزی دره خوار و ورامین» در نزدیکی تهران همخوانی دارد. اما چند دلیل برای مخالفت با این استدلال وجود دارد:

^۱. Justi

^۲. Bandahišn

اولاً کلمه charax یک واژه یونانی است به معنای «مکان محصور و محافظت شده» و یا به معنی «حصار یا خاکریز محصورکننده» و در زمان باستان چندین مکان با این اسم نامیده می‌شدند. ثانیاً charax به وسیله بطلمیوس^۱ و ایزیدور^۲ به شیوه‌های گوناگون شناسایی و توصیف شده است «بنا به نظر بطلمیوس آن شهر کاردوسی^۳، یکی از قبایل آتروپات ماد است و فوربیگر^۴ آن را همان کِسِکِر^۵ امروزی می‌داند.» توصیف ایزیدور (۱۹۱۴: ۷-۸) به دیدگاه برزگر نزدیک‌تر است: «از آن مکان [Rhag, ana] در ماد [۵۸] شوئنی^۶ فاصله است. در داخل این منطقه ۱۰ روستا و ۵ شهر واقع شده‌اند. بعد از ۷ شوئنی، شهرهای Rhaga و charax قرار دارند که شهر Rhaga بزرگترین شهر ماد است و در شهر charax اولین پادشاه فرآتس^۷ قوم مردی^۸ را در آنجا اسکان داده است. آن در زیرکوهی است که کاسپیوس^۹ نام دارد و ماورای آن دروازه‌های کاسپین^{۱۰} واقع شده‌اند. فراتر از آن، برای آنهایی که از دروازه‌های کاسپین عبور می‌کنند یک دره تنگ وجود دارد و ناحیه‌ای به نام choarena [به فاصله ۱۹ شوئنی].

ثالثاً برخلاف اظهار نظر تایید نشده برزگر که معتقد است ناحیه x^wâr=charax دارای اهمیت استراتژیک و برتر «از زمان هخامنشیان» بوده و این نام در «سنگ‌نوشته‌ها و بناهای یادبود باستانی به ویژه سنگ‌نوشته نقش رستم» ذکر شده است. به عقیده من، این جاینام فقط در متون تاریخی و جغرافیایی غیرایرانی (یونانی، رومی) ظاهر شده است و منابع ایرانی (هخامنشی، ساسانی و غیره) درباره دروازه‌های کاسپین ساکت هستند، هر چند برزگر نیز اشاره می‌کند که این گذرگاه کوهستانی ممکن است فقط در زمان

1. Ptolemy

2. Isidore

3. Cardusii

4. Forbiger

5. Kesker

۶. Schoeni واحد باستانی اندازه‌گیری طول در یونان و روم باستان معادل با ۱۰/۵ کیلومتر (مترجم)

7. Phraates

8. Mardi

9. Caspius

10. Caspian Gates

باستان دارای اهمیت استراتژیک بوده باشند. اگر $x^w\hat{a}r$ امروز قراری است در جغرافیای باستانی غرب مشابهی داشته باشد آن کلمه *choarena* یونانی است که توسط ایزیدور ذکر شده است و عنصر اول در جاینام *choromithrena* است که توسط بطلمیوس عنوان شده است.

علی رغم مقبولیت ظاهری استدلالی که *huâra* فارسی باستان و $x^w\hat{a}r$ فارسی میانه را به *choarena* یونانی و $x^w\hat{a}r$ فارسی امروزی مرتبط می‌داند، من از این فرضیه حمایت نمی‌کنم. علاوه بر ناهماهنگی واژگانی و جغرافیایی که در این فرضیه بین جاینام‌های یونانی (مثل وجود همزمان *choarena*، *parachoathras* و...) به نظر بنده، غیرمحتمل است یک منطقه وسیع (در مقیاس این نام از دیدگاه استرابن) با عنوانی اشاره شود که در هیچ یک از منابع اصلی ماقبل اسلام ذکری از آن به میان نیامده است. در مقابل، من احساس می‌کنم که پیشوندی که به معنی «قبل» در این جاینام داریم، یعنی "Hara" در کلماتی مانند *ultramontane*، *Trans-Oxiâna*، *Cis-Allegneny* در یونانی و *piš-i-kuh*، *pušt-i-kuh* در فارسی (و برخی جاینام‌های دیگر ایرانی با پیشوند *piš* - و *pušt*) و جاینام‌های مهم دیگر هرگز ظاهر نشده است. این عنصر (یعنی *hvâra<svâra* در هر تسفیلد و *hvâra<suâra* در کینت) به عقیده بنده با *harâ*- در اوستا مرتبط هستند.

می‌دانیم که یک رشته کوه باشکوه با نام *Harâ*- یا *Harâiti*- به کرات در یشت‌ها^۱ ذکر شده است (بارتلومه، ۱۹۶۱: ۸-۱۷۶۷). برخی محققان (مانند بارتلومه). *Harâ*- را یک رشته کوه «افسانه‌ای» و برخی دیگر (مانند پورداد و دیگران) آن را یک رشته کوه «مذهبی و آرمانی» در نظر گرفته‌اند، ظاهراً به خاطر توصیف خارق‌العاده‌ای که در ادبیات زرتشتی از آن ارائه شده است. برای نمونه، در زایماد یش^۲ به زرتشت گفته می‌شود که *Harâiti*- تمام سرزمین‌های مشرق و مغرب را در برگرفته و آن اولین کوهی است که از زمین سرزده است (پورداد، ۱۳۴۷: ۳۲۴).

کلمه *Harâ*- اغلب به همراه اصطلاح *Hərəzaiti* به معنی «بلند، افراشته ظاهر می‌شود. عبارت *Harâ bərəzaiti* تا دوره فارسی میانه نیز در کلماتی مانند (*h)ar-burz*)

¹. Yashts

². Zāmyād Yasht

al-burz که امروزه همان اسم خاص البرز است باقی مانده است. ادبیات زردشتی دوران پهلوی که به توصیف اغراق‌آمیز سنت‌های زرتشتی و باورهای عامه پرداخته است، پا از این فراتر گذاشته و در زمینه harā bərəzaiti، ویژگی‌های شگفت‌انگیزتری را به این رشته کوه منتسب می‌کند. برای نمونه، در زند آکاسیه^۱ به اسطوره زیر برمی‌خوریم که نوعی واقعیت‌های تاریخی و بعد از ۲۰۰ سال به جایگاه به ماه رسید و دویست سال بعد به بلندترین نقطه آسمان رسید. کوه‌های دیگر از کنار البرز قد برافراشتند که تعدادشان به ۲۲۴۴ کوه می‌رسد. البرز پیرامون کره زمین و متصل به آسمان است. در حاشیه البرز ستارگان، ماه و خورشید به دور آن می‌گردند و دوباره به جای اول خود برمی‌گردند». علی‌رغم همه‌ی این اغراق‌ها، بدون تردید برخلاف باور پورداوود و دیگر نویسندگان کلمه har-burz یا harā-bərəzaiti برای کوه البرز در مفهوم امروزی، یعنی یک مکان جغرافیایی واقعی به کار می‌رود. برخی داده‌های جغرافیایی پراکنده در جای جای متن کتاب بندهشن (مثل فصل یازدهم «موقعیت برخی رودهایی که از البرز سرچشمه می‌گیرند») موید ارتباطی قطعی Harā bərəzaiti با رشته کوه البرز است. بنابراین دلیل منطقی وجود دارد که فکر کنیم که اصطلاح اوستایی Harā - احتمالاً به معنای کوه یا رشته کوه بوده است که به طور سنتی با رشته کوه خاصی که مورد مطالعه ماست همراه می‌شود به معنی نمونه اصلی کوه است (یعنی کوهی که تصور می‌رود بقیه کوه‌ها از آن نشات گرفته‌اند).

در این رابطه باید برخی واژه‌های دیگر را در نظر بگیریم که با harā اوستایی و (h)ar - فارسی میانه رابطه خویشاوندی دارند، مانند عنصر آغازین ar - در جاینام‌هایی مثل ararat, arbela, ardabil و arparcin، فرضیات در مورد اشتقاق ar - و harā - و ارتباط این دو با هم کم نیستند. اشیگل^۲ (۱۸۶۳: ۸-۲۸۷) این دو را با هم برابر می‌داند. بدون هرگونه دآوری، او همچنین دیدگاه مولر را ذکر می‌کند که معتقد بود این دو به واژه سامی har به معنی «کوه» برمی‌گردند. ویندیشمان^۳ (۱۸۵۷: ۲۴) منشا سامی

1. Zand - Ākāsih

2. Spiegel

3. Windischmann

haraiti و harā- را رد می‌کند و آن‌ها را از ریشه هندو اروپایی و مرتبط با واژه یونانی elē, eilē- و غیره می‌داند. بارتلومه (۱۸۸۸: ۱۵۴) ابتدا فکر می‌کند که این واژه اوستایی harā- با واژه سانسکریت sirā- هم‌ریشه هستند اما بعداً هدف خود را پس گرفت.

harā- واژه اوستایی دیگری را به ذهن متبادر می‌کند که همان gairi- یا garay- (کوه) و ظاهراً ریشه gar فارسی میانه و gar و پشتو (هر دو به یک معنی) و هم‌ریشه با giray سنسکریت می‌باشد (بارتلومه، ۱۹۶۱: ۲۵). علاوه بر آن، giray/gairi با واژه gora در اسلاوی باستان به معنی «کوه» که در زبان‌های مدرن اسلامی هم نمود پیدا کرده است مرتبط می‌باشد.

با در نظر گرفتن این حقیقت که هیچ نظریه قطعی و مطمئنی راجع به ریشه سه واژه مورد بحث ما یعنی (h)uvara- (فارسی باستان) harā- (اوستا) و goray- (اوستا) ارائه نشده است. بنده با جرات این فرض را مطرح می‌کنم که بدون شک دو صورت اوستایی با صورت‌های فارسی باستان هم ریشه هستند:

harā- (اوستا)	یا al- (فارسی میانه)
garay- (اوستا)	gar < (فارسی میانه)
(h)uvara- (فارسی باستان)	x ^w âr < (فارسی میانه)

در این صورت، ظاهراً این ادعا که suāra (از دیدگاه کنت) یا svāra- (از دیدگاه هرتسفیلد) با (h)uvara- فارسی باستان هم‌ریشه هستند رد می‌شود. به نظر می‌رسد که هیچ ملاحظه زبان‌شناختی مانع پذیرش این فرض نمی‌شود. این واقعیت آشکار است که زبان‌های هندواروپایی سرشار از جفت‌های قرینه‌ای هستند که نمی‌توان آن‌ها را با قانون نودستوریان مبنی «استثنا ناپذیر بودن قواعد آوایی» تطبیق داد.

در میان اینها، gar (فارسی میانه) نیازمند توضیحاتی ویژه است. چنانکه قبلاً ملاحظه کردیم. از سنگ‌نوشته شاپور اول بدین سوی تا جدیدترین موارد که از جاینام patišx^wâr

یا گونه‌های آن ذکر می‌شود به میان آمد، این واژه همواره با یک عبارت توصیفی به معنی «کوه» همراه بوده است:

اندیشه نگار TWR, oros (یونانی)، gar در کتاب پهلوی kofikop در زند آکاسیه و arj در منابع عربی. افزودن چنین کلمه‌ای بیانگر دو چیز است: اول اینکه جاینام مورد نظر به یک کوه یا رشته اشاره می‌کند. ثانیاً اینکه این جاینام از قبل در دوره ساسانی معنایی واژگانی خود را از دست داد علاوه بر آن واژه gar همین سرنوشت را داشت. تحول صورت‌های مثل patišvār-gar padišvār-kof, kop-i pataškhvār (زند آکاسیه، ص ۹۲) و حتی patišvārgar-kof (بهار: ۱۱۷) شواهدی بر نزاع میان gar و صورت رقیب آن kof یا kop (فارسی باستان kaufa «کوه» و فارسی امروزی kuh) که در نهایت صورت اخیر بر دیگری پیشی گرفته است. در این زمینه استدلال ابن اسفندیار در مورد arj آموزنده است.

تا جایی که می‌دانم اطلاعات غیرجغرافیایی و غیراسطوره‌ای ما از واژه patišvār-gar قدیمی‌تر از زمان پادشاهی اردوان چهارم، آخرین پادشاه اشکانی (۲۲۶ میلادی) نیست، با وجود این، این اطلاعات شبه افسانه‌ای در کارنام اردشیر بابکان که حدود چهارصد سال بعد از سقوط اردوان چهارم است نیز یافت می‌شود. اگر این موضوع دارای ارزش تاریخی باشد، گذری اجمالی بر کارنامک (فصل چهارم) نشان می‌دهد که در زمان شورش ایرانیان به رهبری اردشیر علیه اشکانیان patišvār-gar به لحاظ سیاسی تحت کنترل نظامی اشکانیان بوده است.

بعدها، ابن اسفندیار نقل می‌کند که اجداد شاه گشنسب^۱ که نامه تَنَسَر^۲ خطاب به او نوشته شد: «سرزمین Fadišwārgar را از جانشینان اسکندر پس گرفت.»

علاوه بر آن، ابن اسفندیار گشنسب را به لحاظ اهمیت و جایگاه سیاسی دومین فرد بعد از اردوان می‌داند و چنانکه قبلاً نیز اشاره شد از گشنسب با عنوان «پادشاه قبرستان parišwār گیلان، دیلمان، رویان و دنباوند یاد می‌شود. مطابق نظر مورخ (ابن اسفندیار: ۷۰) اردشیر نیز گشنسب را در جایگاه پادشاهی «قبرستان و دیگر شهرهای

^۱. King Gušnasb

^۲. Tansar

Fadišwārgar « ابقا نمود و «قلمرو تبرستان تا زمان پیروز ساسانی، پدر قباد، در زیر سلطنت وی باقی ماند». در زمان پادشاهی قباد (۵۰۱-۵۳۱ میلادی) زمانی که ترکان دست به غارت خراسان و تبرستان زدند، قباد و پسر بزرگش کواذ را به عنوان حاکم تبرستان [و patišxwārgar منسوب کرد. مارکوارت (۱۳۰) از طریق کواذ شاهزاده‌ای را با عنوان phthasouarsan به عنوان پسر کواذ (قرن هشتم) شناسایی می‌کند. پس از اشپیگل (۴۰۴) و نولدکه (۴۷)، مارکوارت نیز واژه phthasouarsan را صورت ناقص یونانی از لقب patašwār šah به معنی «پادشاه پَتَشُوا» در نظر می‌گیرد. این لقب از قبل نیز در زمان اردشیر اول وجود داشت و ابن‌خردادبه درباره «پادشاهی که اردشیر آن‌ها را badašwār šah می‌نامید» سخن می‌گوید (کتاب المسالک، ص ۱۷).

بنابر عقیده حمزه اصفهانی (کتاب سنی ملوک الارض، ص ۵۱)، انوشیروان (=خسرو اول)، برادر کوچکتر کواذ نیز این لقب را داشته است. او می‌گوید «در زمان حیات پدرش قباد، انوشیروان لقب yaqirsafāngar šah (یقر سبحان گر شاه) را داشته است که به معنای پادشاه تبرستان است زیرا yaqir نامی است برای «کوه» و safān نام دشت یا سرزمین هموار صخره‌ای است و gar نامی است برای «تپه‌ها و کوه‌ها»، ظاهراً «سبحان‌گر» حمزه، یک صورت ناقص از همان کلمه patišxwārgar یا parišxwārgar می‌باشد. در کتاب مُجَمَّلُ التَّوَارِخِ وَالْقِصَصِ (ص ۳۶) نیز آمده است که انوشیروان در زمان پدرش، لقب Fadišwārgar šah را داشته است. ابوریحان بیرونی هم درباره «پادشاه کوه‌ها، دارنده لقب اسپهبد تبرستان و فرجوادشاه ملوک الجبال المُلقَّبون باصفهبدیّه طبرستان والفرجوار شاهیه) سخن می‌گوید (أثارالباقیه، ص ۱۲).

آخرین فردی که این لقب را با خود داشت، خورشید بن دادمهر، شاهزاده‌ای از سلسله دابوئیان است که از سال ۷۳۸ تا ۷۶۶ میلادی بر تبرستان فرمانروایی می‌کردند. (رابینو، مازندران و استرآباد، ص ۱۳۴). بنا به نظر ابن اسفندیار (ص ۱۱۳) این شاهزاده در زمان طفولیت خود Fadišwār marzbān «نگهبان مرزهای فریشوار» نامیده می‌شد. زمانی که به قدرت رسید لقب ispahboḏ یعنی «فرمانده سپاه» را برای خود اختیار کرد. لقب «فریشوار مرزبان» ظاهراً به نوعی کاهش قلمرو Farišwār (پتیشوارگر) تا آن زمان اشاره دارد که تقریباً به بخش کوچکی مثل آمل تقلیل یافته بود. اقبال

آشتیانی (۱۳۲۰: ۱۷۱) و ابن‌اسفندیار (۱۹۰۵: ۱۱۵) می‌گویند که اسپهبد خورشید پسرعموهایش ونداد را به عنوان مرزبانِ اَمَل و فَرَحان را به عنوان مرزبانِ کوهستان منصوب کرد.

مبحث‌مان درباره سرزمین *pātiš^huvara* را با یک ضمیمه درباره خود گبرياس^۱ به پایان می‌برم. امیدوارم که یادداشت اخیر، موجب روشنگری بیشتر پیرامون نکته مورد بحث‌مان شود.

نام گبرياس در فارسی باستان یعنی *Gaubarura* - یا *Gaubrura* - چهار بار در سنگ‌نوشته داریوش در بیستون آمده است: یک بار به عنوان متحد داریوش در مقابل گئومته^۲ که با عنوان «گبرياس - پسر مردونیوس^۳ یک مرد پارسی» و سه بار با عنوان «گبرياس، یک مرد پارسی» در رابطه با آخرین شورش عیلامی‌ها، که به وسیله گبرياس به عنوان فرمانده مغضوب داریوش، سرکوب گردید. جدا از اینها، از طریق هرودوت نیز به ما خبر رسیده است که داریوش با یکی از دختران گبرياس ازدواج کرده است (کینت، ۱۹۵۳: ۱۶۳). در جای دیگر (همان: ۱) او را به عنوان «نیزه‌بردار داریوش» نام می‌برند که احتمالاً یک منصب افتخاری عالی است که به او اهدا شده است. اگرچه گبرياس سه مرتبه به عنوان «یک مرد پارسی»^۴ و دوبار به عنوان «یک فرد پتیشواری»^۵ ظاهر می‌شود، به نظرم این موضوع مسلم است که همه‌ی این نام‌های ذکر شده به یک نجیب‌زاده اشاره دارند (جُستی^۶، ۱۸۹۵: ۱۱۲-۱۱۱، نیز همین عقیده را دارد).

همچنان به نظر نمی‌رسد که معنا و ریشه‌شناسی این واژه (لقب) برای ایران‌شناسان روشن بوده باشد. جُستی (۱۸۹۵: ۱۱۲) می‌گوید که *Gaobaouwa*^w در زبان اوستایی به معنای «گله‌دار» یا شخصی است که برای گله‌ها غذا [یا مرتع] فراهم می‌کند» بارتلومه (۱۹۶۱) در این زمینه در نوشته‌هایش سکوت اختیار کرده است. میه و بنویست

¹. Gobryas

². Gaumata

³. Mardonius

⁴. A Persian

⁵. A Patischorian

⁶. Justi

(کنت، ۱۹۵۳: ۱۷۰) ریشه‌شناسی زیر را ارائه می‌دهد: «این کلمه از ترکیب gav- به معنی «گله» barura-t به معنی «صاحب» از ریشه bharu- سنسکریت و فعل bar- تشکیل شده و عموماً به معنی «مالک گله» می‌باشد». برندنستیان و مایرهوفر(همان: ۱۲۱) با دیدگاه کینت مخالفت می‌کند و می‌گویند. «نام Gaubaruva- مطمئناً شامل دو جز gau- [گاو] و عنصر دوم bruv- ارتباطی bharu- سنسکریت ندارد بلکه با bharva- سنسکریت به معنی «سوزنده، مصرف کننده» یا با ibruv-a- که بخشی از کلمه سنسکریت برای ابرو است ارتباط دارد.»

با در نظر گرفتن اهمیت گله‌های گاو و گوسفند برای «ایرانیان دامپرور» [به تعبیر مارکوارت] و اینکه تنها حیوانات اهلی که به طور مشترک در بین هندواروپایی‌ها رایج بودند به ویژه نقش «گاو» در این میان، می‌توان مفهوم ثروت و در نتیجه جایگاه اجتماعی که به آن نسبت داده می‌شود یعنی Gaubaruva «گله‌دار» را بهتر درک کرد. از همین رو، ریشه‌شناسی کنت قابل قبول‌تر به نظر می‌رسد. این موضوع همچنین دلیل ماندگاری این نام یا لقب را مشخص می‌کند در نتیجه، بعد از گبرياس مورد بحث ما، گبرياس‌های دیگری در منابع یونانی ذکر شده‌اند و تقریباً هزار سال پس از زمان داریوش همچنان این نام را داریم - هم اکنون در صورت فارسی میانه Gāwbāra (گاوباره) - در وقایع‌نگاری منطقه پتیشخوار قدیم که دارای مراتع فراوان می‌باشد این نام با دامپروری مرتبط است. در تاریخ ابن اسفندیار(ص ۱۵۳ و ۱۵۴) می‌خوانیم که جیل (=گیل) نبیره جاماسب، یکی از دو برادر کاووس، بعد از اطمینان از تابعیت همه گیل‌ها(بومیان گیلان، گیلک باستان) و دیلم‌ها (بومیان دیلمان) قصد سرکوب تبرستان را رد کرد. برای این منظور او به سمت تبرستان رفت، «در حالی که دو گاو و گیلانی جلوی او حرکت می‌کردند (دو سر گاو گیلی) موفق به کسب مقام فرمانروایی این استان از سوی ساسانیان شد که در دست آذرولاش بود و شجاعت‌های او باعث شکست هفتالیتهایی^۱ شد که با آذرولاش در نبرو بودند. سپس او به خانه برگشت و دوباره در راس سپاهی برای فتح تبرستان برگشت. آذرولاش این موضوع را به یزدگرد سوم گزارش داد و

^۱. Hephthalites

یزدگرد پس از اینکه متوجه شد گیل از نوادگان ساسانی است به آذرولاش دستور داد که خودش را تسلیم گیل کند «که از سوی پادشاه به او لقب گیل گیلان و فریشوارجرشاه داده شد».

فرمانروای دیگری از خاندان گیل گاوباره نیز این لقب را با خود داشت: او همان اسپهبد خورشید (پسر دادمهر) است که قبلاً از او نام بردیم. قابل ذکر است که عنصر دوم یعنی «باره» -baruva- فارسی باستان (-bāra) به عنوان یک تکواژ وابسته در تعدادی از کلمات فارسی امروزی باقی مانده است و به لحاظ معنایی با پسوند -phile انگلیسی در کلماتی مثل [anglophile] دوستدار انگلیسی‌ها] قابل قیاس است: غلام باره(بچه‌باز)، زن باره (دوستدار زنان)، شکمباره(پرخور) از این دست هستند.

این ملاحظات تایید کننده ارتباط واژه ptiš^huvariš با مناطق کوهستانی است که زمانی شامل استان گیلان، زادگاه گیل گاوباره و به احتمال زیاد گبرياس بوده است. اگر این فرض درست باشد نام پدر گبرياس یعنی (Marduniya) Mardonius که کنت (۱۹۵۳: ۲۰۳) آن را مشتق از marduna «پرورش دهنده انگور» می‌داند نیز احتمالاً با قوم (Mardi) Amardi مرتبط است که بنا به نظر مورخان و جغرافی‌دانان غربی در منطقه paraxoaθras می‌زیسته‌اند. با وجود این، کند و کاو پیرامون چنین احتمالی خود یک پژوهش مستقل دیگری را می‌طلبد.

واژگان سغدی در زبان تاجیکی

• پرفسور ولادیمیر لیوشیتس / دانشمند ایران شناس فقید روس

ترجمه: دکتر بحرالدين عليزاده از آكادمی علوم تاجيكستان

«بیستم صفر سال ۴۳۸ به شهر تبریز رسیدم... و در تبریز قطران نام شاعری را دیدم؛ شعر نیک می‌گفت، اما زبان فارسی نیکو نمی‌دانست. پیش من آمد. دیوان منجیک و دیوان دقیقی بیاورد و پیش من بخواند و هر معنی که او را مشکل بود، از من بپرسید. با او گفتم و شرح آن بنوشت. و اشعار خود بر من بخواند این گزارش ناصر خسرو و ملاقات او با قطران، به تکرار توجه منتقدان ادبیات را به خود جلب کرده است. ادعای مؤلف « سفرنامه» در باره آنکه قطران زبان فارسی را نیکو نمی‌دانست، در نظر اول، با آنچه که از دیوان (بیش از ۱۰۰۰۰ بیت) بر می‌آید، مغایر است. اگر زبان فارسی، همان گونه که پروفیسور ا.ا. برتلس حدس می‌زند، زبان مادری قطران نبود (در قرن ۱۱ میلادی در قلمرو آذربایجان هنوز لهجه‌های آذری رایج بودند که متعلق به گروه شمال غربی زبانهای ایرانی می‌باشند)، ولی زبان فارسی را وی به طور کامل می‌دانسته است. در باره شهرت اشعار قطران در قرن ۱۵ میلادی، دولت‌شاه سمرقندی گواهی می‌دهد. عبدالرحمان جامی برای هنر شاعری قطران که از سبک خراسانی قرن ۱۰ میلادی پیروی می‌کرد، ارزش بلند قایل است. در نهایت، نباید از این نکته نیز چشم پوشی کرد که گروهی از محققان، یک سلسله منابع را که در تهیه قدیمی‌ترین فرهنگ تفسیری زبان فارسی استفاده شده،

مدیون قطران می‌دانند. به هر حال در اعتمادبخش بودن گزارش ناصر خسرو شکی نیست. قطران که زاده و ساکن تبریز بوده و احتمالاً از حدود آذربایجان نیز بیرون نرفته، ممکن است ضمن خواندن اشعار منجیک و دقیقی دچار مشکل شود که همین امر باعث شده است تا ناصر خسرو چنین نتیجه‌گیری کند که قطران «زبان فارسی نیکو نمی‌دانست».

در قرن ۱۱ میلادی، بخشی از لغات به کار رفته در آثار شعرای قرون ۹-۱۰ میلادی در غرب ایران قابل - فهم نبود. در این باره همچنین اسدی مؤلف لغت فرس (سال ۱۰۶۵ م.) در این باره گواهی می‌دهد.

وی در پیشگفتار لغت فرس می‌نویسد: «و غرض ما اندر این لغات پارسی است که دیدم شاعرانی را که فاضل بودند و لیکن لغات پارسی کم می‌دانستند... پس فرزندم حکیم جلیل اوحد اردشیر ابن دیلمسپار النجمی الشاعر [ادام الله عزه] از من که ابومنصور علی ابن احمد الاسدی الطوسی هستم، لغت نامه‌ای خواست، چنان که بر هر لغتی گواهی بود از قول شاعری از شعرای پارسی و آن بیتی بود و یا دو بیت...»^۴ اسدی برخاسته از خراسان و داندۀ اشعار قرن ۱۰ میلادی، به خوبی می‌توانست غرب ایران را با ویژگیهای لغات اشعار هر و خراسان آشنا سازد. تحلیل ماوراءالنهر اصول انتخاب لغات مندرج در لغتنامه‌ی اسدی طوسی، می‌تواند موضوع تحقیقی تخصصی باشد.

اما، برای ما در حال حاضر این دلیل جالب است که هم در لغت فرس و هم در فرهنگهای بعدی که از جهات زیادی به لغتنامه‌ی اسدی طوسی پیوستگی داشتند، شمار زیادی واژگان سغدی دیده می‌شود که در زبان فارسی وارد شده‌اند و در آثار شعرای سده‌های ۱۱-۹ میلادی به کار رفته‌اند.

طبق گواهی جغرافی‌دانان عرب، در شهر بخارا در قرن ۱۰ میلادی، در کنار زبان فارسی، سخن گفتن به زبان سغدی نیز رایج بود^۵ و در روستاهای بخارا هنوز شماری گویشهای سغدی موجود بوده‌اند. ۶ در قرون ابتدایی پس از استیلای اعراب، زبان سغدی تا اندازهای جایگاه فرهنگی خود را حفظ کرد. از جمله در این باره، فردوسی گواهی می‌دهد و در شاهنامه، زبان سغدی را در کنار پهلوی و فارسی می‌گذارد. بازیافت‌های باستان‌شناسی شهر مرو از جمله، کتیبه‌های سغدی (سده ۸ میلادی) و کتیبه‌های عربی

فارسی میانه (همه بر روی سفالینه پاره‌ها) نیز شاهی دیگر بر این مدعا است.^۷ گسترش زبان فارسی در قلمرو میان رودان آسیای میانه، در حکایت امر منجر به از بین رفتن کامل زبان سغدی گردید که در طول چند قرن تا استیلای اعراب، زبان فرهنگ، ادبیات و تجارت قلمرو بزرگ آسیای میانه و ولایات همسایه (به قول ر. گوتیو (R.Gauthiot) از درواز ههای آهنی تا دیوار بزرگ چین بود. در حال حاضر تنها یکی از گویش‌های زبان سغدی، یعنی زبان یغناپی باقی مانده است که با برخی ویژگی‌های تاریخی - آوایی و صرفی، از زبان آثار سغدی مکتوب قرون میلادی تفاوت دارد ۴ - ۱۰ روند دوزبانی سغدی و فارسی در شهرهای مرکزی آسیای میانه، در حکایت تا قرن ۱۰ میلادی (طبق گزارش اصطخری و مقدسی) نمی‌توانست به دایره واژگان زبان فارسی و آن هم نه تنها به دایره واژگان زبان گفتاری، بلکه به ترکیب واژگان زبان ادبی اثر نگذارد.^۸ برای تحقیق این روند، گردآوری واژگان لهجه‌های تاجیکی وادی زرافشان قشقه دریا (گویش‌های سمرقند، بخارا و علیای زرافشان اهمیت زیاد دارد). متأسفانه این کار تا به حال آغاز نشده است. از این رو، در حال حاضر می‌توان تنها بر مبنای مواد زبان ادبی پیرامون واژگان اقتباسی سغدی در زبان فارسی سخن گفت.

بار نخست پاول هرن به وجود عناصر زبانهای ایرانی شرقی در دایره واژگان زبان فارسی ادبی توجه کرده و به واژگانی که دارای صامت آغازین می‌باشند و نیز واژگانی مانند فغ، لاغیدن «دوشیدن» و غیره اشاره نمود که ظاهر آوایی آنها بیانگر خاستگاه ایرانی شرقی است.^۹ بعضی از وام‌واژه‌های سغدی در زبان فارسی نیز از جانب گوتیو (R.Gauthiot) قید شده است.^{۱۰} اما، تحقیق به صورت جدی و ویژه در خصوص وام‌واژه‌های سغدی در زبان فارسی از جانب و.ب. هنینگ^{۱۱} صورت گرفت. وی به بیش از ۵۰ واژه از جمله واژگانی مانند «آغاز»: سغدی $\nu'z$ «نغز»: سغدی νyz «لطیف، خوب» اشاره کرد که در آثار مؤلفان دوره اول (از جمله فردوسی) به نظر می‌رسد و در زبان تاجیکی پرکاربرد و در فارسی کم استعمال می‌باشند؛ از همین قبیل وام‌واژه‌های سغدی در فارسی: پنانج: سغدی $pn'nč$ ، تاجیکی، پنانچ، پلانج، پلانچ «وزن دوم» (قس. یغناپی $pinonč$) راغ: سغدی $r'v$ ، تاجیکی راغ «دشت و دمن» و غیره^{۱۲} همچنین پسوند «-فام» به زبان سغدی غیره.

خود را تا زمان حاضر نیز در زبان فارسی (و کمتر در زبان تاجیکی) حفظ کرده است. تعداد واژگان سغدی در زبان ادبی فارسی هیچ گاه زیاد نبوده است. تعداد بیشتر وام واژه‌های سغدی در اشعار رودکی و معاصران او (شاعرانی مثل شاکر بخاری، منجیک ترمذی) و نیز در اشعار عنصری موجودند.

در اشعاری که از رودکی باقی مانده، واژگانی موجودند که ایقان یا احتمال زیاد سغدی بودن آنها محرز است. از این قبیل، می‌توان به این واژه‌ها اشاره کرد:

آغاز، آرغده، آلغده، الفغدن (الفغده)/الفختن، ایفوده (قس. ایفوده سری)، بت: واژه هندی که از طریق زبان سغدی pwt به فارسی وارد شده است، بلاده (شکل دیگر بلادیه) «بدکاره، زشت» پالیک «کفش چرمی» پتفوز، «دهان» پساک «دسته گل، تاج گل» پسپیچیدن «آماده کردن» (پسپیچ در فردوسی). تیم «کاروانسرا» (سغدی tym از چینی tien) جغد «جغد» (سغدی čywt؛ تاجیکی چُغد، چغد، یغنابی جُغْد «دارکوب») چرخشت «وسيله‌ای برای گرفتن عصاره انگور، مخزنی که آبمیوه از آن می‌گیرند»، راغ «دشت، چمن»، ریژ «خواهش، آرزو»، زنداوف (شکل دیگر: زندباف) «بلبل»، شمن «بت پرست» (سغدی šmn «روحانی»، از هندی śramana؛ فام «رنگ، شکل» (هم به عنوان واژه مستقل و هم به عنوان پسوند)؛ گریو «بانگ و فریاد»، ژغر «بانگ»، فژه، فژاک، «چرکین»، فژاگین، فژاکین، فژاگن «فرومایه و پست فطرت»، فغ «بت» لاد «دیوار گلی» (قس. شمالی بنلاد «بنیاد، زیربنا») نس «دور دهان»، نغز «خوب و گوارا». وزغ «سد آب» (به همین معنی بندورغ)، یافه «بیهوده، از دست رفته» به طور کلی در واژه‌نامه آثار رودکی، ۲۷۰۰ واژه به کار رفته است.^{۱۳} از میان، واژگان سغدی نزدیک به یک درصد کل لغات رودکی را تشکیل میدهد. معیار اساسی تشخیص خاستگاه سغدی واژگان، ویژگیهای تاریخی و آوایی و نحوی (شکل واژه سازی) می‌باشد. تفاوت‌های مربوط به قسمت‌های گوناگون لغات ایرانی باستانی در زبانهای دیگر ایرانی، در این مورد، ممکن است به طور کامل استفاده نگردد، زیرا اطلاعات ما در باره ویژگیهای لغات سغدی در مقایسه با زبانهای ایرانی غربی، اکنون خیلی محدود است. این قبل از همه به اسم مربوط می‌شود که بیش از همه از زبان سغدی اخذ شده‌اند.

در یک گروه از واژگانی که و. ب. هنینگ، به عنوان وام واژه‌های سغدی تحلیل کرده d باستانی (ایرانی شرقی δ) به ا تبدیل می‌شود، مثلاً pil «پاشنه پا» (لغت فرس ۳۱۳؛ در لغتنامه اوبهی، دستنویس انستیتوی شرق‌شناسی آکادمی علوم جمهوری ازبکستان، شماره، ۴۴۵ ورق ۳۷ ب، پل) سغدی؛ pδ- مل «شراب»، سغدی mδw پلندین، پلند «آستانه در»^{۱۵} سغدی pδ'ty (؟) «نادرست، غیرقانونی، بیداد»؛ لاد «دیوار» سغدی pδynd (قس. فارسی میانه 'bundāti < bunyād pay, may, bedād طبق قانون سیستماتیک تحولات زبان فارسی -y < d). هنینگ بر این نظر است که تبدیل δ به واج نزدیک به ا، مخصوص گویشهای غربی سغدی است که از آنها قبل از همه، وامگیری واژه‌های سغدی در زبان فارسی صورت گرفته باشد.

ف. آندریاس و ر. گوتیو قبلاً نظری دیگر را بیان کرده بودند که طبق نظر آنها تبدیل d > L برای گویشهای شرقی زبان سغدی خاص بود که در این باره swyδyk // sywδyk مثل su-li (سیزان تزیان، سال ۶۳۰ قبل از میلاد) و نیز نوشتار متون مانوی سغدی گواهی می‌دهد که واج سغدی با علامت ا بیان می‌شود^{۱۶} تحقیقات بعدی نشان داد که دلیلی وجود ندارد تا در نظر بگیریم که متون سغدی مانوی متعلق به گویش مخصوص منطق‌های زبان سغدی باشد و با زبان دیگر آثار سغدی مغایر باشد

پروفسور ا. فریمان ضمن بحث با هنینگ چنین فرضیه را بیان کرد که واژگان دارای واج ا را که واج ایرانی باستان δ بازتاب می‌کنند، ممکن است نه از زبان سغدی، بلکه از دیگر زبان ایرانی شرقی وام گرفته شده باشند که همیشه واج باستانی δ را انعکاس می‌دهند. (از جمله پشتو). زبان یغناپی به عنوان ادامه دهنده یکی از گویش‌های غربی سغدی، چنین تبدیل حروف را ندارد

مهمترین شاهد در مورد آن که در زبان سغدی صامت صدادار δ گونه دیگری نزدیک به صدای ⁺ داشته باشد، تبدیل δ در خط زبان سغدی (یعنی سغدی ملی) مرتبط با لام (l) آرامی می‌باشد این علامت در متون سغدی ضمن ثبت ادر واژگان بیگانه (مثلاً δykh «نامه هندی lekha) و همچنین در دیگر حالاتی که در دیگر زبانهای ایرانی همچون ا- ظاهر می‌شود (قس. Δyw «ناستوار، فریبگر» ptv'δ «جام» فارسی پیغاله) به نظر ر. گوتیو استفاده از حرف آرامی ا برای ثبت همخوان سغدی δ باید نتیجه ادغام دو همخوان آرامی

d با است که در خط سغدی در هزوارش‌های آرامی ظاهر می‌شود. ولی مقایسه با دیگر الفباهای آسیای میانه به مانند سغدی که از آرامی پیدا شده‌اند، با این فرضیه مغایرت دارد.

در پارتی)متون از نسا، اسناد اورومان، سفالینه‌ها، کتیبه‌های (پارتی)پهلوی ساسانی) و خوارزمی (اسناد از توپراق قلعه)حرف d هیچ همانندی با L پیدا نمی‌کند. به دشواری می‌توان انتخاب علامت ابرای ثبت سغدی δ جهت تفاوت دقیق‌تر δ و r (d و r در پارتی و خوارزمی تقریباً تفاوت ندارند) در این صورت انتظار می‌رفت که صدای r با L ثبت شود، همانگونه که آن در خط فارسی میانه بیان می‌شود. ثبت δ از طریق L در الفبای سغدی باید صرفاً با دلایل آواشناسی توضیح داده شود تلفظ صدای اصطکاکی پیش‌زبانی نزدیک به L. چنین تلفظ احتمالاً بیش از همه برای گویشهای سغدی غربی^{۱۹} و از جمله گویشهای سمرقند و بخارا خاص بود که اساس زبانی سغدی کتبی را تشکیل می‌داد (در نهایت یکی از « نوشته‌های قدیمی» سغدی ابتدای قرن ۴ میلادی از جانب یک سمرقندی و برای سمرقند نوشته شده است) در این باره همچنین ثبت فارسی میانه واژه سغدی sywδyk// swδyk همچون sūlik گواهی می‌دهد. δ همچون آوایی تلقی می‌شود که با فارسی δ فرق داشت و به آن نزدیک بود.

بازتاب آوای سغدی δ همچون d نمی‌تواند ملاکی برای قضاوت در باره تبدیل δ به d در دیگر گویشهای غربی سغدی^{۲۰} باشد.

زیرا این تبدیل در زبان یغناپی ممکن است نسبتاً دیرتر و احتمالاً تحت تأثیر زبان تاجیکی پیدا شده باشد. بدین سان، دلیل کافی برای آن وجود ندارد که ثبت فارسی واج سغدی δ همچون ا در واژه‌های اقتباسی رد شود.

از دیگر ویژگیهای آوایی در تحقیق لغات سغدی که از طرف هنینگ بدانها اشاره شده، ثبت δ با واج f قابل توجه است واج سغدی ʏ (در متون مانوی و در سغدی مسیحی ʏ، x) در واژه‌های اقتباسی به صورت ʏ و x بازتاب می‌یابند و خوشه‌های آوایی ʏd و βd (که در نوشته‌های سغدی به صورت ʏd و βd ثبت می‌شوند) نیز مطابق فراگویی ʏd و fd هستند.

به علاوه واژگان سغدی که در آثار هنینگ ذکر شد هاند، می توان یک سلسله واژگانی را ذکر کرد که از سغدی به فارسی آمد هاند که بعضی از آنها در حال حاضر تنها در زبان تاجیکی باقی مانده اند:

واذیج $vā \delta \check{t} \check{c}$ ، چفته رزداربست تاک. اسدی طوسی (لغت فرس، ۶۰):

واذیج - کوی چفته رز باشد. شاکر بخاری گوید:

همه واذیج پر انگور و همه جای عصیر زانچ ورزید کنون بر بخورد برزگرا واریانتهای وابسته به دست نویس های اسدی^{۲۲}:

فهرست منتشر شده هرن: کوی چفته رز باشد؛ چون انگور باشد که رسته باشد؛ جایی که انگور رسته باشد. تفسیر آخری با تغییر نه چندان زیاد در لغت نامه های شمس فخر (نشر زامن، ص. ۱۷)^{۲۳} و اوبهی (ورق ۷۷ آ) و نیز فرهنگهای نسبتاً متأخر تکرار می شود.

$vā\delta\check{t}\check{c}$ ممکن است همچون لغت سغدی دانسته شود که با پسوند گسترش یافته صفت نسبی و مصدر ساز (اسم ساز) - $\check{t}\check{c}(y\check{c})$ ساخته شده است. ریشه $vā\delta$ - به معنی «داربست انگور» (سغدی $wāt*$ باید با ایرانی باستان $vāiti$ - مرتبط باشد، قس.: اوستایی $vāēti$ - «بید» روابط متقابل و تبدیل معنای واژگان «اربست انگور؛ بید؛ داربست» به خوبی از جانب تدسکو در مثالهای مربوط به توسعه معنای ایرانی باستان $raza$ و اسلاویانی $loza$ ²⁵ نشان داده شده است. رابطه مشابه معناها در یک سلسله زبانهای هند و اروپایی و هم تبدیل $viti, 26*v\check{t}iati$ - مشاهده می شود:

الف) «بید»: روسی، $v\check{t}lta, v\check{t}luga$ لاتینی $v\check{t}lta$ «شاخه نرم، داربست از چوب بید» هندی باستان $v\check{t}tasas$ (بید بوته)، اوستایی $vaēti$ ، تاجیکی، یغناپی «ویت» افغانی «وله»، شغنانی $w\check{t}d$ ، پراچی «غی»

ب) داربست انگور: لاتینی $vitis$ ، یزغلامی $wi\delta g$ ، سغدی $wāt$ در واژه از سغدی اخذ شده $vā\delta\check{t}\check{c}$ که جزء $vā\delta$ ایرانی باستان $vāiti$ را بازتاب می کند. تبدیل $ā$ به a (با حذف i) در سغدی مشاهده شده است: $pr''\check{s}y$ ($frā\check{s}ai$) «فرستاد» از ایرانی باستان $frā\check{s}aya$ ؛ (s- $\check{a}s$) «گرفتن»، «ربودن» مأخوذ از $\check{a}yasa$ ^{۲۷} مقایسه کنید تبدیل ai به a در افغانی $wala$ ، «بید» از ایرانی باستان $waiti$ ²⁸ - حرف صدادار باستانی $-t$ در سغدی

معمولاً همچون -t- و به ندرت به صورت -d-، -δ- بازتاب می‌شود و در واژه vā δ īč نمونه‌ای را نتیجه‌ی مطابق‌سازی تلفظ واژه‌ی سغدی با معیارهای آوایی قرون م. به شمار آورد. نمونه‌ی مشابه این ثبت سغدی xutēn «خاتون، شهبانو» (بودایی) ynh(ʼ) است؛ همانند «خزینه» «طبری، ۲، ۱۴۷۷) لقبی که سال ۷۲۰ ۷۲۱ (ق.) به سعید ابن عبدالعزیز حاکم خراسان اعطا شده بود.

سغدی -t- همچون -δ- هم در واژه «آذرنگ» (لغت فرس ۲۸) مأخوذ از سغدی *tr(ʼ)nk^{۲۱} بازتاب می‌شود.

vāδīč از جمله واژگان قرضی سغدی می‌باشد که تا امروز در زبان تاجیکی باقی مانده است:

تاجیکی Vāiš «چوب اتکا برای تاک» (فرهنگ تاجیکی روسی، ۱۹۵۴، ص ۹۳) و Vāij، همچنین در گویشهای شمالی تاجیک (در شهر سبز طبق گزارش ع. میرزایف) Vāij (در کان بادام - طبق گزارش م.فاضل اف) Vāiš (در سمرقند طبق گزارش رسول هاد یزاده) «پایه‌ی داربست تاک»؛ وایچ/وایچ/وایش کردن، وایچ برداشتن «برداشتن داربست تاک بر روی پایه»؛ گواره وایچ (گهواره وایچ) «داربستهای به هم پیچیده‌ی تاک» در لغات گویشهای جنوبی تاجیکی واژه Vāič وجود ندارد. در زبان فارسی معاصر، واژه وادیچ در فرهنگهای موجود مشاهده نشد. قضاوت روشن در باره‌ی زمان تبدیل -δ- به -γ- در واژه تاجیکی وایچ (voyič) دشوار است. اگر بر اساس لغتنامه‌ی شمس فخری قضاوت کنیم، در قرن ۱۴ میلادی این واژه به شکل (vāδīč) یا vādīč تلفظ می‌شده، زیرا نمونه‌ی ذکرشده در معیار جمالی، متعلق به خود مؤلف است. وجود اشکال دوگانه با (-d-(-δ- و -γ- از طرف پاول هرن^{۲۲} برای یک سلسله واژگان ذکر شده بود xadū «خدو، آب دهان» xayū - piyāz «پیاز» عربی (وام واژه از فارسی)، - šašbiδāz نام گیاه و ترجمه‌ی لفظ به لفظ آن شش پیاز (فارسی میانه) paδāč, paδāz و غیره.

vāδīč تنها واژه‌ای نیست که به تاک داری مربوط باشد و از زبان سغدی به فارسی آمده باشد واژه mul «مُل، شراب» از سغدی (mδw (W.B.Henning, BSOS X, Ch.1. p.98 نیز متعلق به این گروه واژگان است. احتمالاً واژگان غن، غنگ «تخته‌ای برای فشردن

انگور و گرفتن آب آن» (لغت فرس، ۲۶۵، ۳۵۹) و همچنین چرخشت (لغت فرس، ۴۲) تاجیکی معاصر čorxīšt، سغدی črxwšt فارسی میانه. karhoš مورخان چینی درباره گسترش کشت انگور در فرغانه (دون) و در سغد (کن) (را ذکر می کنند^{۳۳} و در باره آشنایی چینیان با صنعت کشت انگور و شرا بگیری، هنگام سفر چژان تسیان به فرغانه (سال ۱۲۸ قبل از میلاد) خبر می دهند. از جمله گیاهان قابل کشت که چانگ چین با خود به چین برد، گیاه Vitis vinifera نیز بود. نام داربست تاک و انگور در زبان چینی p`u-tao – (و از همین جا واژه ژاپنی budo احتمالاً واژه سغدی muḍa (mwḍ)، اوستایی – maḍu^{۳۴} را منعکس می کند.

۲- پلغده « فاسدشده، خراب شده (تخم مرغ) و پوسیده (میوه) » (فرهنگ رشیدی، ۲، ۱۶۷).

در زبان تاجیکی معاصر پلغده همچنین به معنی « پخش شده، پهن شده» (مثلاً در مورد نقش) خوشه گروه -vd- در زبان فارسی تاجیکی با گروه -xt- مطابقت می کند)، قس. پسغده « استوار، مستقر» آسغده « آماده » (به همین معنی سغده، فرهنگ رشیدی، ۱۱، ۲۳)؛ آسغده « نیم سوخته» آلغده، آرغده «خشمگین، پرغضب»؛ الفغده « جمع کرده شده، حاصل شده» از سغدی به فارسی آمده است^{۳۵}.

Palayda (> سغدی pryč-(parəyd-) « گذاشته شده، ترک شده، رد شده» - صفت مفعولی زمان گذشته از: pryč, prys- قس. یغنایی piraxta piraxs: یزغلامی raxs:- « باقی ماندن ». در مورد کاربرد با هم r: ا قس. آلغده، آرغده از سغدی ”rwyt- به معنی خاص « ترک شده، گذاشته شده، خراب شده، فاسدشده، گندیده» احتمالاً در زبان فارسی پیدا شده است. قس. سغدی pryč، تاجیکی مانده « خسته».

۳- ترغده tarayda « کرخت، فلج» (فرهنگ رشیدی، ۱، ۲۰۴، شعر منجک ترمذی)- سغدی trayd-(tryt-) صفت مفعولی زمان گذشته از فعل trys- « فشار دادن، پخش کردن» قس. سغدی بودایی βtynč-: βtryt «تابع کردن، غلبه کردن» trys-، « به هم فشردن»

۴. غریو «بانگ و فریاد» (لغت فرس، ۴۱۴؛ شمس فخری ۱۰۹؛ او بهی ۱۲۰ ب؛ فرهنگ رشیدی ۲، ۸۶) تاجیکی معاصر «بانگ، فریاد» (قس. غریویدن، غریوان). قس. سغدی

بودایی $\gamma r'w$ «زوزه کشیدن، بانگ برداشتن»، (TSP 3, 246)، یزغلامی $\gamma r'aw$ -
 $\gamma r'awd$ «گریه کردن، نالیدن»

۵- چخ «مبارزه، کوشش» چخیدن «جنگیدن، کوشش کردن» (لغت فرس، رشیدی ۱، ۳۶ و غیره) فعل اسمی (مصدری) چخیدن که در آثار کلاسیک فراوان استفاده شده است، در گویشهای معاصر زبان تاجیکی وجود دارد چخ «مبارزه» و چخی نیز به همین معنی است. قس. همچنین چخاچخت «جنجال، دعوا» چخان «بحث و دعوا» احتمالاً قتبس از سغدی است: سغدی مسیحی $\check{c}x$ - «مبارزه کردن، جنگ و جدال» (BST II).
 ۶. کاک «کام، سقف دهان» اسدی طوسی (لغت فرس، ۳۰۱، تنها در نسخه ن): کاک - سر زفان بود؛ فردوسی گوید: باید بریدن ورا دست و کاک که تا چون از این کار نامدش باک^{۳۶} واژه «کاک» به همین معنی که در فرهنگهای بعدی وجود ندارد، باید از واژگان کاک «به معنی مرد» (در فرهنگهای اسدی و اوبهی ذکر می‌شود که این واژه مخصوص زبان ماوراءالنهر است) و هم کاک «به معنی مردمک» و کاک «به معنی نان نازک» در فرهنگهای تفسیری زبان فارسی جدا کرده شود.

کاک به معنی «کام، سق دهان» ممکن است همچون واژه قرصی از زبان سغدی $k'kh$ «کام»، ایرانی کهن $*k\bar{a}haka$ - $k\bar{a}k$ در نتیجه کشش دوره ابتدایی^{۳۷} (شکل کامل در سغدی بودایی $k'k\bar{a}k$, $k'k\bar{a}k$ مق منجانی (kāvāko) مق شود همچنین سغدی مسیحی $q'x$ «گلو».

۷- انفست «تار عنکبوت» (لغت فرس، ۴۳ - ۴۴؛ شمس فخری، ۱۴؛ فرهنگ رشیدی ۱، ۷۹؛ اوبهی ورق ۹ آ: انفست به جای انفست.

ک.گ. زالمن پیشنهاد می‌کرد که انفست باید از ایرانی باستانی $*ham-basta$ ^{۳۸} باشد. ولی در زبان فارسی، شکل قانونمند آن «انبست» قس «انبسته» «محکم بسته شده» وجود دارد^{۳۹} پاول هرن در Grundriss der Neupersischen Etymologie (شماره ۲۲، ص ۲۵) «انفست» را معرب «انبست» فارسی محسوب کرده است. بعدها خود هرن احتمال داده است که «انفست» ممکن است صورت گویشی «انبست» باشد.^{۴۰} هوبشمان هم «انفست» را با $*ham-basta$ - مرتبط دانسته، ولی اشتقاق دیگری پیشنهاد نمی‌کند.

انفست ممکن است واریانت فارسی واژه سغدی $\text{anbast}^{\text{`}} / \text{ambast} / \text{nbast}$ بسته شده، استوار شده» از ایرانی باستان *ham-basta^{۴۱} باشد.

تحول و نوسان در ثبت مصوت هجای دوم -a- در اسدی و -i- در اوبهی آهنگ مبهم را در بیان مصوت در شکل‌های مفعولی سغدی بازتاب می‌دهد: بودایی -bst ، مانوی -bst ، -byst ، مسیحی^{۴۲} -byst قابل ذکر است که محدودیت معنی واژه سغدی -nbast به عنوان واژه (بسته شده-تار عنکبوت) به تضعیف ارتباط آن با واژه مشابه anbast از نگاه اتیمولوژی شده است. در فرهنگ‌ها انبست و انفست به عنوان واژگان متفاوت ذکر می‌شوند.

۸. فرخشته (farxašta) «گسترده، بر زمین کشیده» (فرهنگ رشیدی، ۲، ۹۷). در فرهنگ‌های اسدی طوسی (فهرست منتشر شده هرن و دستخط ن، لغت فرس، ۷ ۴۳) و محمد تبریزی (برهان قاطع، ۱۷۸)

واژه مذکور به معنی «قطایف» ذکر شده است و اسدی بدان اشاره میکند که واژه مذکور متعلق به «زبان ماوراءالنهر» است. به معنی اخیر در فرهنگ‌ها (لغت فرس ۴۳۷، اوبهی، برگ ۱۲۸ ب، برهان ۱۷۸، رشیدی ۲، ۹۷) همچنین واژه فرخشه آورده شده است.^{۴۲}

معنی اصلی واژه فرخشته احتمالاً «کشیده، پهن شده» بوده و از اینجا معنی «به زمین خوابیده» پیدا شده است و بعداً معنای ویژه مانند «پهن کرده، خمیر ورقی» گرفته است. قس. فرخاگ، فرخواگ گوشتابه و قلیه‌ای است که بر بالای آن تخ ممرغ ریزنداز سغدی fraxwāk شکسته شده، پاره شده، «خردشده مانوی frxw`k شکسته، پاره کرده شده» بودایی βryw`y «خرد کردن» faraxša و farxašta ممکن است همچون واژگان قرضی از زبان سغدی به شمار آیند: سغدی $\text{βry}^{\text{(`)}}\text{št}$ و $\text{βry}^{\text{(`)}}\text{šy}$ - صفت مفعولی زمان گذشته و اسم از فعل $\text{βry}^{\text{(`)}}\text{š}$ ، قس. سغدی بودایی -yrš ، -γnš مانوی -xrš ، -xš ، -xnš مسیحی -xrš - -xnš «کشیدن، در آوردن، بیرون آوردن» یغناپی -xaš «کشیدن، فشار دادن» واژه سغدی -xaš ، در زبان فارسی با kaš - kašidan ، فارسی باستان * krš -اوستایی -karš - مطابقت می‌کند.^{۴۵}

ژکاره « ستهنده، لجوج، کینه ور » (لغت فرس، ۴۳۸، شمس فخری، ۱۲۴) اوبهی ۹۳ آ؛ فرهنگ رشیدی، ۱، ۳۲۸). ژکاره واژه سغدی žākāre را از ایرانی باستان *duš/ž-kāraka - بازتاب می‌دهد قس. سغدی مانوی jkryy (zākare) « بدکاره، خشمگین، گنهکار » از ایرانی کهن - *duš/ž-karaka⁴⁶ واژه سغدی žākāre از جهت ساختار، مشابه با واژه فارسی است. « دشمن » است.

۱۰- سیچغنه « صعوه، پرنده‌ای شکاری » (فرهنگ رشیدی، ۲، ۳۹؛ برهان قاطع، ۷۰) سغدی *syčyn(ʼ)k « سغدی syč یغناپی siča « گنجشک »^{۴۷} sičak « گنجشکک »، « - sičaki sarkalla نام گیاه «سر گنجشک» قس. کنید همچنین سغدی w'rw'y w'rw'n'k « نام پرنده‌ای»، اوستایی. vārəyna - احتمالاً با واژه سغدی sič و واژه «موسیچه» مرتبط است. که امروزه در زبان تاجیکی فراوان استفاده می‌شود.

انستیتو زبان و ادبیات جمهوری شوروی

سوسیالیستی تاجیکستان

سپتامبر ۱۹۵۶

پانوشت‌ها:

۱- ۲۷ آگوست سال ۱۰۴۶ میلادی

۲- مثلاً رجوع کنید ای.ا. برتلس « فارسی تاجیکی دری » مجله ساوتسکایا اتنوگرافیا (مردم شناسی شوروی) شماره ۴، ۱۹۵۰ دکتر رضازاده شفق، تاریخ ادبیات ایران، تهران ۱۳۲۱، ص ۱۴۸.

۳- ۳ نک: پیشگفتار لغت فرس اسدی طوسی، نشر عباس اقبال، تهران ۱۹۴۱، ص. ۱. از این پس، همه ارجاعات به لغت فرس مطابق این نشر داده می‌شود) در خصوص فرهنگ قطران که به ما نرسیده، در مقدمه فرهنگ صحاح الفرس نیز اشاره‌ای بدان شده است که در سال ۷۲۸ هجری (۱۳۲۷-۱۳۲۸ میلادی).

در تبریز (مؤلف: شمس الدین محمود ابن هندوشاه نخجوانی) تهیه شده است. نک. صادق کیا «کهن ترین دستنویس لغت فرس اسدی طوسی » مجله دانشکده ادبیات، شماره ۳ سال سوم، ص ۲-۳. مؤلف کشف الظنون، فرهنگی را که توسط قطران تألیف شده « تفاسیر » می‌نامد.

۴- لغت فرس، ص ۱-۲ ترجمه روسی پیشگفتار (با مقابله با برخی از نسخه بدلها با متن عباس اقبال) نک مقاله ک. ای. چایکین «اسدی اکبر و اسدی اصغر» مجموعه فردوسی، لنینگراد ۱۹۳۴، صفحه ۱۲۷-۱۲۸

۵- مقایسه کنید: عبارات سغدی ذکر شده در تاریخ بخارای نرشخی. نک:

F. Rosenberg, Sogdica. Prace linguistyczne ofiar. Janowi Baudouinowi de Courtenay. Krakow, 1921, p. 96

۶- قس. زبان بخاری در نرشخی: جموک به زبان بخاری به معنای مروارید است. نک:

R. N. Frye, Jamuk, sogdian 'pearl' ? JAOS, 71, #2, p. 142-145

در منابع بعدی ذیل عنوان «زبان بخاری» گویشهای تاجیکی فهمیده می شود ای. م. پیشیروا برای نگارنده توضیحات ذیل را در مورد واژه کلال (به معنای سفالگر) ارائه داده زبان بخارا کلال داشگر را گویند» کلال واژه هندی بوده، در زبان تاجیکی و کابلی (کلال) فراوان استفاده می شود، ولی در زبان فارسی معاصر وجود ندارد.

۷- به جز کتیبه های سغدی، عربی و فارسی میانه، در همان ناحیه، چهار سفال پاره دیگر با نوشته هایی پیدا شده اند که خط آنها دقیقاً مشخص نشده است (خطی احتمالاً منشعب از برهمی).

۸- پیرامون روند مخالف - تأثیر زبان فارسی در زبان مکتوب سغدی، می توان بر مبنای وام روز nγγδ zm`n واژه های فارسی میانه در سغدی قضاوت نمود. مثلاً اصطلاحات تقویمی مانند « δyn' , δyn'h , δynγ » روز وهران - روز سه شنبه wryn` zm`n` آنهایتا یعنی روز جمعه: « و غیره. نک: آ. آفریمان، ودی ۲ (۳) ۱۹۳۸، ص ۴۱ و نیز یک سلسله کلمات دیگر βδyr «روح» w'xšyk دارای معانی گوناگون خداوندی " (صفت فارسی از وام واژه فارسی میانه « پاداش» prxy «خردمند، عاقل» zyr «ده، روستا» dyx'w «کاتب» ، B. Henning, Sogdica, L., 1940, p. 17. BBB

p. 57, 69, 86, 105, 138, 140; E. Benveniste, BSOS IX, p. 3, 515;

I. Gershevich, A grammar of Manichean Sogdian, Oxford, 1954, §§ 44, ۶۳, ۴۹ et. al.

۹. P. Horn, Gr. d. Ir. Ph. 1, 2, p. 8. 14, 57, 69.

۱۰. R. Gauthiot, JA, 1911, p. 53, 57; Essai de grammaire sogdienne. I. Paris, 1914 - 1923, p. II.

۱۱. W. B. Henning, Sogdian loan-words in New-Persian. BSOS X, p. 1; I. Gershevich, A grammar of Manichean Sogdian, Oxford, 1954, §§ 44, 49, 63 et. al. E. Benveniste, Textes sigdiens de la Mission Pelliot, Paris, 1940 (); JA, 1951, p. 114. et. al.

۱۲- م.س. آندری اف در مقاله « در باره‌ی زبان تاجیکی معاصر (مجموعه‌ی مواد پیرامون تاریخ تاجیکان و تاجیکستان استالین آباد، ۱۹۴۵، ص. ۶۷ واژگان katta به معنی «کلان، بزرگ» و kũp به معنی «زیاد» را از زبان ازبکی (همچنین در یک سلسله‌ی گویشهای تاجیکی و زبانهای یغناپی و پامیری) به زبان سغدی متعلق دانست. با این حال ثابت کردن برخاست سغدی این واژگان غیرممکن است.

۱۳- واژه‌نامه از جانب آی. مجی کارمند علمی انستیتوی زبان و ادب آکادمی علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی تاجیکستان تهیه شده است.

۱۴- قس. از جمله سغدی kaδ, kanδ «شهر» فارسی شهر(از پارتی) مکان جغرافی در قلمرو آسیای میانه kat, kant/d دقیقاً مرزهای گسترش زبان سغدی را نشان می‌دهند؛ نک: نقشه‌ی سغدیان در دستور ر. گوتیو؛ سغدی، meδ فارسی روز.

۱۵ اسدی طوس (لغت فرس، ۳۶۳) این واژه را همچون واژه‌ی متروک ذکر کرده است: پلندین - پیرامون در بود و به زمان ما چهار چوب خوانند. قس. پلندر در گویشهای معاصر تاجیکی.

۱۶- نک: ک.و. کوفمان. بعضی مسئله‌های تاریخ زبان سغدی. آثار انستیتوی زبان شناسی آکادمی علوم اتحاد شوروی. جلد ۱۹۵۶-۴۹۸ ص ۴۵۹،

۱۷. * F.C.Andreas, SPAW, 1910, XV, p.307; R.Gauthiot, Essai de grammaire sogdienne, I, p 13, 139

۱۸- گزارش ۳ مارس سال ۱۹۵۰ در انستیتوی شرق شناسی آکادمی علوم اتحاد شوروی خوانده شده است.

۱۹- به تلفظ δ همچون d در گویشهای شرقی سغدی به طور غیرمستقیم نامه‌ی ایغوری اشاره می‌کند که در آن نشانه‌ی d به سغدی δ مربوط می‌شود (نک. ۱. W.B.Henning, BSOS X, Ch. p.97)

۲۰- مقایسه شود R.Gauthiot, Essai..., 1, p. 463. voprosi istorii sogdiyskogo yazika, p.463. 139; K.V.Kaufman. Nekotorie

۲۱- دلیل مذکور از جمله به این اشاره می‌کند که تبدیل δ>d در یغناپی همچنین به فعل قرضی gudar- (گونه‌ی دیگر- dugar «گذشتن» فارسی guδar) هم اثر کرده است. گذار سغدی δدر یغناپی به t (شرقی // s) (غربی) دیرتر از تبدیل δ>d صورت گرفته است. فرضیه‌ی م.ن. بوگالیوبوف زبان یغناپی. تحقیقات و مواد. چکیده‌ی رساله برای دریافت درجه‌ی علمی دکتر علم فیلولوژی. لنینگراد، ۱۹۵۶، ص. ۱۴) در باره‌ی آنکه زبان یغناپی مستقیماً واج ایرانی باستانی d را با صرف نظر از دوره‌ی گذر از δ به میراث گرفته است، دور از احتمال به نظر می‌رسد.

۲۲- نک: پیشگفتار اقبال بر نشر لغت فرس، ص و - یح

۲۳- نمونه ذیل استفاده از واژه آورده شده است:

به نام خسرو تاک رز نشانند مرد به جای خوشه همه لعل آرد از واذیج

۲۴- مثلاً سغدی مانوی «qyštyč» «کشت غلات» مسیحی «qwpwtyč» «کبوتر» «mtyc`» واقعی،

حقیقی»

نک: I.Gershevitch, A grammar... §§ 1010. 11

۲۵. P.Tedesco, Persian raz, Slav.loza, JAOS, 1943, p.151

قس. فرهنگ تفسیری زبان روسی، زیر نظر دن.اوشاکوا، جلد ۲، مسکو ۱۹۳۸، ص. ۸۵

۲۶- قس. همچنین هندی باستانی "tālī", "Weinpalme" tālas نام درخت آسی tala. «جوانه»

روسی tala, tal, talnik «بید بوته‌ای» نک:

Muller, Die Sprache der Osseten, Gr.d.Ir.Ph., Anhang, p.25 -

واژه‌های سغدی در گویشهای تاجیکی

• پرفسور آلبرت خروموف / ایران شناس فقید روس

موضوع واژه‌های دخیل سغدی در فارسی نو و زبان ادبی و گویشهای تاجیکی بارها است که از جانب ایران‌شناسان شوروی و غربی مورد بررسی قرار گرفته است.^۱ از جمله، در یکی از این پژوهش‌ها بر ضرورت گردآوری و تحقیق واژگان گویشهای بالآب زرافشان، سمرقند و بخارا تأکید گردید که در این گویش‌ها بایستی شماری واژه‌های دخیل سغدی وجود داشته باشد.^۲

اینجانب در تحقیقی که در زمینه گویش‌های مسچاه انجام دادم، تلاش نمودم تا این نوع واژه‌ها را در گویش تاجیکان مسچاه مشخص نمایم.^۳ در نتیجه تحلیل مواد واژگان گویشهای مناطق یغنا ب و فلغر که در تابستان ۱۹۶۳ و پاییز ۱۹۶۴م. گردآوری شده بود، شماری از واژه‌های سغدی یافت شد.

^۱ -В. А. Лившиц. Согдийские слова в таджикском языке. Изв. отд. общест. наук. АН ТаджССР, 12, 1957, стр. 31-34; W/Henning. Sogdian Loan-words in Newpersian, BSOS, vol. X, p. 1.

^۲ -В. А. Лившиц, ук. соч., стр. 33.

^۳ -А. Л. Хромов. Говора таджиков Матчинского района. Душанбе, 1962, стр. 74-75.

بیشترین میزان این واژه‌ها، مربوط به گویشهای وادی رود یغناپ است. در ذیل به برخی از این واژه‌ها اشاره می‌گردد.

۱- kamask- (روستای وارساوت) «کام»، یغناپی غربی kamesan؛ به همین معنی در تاجیکی ادبی kâm.

۲- kapčāk (روستای وارساوت) kapčāk (روستای نوآباد) «بخشی از آسیای آبی، عبارت از ظرفی چوبین نعل مانند که از آن گندم می‌ریزد». در این زمینه مقایسه شود با سغدی kpc و kpc'kk «واحد وزن» که در اسناد تجاری و اقتصادی سغدی زیاد به کار رفته است.^۱ می‌توان احتمال داد که واژه یغناپی kapčak برای تعیین نسبتاً دقیق ریشه‌شناختی واژه‌های سغدی KPC و kpc'kk مساعادت می‌نماید.

۳- kermeč- (روستای وارساوت) «یک دسته چوبهای باریک از گیاه tabalyaw که برای سوراخ کردن خمیر نان پیش از به تنور بردن، استفاده می‌شود». یغناپی kerepč.

۴- kotta- (روستای نوآباد) «سگ ولگرد»، یغناپی kot «سگ»، سغدی kwt و KWT.^۲

۵- lakka- «قطعه زمین نه چندان بزرگ صحرايي»، یغناپی lakka.

۶- mopin- (روستای وارساوت) «گوشه‌ای از خانه که آتشدان در آن واقع است»، یغناپی mor.

۷- arfāza- (روستای وارساوت) «حفره ای در فرش آسیا که برای جمع آمدن آرد در زیر سنگ آسیا قرار دارد»، یغناپی artfārza (قس. یغناپی vārza «ظرف چوبی»).

۸- pažyalt (روستای وارساوت) «کوتاه، کوتاه قامت»، یغناپی pažyalt

۹- parč- (روستای وارساوت) «زیربنای پایه پل که از سنگ در کنار ساحل رو بنیاد شده است». یغناپی parča، قس. با سغدی prch «پشت».^۳

^۱ -Согдийские документы с горы Муг. Вып. II اسناد سغدی از کوه مغ
Юридические документы и письма. Чтение, перевод и комментарии В. А. Лившица, М., 1962, стр. 60, 202.

^۲ -М. С. Андреев и Е. М. Пещерова. Ягнобские текста, М.-Л., 1957, стр. 278.

^۳ -М. С. Андреев и Е. М. Пещерова. ук. соч., стр. 303. Textes Sogdiens. Edites, traduits et commenter par E. Benveniste. Paris, 1940, стр. 265; I. Gershevitch. A Grammar of Manichcan Sogdian, Oxford, 1961, § 275.

۱۰- paṣxanta / paṣxanta (روستای وارساوت) «کمر کوه»، یغناپی ، paṣyanta.
pasxanta

۱۱- paček (روستای وارساوت) «گرم»، یغناپی غربی peček.

۱۲- rūjāk (روستای وارساوت) «سوراخ دودکش بام خانه»، یغناپی rūjāk.

۱۳- talʿa (روستای نوآباد) «جواز، دستگاه روغن‌کشی»، یغناپی tūlʿa.

۱۴- čaxnek - «نام جزئی از اجزای آسیای آبی»، یغناپی چخیک.

۱۵- wān (روستای وارساوت) - «بند علف»، یغناپی wān.

۱۶- ʿada (روستای وارساوت) - «چوبهای کوتاهی که به پرچ (نک. parč) بسته شده

برای چوبهای طولی پل به عنوان تکیه به کار می‌روند»، یغناپی غده؛ غده در بین تاجیکان مستچاه نیز به همین معنی استفاده می‌شود.^۱

امکان اقتباس بعدی این واژگان از زبان یغناپی مستثنی است، زیرا روند تکوین زبان یغناپی، عکس این حالت را نشان می‌دهد؛ یعنی ورود واژه‌های تاجیکی به نظام واژگانی زبان یغناپی، به شدت واژگان اصیل زبان یغناپی را تهدید نموده است. از جانب دیگر، هم از روی شکل آوایی و هم از روی ویژگی‌های واژه‌سازی، پذیرش این امر که اکثر این اقتباس‌ها در گویشهای تاجیکی را به زبان یغناپی مربوط دانستن، دشوار است. ما تنها در خصوص اصل پیدایش آن‌ها می‌توانیم اظهار نظر کنیم، نه بیشتر.

این واقعیت که روستاهای تاجیک‌زبان خِشارتاو، وارساوت (در غرب وادی رود یغناپ)، کُنسی و کِریانْتی (در شرق)، در گذشته سغدی زبان بوده‌اند، جای تردید نیست. در این باره، مکان واژه‌ها، بعضی معلومات مردم نگارای و نهایت واژگان سغدی اصیل شهادت می‌دهند. دقیقاً نمی‌توان گفت که در تحول زبانی از چه زمانی رخ داده و یا این که آیا قبل از آن، دو زبانی عمومی حکم‌فرما بود یا خیر. اگر این تخمین را به نظر گیریم که در بالآب زرفشان (مستچاه و فلغر) لهجه‌های سغدی را گویشهای تاجیکی در سده‌های

^۱ - تفسیر این واژه که اینجانب در لغت‌نامه کتاب «گویشهای تاجیکان ناحیه مسچاه» (ص. ۴۹۱) بیان کرده‌ام، باید اصلاح شود.

۲۱-۴۱ م.^۱ از میدان معاشرت بیرون کرده بودند، اما، در وادی یغنا ب این روند خیلی دیرتر امکان وقوع آن می‌رود و تنها در سده‌های ۱۷-۱۸ م. ممکن است اتفاق افتاده باشد. حقیقی بودن این فرضیه با دلایل ذیل تأیید می‌گردد:

بر اساس مواد گردآوری شده توسط س. ا. کلیمچتسکی، مهاجرت اهالی یغنا بی زبان که بعدها زبان مادری خود را گم کرده، در منطقهٔ نشیب شرقی سلسله کوه‌های ترکستان، تقریباً در سده‌های ۱۶-۱۷ م. رخ داده است.^۲

هنگام سفر نگارنده به روستای وارساوت در سال ۱۹۶۴ م. در روستاهای پُشت آتخانه^۳، دلیان بالا و دلیان پایین (در نشیبی‌های شرقی سلسله کوه‌های ترکستان) ساکنان بومی روستای متروک پایتمین زندگی می‌کنند. این روستا در ساحل چپ رود یغنا ب تخمیناً سه کیلومتر در غرب روستای وارساوت واقع بود.

در «روزنامهٔ سفر اسکندر کول» و مواد دیگر مربوط به یغنا ب، از این روستا ذکری نمی‌شود و از این می‌توان نتیجه گرفت که این روستا در سال ۱۸۷۰ م. دیگر وجود نداشته است.

علاوه بر این، می‌توان این دلیل را افزود که یغنا بیان ورزاب نام روستاهایی را که گذشتگان آن‌ها از آنجا مهاجرت کرده بودند، هنوز هم در خاطر دارند، از جمله روستای وارساوت. طبق معلومات م. س. اندری اف مهاجرت یغنا بیان ورزاب تقریباً در سده‌های ۱۶-۱۷ م. به وقوع پیوسته است.^۴

از سال ۱۸۷۰ م. یعنی از زمان آشکار گردیدن زبان یغنا بی از جانب نخستین پژوهشگران، حدود گسترش این زبان تا حال تغییر نیافته است: از روستای مرخیمین در غرب تا روستای دِه بَلُنْد در شرق.^۵

^۱ -А. А. Фрейман. Хорезмийский язык. М.-Л., 1951, стр. 9; Народы Средней Азии и Казахстана, 1, М., 1962, стр. 137.

^۲ -С. И. Климчицкий. Ягнобцы и их язык. Тр. Таджикской базы АН СССР, т. IX, М.-Л., 1940, стр. 138.

^۳ - در نوشتهٔ س. ا. کلیمچتسکی «پشت» و «خته خانه».

^۴ -М. С. Андреев. По Таджикистану, Ташкент, 1927, стр. 20

^۵ - برای آگاهی مفصل از این موضوع، نک.:

اما در گویش‌های فَلَغَر واژه‌های منسوب به زبان سغدی اصیل، به شرح ذیل آشکار گردید:

- ۱- آرُونُکَه (روستای درغ) - «شاه‌دانه»، یغناپی arwanka.
- ۲- زایاک (روستای درغ) - «شدگار، مزرعه»، یغناپی زای «زمین، خاک، صحرا، مزرعه»، سغدی z'y, z'yh زمین، منطقه، محل.^۱
- ۳- کَتَک (روستای درغ) - «پیاز کوهی»، یغناپی کَتَک.
- ۴- نرغول (در تمام بالآب زرفشان) - «جوان تنومند سالم»، قس. سغدی «nyrywδ» «نسل‌ده»؛^۲ قس. نرغول (محلی) «درشت، جاهل».^۳
- ۵- پَلَنَد (در تمام فلغر) - «چارچوبه در»، سغدی «pδynd» - درگاه، آستان».^۴
- ۶- پراخه (روستای درغ) - «تراشه»، یغناپی پراغه.
- ۷- سِتِیغ (روستای درغ) - تنها در ترکیب ستیغ ایستادن استفاده می‌شود - «راست ایستادن، بطور عمودی ایستادن»، سغدی «st'yγ» «افراشته، قله».^۵ این واژه به شکل ستیغ / ستیخ در زبان ادبی کلاسیکی تاجیکی فارسی وجود دارد، ولی در زبان ادبی تاجیکی معاصر مستعمل نیست.
- ۸ - تِسّه (روستای درغ) - «سرگین خر یا اسب»، قس. یغناپی تِسّه - «باد شکم»، تیسّه‌ده - «باد سردادن».

تا به امروز واژگان گویش‌های بالآب زرفشان و گویش‌های مناطق همجوار تنها به مقدار ناچیز گردآوری شده‌اند. می‌توان احتمال داد که در جریان جمع‌آوری تدریجی بعدی،

A. Л. Хромов. Некоторые результаты экспедиции в Ягноб, Изв. отд. обществ. наук. АН Тадж. ССР, 2(37), 1964, стр. 90.

^۱ -М. С. Андреев и Е. М. Пещерева. Ук. Соч., стр. 369; Согдийские документы с горы Муг, II, стр. 215.

^۲ -Согдийские документы с горы Муг. вып. I. А.А. Фрейман. Описание, публикации и исследование документов с горы Муг, М., 1962, стр. 87.

^۳ -Таджикско-русский словарь. М., 1964.

^۴ -W. Hening. p. 99. همان جا ص.

^۵ - همان جا، ص ۹۵

واژه‌های تازه ای که از لهجه‌های گمشده سغدی باقی مانده‌اند، کشف شود. در کنار این باید در خاطر داشت که ما نه همیشه می‌توانیم در مواد باقیمانده سغدی و یا در زبان‌های معاصر شرقی ایرانی، از جمله در زبان یغناپی برای آن‌ها معادلی پیدا کنیم، زیرا این واژگان می‌توانند در زمان رواج زبان سغدی، واژگان لهجه‌ای باشند. در این حالت با نظرداشت نشانه‌های واژگانی، ممکن است آن‌ها را شرطاً سغدی به شمار آورد.

این گروه از زبانها، واژگان لهجه‌ای سغدی و همچنین بافت شناسی نام واژه‌های جغرافیایی بالآمدن زرافشان سرچشمه‌ای ارزشمند به شمار رفته که تحقیق آن در نظر است در سال ۱۹۶۶م. شروع گردد.

چگونگی موسیقی افغانستان (رباب، ساز ملی و اصیل افغانستان)

• دکتر کریم پوپل / حقوقدان و محقق تاریخ و فرهنگ افغانستان

به گزارش شفقتا افغانستان، موسیقی افغانستان نماینگر و نقطه عطف زیبایی‌های تنوع قومی و زبانی در افغانستان است. موسیقی زبانهای دری، پشتو و ترکی زبان‌های اصلی متن ترانه‌ها را تشکیل می‌دهند. در این کشور سبک‌ها و شیوه‌های گوناگون موسیقی، از غزل فارسی گرفته تا راگ هندی رواج دارد. گام‌های موسیقی عمدتاً دیاتونیک (بدون میکروتون) بوده و تا همین اواخر چندصدایی و هارمونی به شکل غربی آن در موسیقی افغانستان تاثیر چندانی نداشت.

موسیقی افغانستان تا حد زیادی بصورت ترانه است، با اینحال رپرتوار قابل توجهی از موسیقی بدون کلام نیز وجود دارد. شعرهای دومصرع ربائی غزل قصیده داستان جایگاه ویژه‌ای در فرهنگ موسیقی این کشور دارد. میراث شعرهای دری اهمیت بسیاری در بین مردم داشته و همچنین شعر پشتو نیز دارای ریشه‌های تاریخی می‌باشد. متن ترانه‌ها متشکل از موضوعات معدودی است. آهنگ‌های عاشقانه با تم‌هایی از عشق نافرجام و اشاره مکرر به داستان لیلی و مجنون، بیشتر موضوعات ترانه‌ها را تشکیل می‌دهند و به وقایع جاری و تجربه شخصی کمتر پرداخته می‌شود.

موسیقی افغانستان در سبک‌ها و شیوه‌های گوناگون، هنرمندانی را پروراند که شهرت بعضی از آنان از حدود مرزهای این کشور نیز فراتر رفته‌است. از دهه ۹۰ شصت

هجری خورشیدی، افغانستان درگیر خشونت‌های داخلی بوده‌است. از این رو علی‌رغم میراث غنی موسیقی در این کشور، موسیقی سرکوب شده و ضبط برای خارجی‌ها به حداقل رسیده‌است. با اینکه شهر کابل مرکز فرهنگی افغانستان است در عرصهٔ موسیقی، هرات جایگاه ویژه‌ای دارد، چرا که وطن موسیقی سنتی افغانستان است و نسبت به سایر ولایت‌های افغانستان موسیقی‌اش پیشرفته‌تر است.

۱. تاریخچه موسیقی افغانستان

موسیقی در افغانستان در دوره آریایی‌ها، سروده‌های ویدی ریگ‌ودا و سروده‌های گاتاهای اوستا در کوهپایه‌های هندوکش در دورهٔ هخامنشیان رونق خوبی داشت. این موسیقی بشکل کورس و دسته‌جمعی با ریتم ذکر می‌گردید. پس از ورود عرب‌ها در خاک افغانستان موسیقی تنها در قریه‌ها بشکل تک خوانی نیمه‌جان باقی مانده بود. صرف نواختن دف با آواز خواندن در منازل بمنظور مناسبتی وجود داشت. موسیقی افغانی دوباره در زمان سامانیان بخصوص دروه اسدبن سامان و یحیی بن احمد مروج سامان مروج گردید. تا حدود در دوره گورکانیان، تیمورشاه (درانی) در دربار رواج پیدا کرد.

در سدهٔ نوزدهم میلادی، بر اثر کشمکش‌های داخلی و جنگ‌های خارجی با بریتانیا، شرایط برای رشد و پرورش هنر موسیقی فراهم نبوده است. این هنر در محافل رسمی افغانستان چندان خریداری نداشته و هنرمندان آن که یکی از اقشار پایین‌دست جامعه به شمار می‌آمده‌اند، در همان حال و هوای موسیقی خراسانی سیر می‌کرده‌اند.

در سال ۱۲۵۸ شمسی (۱۸۷۹ میلادی)، در دورهٔ امیر شیرعلی‌خان برای اولین بار یک گروه از موسیقی‌دانان هندی به افغانستان آمدند و امیر شیرعلی‌خان به آنها در حوالی خواجه خوردک یعنی خرابات مسکن اعمار کرد. هرچند این هنرمندان برای هنرنمایی در دربار شاه دعوت شده و در اوایل نیز فقط به همین کار می‌پرداختند، هنر آنان کم کم به دیگر سطوح جامعه نیز تسرع یافت و بدین ترتیب، به مرور زمان مقبولیتی عام در افغانستان پیدا کرد. موج موسیقی هندی که بدین ترتیب وارد افغانستان شده بود، تاثیر عمیقی بر موسیقی نیمه‌جان موجود وارد کرد و ضمن ایجاد

تحول در آن، زمینه را برای رشد این هنر مساعد ساخت. از آن سوی نیز این نسل هنرمندان هندی به زودی به کشور افغانستان تعلق خاطر یافتند. و فرزندان آنان به هنرمندان ملی کشور مبدل گردیدند و برای پیشرفت هنر موسیقی در این کشور اهتمام به خرج دادند. یکی از خدمات این استادان، تنظیم دوباره بعضی از آهنگهای محلی افغانستان بود در قالب دستگاههای موسیقی هندی در آوردند که بدین ترتیب، این آهنگها از معرض زوال و نابودی نجات یافته و وارد محافل موسیقی رسمی کشور شد. خدمت دیگر این هنرمندان به موسیقی افغانستان، آموزش این هنر به جوانان، نوجوانان و حتی کودکان مدارس این کشور بود و این امر، در ترویج موسیقی با اصول علمی در آیین کشور بسیار موثر واقع شد. یکی از هنرمندان بزرگ خراباتی که توانست بدین ترتیب هنر موسیقی را از محدوده خرابات بیرون برد و به مراکز آموزشی این کشور بکشانند، استاد غلامحسین بود. اولین استاد افغان بنام استاد قربانعلی نام داشت که استاد و مربی استاد قاسم و پدر استاد محمدنبی مشهور به (استاد نتو) بود.

در دوره شاه امانالله (۱۹۱۹-۱۹۲۹) موسیقی انکشاف بیشتری یافت و در کنار نظام آموزشی خرابات، نهادهای آموزشی علمی و اکادمیک نیز ایجاد شد که در آنها نوازندگی سازهای غربی آموزش داده می‌شد. دولت برای مدت کوتاه در مکاتب کورسهای موسیقی را تدریس می‌نمود. یکی از کسانی که در این مسیر خدمات شایانی به موسیقی افغانستان انجام داد، استاد فرخ افندی بود که از ترکیه به افغانستان دعوت شده بود. استاد قاسم، استاد غلامحسین، استاد نبی‌گل و استاد محمدحسین سرآهنگ از استادان مشهور وقت بود.

پس از دهه ۱۳۵۰ موسیقی در اجتماع افغانستان جایگاه خوبی را پیدا نموده بود. پس از تحولات در افغانستان موسیقی در شهر کابل بشکل عالی آن انکشاف نمود. در آن زمان گروههای هنری انسامبل هنری زنان کورسهای موسیقی رایگان مکتب موسیقی فاکولته هنرهای زیبا وغیره تاسیس شد. ولی در مجموع در تمام افغانستان، جنگ سدی برای موسیقی گشت. در دوره طالبان موسیقی حرام دانسته شده و ازبین رفت. ولی افغانهای که در پشاور اسلام آباد و کشورهای غربی زندگی می‌کردند موسیقی را در

محافل عروسی و خوشی نگهداشته بودند. پس از ۲۰۰۲ دولت کوشش دارد که موسیقی را دو باره مانند سابق احیا کند و فعالیت موفقانه پیش می‌رود.

۲ سبک‌های موسیقی در افغانستان

موسیقی افغانستان نظر به موقعیت و فرهنگ دارای چندین سبک می‌باشد. سبک‌های مشهور موسیقی افغانستان تا اکنون طور سالم مطالعه و رشد نداده شده است. مشهورترین سبک‌های موسیقی افغانستان عبارتند از موسیقی هزاره‌گی، بدخشی، لهوگری، هم آهنگی یا خراباتی، بابه قرانی یا قطعنی، شیرو شکر، خوستی، داستان جلال آبادی و لغمان، هراتی، نورستانی، پنجشیری، ترکمنی، ازبکی، مذهبی، شمالی و غیره میباشد. طور عموم موسیقی افغانستان را در صنف‌های ذیل تقسیم بندی نموده‌ام که قرار ذیل می‌باشد:

۲.۱ موسیقی محلی و سنتی (فلکلوریک)

عبارت از موسیقی محلی یا کلیوالی افغانستان می‌باشد. موسیقی آن عده محلات و سمت‌هایی که شهرت دارند عبارتند از سبک بدخشی، خراباتی، لوگری، قطعنی، هزارگی، داستان سمت مشرقی، سبک غرنی پکتیا، کلیوالی سمت جنوبی، ترکمنی، هراتی، قرصک پنجشیر، و هارمونیک یا چند آواز کشیدن مردم نورستان می‌باشد. از هنرمندان معروف محلی‌خوان می‌توان از گل‌زمان (در سبک پکتیایی)، صفدر توکلی (در سبک هزارگی)، بیلتون (در سبک لوگری) و ناوک هروی (در سبک هراتی) باز گل بدخشی (موسیقی بدخشی) مرحوم حاجی سیفو (شمالی)، هم آهنگ (خراباتی) را نام برد.

پس از قرن ۱۸ با رواج موسیقی هندی و موسیقی غربی در سدهٔ اخیر، تأثیرات خودرادر عمق موسیقی محلی افغانستان گذاشته کمپوزهای نزدیک به همان نوع موسیقی ترتیب گردیده است. البته سبک‌های جدید که زمینه رشد برایش بیشتر بود و هم رادیو افغانستان (یگانه وسیلهٔ ارتباط جمعی در آن سال‌ها) در اختیار خود داشتند نسبت به دیگر نوع موسیقی افغانی بیشتر رشد نموده و موسیقی محلی را در انزوا قرار دادند. بعضی از هنر مندان متجرب توانستند بعضی از آهنگ‌های محلی را که رو به

فراموشی می‌رفتند در قالب جدید بازسازی کنند و در ارکسترهای امروزی به اجرا درآورند. آهنگ‌های معروف «آستا برو» و «نازی جان» از این دسته است که توسط استاد قاسم بازسازی و بازخوانی شده‌اند. از آن پس نیز استاد محمدحسین سرآهنگ در اجرای قطعات شمالی و استاد عبدالوهاب مددی در اجرای قطعاتی از موسیقی محلی هرات و صادق فطرت «ناشناس» در اجرای بعضی از قطعات پشتو گام‌هایی در این مسیر برداشته‌اند. این روش حتی توسط نسل جوانتری همچون فرهاد دریا و داوود سرخوش و حید قاسمی نیز پی گرفته شده‌است که اینان گاه آهنگ‌های محلی را با سازهای غربی اجرا کرده‌اند.

۲.۲ موسیقی مذهبی

این موسیقی پس از ارشاد دین اسلام توسط نعت خوانان و شاعران سبک صوفیه و قوالی خوانان بمیان آمده و فعلاً بمدارج عالی خود رسیده است. موضوع این سبک توصیف خداوند و پیغمبر اسلام و یاران دوره محمد می‌باشد. شعرهای این سبک بعضاً تا ده ساعت طول می‌کشد. معمولاً در پهلوی سرود خوان ۳ تا ۱۰ نفر مکررین و همکاران نیز سرودخوان را یاری می‌کنند. این موسیقی دارای طرزهای چشتی، روضه‌ای، نوائی و غیره‌اند. پس از اعراب تعداد از استادان غرض جلوگیری از دفن موسیقی، موسیقی را در چوکات شعرهای صوفی دادستانهای یاران پیغمبر و مذهبی جا داده بدین صورت صنف جدید را ایجاد نمودند.

۲.۳ موسیقی پاپ افغانستان

عبارت از سبک جدید است که شنوندگان زیاد دارد. این سبک پس از تاسیس رادیو افغانستان در سال ۱۹۲۱ بمیان آمده‌است. این موسیقی پس از وارد شدن انواع آلات غربی بخصوص پس از سال ۱۹۴۰ رونق خوبی را پیدا نمود. در رادیو تلویزیون افغانستان این گونه آواز خوانان را آماتور (غیر حرفه‌ای) و این سبک را آماتوری می‌نامیدند. مشهورترین آوازخوانان پاپ شادروان احمد ظاهر، احمد ولی، ظاهر هویدا، استاد زلاند، صادق فطرت (با نام مستعاری «ناشناس»)، بانو مهوش، بانو پرستو، بانو قمرگل، بانو ژیلا،

بانو نغمه، رحیم مهریار، جواد غازیار، استاد زاخیل، استاد مددی، شادکام، فرهاد دریا، احسان امان و غیره می‌باشد. اولین زن خواننده‌ی پاپ بانو میرمن پروین و دومین آن بانو آزاده می‌باشد.

۲.۴ موسیقی هیپ‌هاپ افغانستان

عبارتند از موسیقی مدرن با وسایل مدرن می‌باشد. کمپوز و شعرهای این نوع موزیک افغانی بوده و بعضاً مخلوط هم می‌باشد. در تکامل این هنر افغان‌هایی که در اروپا و آمریکا زندگی می‌کنند نقش عمده داشته‌اند. مشهورترین آوازخوانان این سبک بانو مژده، بانو غزال، ولی، جاوید شریف، رامین شریف، تیمور جلالی، شفیق مرید، دل‌آغا سرور، نظیر خارا، فواد ساغر، فردین فریاد، حبیب قادری، فرهاد دریا، تواب آرش و غیره می‌باشند.

۲.۵ موسیقی کلاسیک

این موسیقی بشکل غزل فارسی ترانه و راگ هندی (نر) یا راگنی (ماده) خوانده می‌شود. مشهورترین آوازخوانان موسیقی کلاسیک افغانستان شادروان استاد محمدحسین سرآهنگ، استاد قاسم، استاد اولمیر، استاد رحیم‌بخش که در بین افغان‌ها بسیار محبوب هستند.

۲.۶ موسیقی رپ

موسیقی رپ نوع مدرن است که زیاده فشار بالای شعر موزیک رقص و کلیپ‌های مخصوص آورده شده است. کنون این موسیقی در کنار ده‌ها سبک متفاوت دنیای معاصر موسیقی، میان جوانان افغان و آوازخوان‌های حرفه‌ای و آماتور جا باز کرده است.

رپ از انواع جوان دنیای موسیقی است که بیش از سی سال پیش به ابتکار گروهی از جوانان سیاهپوست آمریکا در نیویورک برای مبارزه با "تبعیض نژادی" و برآورده شدن یک سری از اهداف سیاسی آنان، روی کار شد. بیژن ظفرمل از آغازگران موسیقی رپ در افغانستان است که به نام‌های "بیژن جان قندوزی" و "دی جی بیژو" نیز شهرت دارد. او

موسیقی رپ را در سال ۲۰۰۶ میلادی با اجرا از طریق تلویزیون‌های خصوصی، برای افغان‌های داخل کشور معرفی کرد. دومین سراینده موسیقی رپ سوسن ۲۳ ساله است. سوسن در دوسالی که به موسیقی رپ رو آورده زندگی اش بسیار متحول شده است. خود او در پاسخ به این پرسش که چرا رپ را انتخاب کرده است گفت: "۲ سال پیش دختر پدر و مادری خیاط بودم که در خانه مخمل‌ها را برای مردم مهره دوزی می‌کردند، یک سوسن عادی بودم اما امروز یک کرکتر و یک رپ خوان هستم.."

در کنار سوسن تعداد انگشت شمار دختران دیگر نیز به اجرای موسیقی رپ روی آورده‌اند که این موضوع منتج به رقابت میان پسران و دختران رپ خوان در این کشور شده است. این موسیقی در آینده چند سال علاقمندان بیشتری خواهد داشت.

راگها مقامها و اصطلاحات موسیقی افغانی

در موسیقی شرقی چندین صد مقام وجود دارد. هر مقام از خود یک یا چند راگ و راگنی دارد. بعضی ازین راگها کدام شعر پرمفهوم ندارند ولی در یک راگ تمام آوازا و صداهایی که خواننده ادا می‌کند خیلی منظم و دلپذیر می‌باشد. پرزه‌هایی که خواننده می‌خواند در سایر کمپوزها کلید شمرده می‌شود. راگها معمولاً کلید تمام صداهای خوش پذیر همان مقام را در یک آهنگ آورده است. بدین منظور یک هنر مند قبل از آواز خواندن راگها را خوب درست ادا کند. تا گلو و آوازش تر و مطبوع گردد.

مقام: در غرب بنام ملودی (melody) یاد می‌شود، یعنی از دوازده پرده طبیعی پیانو یا هارمونی ۵ یا بیشتر از پرده‌ها آواز منظم و زیبا را می‌کشد. مثلاً مقام پاری Sa-Ni-Dha-Pa-Ma-Ga-Re-Sa همه نر است، یعنی از Sa تا Sa پرده سفید.

سَبَتَک (Saptak): مجموعه‌ای از دوازده صوت است. از سای (do) بم تا سای (do) زیلتر در هارمونی ۳ سبتک وجود دارد ولی در پیانو ۶-۷ سبتک وجود دارد.

اروی: نواختن از طرف بم بطرف زیل

امروئی: نواختن از طرف زیل بطرف صوت بم یا آواز غور

راگ [Raga]: عبارت از کلید اشکال صوت‌ها در یک مقام‌اند. راگ‌های معمول عبارتند از پاری، بهلاول، بهرمی، سرنگ و گنداره. تلنگ، آساوری و غیره میباشد.

پُرزه: عبارتند از نوازش در میان یک کمپوز و یا راگ می‌باشد.

ماتره (metre): هر ضربۀ تال را یک ماتره می‌گویند.

تال (Tala): نواختن طبله تال را که موافق و موازی با آهنگ باشد و خواننده را آرام نگهدارد تال گفته میشود اگر خواننده در میان ضربهای طبله خطا کند بنام بی لهی یا بی تال یاد می‌نمایند. در افغانستان تال‌هایی که زیاد قابل استفاده است عبارتند از تین تال ۱۶، ماتره گیده ۵، ماتره دادره ۷، ماتره چپ تال و یکتاله می‌باشد.

تالهای طبیعی را یک لا می‌گویند. هر تال که به سرعت نواخته شود دولا گویند در بعضی تالها دولا با یک لا فرق دارد... یک تال دارای چندین نوع یا ماتره است. درین اواخر بشریت ۳ لا یک تال را اختراع نموده‌اند که سرعت خیلی تیز دارد.

تیور (tivra): در گرامر موسیقی هندوستان مروج است که سُرهای (Swara) پنجم Pa یا Sol، و اول Sa یا Do را فاقد نیم سُر می‌دانند یا به اصطلاح فاقد نیم سُر می‌اند. به این اساس از جمله دوازده سُر در یک سِپتک یا octave، پنج سُر (تیور/tivra) یا ثقیل و پنج سُر دیگر (کومل/komal) یا خفیف و دو سُر یا نُت مستقل‌اند. در حالیکه در موسیقی غرب اینطور نیست.

سُر (Swara): منظم خواندن را که دلچسپ باشد «سُر» می‌گویند.

لهی: آوازخوان که با تال طبله یا درام منظم و مساوی بخواند دارای لهی‌اند.

آلات موسیقی افغانستان

رباب: رباب ساز ملی افغانستان است و از سازهای تارباب، با دسته ۴ کوتاه که با دست یا کمانه نواخته می‌شود. سازهای زهی با دسته بلند همچون تنبور، دوتار و دمبوره و همچنین سازهای زهی با دسته خمیده همچون سرنده و غیچک رایج هستند. تنبور و دوتار ۱۴-سیم هراتی تنها سازهایی هستند که منحصر به افغانستان می‌باشند. سازهای اصیل افغانستان عبارتند از تنبورتوله چنگ چهارتار دایره و دف دمبوره دوتار، شامل دوتار هراتی، دوتار ترکمنی و دوتار ازبکی دونلی دهل دهلک رباب ریچک زیرغلی سرنده سرنی سورنا یا سورنای سه‌تار شش‌تار منگی نغاره نی و واج می‌باشد.

سازهای تاری (موسیقی تار)

* "تنبور": یکی از سازهای تاری (زهی) است که چوب آن از درخت توت ساخته شده و طول آن یک متر و سی و دو سانتیمتر است. تنبور دارای دو تار (سیم) اصلی و پانزده تا فرعی است که بیست و هفت پرده دارد و و تارها از روی دسته‌ای بلند و کاسه‌ای عبور کرده‌است و با ضربه انگشتان به صدا درمی‌آید. این ساز در اغلب نقاط کشور مورد استفاده قرار می‌گیرد. در تنبور سه سبتک جای داده شده است. نوازنده معمولاً از سبتک دوم و سوم زیاد استفاده می‌نماید. دو تار جلو تنبور که نسبتاً دبل است در پنجم سبتک اول سر میشود. باقی تارهای تنبور از کرچ خواننده سر میشود. نواختن تا حدود ۷-۱۰ سانتی متر بالا تر از خرک نواخته میشود. هر قدر تنبور خشک باشد تارها اهتزاز زیاد می‌نماید و تنبور خوب آواز می‌دهد. اگر چوب تر باشد تنبور آوازش زود خاموش میشود و بنام دپ یاد میشود. بدین صورت تنبور کج شده آوازهای نامنظم از آن صدا در می‌آید. کوتکهای تنبور پس از اینکه کمی تر شود در جای خود محکم می‌ایستد. تارهای تنبور را میتوان نظر به راگها و مقامها سر نمود. ولی در حالت عادی در مقام بیرمی سر میشود. یعنی از سا تا سا در پرده‌های سفید یا نر سر میشود. اینکه چگونه آرمونیه و تنبور هم آواز شوند تجربه زیاد کار دارد. در قرن ۲۰ مشهور ترین تنبور ساز بچه قادر بود که در شور بازار دکان کوچک داشت.

* "چنگ": یک ساز کوچک فلزی است که در میان دندان‌های جلو قرارش می‌دهند و در حالی که آن را با یک دست در دهان خود محکم گرفته، با یکی از پنجه‌های (انگشتان) دست دیگر آن را به صدا در می‌آورند. حین نواختن چنگ باید مرتب نفس کشیده شود زیرا صداهای زیر و بم چنگ توسط هوایی که در دهان انسان جریان دارد تنظیم می‌شود. این ساز را دختران و پسران شوقی و هنرمندان حرفه‌ای مخصوصاً در ولایات شمال و غرب افغانستان می‌نوازند.

* "چهارتار": در فرهنگ‌ها به تنبور ورباب که چهار سیم یا زه دارد اشاره رفته، اما در مفهوم کلی‌تر به هر سازی که چهار تار داشته باشد می‌توان چهارتار اطلاق نمود. این ساز که از لحاظ صدا و سیمای خویش با سایر آلات موسیقی محلی افغانستان تفاوت‌هایی دارد به نام‌های تار، چهارتار و شش‌تار دیده شده‌است.

* "دمبوره": " رایج‌ترین ساز زهی افغانستان است که دو تار نایلون دارد. این ساز غیر شیاردار (غیر زیرسیم‌دار) از دو بخش تشکیل شده‌است: دسته (گلو) و کاسه (شکم) که برای تشدید نوا منظور شده‌است. این ساز و پیچ‌کوک‌های آن از چوب درخت توت ساخته می‌شوند. بر روی کاسه (شکم) چوبی این ساز چند سوراخ آوایی بصورت گروه سه‌گوش شکل یا بصورت انفرادی تعبیه می‌شوند. طول دمبوره معمولاً از ۷۰ سانتیمتر تا یک متر می‌رسد.

* " دوتار": " یک ساز تازی است که از چوب توت ساخته می‌شود و طول آن یک متر و سی سانتیمتر است و با ناخنک نواخته می‌شود. این ساز در ابتدا دوتار رودهای داشته با تغییراتی که در طول زمان در آن رخ داده اکنون یک تار اصلی، سیزده تار فرعی و نوزده پرده دارد و بیشتر در قسمت‌های غرب و شمال افغانستان رایج است که بنام‌های دوتار هراتی، دوتار ترکمنی و دوتار آذربکی شناخته می‌شوند.

* " رباب ": از سازهای رشته‌ای (مهتره) کمانی بسیار قدیمی است و معروفترین آلت موسیقی اصیل افغانستان است. این ساز عود (بربط) مانند، از چوب توت ساخته شده، دسته‌ای (گلو) کوتاه دارد، و در قسمت پایین، کاسه (شکم) آن با پوست بز پوشیده می‌شود. طول یک رباب عادی با میانه ۹۲ سانتیمتر است. رباب چهارده پرده و سه تار ملودی و چند تار بم و تقویت‌کننده صدا (سمپاتیک) دارد که جمعا بیست و یک تار می‌شود. تارهای سمپاتیک به ساز، نوایی پُرنین می‌دهند (گویی درون آن اتاق پژواک‌دهنده آوا قرار گرفته باشد). شیوه نواختن این ساز به این صورت است که با یک مِضراب (یا زخمه‌ای که به شکل سه‌گوش است) و (با حرکت مُچ و شَسْت) به تار (سیم) ضربه‌ای سخت، از بالا به پایین وارد می‌شود، و دست راست که مِضراب را نگاه می‌دارد، بر پوست قسمت کاسه (شکم) ساز صدای ضربتی تولید می‌کند. کوتاه ترین تار تقویت‌کننده صدا به دور یک برآمدگی بر روی سینه (در سطح جانبی ساز در قسمت بالا) پیچیده شده، تا بطور جداگانه نواخته شود. بدین طریق این سیم صدایی بم تولید می‌کند که در شیوه مخصوصی از نواختن (بنام پَرندکاری؟) استفاده می‌شود، که گویی در آن نوازنده نمونه‌هایی پیوسته از ریتم‌های گوناگون را تولید می‌کند. تحقیق نشان می‌دهد که این نمونه‌ها با طرح‌های هندسی ویژگی‌های مشترک داشته و تا حد زیادی با

هنر اسلامی در ارتباط است. در افغانستان سه نوع رباب وجود دارد که با نام‌های ربا بم یا بزرگ، رباب میانه، و رباب زیرچه یا کوچک در میان مردم معروف هستند.

* "ریچک (غیچک):" ساز زهی خمیده، شبیه کمانچه ایرانی، که دو تار (زه یا سیم) دارد و دسته آن استوانه‌ای، و در قسمت سر آن دو پیچ کوچک تعبیه می‌شوند. کاسه (شکم) آن گرد و از چوب درخت توت ساخته شده و بر روی آن پوست بز کشیده می‌شود. دسته آن از چوب درخت چنار ساخته می‌شود. برای نواختن ریچک، این ساز را به حالت عمودی نگه می‌دارند و با آرشه می‌نوازند. طول یک ریچک عادی ۸۷ سانتیمتر است.

* "سرنده:" یکی از سازهای زهی (ارش‌های) است که از چوب درخت توت ساخته شده، کاسه آن از پوست بز پوشانیده می‌شود و طول آن ۶۵ سانتیمتر است. این ساز باکمانچه یا ارشه نواخته می‌شود و دارای سه تار اصلی و ۱۷ تار فرعی جمعاً بیست تار فلزی و نایلونی است. سرنده فاقد پرده است و در قسمت‌های جنوبی و جنوب‌شرقی افغانستان نواخته می‌شود.

* "سرنی" یک ساز زهی خمیده که در منطقه وامای نورستان رایج است. ساختار کاسه طنین‌دهنده آن شبیه چنگ است. چوب و پوست بز بکاربرده شده در قسمت سر آن به رنگ قهوه‌ای تیره است؛ سوراخ‌های سر این ساز به طرح یکتایی و سه‌گوشی است. دسته (گلو) و سر میخ‌مانند (پیچ‌کوک) آن هر دو دنباله همان چوبی است که از آن کاسه (شکم) میان‌تهی ساز گنده‌کاری شده است. دو تار روده‌ای بهم‌تابیده شده در قسمت سر ساز توسط دو قطعه میخ (پیچ‌کوک) در دو طرف سر محکم شده‌اند. این تارها که در واقع یک تار بلند هستند که به دو قسمت تقسیم شده، از گلو ساز به فاصله ۱٫۵ سانتیمتر از آن می‌گذرد. برای نواختن این ساز، آن را بطور عمودی نگاه می‌دارند و با ناخنک‌های دست چپ بر تارها ضربه وارد می‌کنند. طول سرنی ۵۹ سانتیمتر و ارتفاع آن ۱۰ سانتیمتر است.

* "شش‌تار:" از سازهای زهی است که ۱۰ تار (سیم)، ۴ تار شیاردار و ۶ تار سمپاتیک (تقویت‌کننده صدا) دارد. از دو قسمت تشکیل شده: کاسه (شکم) که از چوب درخت توت ساخته می‌شود و دسته (گلو) که از چوب درخت چنار ساخته

می‌شود. بر روی کاسه پوست کشیده می‌شود. این ساز با مضراب (زخمه) نواخته می‌شود. طول یک شش‌تار عادی ۷۵ سانتیمتر است.

* " واج (وونز): " از سازهای زهی منطقه نوریستان است که شبیه قوس (کمان) بوده، به چنگ شباهت دارد و دارای چهار تار روده‌ای ساخته شده از الیاف بهم تنیده شده است که بر بدنه کمان (قوس) چوبی سخت، تیره و قهوه‌ای‌رنگ محکم می‌شوند. برای آنکه طنین بهتری داشته باشد، کمان را بر وسط یک کاسه (جعبه) چوبی که شبیه عدد هشت اروپایی (۸) است قرار می‌دهند و کمان در دو نقطه با نواری از پوست حیوانات بر روی کاسه محکم می‌شود. سطح بالایی کاسه با پوست بز پوشیده می‌شود تا صدا را از تارها به کاسه زیر آن انتقال دهد. نوای (tuning) واج سه‌گامی (tritone) است: c d e f (بگفته لونی دوپری). طول این ساز ۴۷ سانتیمتر و ارتفاع آن ۳۵ سانتیمتر است. مضراب (زخمه) آن هم از همان چوب ساخته شده و مضراب توسط نواری تنیده شده از روده به ساز متصل می‌شود.

سازهای بادی

* " سرنا (سورنای): " سازی بادی و شمایه به شهناهی هند است که از چوب شیشم ساخته می‌شود، طول سرنا حدود ۴۰ سانتیمتر بوده و زبانچه‌ای دارد که از نی ساخته می‌شود. سرنا دارای هفت سوراخ است و یگانه ساز باستانی است که در سراسر افغانستان صرفاً بوسیله هنرمندان حرفه‌ای نواخته می‌شود.

سرنا معمولاً با دهل یکجا نواخته می‌شود که این ساز نه تنها در افغانستان بلکه در کشورهای دیگری چون ایران و ترکیه یه کثرت یافت می‌شود. نوازندگان سرنا و دهل معمولاً در مراسم عروسی، ختنه‌سوران، عیدهای مذهبی، میله‌های باستانی، روزهای نمال‌کاری، در حاشیه میدان‌های ورزش، پهلوانی، اسب‌دوانی، نیزه‌پرانی، بزکشی، بزکشی و همچنان در ساحة فعالیت‌های دسته‌جمعی ساختمانی مانند جاده‌سازی، ساختمان‌سازی، حفر جوی‌ها و کانال‌ها و غیره نغمه‌سرای می‌کنند. نوازندگان سرنا و دهل اختصاص به بخش خاصی در افغانستان ندارند بلکه در سراسر کشور این دوگانگی هنری را می‌توان یافت. یگانه فرقی که بین نوازندگان دهل و سرنا و سایر هنرمندان

موسیقی وجود دارد این است که در تمام زمینه‌های موسیقی می‌توان نوازندگان شوقی و حرفه‌ای را یافت اما نوازندگان دهل و سرنا صرفاً حرفه‌ای ندارند و غالباً این هنر را به‌عنوان یک شغل به ارث برده‌اند.

* "نی" (توله): "قدیمیترین آلت موسیقی است که از قرن‌ها قبل در سرزمین‌های مختلف به اشکال مختلف ساخته شده‌است و در افغانستان نیز سابقه دارد. نی همانطوری که از نامش پیداست از خود نی و به اندازه‌های مختلف ساخته می‌شود. عربساز بادی شبیه نی داشتند که آن را "قصابه" می‌نامیدند و آلت ناقصی بود و همین ساز بعداً جایش را به نی داد. نی طبیعی‌ترین ساز بشر است که آن را «ساز چوپانان» نیز گویند. اروپائیان این ساز را کامل کرده به‌صورت دیگری درآوردند که آن را "فلوت" می‌نامند و در میان آلات بادی چوبی از همه خوش‌آهنگ‌تر است. نی در سراسر افغانستان رایج بوده و مخصوصاً چوپانان و گاوچرانان زمانی که گله‌ها را به چرا می‌برند برای مشغولیت خود آن را می‌نوازند، از همین جاست که در افغانستان "نی چوپانی" نیز می‌گویند. در سال‌های قبل درهرات آلت موسیقی دیگری بنام "تونت" هم در بازارها فروخته می‌شد که آن ساز مثل نی بوده دارای رنگ سیاه و به شکل ماهی بود و اکثر جوانان و نوجوانان آن را می‌نواختند.

* "هارمونی" سازبست بادی دارای لوله‌های صوتی که با پیانو شباهت دارد و با دمیدن باد توسط پکهٔ دستی و وارد آوردن فشار بر روی دکمه‌های آن آواز می‌دهد. تفاوت هارمونی با "ارگ" این است که در اولی فشار هوا جریان را به سوی بالا می‌برد در حالی که در ارگ به طرف پایین حرکت می‌نماید. این ساز معمولاً ایستاده نواخته می‌شود و همچنین ساز دیگری هم وجود دارد که به گردن آویخته شده و دارای پرده و پکه می‌باشد که آن را "آکاردیون" می‌نامند، چون در کشورهای پاکستان، هند و افغانستان موسیقی در حلقه‌های کلاسیک و محلی روی کف نشسته اجرا می‌شود هندی‌ها توانستند از روی همین ساز غربی سازی را اختراع کنند و بطور نشسته آن را بنوازند نام آن را هارمونی گذاشتند و همین هارمونی که در اصل ساز غربی است دوره‌گردها که موسیقی را ایستاده اجرا می‌نمایند در دو دستهٔ آن طنابی بسته و آن را در گردن و یا شانه می‌آویزند و می‌نوازند. هارمونی‌نوازی در دسته‌های موسیقی کلاسیک

مروج بوده و اکثر آوازخوان‌های آماتور و حرفه‌ای به نواختن آن می‌پردازند و برخی این ساز را بطور تفننی می‌نوازند.

سازهای کوبه‌ای (ضربی)

* " دایره (ساز) | دایره (ذف): " سازی کوبه‌ای (ضربی) است که از چوب بید و پوست بز به شکل دایروی به اندازه‌های کوچک و بزرگ ساخته می‌شود، برای ساختن دایره یک تکه چوب بید را به ضخامت عرض و طولی که لازم باشد ااره می‌کنند بعد تخته بدست‌آمده را به مدت بیست و چهار ساعت در آب گذاشته سپس به صورت دایروی گرد می‌سازند، دو نوک آن را با هم می‌کنند بعد پوست گوسفند یا بز را که پشمش دور شده و بادکش شده باشد توسط سریش (چسب) روی آن نصب می‌کنند. دایره در تمام نقاط افغانستان توسط هنرمندان کسبی و شوقی ولی بیشتر توسط زنان و دختران در محافل و میله‌های فامیلی و غیره نواخته می‌شود.

* " دُهل " طبلی است بزرگ و دورویه (هر دو طرف پوست گاو یا گاومیش دارد) که در متون مختلف داول، تاول و داوول نیز ثبت شده. شکلی از آن به همراه سُرنا در مناطق روستایی نواخته می‌شود. نوازنده دُهل را با ریسمانی که از شانها می‌گذرد به خود آویخته و با دو مضراب مختلف می‌نوازد. دهل انواع و اقسام زیادی دارد مثل دهل لوگری، دهل بلوچی، دهل باز، دهل گردی و دهل یک‌رویه. نواختن ساز و دهل یا دُهل و سُرنا در روستاهای افغانستان به‌ویژه شهر هرات پکتیا جلال آباد کابل مروج بوده و در ایام خوشی، عیدها و عروسی‌ها می‌نوازند. طول یک دهل عادی در حدود ۴۰ سانتیمتر و قطر (هندسه) | قطر آن در حدود ۲۲ سانتیمتر است.

* " دُهلک " ساز کوبه‌ای یک‌رویه‌ای است که شامل دو طبل بوده و در منطقه گردیز رایج است. این دو طبله از چوب جلدیس ساخته می‌شوند و بر روی آنها پوست بز کشیده می‌شود. بر روی هر یک از این دو طبل دایره‌ای سیاه‌رنگ به قطر حدود ۸ سانتیمتر نقش می‌شود. سرهای این دو طبل توسط ریسمان‌های بهم‌تابیده‌شده که بر روی بدنه خارجی این طبله‌ها تا قسمت پایین آن کشیده شده محکم می‌شوند. در قسمت پایین ساز، طوقی (حلقه‌ای) بنفش‌بنفش‌رنگ به‌دور بدنه ساز که با پارچه

پوشیده شده، کشیده می‌شود. دهلک با چوب (چوب دهلک) نواخته می‌شود که این چوب از چوب چهارمغز (گردو) ساخته می‌شود. دهلک شبیه نقاره است که در آسیای میانه رواج دارد. طبل بزرگ ۲۱ سانتیمتر قطر (هندسه) قطر دارد و ۱۰ سانتیمتر عمق. طبل کوچک ۱۹ سانتیمتر قطر دارد و ۹ سانتیمتر عمق. چوب دهلک هم ۲۴ سانتیمتر طول دارد و ۱,۵ سانتیمتر عرض.

* " زنگ (تال): " از سازهای کوبه‌ای است و متشکل از دو پیاله کوچک است از برنج (آلیاژ) که خنیاگران هندوستان به هنگام آوازخوانی آنان را بر هم می‌زنند و به صدای آن اصول نگاه می‌دارند و پایکوبی می‌کنند. تال و زنگ ساز واحدی بوده‌اند که تال در هندوستان و زنگ در افغانستان رواج داشته‌است. اهالی لرستان ایران به کمانچه تال می‌گویند. کمانچه لری دارای کاسه پشت‌باز و دسته‌ای بلندتر از کمانچه‌های معمولی بوده و سه سیم دارد. همچون از دو تکه فلز دایروی کوچک تشکیل شده که در دست گرفته می‌شود و به هم زده می‌شوند. این ساز بیشتر در شمال و جنوب افغانستان مورد استفاده قرار می‌گیرد و در هرات هم با نواختن دوتار و طبله و رباب نواخته می‌شود.

* " زیربغلی: " یک ساز کوبه‌ای (ضربی) است مشابه تنبک ایرانی که معمولاً از گل (سفال) ساخته می‌شود، سر کوچک زیربغلی باز است و سر بزرگ آن با پوست بز یا پوست آهو پوشانیده می‌شود و با انگشتان هر دو دست نواخته می‌شود. زیربغلی ۶۲ سانتیمتر طول داشته و قطر بزرگ آن ۱۹ سانتیمتر است. این ساز محلی که از چوب شیشم نیز ساخته می‌شود، بیشتر در صفحات شمال و غرب افغانستان مورد استفاده هنرمندان قرار می‌گیرد.

* " طبله " ساز کوبه‌ای (ضربی) است که طی سال‌های متمادی در افغانستان آورده شده‌است و از نظر مکتب دهلی نو از واژه طبل با دهل دو سره استنباط شده که قبلاً آن را پخاوج (میردنگ) می‌گفتند. طبله از دو واحد استوانه‌ای تشکیل شده که قسمت بزرگ آن را "بم" و کوچک آن را "زیل" یا "کاتی" می‌نامند و امروزه در دسته‌های موسیقی در افغانستان، هندوستان و پاکستان در حلقه‌های قوالی‌خوان‌ها بیشتر مورد استفاده قرار دارد. پوست که در آن نواخته می‌شود به سه قسمت تقسیم شده است. قسمت که پوست را محکم می‌سازد قسمت دوم خالی پوست و سوم پره یا مواد سیاه

رنگ است که از لاک ساخته میشود. مشهورترین طبله نوازان افغان استاد هاشم و برادرانش بود. که فعلاً شمار آن از هزار نوازنده بیشتر است. شادروان استاد محمدعمر و شادروان استاد رحیم خوشنواز در نواختن رباب و بهاءالدین مزاری در نواختن تنبور شهرت جهانی داشتند. استاد عزیز هروی و استاد گدامحمد از چیره‌دستان در نواختن دوتار هراتی بشمار می‌روند.

زبان خزری (کاسپی) شه‌میرزاد^۱

• دکتر حبیب برجیان^۲ / استاد زبان‌شناسی دانشگاه کلمبیا نیویورک

ترجمه: مهندس محمدرضا گودرزی پروری

شهر شه‌میرزاد و روستاهای همجوارش در منطقه‌ی سمنان (مسیر تهران - خراسان) زیستگاه گویشوران شه‌میرزادی است. شه‌میرزادی گویشی محلی است که با سایر گویش‌های منطقه‌ی سمنان تفاوت نمایان دارد، ولی نزدیک است به زبان مازندرانی که در سراسر رشته کوه البرز و در امتداد سواحل خزر رواج دارد. این مقاله با نگاهی به تأثیر متقابل زبان‌هایی که با هم در تماس و تعاملند؛ آواشناسی و دستور و واژگان شه‌میرزادی را بررسی میکند. مقاله با بحث در مورد جایگاه احتمالی شه‌میرزادی به عنوان زبانی جداگانه در خانواده‌ی زبان‌های کاسپی (خزری)^۳ به پایان می‌رسد.

¹ *Journal of the American Oriental Society* 139.2 (2019)

مایلم مراتب قدرانی خودم را از اریک آنونی به جهت بازنگری و دقت نظرشان در بخش آواشناسی ابراز نمایم و همچنین از آقایان دانیل کافمن و دانیل. آ. بری به سبب ابراز دیدگاه‌هایشان در بخش آوانگاری داده‌های ثبت شده سپاسگزارم. نگارنده وامدار بزرگواران و گویشوران بسیاری است که این متن را بازنگری نموده‌اند و نظرات و دیدگاه‌هایشان را ارائه نمودند ولی نامشان در این مقاله نیامده است.

³ Caspian

۱- مقدمه

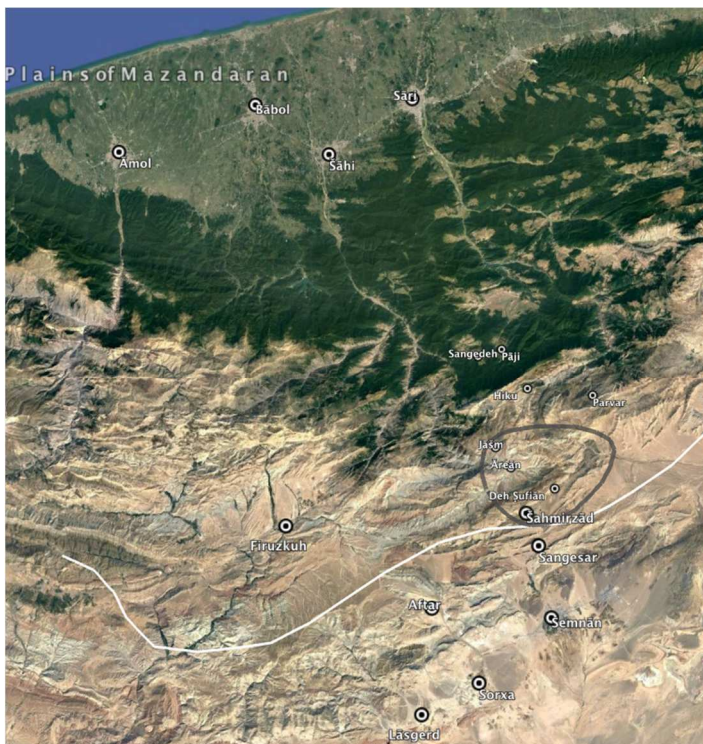
شهر شه‌میرزاد (به گویش محلی: شامیرزا) در امتداد دامنه‌های جنوبی رشته کوه البرز، ۲۴ کیلومتری شمال سمنان، با عرض ۳۵.۸ درجه شمالی، طول ۵۳.۳ درجه‌ی شرقی و در ارتفاع دو هزارمتری از سطح دریا قرار گرفته است. دو رشته‌کوه متوازی شه‌میرزاد را - که در منطقه‌ی سمنان قرار دارد - از ولایات دودانگه و سوادکوه در استان مازندران جدا می‌کند. کمی پایین تر از شه‌میرزاد، سنگ‌سَر و سمنان قرار دارند، که هر کدام زبان ایرانی خاص و متمایز خود را دارند و همراه با سرخه‌ای، لاسگردی و آفتری «*تحدادِ زبانی*»^۱ ناحیه‌ی «*سمنان*»^۲ را تشکیل می‌دهند. جمعیت دائمی شهرستان شه‌میرزاد در سرشماری سال ۲۰۰۶، ۷۲۷۳ نفر و در سال ۲۰۱۱، ۸۸۸۲ نفر ثبت شده است، اما در فصل تابستان که برخی از باشندگان از محل کسب و کار خود در نواحی دیگر بر می‌گردند جمعیت بیشتر می‌شود. روستاهایی که در دره‌های شمالی، از جمله ده‌صوفیان، آسِران، چاشم و گرم‌چشمه^۳، قرار دارند، به گونه‌های متنوع زبان شه‌میرزادی سخن می‌گویند. تصویر شماره ۱^۴ را ببینید. اهل محل، گویشوران شه‌میرزادی را ۵۰۰۰ نفر برآورد می‌کنند.

^۱ Sprachbund

^۲ - «زبان‌های کومشی» نامی است که دکتر برجیان برای «زبان‌های هم زیست ناحیه‌ی سمنان» یا «همگرایی زبانی پیرامون سمنان» برگزیده است. (مترجم)

^۳ - از آبادی‌های یاده شده تنها گویش ده صوفیان مشابه شه‌میرزادی است. اما گویش روستاهای چاشم بیشتر به گویش‌های مازندران میانه همانندی دارد تا شه‌میرزادی. آسِران از مراتع تابستانی سنگسری‌ها است. گرم چشمه را نشنیده بودم (مترجم).

^۴ - در جنوب خاوری سمنان در ناحیه گرمسار، روستای «فروان» یک گویش برون هشته از مازندرانی از نوع شه‌میرزادی دارد (نک. Borjjan 2013b)



شکل ۱: نقشه‌ء سمنان و مازندران خاوری و مرکزی. خط سفید ناحیه‌ی زبانی خزری را از کومشی در جنوب سوا می‌کند. دایره‌ی مشکی گستره‌ی گویش شه‌میرزادی را نشان می‌دهد. نقشه ماهواره‌ای از Google Earth گرفته شده است.

۱-۱ پیشینه تحقیق

ثبت گویش شه‌میرزادی در دهه‌ی ۱۸۸۰ توسط والنتین ژوگفسکی (از این پس ژوک). آغاز شد. وی ترجمه‌ی حکایت‌ها و متن‌های کوتاه فارسی و لیستی از واژگان و صرف افعال را استخراج کرد (ژوگفسکی، ۱۹۲۲: ۵-۸ و واژه‌نامه). این کار با تدوین اصول واژه‌شناسی همراه با دو متن کوتاه از سوی آرتور کریستن‌سن (از این پس کریس. ۱۹۳۵: ۱۴۲-۷۸)^۱، یادداشت‌های کوتاه گیورگ مُرگنستیرنه (از این پس مورگن.

^۱ - مثال‌ها از کریستن‌سن بیان شده‌اند (ص ۱۷۵-۱۷۱) مگر آنکه به مراجع دیگری اشاره شده باشد.

۱۹۶۰: ۱۰۸-۹)، یک واژه‌نامه‌ی تطبیقی با سایر زبان‌های سمنان از سوی منوچهر ستوده (از این پس *ستو*؛ ۱۹۶۳)، یک ترجمه‌ی کوتاه از فارسی از سوی ایران کلباسی (از این پس *کلب*؛ ۲۰۰۹: ۵۳۱-۳۳)، و یک پژوهش گونه‌شناختی از جانب محمد دبیرمقدم (از این پس *دبیر*؛ ۲۰۱۴: ج ۲، ۱۳۰۴ - ۹۰) دنبال شد. مطالب منتشر نشده‌ای که در این مطالعه مورد استفاده قرار گرفته است، شامل سیاهه‌ای از واژگان و جملات مربوط به دهه‌ی ۱۹۶۰ است که توسط هوشنگ پورکریم (از این پس: *پور*) گردآوری و از سوی یکی از همکاران وی به اشتراک گذاشته شده است؛ ضبط‌های صوتی در سال ۲۰۰۳ از ۲۲۷ فقره واژه‌های پایه، که سخاوتمندانه توسط الکساندر کلبیچ به اشتراک گذاشته شده است؛ و اسناد منتشر نشده‌ی همین نویسنده (از سال ۲۰۰۹)، که در نقل قول‌های بعدی بدون علامت هستند.

در این مطالعه من ترجیح داده‌ام به جای چشم پوشی از مطالعات گذشته به سود یادداشت‌های میدانی خودم، از همه‌ی این منابع معتبر استفاده کنم. با توجه به زوال شتابنده‌ی اصطلاحات محلی، معتقدم که هیچ مدرک مستند قابل اعتنا را نباید به این بهانه که روش‌های قدیمی با متدهای کنونی ناسازگار است، نادیده گرفت. تعدد منابع مطمئناً به غنای مطالعه و بحث توصیف زبان می‌افزاید حتی اگر کار پیچیده‌تر شود. با توجه به اینکه داده‌های موجود که از منابع گوناگونی تهیه شده، مغایرت‌ها و اختلافات قابل توجهی در دست‌نوشته‌ها دیده می‌شود. به عنوان نمونه واژه‌ی «چشم» را ژوکفسکی *čašm*، کریستنسن *čäš, čaš, čašm*، و ستوده *čaš* ثبت کرده‌اند. همچنین «باد» توسط ژوک. به شکل *vō*، توسط ستوده به ریخت *vâ*، توسط کریس به شکل *bād*، و در یادداشت‌های من به ریخت *[va]* ثبت شده است.^۱ با توجه به واژه‌شناسی (برف، برگ، بید، بیست، که در سایر منابع با حرف واو آغاز می‌شوند)، ریخت‌شناسی (پایان‌بندی افعال، §۴.۴) و نحو (اضافات، §۳.۴)؛ در مستندات کریستنسن، آشکار است که گویشور اصلی وی پاک تحت تاثیر زبان فارسی بوده است. این اختلافات ممکن است به علت ناسرگی گفتار کارگران فصلی باشد که زمستان‌ها را در مازندران و دیگر جاها به

^۱ - برای قیاس بیشتر نک: Rastorgueva and Edel'man 1982: 475-80

سر می‌بردند. شایان ذکر است که واج /2.2.2/ §â/ به اشکال گوناگونی ثبت شده است؛ در یادداشتهای ژوک^۱. بصورت <ō> کریس. و مورگن. <â>، ستو، کلب. <â> پور، دبیر. <a> درج گردیده است، اما /2.2.7/ §a/ در دو منبع اخیر به صورت <æ> درج شده است. اصل املا‌ی پیشینیان در نقل قول‌های بعدی اینجانب حفظ شده است. تصمیم گرفتم به املاء دست‌نوشته‌ها از منابع اصلی وفادار بمانم، اگرچه ممکن است باز هم به میزان پیچیدگی بیفزاید.

۲. آواشناسی

۱-۲. صامت‌های موجود در گویش شه‌میرزادی عبارتند از: /p b t d k g č j f v s z š ž/

.x y h m n r l y

۱-۱-۲. ارزش واجی [ʒ] [ʒ̥] تایید شده است؛ حضور آن در یادداشتهای من محدود به کژدم [kæʒ'dø.m] «عقرب» و هیژده [hiʒ'dæ] «هجده» است. همانطور که در زبان مازندرانی دیده می‌شود، به نظر می‌رسد که وجود ʒ̥ محدود به جذب واپسگرایی واج /j/ [dʒ] قبل از /d/ باشد.

۲-۱-۲. تلفظ /k/ و /g/ چنانکه در زبان مازندرانی شنیده می‌شود، منحصرآ نرم‌کامی نیستند؛ گویشوران جوان‌تر بیشتر تمایل دارند از الگوی فارسی تلفظ کامی قبل از مصوت‌های پیشین استفاده کنند؛ بنابراین گل به معنای «گلو» هم به صورت [gæi] و هم به صورت [tʃæi] شنیده می‌شود. به همین ترتیب، در جابجایی میان گونه‌های انسدادی و سایشی ([ʒ] و [g] در میان اغلب گویشوران) در گویش شه‌میرزادی همانند روش رایج فارسی معمول است، درست برخلاف زبان مازندرانی که در آن این اصوات در همه‌ی موقعیت‌ها صدای سایشی نرم کامی [ʒ] میدهند. این مطالعه هم از ʒ و هم از q استفاده می‌کند، برای مثال [qəʃɑr] «فشار» و [maryona] «تخم مرغ». تعیین رابطه‌ی توزیعی بین این واج‌گونه‌ها تنها با داده‌های کافی امکان پذیر است.

^۱ - ژوکوفسکی در دست‌نوشته‌های خود بیشتر تمایل دارد که مصوت‌های پایین پسین را در میانه ببیند تا در پایین

۲-۲. مصوت‌ها. این بخش، / â a ε e i ü ö / را به عنوان مصوت‌های موجود در زبان شه‌میرزادی پیشنهاد می‌دهد. این واج‌ها همراه با واج‌گونه‌هایشان در جدول ۱ مرتب شده‌اند. انتخاب واج‌گونه‌های پیشین به عنوان پایه واج‌های / ü / و / ö / به دلیل کاربرد بیشتر آنها (§۲.۲.۸) بوده است، اگرچه این گزینه باعث ایجاد مجموعه ای نامتقارن از مصوت‌ها می‌شود. بخش‌هایی که به دنبال این بخش می‌آیند، تجزیه و تحلیل دقیق هر کدام از مصوت‌ها و تغییرات قابل توجه آن‌ها در میان گویشوران را ارائه می‌کنند. این تغییرات بیشتر به سبب وجود گویشوران مختلف می‌باشد، اگرچه ممکن است به خاطر درک شنونده از نوارهای صوتی یکسان هم باشد.

جدول ۱

	Front	Back
High	[i/ [i/	[ü/ [u, ʊ, y/
	[e/ [e, ɪ/	[ö/ [o, ʊ, ø/
Mid	[ε/ [ε, ɜ, ə/	
Low	[a/ [a, æ, ɐ/	[â/ [ɑ, ɒ/

۲-۱. کشش مصوت‌ها. اگرچه تمایز و تفاوت کشش مصوت‌های زبان‌های ایرانی میانه به گونه‌ای نظام‌مند به گویش شه‌میرزادی نرسیده است، اما /â u i e/ به صورت قابل درکی در مقایسه با سایر صدا‌های مصوت کشیده تر بیان میشوند. علاوه بر این، درست مثل فارسی، قبل از خوشه‌های همخوان مختوم، حروف مصوت کمی کشیده می‌شوند، مثل [abr [æ-br «ابر»، [valg [væ-lg «برگ». نیمکشیدگی مصوت‌ها در [rasen [ræ-'sen «طناب» و [aşün [æ-'ʃʊn «دیشب» در یادداشت‌های من شاید به دلیل عواملی است که به لحاظ عملی در آوا‌های یک زبان رخ می‌دهد. در حقیقت، کشش مصوت در هجای نخست در بسیاری از نقاط ایران معمول است.

۲-۲-۲. / â / به صورت [a] بیان می‌شود، گاهی اوقات تا حدی بسوی [ɒ] گرد می‌شود، و معمولاً نیمکشیده بیان می‌شود: [a'tɕf] «آتش»، [tʃa'kæ] «رودخانه»، [ma'r] «مادر»، [dømdæ'ra'z] «مار»، [va'ɒ] «باد»، [tʃite'ka'ɒ] «مرغ»، [xp'xer] «خواهر». همین واکه با ارتفاعی بیشتر در الفاظ زیر شنیده می‌شود: [dɔ'r] «درخت»، [ʃpx] «شاخ»، [mɔ'p] «ماه»، [nɔ'f] «ناف».

/â/ در [væfna'i] «گرسنگی» در مقایسه با [væfna'ɒ] «گرسنه» به گونه‌ای قابل‌ملاحظه کوتاه است. از این‌رو دشوار است داوری کنیم؛ آیا موقعیت در هجاهای تکیه‌دار در مقابل هجاهای بی‌تکیه، شرایطی برای تحمیل نوسانات آوایی ایجاد می‌کند یا خیر؟ برای این واج ایجاد تنوع شرطی در مقابل غیرشرطی، داده‌های بیشتری لازم است.

۲-۲-۳. / i / نیمکشیده یا کشیده است، خصوصاً در پایان واژه: [di'ɒ] «دود»، [ta'li:] «خار»، [mi'ʃ] «موش»، [di'mæ] «تیپ»، [mødzi'læ] «مورچه»، [ti'm] ~ [tim] «دانه»، [ri'ʃæ] «ریشه». همانطور که در این نمونه‌ها مشهود است، *i و *ū تاریخی به /i/ تبدیل گشته‌اند، برای مثال:

miš < mūš «موش»، riša < rīša «ریشه»

۲-۲-۴. /e/ نیمه بلند است و در اصل از واج *ē زبان‌های ایرانی میانه‌ی غربی مشتق شده است. همانند [jer[dʒer «زیر»، [reg[re:g «سنگریزه»، tej «تیز»، meš «میش»، xeš «قوم و خویش»، [aʔpe [æʔpe' «سفید» (در ایرانی میانه‌ی غربی *ʔpēd*) ke «چه کسی» (رک. فارسی نو kī، فارسی میانه kē). همچنین شایان ذکر است جفت‌های کمینه‌ی میان /e/ و /i/ در «دیر»، [dēr < *dayr < *dagr] در برابر dir «دور» (<dūr)؛ به ترتیب معادل dir و dur در زبان فارسی. همچنین توجه داشته باشید به [ʃir [ʃi'r «شیر جنگل»، [šāgr < *šayr < *šār]، که با šir «شیر مادر»، (<šīr) هم آوا (هموفون) شده‌اند. هر دو واژه به احتمال از زبان فارسی وام گرفته شده‌اند.

۱- در متن صخره آمده است (مترجم)

چند مورد وجود دارد که در آن‌ها / e / منشأ دیگری دارد: [per [per] ~ [pɛr] «پدر»، (احتمالاً همانطور که در سایر گویش‌های مازندرانی صدق می‌کند؛ با نیای زبانی *pɪər از ایرانی میانه‌ی غربی [šeš [ʃeʃ, pɪdar*] «شش»، و اضاف هی معکوس (§۳.۲) که برای ساخت ضمائر ملکی استفاده می‌شوند (me, te, e, etc؛ جدول ۲). مواردی هست که [e] با [ɪ] همپوشانی دارد: مانند [as'pez] ~ [æs'pɪz] ~ [es'pɛz] «شپش» (<OIr. *spiš-).

۲-۲-۵. /ɛ/ فضای بین واج‌ها / e / و / a / با طیفی از واکه‌های باز-میانی پر شده است که شامل [ɜ, ə, ɛ] است. این اصوات گاه با /a/ همپوشانی دارند، ولیکن احتمال همپوشانی آن با /e/ کمتر است. بنابراین می‌تواند به طور منطقی در دامنه‌ی هر یک از این واج‌های اصلی همسایه قرار گیرد. از سوی دیگر، بسامد بالای دامن هی [ɜ ə ɛ] یک واج متمایز را ارائه می‌دهد که در این مطالعه به عنوان /ɛ/ تعیین شده است، این واج رو با نماد ə که دبیرمقدم بکار برده، مطابقت دارد. من نتوانستم در داده‌ها هیچ جفت کمینه برای /ɛ/ و /e/ یا /ɛ/ و /a/ شناسایی کنم. با این حال، در تایید واج بودن /ɛ/ باید اضافه شود که، علیرغم تلاقی مکرر واجگونه‌ای آن با /a/، شهمیرزادیان معمولاً آن را بیشتر به عنوان کسره فارسی در نظر می‌گیرند تا فتحه. نمونه‌های زیر از داده‌ها برای نشان دادن دامنه‌ی واجگونه‌ای صدا است:

[lɛŋg [lɛŋ] ~ [lən] ~ [læŋ] «ماسه»، [ʃɛn [ʃɛn] ~ [ʃæŋ] «یک»، [yɛk [yɛk] ~ [yæk] «پا»، [vɛni [vɛni] ~ [væ'ni] «بینی»، [æʃkɛm [əʃkɛm] ~ [æʃkæm] «شکم»، [aʃkɛm [əʃkɛm] ~ [æʃkæm] «شکم»، [berâr [bɛ'râr] ~ [rɯŋɛn [rɯ'vɛn] ~ [ru'vɛn] «روغن»، [asseyon [bɛ'rɔr] «برادر»، [sɛtâra [sɛtɑ'ræ] ~ [sɛtɑ'ræ] ~ [sætdɑ'ræ] «ستاره»، [ɛsm [ɜs(m)] ~ [æ s(m)] «استخوان»، [ɛs:ə'vũ] ~ [ɛs:ə'vũ] «اسم».

۲-۲-۶. در پایان واژه، ریشه واج مصوت میانی - پیشین، به صورت مبهم شنیده می‌شود: zâve «نوه»، (<Zādak)، xalɛ [xælɛ] «خیلی»، (قیاس شود با تاجیکی (lave [læ'vɛ] «قابلمه»، [sâze [sɑ'zɛ] «جارو». با وجود این، متداول ترین برون داد -ak* از ایرانی میانه‌ی غربی /a/ است، مثل [barma [bær'mæ/ə] «گریستن»، اشک ریختن»، [šarša [ʃær'ʃæ] «صخره»، vara «بره»، šâxa «شاخه». در سوم شخص،

ه‌جای پایانی بی تکیه است (جدول ۵). برای تعیین اینکه آیا /a/ و /ε/ در پایان واژه واقعا با هم فرق دارند یا واریانس به خاطر تلفظ لرزان فرمی اساسی از واژه شکل گرفته است، کار بیشتری لازم است.

۲-۲-۷. /a/ دامنه‌ی وسیعی از ربع باز-پیشین جدول اصوات را پوشش می‌دهد، که شامل گونه‌ی باز [a]، باز-پیشین [æ]، و گردنشده-میانی [ɛ]، در گفتار برخی گویشوران می‌شود. بنابراین مشخص نیست که چگونه این واج را از واج مجاورش /ε/ متمایز کنیم (نگاه کنید به §۲.۲.۵)، مانند [dɛl] ~ [dɛl] ~ [dɛl] «دل»، و [kɛrk] ~ [kɛrk] «مرغ». جدا از گرایش آشکار به میانی کردن مصوت‌ها، در داده‌ها هر دو واجگونه‌ی [æ] و [a] در گفتار همان گویشوران شنیده می‌شوند: [sæk^h] «سگ»، [næft] «کشیف»، در برابر [gal] «گلو»، [das] «دست»، [mard] «مرد».

۲-۲-۸. مصوت‌های پسین-گرد عبارتند از /o/ و /u/ و واجگونه‌های پیشین-گردشده آن‌ها عبارتند از /ö/ و /ü/ که گویا بسامدی بالاتر نسبت به همتایان پسین خود داشته باشند. میانه‌گرایی تاریخی آوایی یا پیشینی‌سازی واکه‌های پسین-گردشده، در زبان‌های خزری غیرمعمول است (نک. §۲.۲.۱۱)، و احتمالاً نوعی دگرگونی درونی گویش شه‌میرزادی است، و اگر چنین باشد، روند تاریخی پیشینی کردن هنوز کامل نشده است. از طرف دیگر، با توجه به نادر بودن ö و ü در سخن گویشوران جوان تر، می‌توان منطقاً فرض کند که این‌ها اخیراً تحت تاثیر زبان فارسی از ö و ü میانی به سمت o و u برگشت کرده‌اند.

در این مطالعه، من جفت پیشینی ö و ü را به دلیل بسامد بالا و نادر بودن آن‌ها در گویش گویشوران جوان تر، به عنوان واج‌های اصلی انتخاب کرده‌ام. اما اریک آنونبی (Erik Anonby) و u را واج‌های اصلی می‌داند. آنونبی در یک گفتگوی شخصی به نگارنده گفت که معتقد است اصوات o و u زیرساختی هستند. زیرا اولاً در نظام مصوت‌ها تقارن ساختاری بوجود می‌آورند و ثانياً معمولاً o و u هستند که در زبان‌های ایرانی به ö و ü تبدیل می‌شوند.

۲-۲-۹. /ö/ معمولاً همان واج بسته-میانی مرکزی [ø] می‌باشد و به صورت [o, u] نیز شنیده می‌شود. نمونه‌ها در داده‌های ما عبارتند از: [bøz] «بز»، [nø(h)] «نه»، [pøf]

[təm] ~ [dəm] «دم»، [kəl] «کوتاه»، [gəl ~ gul] «گل»، [pər] ~ [pur] «پُر»، [sərx] ~ [surx] «قرمز»، [f'ətər] ~ [f'oter] «شتر»، [bəmɔrdæ] «او مُرد»، [bə'xɔtæ] «او خوابید»، [bə'gɔtæ] «او گفت»، [bəpər'siæ] ~ [bepɔr'siæ] «پرسید».

همانطور که نمونه‌های بالا نشان می‌دهند، / ö / عموماً از *u ی کوتاه تاریخی گرفته شده است. به علاوه، ممکن است این صدا از طریق *u در گذار تاریخی ایجاد شده باشد (نک. §۲.۲.۱۰)، مانند: [dø] ~ [du'] «دو» (> [dø] ~ [tu, dō]) «تو» (> [tō]), [kū'ta' ~ [ku'te] «بچه» (نک: فارسی؛ کودک)، [mødzi'læ] «مورچه» (با کمی تحریف احتمالاً با فارسی mör-ča هم‌ریشه است)، [mø] ~ [mɔ] «من» (> *mun < *man) واژه‌هایی نیز وجود دارند که از چنین اشتقاقی پیروی نمی‌کنند: [sə] «سه» (> [sē] [bi'jɔrda] «آورد» -) (> *āwar < -ār, نیز [sə] «فشار» و [ku'lɛf] «سرفه» که ریشه‌هایشان دانسته نیست.^۲

۲-۲-۱۰. / ü / نماد واجگونه‌های [ʌ] و [u] است که دومی معمولاً تا حدی کشیده تر شنیده می‌شود. طبق فرضیه‌ی «مورگنستیرنه» (۱۹۶۰: ۹۴) واکه‌ی شه‌میرزادی (در نوشته‌ی وی ü) نوع توسعه یافته‌ی واکه‌ی ö (واو مجهول)^۳ است. فرضیه «مورگنستیرنه» توسط داده‌های من تایید می‌شود: [u' ~ [ʌ] [ü] «او»، [güš] [gʌʃ] «گوش»، [güšt] [gʌʃ t] «گوشت»، [püss] [pʌ'ss] «پوست»، [rüyən] [rʌvən] «روغن»، [süt] «سوختن» (در [bæsʊt'æ] «آن سوخته است») و غیره. با وجود این، واژه‌های بسیار هست که در آن‌ها / ü / از مصوت معروف ü سرچشمه می‌گیرد، به عنوان مثال: [bâzü] [ba'zʌ] بازو ((> [zânü] [zv'nʌ. bāzük] «زانو» ((> [sülâx, zānük] «سوراخ» ((> [sūrâx, sülâx] «معلوم» ((> [ma'lüm] «معلوم»). علاوه بر این، منابع متعدد / ü / در میان سایر واژگان مشخص هستند؛ süzi «سبزی» ((> [sabz]

^۱ - واژه‌ی «سُه» نوعی همترایی با واژه پیش از خود در هنگام شمارش دارد (do, so...; dö, sö...). این تغییر صدا قابل قیاس با «ه» در عدد هشت است که در همترایی با عدد هفت می‌آید (گفتگوی شفاهی با اریک آنونی).

^۲ - همچنین نک. بند: 2.2.10.1

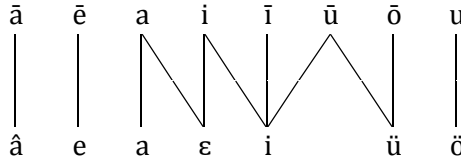
^۳ - درباره واکه‌های «معلوم» و «مجهول» نک: Perry 1996

[gu] «گاو» ([zu'n, gāw > *]) «زبان» (نک. فارسی میانه uzwān و پارتی izβān). همه این تغییرات صدا حاکی از ادغام \bar{o} و \bar{u} در \bar{u} سپس پیشینی شدن با یک نتیجه ناقص است (نگاه کنید به §۲.۲.۸). شایان ذکر است که ریشه‌های [ku'l] «پوست درختان» (در مازندرانی هم به همین شکل تلفظ می‌شود) و (lülü/lüli (Žuk. lölü) «پوشاک» برای من ناشناخته است.

۲-۱۰-۱. مصوت گردشده پیش‌بسته پیشین [ɣ] را می‌توان واجگونه‌ای دیگر از نوع /ü/ دانست، همانطور که در این واژه‌ها به گوش می‌رسد: [sv'zi] ~ [süzi] «سبزی»، [sülâx [sýlax] ~ [səlax] «سوراخ»، [nū [ny] ~ [nɥ] «تازه». همچنین به [nø] (h) [nøh] ~ [nyh] «نه» هم می‌توان اشاره کرد.

۲-۱۱. **دگرگونی درزمانی.** نمودار زیر کلیت ابدال تاریخی مصوت‌های شه‌میرزادی را نشان می‌دهد. ردیف بالا مصوت‌های فرضی /یرانی میانه‌ی غربی است که از فارسی میانه و پارتی، تنها زبان‌های شناخته شده‌ی ایرانی غربی در آن دوره، انتزاع شده‌اند.^۱ در اینجا در غیاب هرگونه نیای شناخته شده‌ی گروه زبان‌های خزری است که /یرانی میانه‌ی غربی به عنوان مرجع تاریخی‌اش در نظر گرفته شده است، فقط تغییر و تبدیل‌های عمده زبانی نشان داده شده‌اند؛ بنابراین، جزئیاتی مانند *uN > āN، مانند juma پیراهن، برای سادگی کار نادیده گرفته شده. بر این اساس، زبان شه‌میرزادی با فارسی تفاوت عمده‌ای در نگهداری مصوت پیشین \bar{e} * و پیشین سازی واکه‌های گردشده خلفی دارد. نکته قابل توجه مرحله دوگانه در پیشین‌سازی \bar{u} * است که در برخی واژگان به /ü/ تبدیل می‌شود (§۲.۲.۱۰) و در برخی دیگر به /i/ (§2.2.3). به این ترتیب، توزیع الفاظ شه‌میرزادی که از \bar{u} * به /ü/ و /i/ دگرگونی یافته‌اند، همانند مازندرانی است که در آن واج‌ها تبدیل به /u/ و /i/ می‌شوند؛ این تغییرات در *güş* و *di* شه‌میرزادی در مقایسه با *guš* و *did* مازندرانی برای الفاظ «گوش» و «دود» نمایان است.

ایرانی میانه غربی



شهمیرزادی

نمودار شماره ۱. دگرگونی در زمانی

۲-۳- تکیه (اکسان). تکیه‌ی اسم در انتهای کلمه قرار می‌گیرد. فقط چند استثنا وجود دارد که از هنجارهای زبان فارسی معیار پیروی می‌کند، مثلاً در قیدهایی مانند: *xāle* زیاد. به نظر می‌رسد، صرف فعل از الگوی تکیه‌ی مازندرانی پیروی کنند (نک. برجیان ۲۰۰۵): تکیه در حالت امری و وجه التزامی روی پیشوند افعال قرار می‌گیرد، مانند: *bāxor* «بخور»، *bāxori* «بخوری»؛ اما تکیه در زمان آینده بر روی هجای ماقبل آخر *xorēmna* «می‌خورم»، هجای آخر بن ماضی *ba rækkí-a* «خراشید»، *da-pât-a* انداخت)؛^۱ و بر روی جزء اسمی *vā daketa* [تحت اللفظی: باد افتاد] «ورم کرد»، *sâzé* «جارو کرد» *bezia* در معرف‌های منفی‌ساز (۷ ۴.۷ §) همیشه تکیه در ابتدا قرار می‌گیرد.

۳- عبارت اسمی

۳-۱- عدد. علامت معمول جمع - (*h)â* است، مثلاً در *siuhâ* «سیب‌ها» و *karg(h)â* «مرغ‌ها» می‌آید؛ در حالی که -*ón* در *zanon* «زنان» هم تصدیق شده است. فقط در داده‌های پورکریم، علامت جمع عمدتاً -*un* بکار رفته است، مثلاً *miun* «موها»، *čašun* «چشم‌ها»، *dârun* «درخت‌ها».

شایان ذکر اینکه صورت جمع در گویش شهمیرزادی، به مانند گویش مازندرانی بخش دودانگه، به ندرت متمایز می‌شود. معمولاً شکل مفرد^۲ به جای جمع^۱ استفاده

^۱ - دیاتن در شهمیرزادی به معنای ریختن و پاشیدن می‌باشد (مترجم)

^۲ Singular

می‌شود به ویژه زمانی که مطلب در مورد کمیت چیزی است. مثال زیر جمله‌ای از شه‌میرزادی و صورت فارسی آن است:

شه‌میرزادی *angir-∅ hama širin=ena*

فعل ربطی، سوم شخص جمع=شیرین همه انگور-مفرد

فارسی *angur-hâ širin ast*

فعل ربطی، سوم شخص مفرد شیرین انگور-جمع

«انگورها شیرین است.»

نکته قابل توجه در جمله بالا، هم‌خوانی بین فعل و فاعل از نظر تعداد است در مقایسه با نمونه فارسی که فعل ربطی سوم شخص مفرد برای فاعل بی‌جان جمع به‌کار رفته است. با این وجود، مدل فارسی جملات ربطی^۲ در گویش شه‌میرزادی نیز وجود دارد:

In mé=a kuš-â

فعل ربطی، سوم شخص مفرد=برای من کفش-جمع این

«این کفش‌ها مال من است.»

جدول ۲. ضمائر شخصی

	فاعلی	مفعولی	ملکی
۱ مفرد	<i>mö</i>	<i>(már(a</i>	<i>me</i>
۲	<i>tö</i>	<i>(tár(a</i>	<i>te</i>
۳	<i>ü</i>	<i>(ür(a</i>	<i>e</i>
جمع ۱	<i>h)amá)</i>	<i>h)amára)</i>	<i>áme, hámi</i>
۲	<i>šamá</i>	<i>šamára</i>	<i>šáme, šámi</i>
۳	<i>un(h)á, öšön</i>	<i>unára, öšónra</i>	<i>(öšön(e</i>

¹ Plural

² Copulative sentence

۳.۲. معرف‌ها. صفت و معرف‌های اسم، قبل از اسم اصلی که توسط علامت کسره - جدا شده، می‌آیند. این رابط عبارت اسمی به دلیل اینکه ساختار آن در گویش خزری و فارسی به صورت برعکس است، توسط دونالد استیلو (۲۰۰۱) با عنوان "اضافه معکوس" طراحی شده است. مانند: ملکی: *böz-e sar* «سر بز»، *bözâye sar* «سر بزها»؛ صفتی: *sörx-e göl* «گل سرخ»، *sörx-e gölä* «گل‌های سرخ».

۳.۳. ضمایر. ضمایر شخصی به صورت سیستم سه‌گانه معمول زبان‌های خزری که عبارت از فاعلی و مفعولی و ملکی است، صرف می‌شوند (استیلو ۲۰۰۱)^۱. در جدول ۲ معمول‌ترین اشکال این ضمایر نشان داده شده است. شایان ذکر است که طبق الگوی زبان‌های کاسپی، در گویش شه‌میرزادی واژه‌بست ضمیری^۲ وجود ندارد. گروه مفعولی با اضافه کردن پسوند مفعولی *-ra* به گروه فاعلی تشکیل می‌شود؛ مصوتش قابل حذف است اما *r-* حذف نمی‌شود. مثال:

demma tar üra Mö

دادن مفعول دوم شخص مفرد مفعول سوم شخص مفرد فاعل اول شخص مفرد
«من آن را به تو خواهم داد.»

گروه ملکی *me, te, e* و غیره،^۳ هنگامی که به عنوان صفت به کار می‌روند، قبل از اسم اصلی می‌آیند (مانند: *me detar* «دختر من»، *e esm* «اسم او» و هنگامی که به عنوان ضمیر به کار می‌روند، قبل از فعل ربطی می‌آیند، مانند *in kušâ mé-a* «این کفش‌ها از من است»، *?in ti-a* «آیا این مال تو است؟» و جمله پرسشی *?in kušâ káni-a* «این کفش‌ها از کیست؟»

۳.۳.۱. ضمایر اشاره نزدیک *in* (مفعولی *ine/inna* جمع *inhâ*) و دور *un* (مفعولی *une/unna* جمع *unâ*) هستند. صفات اشاره حالت جمع ندارند.

^۱ - برای منابع بیشتر نک: Rastorgueva and Edel'man 1982: 509

^۲ pronominal clitics

^۳ - اشکال ملکی احتمالاً از برخورد ضمایر فاعلی با نشانگر «e» بوجود آمده‌اند (Borjian 2005). نک. §3.2

۳.۳.۲. ضمیر انعکاسی *xošten*^۱ یا *xoš* بدون فاعل و برای سوم شخص مفرد است. این واژگان ممکن است دو نقش متفاوت داشته باشند: (۱) ضمیر انعکاسی: *xošténn-a* «من خود را در آینه دیدم»؛ (۲) ضمیر ملکی: ژوک. *xūš zanrō bogóta*^۳ «او به زنش گفت»، پور. *mö ü-ræ hagetæmæ xošten-e diis-jæn*^۴ «من آن را از دوستم گرفتم»؛ کلب. *xoštan-e fekr-e dele* «در فکرش».

۳.۳.۳. قیده‌ها و ضمائر پرسشی و موصولی عبارت‌اند از *ke/ki* «چه کسی»، *köja/köjä* «کجا»، *čači/čeči* «چه چیزی»، *čokâ* «چرا»، *čati* «چطور»، *čan* «چندتا». قیده‌های اشاره نیز *inja* «اینجا» و *unja* «آنجا» هستند (§۳.۳.۱).

۳.۴. حروف اضافه‌ی پسایند در گویش شه‌میرزادی^۶ مانند سایر زبان‌های خزری معمول هستند.^۷ رایج‌ترین حروف اضافه *v(e)ra, ev* «برای»، *dêla, danim* «در»، *jæn* «از»، *hamrâ, bâ* «همراه، با»، *vari, bâ* «توسط، به وسیله‌ی»، *dim, sar* «روی»، *jer, beni* «زیر» و *vâri* «مانند» هستند. این فهرست حروف اضافه مطابق زبان مازندرانی است به جز *bâ* و *denim* (در میان) که در مازندرانی به ندرت استفاده می‌شود. همچنین به تنها مورد کاربرد *vista* در این جمله توجه کنید: کریس.^۸ *jæk kotäki -vistä* «درباره‌ی یک بچه». مفعول حرف اضافه، اگر حرف آخرش صدادار نباشد، معمولاً علامت کسره - می‌گیرد. مانند:

^۱ - نک. بند ۵.۵

^۲ - دبیر مقدم

^۳ - ژوکوفسکی

^۴ - پورکریم

^۵ - کلباسی

^۶ - علی‌رغم بیشتر بودن حروف اضافه در لیست کریستنسن (۷۱-۱۷۰: ۱۹۳۵)، مثال: *üz ság tarsámmam* «از سگ می‌ترسم»

^۷ - درباره گویش مازندرانی ساروی نک. Yoshie 1996: 22 و درباره گیلکی نک. Sāri ; Stilo 2001

^۸ - کریستنسن

- کلب. *zan me-vra kota urana* «زنم برایم بچه خواهد آورد»
 دبیر. *katab-ev jæld bæxær* «جلد برای کتاب بخر»
 پور. *værf aftar-e delæ ū būnæ* «برف در هوای آفتابی آب می‌شود»
 دبیر. *mö xöšten-æ ayne-dælæ bædimæ* «من خود را در آینه دیدم»
 کلب. *mö masjed-e danim davema* «من در مسجد بودم»
 کلب. *e das goma jan belayziya* «شیشه از دستش سُر خورد»^۱
 پور. *köje jæn ani* «از کجا می‌آیی؟»
 پور. *ü bæn(n)eke jæn jër ketæ* «او از پشت بام افتاده است»
 دبیر. *me-jæn bolântær* «بلندتر از من»
 کلب. *me hamrâ* «همراه با من»
 پور. *?e-ba čekar hakuni* «می‌خواهی با آن چه کار کنی؟»
 کریس. *bäqqâl übâ šüxî hākārda* «بقال با او شوخی کرد»
 دبیر. *u dær-ræ kæli-væri va hākærdæ* «او با کلید در را باز کرد»
 دبیر. *mö divar-e-dim tekye hædamæ* «من به دیوار تکیه دادم»
 کلب. *zamin-e dim* «روی زمین»
 پور. *ta-ræ masürε-i dim depitæn* «نخ را دور دوک چرخاندن»
zamin-e sar «روی زمین»
 کلب. *karg-e jer* «زیر مرغ»
 پور. *mö beništemæ yek dare bun* «من زیر درخت نشستم»
 کریس. *te sár me sàre vorí kal bävéa* «تو هم مثل من کچلی»
 پور. *sölp-e vari sæjgin-e* «مثل سُرب سنگین است»
- ۳.۵. علامت مفعول مستقیم و غیر مستقیم از کلمه فارسی *rā* مشتق شده و به شکل *ra, -a, -r-* درآمده است.^۲ مثال:

^۱ - شایان ذکر است که بعد *das* قاعدتا باید *jan* بیاید.

^۲ - برای پدید آمدن *rā* در فارسی نک. Lazard 1970

«آن موش را ببین!» *un miš-ra hišin*
 کلب. *mard-a bogota* «او به آن مرد گفت»
 دبیر. *æma-r xævər dannæ* «آن‌ها به ما خبر خواهند داد»
 پور. *mær xu giren(n)æ* «خوابم گرفته»
mar sard-a «سردم است»

۴. عبارت فعلی

۴.۱. بن فعل. بسیاری از بن‌های ماضی گویش شه‌میرزادی قاعده‌ای جهت تطابق با هم‌تای زمان مضارع خود ندارند؛ برای مثال (بن ماضی: بن مضارع): *di* -*vin*: «دیدن»، *ame* -*â*: «آمدن»، *rut* -*ruš*: «فروختن»، *ešt* -*el*: «گذاشتن، اجازه دادن». ریشه‌های ماضی با قاعده را می‌توان با اضافه کردن یک پسوند زمان ماضی به ریشه مضارع به دست آورد مانند: *vâf-t* -*vâf*: «بافتن»، *xor-d* -*xor*: «خوردن»، *kan-i* -*kan*: «کندن»، *mun-ess* -*mun*: «ماندن».

۴.۱.۱. از بین پسوندهای بن ماضی ساز که در بالا ذکر شد، پسوند *-i* برای ایجاد ترکیب سببی به کار می‌رود: بن‌های مضارع و ماضی فعل سببی، به ترتیب با اضافه کردن پسوندهای سببی *-en* و *-enni* به ریشه مضارع فعل متعدی ساخته می‌شوند مانند: *xot* -*xos*: «خوابیدن» و *xosenni* -*xosen*: «خواباندن»، *xord* -*xor*: «خوردن» و *xorenni* -*xoren*: «خوراندن».

۴.۲. پیشوندهای قاموسی فعل عبارت‌اند از (*h*)-*â*-, *da*-, *ve*) *-hâ-kon*: *-kard* «انجام دادن»، *-gat* -*hâ-gir*: «گرفتن»، *-vass* -*da-van*: «بستن، محکم شدن»، *da*-, *-pit* -*pič*: «پیچیدن، تازدن»، *-kard* -*da-kon*: «ریختن، انداختن، پوشیدن»، *da* -*patenni* -*pač*: «پرت کردن»، *jer-engiæn* «برداشتن»، *-el* -*v-el* -*ešt*: «گذاشتن». احتمال دارد که فعل *-iši* -*hi-šin*: «نگاه کردن»، دارای پیشوندی شبیه *-hâ* در ریشه مضارع فعل *-eš* -*hâ-r*: «نگریستن» در گویش ساروی است. همچنین *-de-pât* «ریختن» و *va* -*pât*: «غربال کردن» ممکن است با *bepoton* «پراکندن» و فعل مازندرانی *he-pâj*:

^۱ - بن ماضی در شکل *patenni* سببی است. نک. بند ۴.۱.۱ درباره فعل «پرت کردن»؛ *döm badâen* و *jer-engiæn*

–*pât* «الک کردن» تشابه داشته باشند. ژوکفسکی *-pot*: *-de-pož-* را هم معنی با فعل فارسی *rixtan* و معادل روسی *prolivat'sja* «پُر کردن، ریختن» ثبت کرده است؛ ریشه مضارع آن *pâj* یا *pâš* (به دلیل نبودن حرف /ž/ در گویش شه‌میرزادی) است که مورد دوم (*pâš*) دارای شباهت با ریشه فارسی *pâš* «پراکندن» است.

۴.۲.۱. پیشوندهای قاموسی موجب حذف پیشوند شرطی-وجهی ^۱ *-ba* می‌شوند. آن‌ها معمولاً به ریشه فعل در تمام زمان‌ها اضافه می‌شوند از جمله زمان مضارع اخباری مانند *hâkúmma* (ساروی: *kəmbəθ*) به معنی «انجام می‌دهم»، که این ویژگی گویش شه‌میرزادی را از مازندرانی متمایز می‌کند. بنگرید (§۴.۳.۱)

۴.۳. وندهای ^۲ شرطی و وجهی. پیشوند شرطی-وجهی *-ba* (با مصوت متغیر) نشان‌دهنده وجه امری، مضارع التزامی، ماضی ساده، ماضی نقلی و مصدر است. وجه استمراری در زمان‌های ماضی و مضارع، همانطور که در بخش‌های بعدی مورد بحث قرار خواهد گرفت، نامتقارن است.

۴.۳.۱. زمان ماضی استمراری دارای پیشوند *-ma* (با مصوت متغیر) است که به بن فعل (یا به علامت نفی؛ رجوع شود به ۴.۷) اضافه می‌شود: *mo-got-a* «می‌گفت»، *hâ-ma-kard-a* «انجام می‌داد»، ژوک. *de-mī-pīt-uma* «برمی‌گشتم»،

کریس. *har váqt ke bāqāḷ xuñā māšéa, un tiūt dākún-^۳rā māpāsä.* «وقتی بقال به خانه می‌رفت، طوطی از دکان را می‌پایید». این علامت ماضی استمراری، که ظاهراً ریشه در زبان فارسی و استان سمنان دارد، نشان‌دهنده مرز بارز همگویی ^۴ بین گویش‌های شه‌میرزادی و مازندرانی است. ^۵

^۱ modal-aspectual

^۲ Affix (پیشوند و پسوند)

^۳ - صرف فعل در این جمله دو پهلو و مبهم است. فعل دوم ریشه *pâs* دارد. متناظر فارسی آن عبارتند از: *pâdan*, «پاییدن»

^۴ isogloss

^۵ پیشوند ناکامل *-me* در گویش‌های فارسی- تبری پیرامون مازندران برای دو زمان حال و ناکامل (نیمه استمراری) کاربرد دارند. نک. Borjian 2013b و بند. ۳.۵.۱

۴.۳.۲. در زمان مضارع اخباری از یک واج خیشومی^۱ (غنه ای) $(-V)n$ یا $(-V)m$ استفاده می‌شود که بین ریشه و شناسه فعل قرار می‌گیرد، مانند $dâr-en-a$ «می‌زاید»، $xar-em-ma$ «می‌خرم»، $de-m-ma$ «می‌دهم». اگر این میانوند، جزئی از علامت $-ant$ که سازنده وجه وصفی معلوم^۳ در فارسی قدیم است، باشد صدای /ن/ این تکواژ^۴ در صیغه اول شخص با صدای /م/ ادغام می‌شود (جدول ۳). از دیدگاهی جدیدتر می‌توان گفت که این تکواژ جزئی از شناسه‌های زمان مضارع است که گروهی مجزا شامل $(-ε)nna$ ، $(-ε)nmi$ ، $(-ε)ni$ ، $(-ε)na$ ، em را تشکیل می‌دهد. از طرفی دیگر، دبیرمقدم (۱۰۴۵: ۲۰۱۴) این میانوند را بخش جدانشدنی شناسه فعل در زمان مضارع در نظر می‌گیرد. مانند: $-šün/-šüm$ «رفتن».

جدول ۳. شناسه‌های فعل

	اخباری	التزامی
مفرد	۱- ma	$a)m-$
	۲- i	$i-$
	۳- a	$a-$
جمع	۱- mi	$im-$
	۲- ni	$in-$
	۳- na	$an-$

۴.۴. شناسه‌ها. شناسه‌های ذکرشده در جدول ۳ به دو دسته تقسیم می‌شوند: (۱) گروه اخباری که برای زمان مضارع، گذشته‌ی کامل و استمراری به کار می‌روند؛ (۲) گروه التزامی که فقط مختص زمان مضارع التزامی هستند.^۵ یک مصوت میانجی^۶ (a ، $ə$) ممکن است بین بن فعل و شناسه قرار بگیرد. کریستنسن (۱۴۹: ۱۹۳۵) گروه جایگزین

^۱ nasal

^۲ نک. Azami and Windfuhr 1972, p. 198.

^۳ present participle

^۴ Morpheme

^۵ نک. جدول شماره ۶

^۶ epenthetic vowel

و کامل‌تری برای شناسه‌های اخباری دارد (اول شخص مفرد *mam-* و...) که ظاهراً نتیجه درآمیختگی آن‌ها با شناسه‌های فارسی است.

۴.۴.۱. شناسه اول شخص مفرد در زمان مضارع اخباری امکان دارد مخفف شده و یا به طور کامل حذف شود مانند: *xor-ém-ma* → *xoréma*, *xorém* «می‌خورم»؛ اما در هر صورت شبیه به هیچ شخص یا زمان دیگری نخواهد شد. همچنین صیغه‌ی اول شخص جمع را می‌توان بدون ایجاد تکواژ خیشومی صرف کرد مانند: *xor-ém-mi* → *xorémi* «می‌خوریم». علاوه بر این، برای صرف ریشه‌هایی که به */n/* ختم می‌شوند، در صیغه‌های دوم و سوم شخص مفرد، حرف */n/* حذف می‌شود تا از تلاقی آن با حرف خیشومی جلوگیری شود و نیز صورت‌های مفرد و جمع از هم متمایز باشند برای مثال، ریشه مضارع *-zen* «ضربه زدن» در صیغه سوم شخص مفرد به صورت *ze-n-a* و در صیغه سوم شخص جمع *ze-n-na* صرف می‌شود. ریشه‌هایی که به */r/* ختم می‌شوند، بسته به شناسه، معمولاً حذف و یا ادغام می‌شود مانند ریشه *-dâr* که به صورت *dâ-n-a* «دارد»، *dâ-n-na* «دارند»، *dâ-m(-ma)* «دارم» صرف می‌شود. البته با توجه به این قانون، بعضی از افعال ممکن است قابل تشخیص نباشند برای مثال فعل *šur-em-mi* «می‌شوئیم» با *šū-m-mi* «می‌روییم» و نیز *xor-en-na* «می‌خورند» با *xon-en-na* «می‌خوانند»^۱ که تنها با ادغام نکردن حرف آخر ریشه (*/r/*، */n/*) می‌توان آن‌ها را از هم تشخیص داد. (همچنین نک. § ۴.۵)

۴.۴.۲. وجه امری در صیغه‌های مفرد هیچ شناسه‌ای نمی‌گیرد: *bε-ruš* «بفروش!»، *bi-rij* «بگریز!»، *ba-paj* «بپز!»، *bu-šū* «برو!»، *bε-gu* («بگو!»، *hâ- ← hâ*) *hây* (*gir*) «بگیر!»؛ به شکل بی‌قاعده فعل *buru* «بیا!» (با ریشه‌های مکمل *-â-*) توجه کنید. صیغه‌های جمع وجه امری شناسه *-in* می‌گیرند.

۴.۵. زمان، وجه، حالت. صورت‌های ساده فعل شامل وجه امری، مضارع اخباری و التزامی، ماضی ساده و استمراری (جدول ۴) می‌شوند. در گویش شه‌میرزادی زمان حال کامل وجود ندارد و به جای آن از گذشته ساده استفاده می‌شود.

^۱ - Cf. Žuk., Chris. *xun-en-na*.

در صرف هر دو نوع ماضی از یک بن (بن ماضی) و شناسه (اخباری) استفاده می‌شود (جدول ۳). تفاوت بین ماضی ساده و استمراری با نشانگرهای وجه مشخص می‌شود: ماضی ساده *ba-* و استمراری *ma-*. نمونه آن‌ها را در جدول ۴ ببینید.

جدول ۴. صرف فعل «خوردن»

		مضارع		ماضی	
		التزامی	ساده	استمراری	اخباری
مفرد	1	<i>bá-xor-am</i>	<i>bo-xórd-ema</i>	<i>mo-xórd-ema</i>	<i>xor-ém-ma</i>
	2	<i>ba-xor-i</i>	<i>bo-xord-i</i>	<i>mo-xord-i</i>	<i>xor-en-i</i>
	3	<i>ba-xor-a</i>	<i>bo-xord-a</i>	<i>mo-xord-a</i>	<i>xor-en-a</i>
جمع	1	<i>ba-xor-im</i>	<i>bo-xord-emi</i>	<i>mo-xord-emi</i>	<i>xor-em-mi</i>
	2	<i>ba-xor-in</i>	<i>bo-xord-eni</i>	<i>mo-xord-eni</i>	<i>xor-en-ni</i>
	3	<i>ba-xor-an</i>	<i>bo-xord-ena</i>	<i>mo-xord-ena</i>	<i>xor-en-na</i>

صیغه‌های مضارع دو حالت دارد. اخباری، در مورد کارهایی که عادتاً یا در آینده انجام می‌شوند به کار می‌رود. این حالت توسط دو تکواژ، از حالت التزامی تمایز پیدا می‌کند: شناسه (جدول ۳) و نشانگرهای حالت- وجه که شامل پیشوند التزامی *ba-* و میانوند *-en-* می‌شود. همان‌طور که در قسمت شناسه‌ها توضیح داده شد (۱.۴.۴)، این اضافات و حشو اجازه می‌دهد که صرف فعل مضارع اخباری آسان‌تر شود (جدول ۵).

جدول ۵. صورت‌های فعل (سوم شخص مفرد)

مضارع	<i>xor éna</i>
التزامی	<i>baxora</i>
امری (دوم شخص)	<i>báxor</i>
ماضی مطلق	<i>boxórda</i>
ماضی تکراری	<i>moxórda</i>
مضارع مستمر (ملموس)	<i>dar(a) xor éna</i>
ماضی مستمر (ملموس)	<i>dave moxorda</i>
ماضی بعید	<i>boxórd be</i>
التزامی بعید (ماضی التزامی)	<i>boxórd bö</i>

۴.۶. فرم‌های دارای حشو. این فرم‌ها و اشکال شامل دو نوع بعید و دو نوع استمراری می‌شوند که به لحاظ تحلیلی از افعال اسمی و افعال مکانی به عنوان افعال کمکی ساخته می‌شوند.

۶.۴.۱. ماضی بعید و التزامی بعید (ماضی التزامی) به ترتیب از ترکیب صفت مفعولی با صورت ماضی و التزامی فعل «بودن» ساخته می‌شوند (جدول ۶). مانند: *bevó rd* «برده بودند»، *vagét bâm* «برداشته‌باشم»، *mö'ke baresima ü bašé be* «من که رسیدم او رفته‌بود»، *age ü bašé bö ma:lüm biine* «اگر رفته باشد، معلوم می‌شود».

۲.۶.۴. حالت‌های مستمر، با ترکیب صورت ماضی یا مضارع فعل ربطی (می‌توان صورت مضارع را صرف نکرد) و بعد از آن صورت استمراری فعل ساخته می‌شوند. مثال: پور. *jü dær res(s)ene* «جو دارد می‌رسد (رسیده می‌شود)»، دبیر. *dær(-enæ) næsihät* «داشتند *ha-ku-nnæ* «دارند نصیحت می‌کنند»، *dæv-enæ næsihät ha-me-kærd-enæ* «داشتند نصیحت می‌کردند»، کلب. *davema kota-ra mogotama* «داشتم به بچه می‌گفتم».

جدول ۶. افعال ربطی

	مضارع	التزامی	ماضی
مفرد	<i>(em(a- ۱</i>	<i>bâm</i>	<i>bema</i>
	<i>i- ۲</i>	<i>bi</i>	<i>bi</i>
	<i>e/-a- ۳</i>	<i>bö/bü</i>	<i>be(a)/bia</i>
جمع	<i>(em(i- ۱</i>	<i>bem/bim</i>	<i>bemi</i>
	<i>(en(i- ۲</i>	<i>ben/bin</i>	<i>beni</i>
	<i>(en(a-۳</i>	<i>ben/ban</i>	<i>bena</i>

۴.۷. منفی کردن. برای منفی کردن فعل، پیشوندهای *-ba* و *-hâ* از اول فعل حذف شده و علامت نفی *-ná* را بعد از علامت استمراری *-ma* می‌آوریم. برای مثال: *güš me- nä-kerd-a* «گوش نمی‌کند»، ژوک. *me-ná-xörd-î* «نمی‌خوری»، کریس. *jäváb mänádâ* «جواب نمی‌دهد». برای منفی کردن وجه امری از دو علامت *-na* یا *-ma*

استفاده می‌شود که مورد دوم همانند *ma-* در فارسی کلاسیک، قدیمی است مانند *nákon* «نکن!»، *mékelâšta* «خودت را نخاران!».

۴.۸. افعال ربطی و مکانی. «بودن» با دو فعل اظهار می‌شود: ربطی و مکانی-وجودی. فعل ربطی مضارع، معادل با شناسه‌های اخباری (جدول ۳)، با ریشه *(h)as(s)-* (اختیاری) است. حالت التزامی و ماضی با ریشه *(b)e-* (جدول ۶) ساخته می‌شوند. فعل مکانی-وجودی با ریشه‌های *dar-* (مضارع) و *dav-* (ماضی) ساخته می‌شود. این دو نوع فعل در ساخت افعال مرکب به عنوان فعل کمکی به کار می‌روند.

مثال: ربطی: *šū târik-a* «شب تاریک است»، *(mo Ali-e zumâ hass-em(a* «من داماد علی هستم»، مورگن. *ü mahin-ase* «او بزرگ است»، (ماضی) کریس. *širin-* *zâbún béa* «او شیرین زبان بود»، (التزامی) *har já dara, tendoros büi* «هرجایی که هست، سلامت باشد».

مکانی: *me inja dár-ema* «من اینجا هستم»، پور. *pirezân yeke dâra* «پیرزن تنها زندگی می‌کند»، *kojâ dav-i* «کجا بودی؟»، کلب. *e dele mâst davæa* «درونش ماست داشت»، *hamin yag šu-ra inja daven* «همین یک شب را اینجا باش»، *hassa tendoros* (فارسی) *bâšad) dumma har-jâ davü* «می‌دانم هرکجا که هست، سلامت است».

۴.۸.۱. فعل «شدن» معمولا با ریشه مضارع *-büi-* (در حالت میانی *-vüi-*) و ریشه ماضی *-v-* صرف می‌شود. «بودن» و «شدن» در التزامی با هم یکی هستند. مثال: *xub büma/naviüma* «خوب می‌شوم / نمی‌شوم»، *be ommid-e xodâ xub bunny* «به امید خدا خوب می‌شوید»، *nâxoš bavéma* «بیمار شدم»، *battar me-v-e* «او بدتر می‌شد»، کلب. *maryona čitikâ büna... e čitikâhâ mahin büinna* «تخم‌مرغ جوجه می‌شود... جوجه‌ها بزرگ می‌شوند»، پور. *æge ü bæba müxærdemæ* «اگر آب می‌بود، می‌خوردم». برای نمونه‌ای کامل‌تر از فعل «شدن» به اطلاعات بیشتری نیاز است.

۴.۹. افعال ناقص. افعال بدون شخص، *(vân(a* (مضارع) و *(vâs(a* (ماضی) هستند و معنی «باید» و «خواستن» دارند. بعد از این افعال، فعل اصلی به صورت مضارع التزامی می‌آید مانند: *vân/vâs baxori* «باید بخوری / خورده باشی»، ژوک. *hökunîm vóna*

gusl «باید غسل کنیم»، ژوک. *võssa ur azõb hõkunam* «باید او را شکنجه کنم»، *in böz-ra vån davassan* «این بز را باید بست» (با مصدر)، دبیر. *un mærdi vanbē* «آن مرد می‌خواهد بیاید»، ژوک. *tüflo (tüfl?) mer névõna* (فارسی *tefl-rā nemixwāham*) «من بچه نمی‌خواهم»، پور. *ū nævanæ dævi* «او نمی‌خواهد بماند»، پور. *ægær tær* «اگر آن را می‌خواهی با آن چه کار خواهی کرد؟»، پور. *vas(s)æ bõrim bæše* «می‌خواست برود بیرون».

«خواستن» همان *xāstan* است: کریس. *ī n kořākṛā nāxāmmam* «من این بچه را نمی‌خواهم»، ژوک. *ensõf bexõstena* «دادرسی می‌خواهند».

۴.۱۰. اسم فعل. اسم مصدر با اضافه کردن پیشوند *b-* و پسوند *(n)a-* به ریشه ماضی ساخته می‌شود مانند: *bo-xord-an* «خوردن»، *hā-kard-an* «انجام دادن»، *ha-dā-n* «دادن»، *ba-zə-n* «زدن»، *bö-põrsi-n* «پرسیدن».

۴.۱۰.۱. اسم مفعول با اضافه کردن پیشوند *b-* به ریشه ماضی ساخته می‌شود. در صورت‌های بعید معمولاً اسم مفعول بدون پسوند استفاده می‌شود اما وقتی به عنوان صفت مفعولی به کار می‌رود پسوند *e/-a-* می‌گیرد: ژوک. *besiütē nun* «نان سوخته»، کریس. *bäpetá* «پخته»، *zæng-beze(y)æ* «زنگ زده». معمولاً وقتی ریشه‌ای به مصوت ختم می‌شود، مصوت‌های *e/-a-* ادغام می‌شوند مانند: پور. *jü bèresi₁-a₂* «جو، رسیده است»^۲. مرز بین دو گروه افعال مرکب و عبارات ربطی، هنگامی که فعلی به مصوت ختم شود، به نظر نامشخص است. برای مثال در جمله *e dim juš baze bea* «صورتش جوش زده بود» (با ریشه‌های *zə*: *-zan-* «زدن») بسته به تکیه کلام، هم می‌توان صفت مرکب *juš-bazé* و یا ماضی بعید *júš baze bea* را به کار برد.

۴.۱۰.۲. وجه وصفی معلوم می‌تواند تنها بن مضارع باشد که به عنوان پسوند به یک اسم اضافه شده باشد مانند *kâr-tēn* «بافنده»، *aškēm-dâr* (با معنای لغوی شکم‌دار) «باردار»، *sarmâ-gir* «سرمایی، کسی که همیشه سردش است». همچنین می‌توان به آن پسوند *-anda* (< *ana*) اضافه کرد مانند: *gazana-mâz* «زنبور گزنده»، *tarsēna* «ترسو، بزدل»، *angir-bačīn* «انگورچینی».

۵. واژگان

فهرست واژگان شه‌میرزادی تطابق زیادی با زبان مازندرانی دارد؛ البته باید درجه‌ای انحراف به سمت همسایگان خود در استان سمنان و همچنین خصوصیات ویژه این گویش را نیز در نظر داشت.

۵.۱. ریشه و تبار خزری. به عنوان شاخه‌ای از گویش‌های خزری، گویش شه‌میرزادی اصالتاً از زبان همسایه‌های خود شامل سمنانی، سرخه‌ای، لاسگردی، افتری و سنگسری متمایز است. همین‌طور، واژگان هم ریشه در بین این زبان‌ها تفاوت قابل توجهی دارند. جدول ۷ واژگانی را از گویش‌های شه‌میرزادی و سمنانی نشان می‌دهد که ریشه یکسان اما ساختار متفاوتی دارند که برای یک گویشور معمولی قابل تشخیص نیست. بقیه زبان‌های این منطقه به طور کلی پیرو ساختار واژگانی زبان سمنانی هستند، درحالی‌که برای مثال در گویش سنگسری تفاوتی است مانند کلمه «سه» که *še* تلفظ می‌شود.

جدول ۷. واژگان هم‌ریشه مختلف

معنی	شه‌میرزادی	سمنانی	ریشه فارسی کهن
بزرگ	<i>mahin</i>	<i>masin</i>	*-masya
پسر	<i>pesar</i>	<i>pir</i>	*-puθra
سه	<i>sö</i>	<i>he(y)ra</i>	*-θraya
سگ	<i>sak</i>	<i>esba</i>	*-spa-ka
دیروز	<i>adi</i>	<i>izi</i>	*-zya-ka
در	<i>dar</i>	<i>bar</i>	*-dwar
زن	<i>zan</i>	<i>jini</i>	*-jani
فردا	<i>fardâ</i>	<i>haren</i>	*-fra-tanaka

۵.۲. فهرست واژگان مازندرانی. جهت برآورد میزان تطابق واژگانی بین گویش‌های شه‌میرزادی و مازندرانی، از فهرستی از واژگان اساسی جمع‌آوری شده توسط کلبیش (۲۰۰۸) استفاده شده است. این فهرست شامل ۲۲۷ واژه، براساس فهرست اصلاح‌شده آنونبی (۲۰۰۳) برای زبان‌های ایران است. از ۲۲۷ واژه شه‌میرزادی مربوط به این

فهرست، فقط ۳۳ واژه (۱۵ درصد) اختلاف با زبان مازندرانی دارد. این واژگان در جدول ۸ فهرست شده‌اند. این فهرست را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: واژه‌های هم‌ریشه با تفاوت‌های آواشناختی و واژه‌های با ریشه متفاوت. گروه دوم شامل ۱۸ واژه موجود در جدول (۸ درصد فهرست) می‌باشد.

۵.۳. واژگان زیر مثال‌هایی از واژه‌های شه‌میرزادی با ریشه مازندرانی در مقابل مترادف آنها از گویش سمنانی و همسایه‌های دیگر است.^۱

bâmšî «گرپه»: سمن. آ، لاسگ. سنگ. *RUVA*، افت.، لاسگ.، سرخ. *NĀZU*

juma «پیراهن»: سمن. *šavi*

bad «بد»: سمن. *pis*

xurd «کوچک»: سمن. *kasin*

qüil «ناشناوا»: سنگ. *giž*، سمن. *kar*

šîr «شیر»: سمن. *šat*

dezennun «سه‌پایه»: سمن. و بقیه مناطق *SEPĀYA* سنگ. *šepâya*

dovenni «کفش»: سنگ.، افت. *PEYĀR*، سمن.، سرخ.، لاسگ. *LAL(A)KA*

lsek «حلزون»: سنگ. *gal-karm*، سمن. *gāzala*

küp «حصیر»: سنگ. *sis*؛ بقیه مناطق *hasir* (فارسی)

rik «آدامس»: لاسگ. *(zē)h*، سمن.، افت.، سنگ. *GUŠTIDANDONI*

teli «خار»: سمن. *ask*

čāka, čākepe «رودخانه» (مازندرانی *čukə*): بقیه مناطق *RO(D)XĀNA*

^۱- آوانگاری با حروف کوچک نشان‌دهنده عمومی‌ترین تلفظ‌ها در زبان مربوطه است.

^۲- سمن. (سمنانی)، لاسگ. (لاسگردی)، سنگ. (سنگسری)، افت. (افتری)، سرخ. (سرخه‌ای)

معنی	شه‌میرزادی	مازندرانی	توضیحات
زبان	<i>zun</i>	<i>zəvun</i>	مخفف شده
گلو	<i>gali</i>	<i>gal</i>	شه‌م. = سمن.
انگشت	<i>angöšt</i>	<i>angus</i>	شه‌م. = سمن.
زانو	<i>karb, zânü</i>	<i>zânu</i>	
استخوان	<i>asseyon</i>	<i>essekâ</i>	شه‌م. = سمن.
مرد	<i>mard</i>	<i>mardi</i>	
زن	<i>zan</i>	<i>zânâ</i>	جدول ۷
بچه	<i>(kota(k</i>	<i>vačə</i>	بخش ۵.۵
جوجه	<i>čitekâ</i>	<i>čindekâ</i>	بخش ۵.۵
مار	<i>döm-darâz</i>	<i>mar</i>	بخش ۶.۵
مورچه	<i>möjila</i>	<i>məlijə</i>	قلب حروف
عنکبوت	<i>haštpâ</i>	<i>ban(d</i>	
برگ	<i>valg</i>	<i>gelâm, valg</i>	
ابر	<i>abr</i>	<i>miâ</i>	شه‌م. = سمن. = فارسی
تیپه	<i>tappa, dima</i>	<i>tappə, din</i>	
شب‌نم	<i>hasâr</i>	<i>šəbrə</i>	
رودخانه	<i>čâka</i>	<i>čukə</i>	بخش ۳.۵
خانه	<i>xuna</i>	<i>səre</i>	فارسی‌گرایی
روغن	<i>ruγen</i>	<i>râγun</i>	
یک	<i>(γek(ka</i>	<i>əttə</i>	فارسی‌گرایی
سه	<i>sö</i>	<i>se</i>	بخش ۹.۲.۲، جدول ۷
خوب	<i>xub</i>	<i>xâr</i>	فارسی‌گرایی
کوتاه	<i>köl-γad</i>	<i>γad-pass</i>	
کم‌عمق	<i>köl</i>	<i>kətâ</i>	

پُر	<i>pör</i>	<i>mašt, pər</i>	
کثیف	<i>našt</i>	<i>lačər</i>	شهم. = سمن.
شنا	<i>šeno</i>	<i>hasno</i>	
زاییدن	<i>dārtan</i>	<i>bazâən</i>	بخش ۵.۵
ورم کردن	<i>vâ daketan</i>	<i>čaft dakətən</i>	
مکیدن	<i>bösoftan, sök bazean</i>	<i>bačefessən</i>	
خاراندن	<i>barekkian</i>	<i>barəkessən, bakossən</i>	فا. <i>xārāndan</i>
پرت کردن	<i>jerengian, döm badâan</i>	<i>dəm bədâən</i>	
دیروز	<i>adi</i>	<i>diruz</i>	جدول ۷

۵.۴. از همسایگان، زبان‌های افتری و سنگسری بیشترین سهم از لغات مازندرانی تبار شه‌میرزادی دارند. اشتراک واژگانی شه‌میرزادی-سنگسری-افتری در واژه‌های ذیل قابل مشاهده است:

sölla «ناودان» مطابق *sölley* سنگ، *vis-à-vis* سمن، *nälazóna* و واژگان مشابه در سایر گویش‌های منطقه.

huz «حوض» در سنگ، و افت. مشترک: سایر گویش‌ها *xut*

sazε «جارو» با سنگ، و افت. مشترک: *rīhuna* سمن، و *JĀRU* در سایر گویش‌ها.

tannir «تنور» دارای معادل مشابه در سنگ، و افت.: *KELA* سایر گویش‌ها.

kalin «خاکستر» مشابه *KALIM* در سنگ، و افت.: سمن، و سایر گویش‌ها *XAKESTAR*.

kâp, kâb «پاشنه» با سنگ، و افت. مشترک: سمن، و سایر گویش‌ها *PĀŠNE*.

vak «قورباغه» با سنگ، و افت. مشترک: سمن، و سایر گویش‌ها *VAZAQ*.

jöma «جمعه» با افت. مشترک: سمن، و سایر گویش‌ها *(<ādīna uyna)*.

katâr «چانه» با سنگ، مشترک: سایر گویش‌ها *ĈA(KU)NE*.

vasni «هوو» با افت. مشترک: سمن، و سایر گویش‌ها *dohamin jan(n)ia*

qöšâr «فشار»، در سنگ، و فیروزکوهی *qešâr*: سرخ، *Fešâr*، لاسگ. *Šexâr*.

۵.۵. ویژگی‌های جغرافیایی. واژگان زیر، موارد انطباق گویش شه‌میرزادی با زبان‌های همسایه در سمنان و پیرامون هستند:

kota(k) «بچه» مطابق *k^uota* در سنگ. در مقابل *vačə* در مازندرانی و سایر مناطق استان سمنان.

lülü/lüli (ژوک. *lölü*) «لباس» دارای معادل مشابه در سنگ. و افت.، در مقابل *hala* در سمن.، سرخ. و لاسگ.

dâr-: dârt-/dâšt «زاییدن» مشترک با سنگ.

miš «موش» مشابه *miš* در سمن. و سایر گویش‌ها در مقابل معادل مازندرانی *gal*.

maryija «گنجشک» مشابه *mar(gu)ja* در افت. سمن. سرخ. سنگ. در مقابل *mičkâ* مازندرانی.

xuz «گردو» مشابه *hiüž* سرخ. و *yuz* سنگ. در مقابل *âγuz* مازندرانی.

vašir «بی‌نمک، بی‌مزه»^۱ دارای معادل مشابه در سمن.،^۲ سرخ. سنگ. در مقابل *be-nəmək* مازندرانی.

huften (vaftən) «بافتن» مشابه *hönattion* سمن.، *havaftən* سرخ.، *öveton* لاسگ.، *həvaton* افت.، *hövetan* سنگ. در مقابل *boftən* مازندرانی.

xošten «خود، خویش» مشابه *xošton* و *huštara* در سمن.، *hušterâ* سرخ.، *ušterâ* لاسگ.، *eštere* سنگ. توجه کنید که چنین تشابه‌ای تا مرزهای جنوبی و شرقی

مازندران نیز گسترش یافته است. مانند *xaštən* در مقابل *še* رایج در مازندران.

یک نمونه‌ی اختلاط را در لغت شه‌میرزادی *čitikâ* «جوجه» می‌بینیم، در واقع این واژه دورگه از واژگان *čin(n)ekâ* مازندرانی و *čuta* سمنانی *čute* افتری است.

۵.۶. ویژگی‌های لغوی. الفاظ زیادی در گویش شه‌میرزادی هستند که از

زبان‌های مازندرانی یا کومشی گرفته نشده‌اند. مهم‌ترین آنها واژه‌ی *mahin* «بزرگ» است

که با *masin* در گویش‌های سمن.، سرخ.، افت. و سنگ. و *gat* در مازندرانی (جدول ۷) تطابق ندارد. این واژه‌ی شه‌میرزادی از اصطلاحات منسوخ فارسی دری است که احتمالاً از سمت به خراسان به غرب و به این گویش راه یافته است؛ گرچه تلاش من برای یافتن

^۱ - ستوده در نوشته‌های خود تنها «بی‌نمک» ترجمه کرده است.

^۲ - در برخی مناطقی مازندران نیز وشیر یا وشیل می‌گویند (مترجم).

این واژه در لهجه‌های فارسی خراسان نیز بی نتیجه بود. تنها مورد کاربردِ واژه‌ی *mahin* در متون مازندرانی، در شعری **منسوب به امیر پازواری**^۱ است که به صورت شفاهی در قرن نوزدهم گردآوری شده است: *man botparastun-râ hama mahin bum* «من بت‌پرستان را سرور می‌بودم»؛ گرچه به نظر می‌رسد کاربرد این واژه در این شعر به تنها عنوان یک اصطلاح قدیمی مطرح است.

از دیگر واژگان خاص گویش شه‌میرزادی *šarša* «صخره» است و نیز *zököt* «آرنج» که معادل مازندرانی آن *aleskin* و در سمنانی *maraca* است. همچنین ترکیب مجازی *döim-darâz* «مار» با معنی لغوی «دم‌دراز» می‌توان اشاره نمود که نوعی حسن تعبیر اجتنابی است و بر پایه این باور ساخته شده است که اگر نام چیزی به زبان آورده شود، ممکن است ظاهر گردد.

۶. جایگاه زبان‌شناسی

آنچه یک مطالعه‌ی میدانی مفصل را در مورد شه‌میرزادی، به عنوان یکی از گونه‌های زبان‌های خزری، محل اعتنا می‌سازد، موقعیت جغرافیایی آن در یک ناحیه‌ی زبانی کوچک است که میزبان انواع دیگری از زبان‌های ایرانی است که ریشه در خانواده زبان‌های خزری ندارند. علاوه بر شه‌میرزادی، دستکم سه زبان در سمنان وجود دارد. درحالی‌که زبان‌های سمنانی و سنگسری را می‌توان بعنوان زبان‌های جداگانه در خانواده‌ی شمال غربی ایرانی طبقه‌بندی کرد، جایگاه سرخه‌ای و لاسگردی و افتری به عنوان زبان‌های مجزا یا گویش‌های یک زبان واحد، به دلیل اندک بودن اطلاعات، هنوز تعیین نشده است. علی‌رغم گونه‌های مختلف زبان، درجه‌ی مشخصی از همگرایی در این ناحیه دیده می‌شود که این امر طراحی جغرافیایی (areal) **اتحاد زبانی ناحیه‌ی سمنان** را تصدیق می‌کند. نامی که اینجانب برای این مجموعه‌ی زبانی وضع کرده‌ام، «قومسی»^۲ یا «کومشی» (برجیان ۲۰۰۸)، نام قدیم استان سمنان است؛ وضع اصطلاح کومشی از آن جهت ضرورت دارد که مبدا **اتحاد زبانی ناحیه‌ی سمنان** با زبان «سمنانی خاص» اشتباه شود.

^۱ Amir-e Pāzvāri

^۲ Komisenian

همانطور که در این پژوهش نشان داده شد، با شباهت‌های قابل‌توجه میان شه‌میرزادی و مازندرانی، تردیدی نمی‌ماند که شه‌میرزادی برگرفته از مازندرانی است اما به دلیل کمبود اسناد تاریخی درباره‌ی آبادی شه‌میرزاد، حتی تاریخ‌نگاری در مورد این شهر کار آسانی نیست چه رسد به مطالعه پیشینه‌ی زبان بومی آن. تعیین تاریخ جدایی براساس زبان‌شناسی تطبیقی نیز منطقی نیست، چراکه شه‌میرزادی یک شاخه‌ی زبانی انشعاب یافته (برون هشته) به حساب می‌آید لیکن از سوی دیگر همواره از طریق مهاجرت‌های فصلی و تعاملات تجاری با مازندران و خطه‌ی البرز در ارتباط بوده‌است. این وضعیت، سرعت فرایند واگرایی شه‌میرزادی از تنه‌ی زبان مازندرانی را کند کرده‌است.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که آیا شه‌میرزادی از نظر همزمانی گویشی از مازندرانی است یا اینکه به‌قدری به سمت زبان‌های همسایه واگراییده است که می‌توان آن را به عنوان یک زبان جداگانه اما زیر مجموعه‌ی خانواده‌ی زبان‌های خزری طبقه‌بندی کرد. درباره‌ی این موضوع نظرات متفاوتی وجود دارد: درحالی‌که برخی از پژوهشگران، گویش شه‌میرزادی را شاخه‌ای از زبان مازندرانی می‌دانند (Rastorgueva 1982: 450; Lecoq 1989: 490 و Edelman, 2017) اما (Ethnologue) شه‌میرزادی (با علامت زبانی srz) را یک زیرگروه از خانواده زبان‌های خزری و مجزا از گیلکی و مازندرانی طبقه‌بندی کرده است؛ (Glottolog 2017)، در اینجا همه گونه‌های زبانی «لانگوید»^۱ نامیده می‌شود) زبان‌های خزری را به دو گروه گیلکی-رودباری و مازندرانی-شه‌میرزادی طبقه‌بندی کرده و شناسه «۱۲۵۳»^۲ را برای شه‌میرزادی اختصاص داده است. دونالد استیلو، گونه‌شناس نامدار زبان‌های ایرانی، بر این باور است خصوصیات شه‌میرزادی به‌قدری است که به عنوان زبانی از زبان‌های خزری شناخته شود. علاوه بر این در یک پژوهش تازه‌ی گونه‌شناسی درباره‌ی گونه‌های زبانی مجاور مازندرانی، که در آن ده ویژگی دستوری مورد بحث قرار گرفته، شه‌میرزادی تنها در یک مورد و آن هم صورت استمراری، با مازندرانی تفاوت دارد (نک. برجیان ۲۰۱۳b، جدول ۷، ۲۰۱۳b).

^۱ Languoids

^۲ shah1253

وجه استمراری در واقع برجسته‌ترین انحراف زبانی گویش شه‌میرزادی از جامعه زبانی اصلی آن است. این تضاد، همان‌طور که در بخش ۱.۳.۴ توضیح داده شد، باعث تفاوت‌های ظاهری می‌شود مانند *mavâfta* شه‌میرزادی در مقابل *bofta* مازندرانی به معنی «می‌بافت» که در شه‌میرزادی از پیشوند استمراری *m-* استفاده می‌شود. این نشانگر که باعث ایجاد عدم تقارن ساختاری بین ماضی و مضارع شده، احتمالاً از سمنانی یا فارسی وام گرفته شده و ریشه در فارسی نو دارد و در واقع دگرگون شده‌ی قید *hamē* است. اگرچه مشکل به نظر می‌رسد، اما علامت دستوری *-mv-* در یک دوره کمتر از هزارسال، نه تنها به سمنانی بلکه به «تاتی»^۱ (یکی از گروه‌های زبانی ایرانی شمالی غربی و متفاوت با فارسی) نفوذ کرده است.^۲ در گویش شه‌میرزادی، این نشانگر از فارسی و گویش مختلط استان سمنان، وام گرفته شده است.

گذشته از علامت استمراری، ویژگی دستوری مهم دیگری که شه‌میرزادی را از مازندرانی جدا می‌کند پیشوند فعل مضارع است (بند. ۱.۲.۴). از نظر واج‌شناسی، پیشینی شدن واکه‌های گردشده عقبی که ویژگی گویش سمنانی و نه مازندرانی است، نقش کم‌اهمیت تری در جدایی گویش شه‌میرزادی از گویش‌های هم‌خانواده خود دارد. متعاقباً، تغییرات آواشناسی و ریخت‌شناسی به طور کلی برای ایجاد تغییرات نحوی عمیق کافی نیستند.

از لحاظ واژگانی، هنوز مطالعه تطبیقی گسترده‌ای از واژگان شه‌میرزادی انجام نشده است. تحلیل تطبیقی واژگان اصلی که در بالا (بخش ۲.۵) انجام شد نشان داد فهرست واژگان شه‌میرزادی حداقل ۸۵ درصد با مازندرانی تطابق دارد درحالی‌که بعضی از ترازهای واژگانی کومشی به‌کار می‌روند (بخش ۵.۵) و برخی واژه‌های خاص شه‌میرزادی هستند که با تنها با گسترش منطقه‌ی مطالعاتی‌مان قابل توضیح خواهند شد.

با رجوع به مسئله‌ی زبان یا لهجه بودن این گویش، می‌توان بین شه‌میرزادی و زبان بومی کِلارِستاق که در غرب رودخانه چالوس رایج است و توسط استیلو (۲۰۰۱) به عنوان یک زبان خزری *میانه* که متفاوت از گیلکی و مازندرانی شناخته شده، مقایسه‌ای

^۱ Tāti

^۲ - درباره پیشوند ناکامل (نیمه استمراری) در فارسی شاهرودی و... نک. Borjian 2013b و بند؛ ۳.۵.۱.۱

انجام داد. از نگاه دریافت گرایانه، از این بررسی و پژوهش مقدماتی میتوان اینگونه داوری کرد که: کلا‌رستاقی از نظر صرف و نحو، نسبت به شه‌میرزادی، تضادهای بیشتری با مازندرانی دارد، اما قطعا از لحاظ واژگان اینطور نیست. مطالعه‌ی مفصل‌تری درباره خانواده‌ی زبان‌های خزری، مسائل را روشن خواهد کرد. همچنین پژوهشی درباره قابل فهم بودن متقابل گویش‌های شه‌میرزادی و مازندرانی ضروری است.

براساس اطلاعات زبان‌شناسی می‌توان یک طبقه‌بندی ایجاد و تعریف کرد اما تعریف جایگاه یک گونه‌ی زبانی به عنوان یک «زبان» یا «لهجه»، امری نسبی است و در این زمینه همیشه عوامل اجتماعی و نه زبان‌شناسی است که در نهایت تعیین کننده است، حتی اگر عوامل زبان‌شناسی به همان اندازه مهم باشند.

در این خصوص، عوامل فرازبان‌شناختی مانند هویت نژادی و زبانی تاثیرگذارند. مردم شه‌میرزاد همانند مردم مازندران و گیلان، خود را *gelak* و زبانشان را *gelaki* (خزری) می‌دانند. بسیاری از مردم شه‌میرزاد معتقدند که زبان آن‌ها شاخه‌ای از مازندرانی (نزدیک به زبان شهرهای شاهی و بابل، نه ساری و فیروزکوه) است و فرهنگ‌شان نزدیک به مازندران است نه زبان‌های کومشی همسایه. اخیرا اهالی شه‌میرزاد در استان خود، درخواستی رسمی را ثبت کرده‌اند تا به دلایل «زبان و فرهنگ» به استان مازندران بپیوندند (فارس نیوز ۲۰۰۳).

همچنین جالب می‌شد اگر اطلاعات کافی وجود می‌داشت تا مستقیما، مقایسه‌ای بین شه‌میرزادی و انواع لهجه‌های مازندرانی موجود تا مرزهای شمالی این استان انجام داد و پی برد که آیا این گویش واقعا عضوی از زبان‌های خزری است یا پیوستگی محلی چیرگی دارد. لهجه‌ی منطقه‌ی پَرور در شمال شرق شه‌میرزاد، تا جایی که در اشعار گودرزی (۲۰۰۹) مشخص است، شه‌میرزادی نیست اما نزدیک به شاخه‌ای از مازندرانی است که در خطه‌ی البرز و مناطقی چون پاچی و سن‌گده یعنی جنوبی‌ترین آبادی‌ها از کوهستان دودانگه‌ی ساری به آن سخن می‌گویند. اطلاعات اندک است اما برخی از خصوصیات مشترک از جمله واژه‌ی *xošten* هست که در گویش فیروزکوهی نیز دیده می‌شود. مطلعین به من گفته‌اند که شه‌میرزاد تعاملات تجاری با مناطق شمالی از طریق مسیر کوهستانی و

نیز با فیروزکوه در امتداد جاده کاروان‌رو و از طریق افتر و گذر بشم^۱ داشته است. نواحی دیگری که می‌توان برای مطالعه گونه‌شناسی در نظر داشت، نوار جنوبی البرز است که از سمنان به سمت غرب امتداد می‌یابد. برای مثال واژه‌ی شه‌میرزادی *bušu* «برو!» در گویش‌های کوهپایه‌های جنوبی البرز، از طالقان در شرق گرفته تا شمیران و دماوند و ناحیه‌ی سمنان مشترک است درحالی‌که در گویش‌های مازندرانی شرق رودخانه چالوس در دامنه‌های شمالی البرز، منحصراً از صیغه‌ی امری بی‌قاعده‌ی *bur* استفاده می‌شود. این پراکندگی موجگونه، چالش دیگری را در مورد جایگاه زبانی و منشأ شه‌میرزادی به‌میان می‌آورد.

اختصارات

افت.	افتری
کریس.	کریستن‌سن
دبیر.	دبیرمقدم
کلب.	کلباسی
لاسگ.	لاسگردی
ماز.	مازندرانی
مورگن.	مورگن‌ستیرنه
فا.	فارسی
پور.	پورکریم
سنگ.	سنگسری
سمن.	سمنانی
سرخ.	سرخه‌ای
شه‌م.	شه‌میرزادی
ژوک.	ژوکفسکی

^۱ Bašm

- Anonby, E. J. 2003. Update on Luri: How Many Languages? *Journal of the Royal Asiatic Society* 13.2: 171–97.
- Borjjan, Habib. 2005. Šenāsa-ye fe'l dar māzandarāni-e šarqi. *Guyeš-šenāsi* 1.3: 13–19.
- .۲۰۰۸ .—The Komisenian Dialect of Aftar. *Archiv Orientální* 76.3: 379–416.
- .۲۰۱۰ .—Kalārestāq. In *Encyclopaedia Iranica* XV/4. Pp. 367-73. New York: Columbia Univ .
- ۲۰۱۳ .—a. The Tabaroid Dialects of South-Central Alborz. *Acta Orientalia* 66.4: 427–41.
- ۲۰۱۳ .—b. Perso-Tabaric Dialects in the Language Transition Zone Bordering Mazandaran. *Studia Iranica* 42.2: 195–225.
- Cheung, Johnny. 2007. *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*. Leiden: Brill.
- Christensen, Arthur. 1935. *Contribution à la dialectologie Iranienne*, vol. 2: *Dialects de la région Šemnān: sourkhéi, lāsguerdī, sāngesārī, et chāmerzādī*. Copenhagen: Andr. Høst & Søn.
- Dabir-Moqaddam, Moḥammad. 2014. *Radašenāsi-e zabānhā-ye irāni*. 2 vols. Tehran: Samt.
- Dorn, B. A. 1860. *Ketāb-e Kanz al-asrār-e Māzandarāni: Beiträge zur Kenntnis der Iranischen sprachen*, vol. 1: *Masandaranische Sprache*. St. Petersburg: Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.
- Ethnologue: Languages of the World*, 20th ed. 2017. Dallas: SIL International. Online at <http://www.ethnologue.com/language/srz>.
- Fars News Agency (Xabargozāri-e Fārs). 2003. Taqāzā-ye šahmirzādihā barāye elḥāq-e be Māzandarān. 19 Šahrivar 1392 Š./9 September 2003; at farsnews.com/newstext.php?nn=13920618000832 .
- Glottolog* 3.1. 2017. Jena: Max Planck Institute for the Science of Human History. Online at: <http://glottolog.org/resource/languoid/id/shah1253>.

- Gudarzi, M.-R. 2009. *Sut o nâješ: Sorudehâ o tarânehâ-ye bumi-e Parvar*. Semnân: Hablerud .
- Ḥaṣṣanduṣṭ, M. 2010. *Farhang-e taṭbiqî-mowzu'î-e zabânhâ o guyešhâ-ye irâni-e now*. 2 vol. Tehran: Farhangeṭân.
- Kalbâṣ, Irân. 2009. *Farhang-e towsîfi-e gunahâ-ye zabâni-e Irân*. Tehran: Pažuhešgâh-e 'Olum-e Enṣânî.
- Kolbitšch, A. 2008. Unpublished audiotape eliciting a 227-item basic vocabulary from two Šahmirzâdi speaker Šahmirzâd.
- Lazard, Gilbert. 1963. *La langue deṭpluṭancienṭmonumentṭde la proṭepṭane*. Paris: Klincksieck.
- .۱۹۷۰. — Etude quantitative de l'évolution d'un morphème: La position râ en perṭan. In *Mélanges Marcel Cohen*, ed. D. Cohen. Pp. 381–88. Berlin: De Gruyter.
- Lecoq, P. 1989. Leṭ dialecteṭ caṭpienṭ et leṭ dialecteṭ du nord-ouest de l'Iran. In *Compendium linguarum iranicarum*, ed. Rüdiger Schmitt. Pp. 296–312. Wiesbaden: Reichert.
- Morgenstierne, Georg. 1960. Stray Noteṭ on Perṭian Dialectṭ *Norṭk Tidṭkrift for Sprogvidenskap* 19: 72–140.
- Perry, John R. 1996. Perṭian in the Safavid Period: Sketch for an état de langue. In *Safavid Perṭia: The History and Politics of an Islamic Society*, ed. C. Melville. Pp. 269–83. London: I. B. Tauris & Company.
- Raṭtorgueva, V. S., and D. I. Èdel'man. 1982. Prikapṭijṭkie jazyki: giljanṭkij, mazanderanṭkij (ṭdialektami Šemerzadi i Velatru). In *Oṭhovoy iranṭkovo Yazykoznanija*, vol. 3: *Novoirankie Yazyki: Zapadnaja gruppâ, prikapṭijṭkie jazyki*, ed. V. S. Raṭtorgueva. Pp. 447–54. Moscow: Soviet Academy of Science.
- Skjærvø, Prodṭ Oktor. 2009. Middle West Iranian. In *The Iranian Languageṭ* ed. Gernot Windfuhr. Pp. 196–277. London: Routledge.
- Sotuda, Manučeher. 1963. *Farhang-e ṭemnâni, ṭbrxa'i, lâṭgerdi, ṭangeṭari, šahmirzâdi*. Tehran: Tehran Univ. Press (Rpt. 1977).
- Stilo, Donald. 1981. The Tati Language Group in the Sociolinguistic Context of Northwestern Iran and Transcaucasia. *Iranian Studies* 14: 137–87.

- .۲۰۰۱ .—Gilān x. Languages. In *Encyclopaedia Iranica*, vol. 10, fasc. 6. Pp. 660–68. New York: Columbia Univ.
- Windfuhr, Gernot, and John R. Perry. Persian and Tajik. 2009. In *The Iranian Languages*, ed. Gernot Windfuhr. Pp. 416–44. London: Routledge.
- Yoshie, Satoko. 1996. *The Sāri Dialect*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.
- Žukovskij, Valentin A. 1922. *Materialy dlija izučenija persidskix narečij*, vol. 2. Petrograd: Russian Academy of Science.

گونه‌های زبان ایرانی را با چه خطی بنویسیم

• دکتر ایران کلباسی / استاد و پژوهشگر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مقدمه

دلایل زیر برای نوشتن این مقاله وجود داشته است:

یک: کتابهای با ارزشی درباره گونه‌های زبانی ایران یا به زبان مادری نوشته شده‌اند ولی متأسفانه به دلیل نارسائی‌های خط این کتابها، مورد استفاده علاقمندان قرار نمی‌گیرند.
دو: کتابها و پایان‌نامه‌های گویشی فراوانی برای اظهار نظر به دست من می‌رسد که ایراد اساسی بسیاری از آنها نوع خطی است که برای نوشتن گویشها یا زبانهای محلی ایرانی به کار رفته است.

سه: مدتهاست در مجامع پژوهشی و دانشگاهی ایران مقالات متعددی نوشته شده و پیشنهادات و نظرخواهی‌هایی انجام می‌شود که شیوه نگارش زبانها یا گویشهای ایرانی چگونه باید باشد و نظر غالب این است که باید در این مورد از خط فارسی کمک بگیریم و نشانه‌هایی به آن اضافه کنیم.

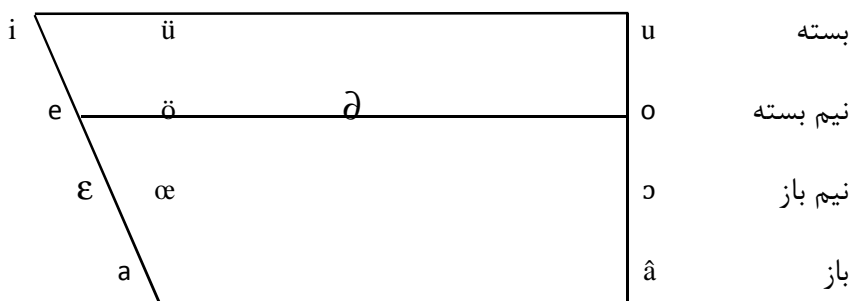
چهار: اخیراً در بین یادداشتهای دکتر ثمره صورت جلسه‌ای را یافتم که تاریخ آن مربوط به اردیبهشت ماه سال ۱۳۵۴ و موضوع آن چگونگی نشانه‌های آوانویسی فارسی و لاتین برای ثبت گویشهای ایرانی است. این صورت جلسه را پیشکسوتان زبانشناسی آن زمان یعنی آقایان دکتر محمد مقدم، دکتر هرمز میلانیان، دکتر محمد رضا باطنی، دکتر فریدون بدره‌ای و دکتر یدالله ثمره امضاء کرده‌اند.

دلایل فوق باعث شد اینجانب مطالبی در این باره بنویسم، شاید کمکی برای نجات از این سردرگمی باشد.

۱- نمودارهای واجهای^۱ همخوانی^۲

محل تولد نحوه تولید	دوبلی	ب-و	دندانی	دندانی	لثوی	دندانی -	لثوی	لثوی-کامی	کامی	نرم‌کامی	ملازی	حلقی	چاکنائی
انفجاری	P b		t d						k g	q G			?
سایشی		f v	θ ð	s z		ʒ ʃ				x γ	hʔ		h
انفجاری - سایشی					ts dz	čj							
لرزشی				r									
زنشی				ɾ									
کناری				l					ɭ				
غنه‌ای	m			n									
نیم واکه	W							y					

۲- نمودار واجهای واکه‌ای^۳



1. phoneme
2. consonant
3. vowel

۳- توضیحات آوایی همخوانها

P	پ (بیواک)
b	ب (واکدار)
t	ت (بیواک)
d	د (واکدار)
k	ک (بیواک)
g	گ (واکدار)
G	ق (بیواک، مانند کرمانی)
q	ق (واکدار)
?	همزه (بیواک)
ʔ	ع (واکدار، مانند عربی)
h	هـ (بیواک)
ħ	ح (بیواک، مانند عربی)
x	خ (بیواک)
ɣ	غ (واکدار، مانند عربی و کرمانی)
š	ش (بیواک)
ž	ژ (واکدار)
s	ص، ث، س (بیواک)
z	ظ، ض، ذ، ز (واکدار)
θ	ث (بیواک، مانند عربی)
ð	ذ (واکدار، مانند عربی)
f	ف (بیواک)
v	و (واکدار)
č	چ (بیواک)
ts	چ (بیواک پیشین، مانند اصفهانی)

j	ج (واکدار)
dz	ج (واکدار پیشین، مانند اصفهانی)
r	ر (واکدار)
ɾ	ر (واکدار زنشی، مانند کردی)
l	ل (واکدار)
ɭ	ل (واکدار برگشته، مانند کردی)
m	م (واکدار)
n	ن (واکدار)
w	و (واکدار لبی، مانند عربی)
y	ی (واکدار)

۴- توضیحات آوائی واکه‌ها

i	ای (بسته، گسترده)
e	ِ ای (نیم بسته، گسترده)
ɛ	ِ ای (نیم باز، گسترده)
a	أ (باز، گسترده)
u	او (بسته، گرد)
o	أ (نیم بسته، گرد)
ɔ	أ (نیم باز، گرد)
â	أ (باز، گرد)
ü	ای (بسته، گرد)
ö	ِ ای (نیم بسته، گرد)
œ	ِ ای (نیم باز، گرد)
ɔ̞	ِ ای (مرکزی، شوا)

۵- واکه‌های مرکب^۱ یا دوگانه

ew	اِو
aw	اَو
ow	اُو
âw	آو
ey	ای
ay	آی
oy	اُی
ây	آی

۶- سایر نشانه‌های آوایی

:/-	کشش
/	تکیه

۷- واج و آوا^۲

«واج» کوچکترین واحد آوایی است که تمایز معنایی به وجود می‌آورد، مانند kar و par در فارسی.

«آوا» کوچکترین واحد آوایی است که تمایز معنایی به وجود نمی‌آورد، ولی از نظر نحوه تولید با جفت آوایی خود متفاوت است. مانند p دمیده و p' غیردمیده در زبان فارسی. اگر «آوا» در زبانی تمایز معنی ایجاد کند جزو واجهای آن زبان محسوب می‌شود، مانند p دمیده و p' غیردمیده در زبان هندی.

۸- خط آوانویسی بین‌المللی

بهترین خط آن است که برای هر آوا یک نشانه در خط داشته باشد ولی هیچکدام از خط‌های موجود چنین ویژگی را ندارند. به این دلیل در سال ۱۸۴۷ انجمن آواشناسی

^۱. diphthong

^۲. phone

معلمان اروپا خطی ساخت که چنین ویژگی را داشته باشد. این خط در سال ۱۸۹۷ توسط انجمن آواشناسی بین‌المللی (IPA)^۱ در پاریس تکمیل شد و اعضای آن در ابتدا تنها از کشورهای اروپایی بودند ولی هم اکنون از سراسر دنیا عضو می‌پذیرد و هرچند سال یکبار در نشانه‌های این خط تجدید نظر می‌شود.

۹- واج‌نویسی^۲ و آوانویسی^۳ دقیق

«واج‌نویسی» که به آن «آوانویسی کلی» هم گویند وقتی است که فقط واجها را در خط نشان می‌دهیم و کاری به سایر ویژگی‌های آوائی مثل لبی شدگی، کامی شدگی، غنه‌ای شدگی، دمیدگی و جز آن نداریم، یعنی به ویژگی‌هایی اهمیت داده می‌شود که تمایز معنی به وجود آورد. مانند کشش، تکیه و یا ویژگی‌های خاص یک گونه زبانی مثل چ و ج پیشین در اصفهانی.

«آوانویسی دقیق» آن است که کلیه ویژگی‌های آوائی زنجیری و زبرزنجیری را در خط نشان می‌دهند، مانند دمیدگی، لبی شدگی، کامی شدگی، غنه‌ای، آهنگ^۴، نواخت^۵ و جز آن.

۱۰- خط فارسی و آوانویسی فارسی

خط فارسی مثل همه خط‌های موجود دنیا اشکالات فراوان دارد. به این معنی که گاه برای یک آوا چندین نشانه در خط دارد، مانند ض، ظ، ز، ذ. برای صدای /z/، ص، ث، س برای صدای /s/، غ و ق برای صدای /q/، ؟ و ع برای صدای همزه، ه و ح برای صدای /h/ و واکه‌ها یا مصوت‌های کوتاه در خط نشانه‌ای ندارند، مانند tar (تر)، ser (سر)، por (پُر). برای درست خواندن آوانویسی فارسی باید نشانه‌های فتحه، کسره، ضمه، سکون، تشدید و تنوین را در زیر و روی خط فارسی قرار داد و اضافه کردن سایر نشانه‌های آوائی در آن غیرممکن و کاری بیهوده است. بنابراین پیشنهاد می‌گردد آوانویسی گونه‌های زبانی ایران

1. International phonetic association

2. Phonetic (broad) transcription

3. Phonetic (narrow) transcription

4. intonation

5. tone

با خط لاتین انجام گیرد و آوانویسی فارسی با همه اشکالاتش آوانویسی لاتین را همراهی کند.

۱۱- نکاتی درباره آوانویسی فارسی

موارد زیر باید در آوانویسی فارسی رعایت شود:

یک-های غیرملفوظ پایانی مثل خط فارسی نشان داده شود مانند ke (که)، na (نه).
 دو- مصوّت /o/ در پایان کلمات مثل خط فارسی با واو نشان داده شود، مانند to (تو)، do (دو).

سه- مصوّت‌های عربی مثل خط فارسی در آوانویسی فارسی ظاهر شوند، مانند ma?bud (معبود)، qesse (قِصّه)، qosse (عُصّه)، zâher (ظاهر)، surat (صورت).
 چهار- واو غیرملفوظ مثل خط فارسی باشد، مانند xâju (خواجو)، xâhar (خواهر).

۱۲- نکاتی درباره همزه و عین

چنانکه همه زبانشناسان ایرانی می‌دانند در زبان فارسی آوای عین وجود ندارد و برای بیان آن از همزه استفاده می‌شود. «همزه» صدائی است چاکنائی و «عین» صدائی است حلقی. از طرفی همزه به صورت واج فقط در میان و پایان واژه‌های فارسی قرار می‌گیرد و در آغاز واژه که معمولاً قبل از یک مصوت بیان می‌گردد صرفاً یک اجبار آوائی است که هر مصوّت آغازی به همراه یک بست چاکنائی تولید می‌شود. به همین دلیل ساخت هجای فارسی به صورت (C)VC(C) است. به آوانویسی لاتین در ارتباط با همزه و عین در کلمات زیر توجه شود:

abr	أبر
abâ	عبا
asl	أصل
obur	عبور
mas?ul	مسئول
mas?ud	مسعود
?man	منع
da?i	دائی

۱۳- نمونه‌ی آوانویسی چندگونه‌ی زبانی

یک- سمنانی^۱

الف- آوانویسی لاتین

Piya vo mey tasbiyi nâ memonano vače tasbiya downe. tasbiyi nâ ko bowssiye, downe vellow mâbin.

ب- آوانویسی فارسی

پییه و می‌تسبییی نا مِمْنُو وَچِه تَسَبِییه دُونِه. تَسَبِییی نا کُو بُوسِییه، دُونِه وُلُو مابین.

ج- معنی فارسی

پدر و مادر، مثل نخ تسبیح هستند و بچه، دانه تسبیح. نخ تسبیح که پاره شود، دانه‌ها ولو می‌شوند.

دو- کردی مهابادی^۲

الف- آوانویسی لاتین

dasfī dezakânū kârwânsarâ čītyakaw kârwânčēkayân bastnū dagaļ kâbrây hamūyân berdna ken pâšây. away bebū bō pâšâyân gērâwa. Pâšâš awânī la zendânē kerdū pūļēkī zōrī dâ ba kâbrâyū awīšī âzâd kerd.

ب- آوانویسی فارسی

دستی دَرْکانو کاروانسرا چییکو کاروانچکیان بستنو دَگل کابرای همویان بردنه کین پاشای. اوی ببو بو پاشایان گراوه. پاشاش اوانی له زندانه کردو پولکی زری دا به کابرایو اویشی آزاد کرد.

ج- معنی فارسی

دست دزدان و کاروانسراچی و کاروانچی‌ها را بستند و با مرد همه را بردند نزد پادشاه. آنچه شده بود برای پادشاه بازگو کردند. پادشاه هم آنها را به زندان انداخت و پول زیادی به مرد داد و آزادش کرد.

^۱- این متن از دست‌نوشته آقای ذبیح‌الله وزیر سمنانی، ص ۲۹ انتخاب شده است.

^۲- این متن از کتاب کردی مهاباد، صفحه ۱۰۳ انتخاب شده است.

سه - فارسی اصفهانی^۱

الف - آوانویسی لاتین

- 1- ru pellehâyi poli xâdzu, šabtseruni xobes
kenâri yâr nišessan bâ mehrebuni xobes
- 2- be yâdi sadr o adib o habib o sâ?atsâz
tâ gorg â miš, dam â passâ, tarune xuni xobes
- 3- tu âb, betstsegimun, mesi mâyi lul mizened
bâ âlemi ke gom o gur šodes dzevuni xobes
4. hanu sedâš miyâd piremardi ša: ri farang
hovâr mized ke tamâšâ eger bukuni xobes
5. kudzând bâdbâdekâ rangi, mollâ kâqeziyâ
bâ qaddi tswle bâzam bâzi pošdebuni xobes
6. darâyi payn dari basses, na nandzunes na nane
meger hameš nimigofdan ke zendeguni xobes
7. qobâri ke ruyi pardâs râssi ye vedzebes
na umedes â na rafdes kesi, naduni xobes
8. šabes â rudxune zâyanderudes â ma: tâb
asâm kudzâs ke pâšam, komekresuni xobes
9. yexurde xosrow, šikar ruyi harfâ talx bepâs
širinzebuniyi to bâ lahdze esfahuni xobes

ب - آوانویسی فارسی

- رو پله‌هایی پُلی خواجه، شَب چرونی خُبس
کِناری یار نیشِسن با مِه‌بونی خُبس
- ۲- به یادی صدر و آدیب و حبیب و ساعت ساز
تا گرگ آمیش دم آپستا، ترونه خونی خُبس
- ۳- تو آب، بچگی مون، می مایی لول می‌زند
با عالمی که گم و گور شدس جوونی خُبس
- ۴- هَنو صداش می‌یاد پیرمردی شری فرنگ
هُوار می‌زد که تماشا اِگر بوکونی خُبس
- ۵- کوجاند بادبادکا رنگی، مُلا کاغذیا
با قَدی چوله بازَم بازی پُشدبونی خُبس

^۱- این متن از صفحه ۱۷۷ کتاب بارون و بارفتن انتخاب شده است.

- ۶- دَرایی پَین دَری بَسَس، نَه نَنجونس نَه نَنه
مِگَر هَمِش نیمی گُفَدَن کِه زَندِگونی خُپَس
۷- عُباری که رویی پَرَداس راسِی یِه وِجِپَس
نَه اوِمِدِس آ نَه رَفَدِس کِسی، نَدونی خُپَس
۸- شَبَس آ رودخونَه زاینده رودسِ آمَتاب
عَصام کوجاس کِه پاشَم، کَمِک رسونی خُپَس
۹- پِخوردِه، خسرو، شیکَر رویی حَرفا تلخ بِپاش
شیرین زبونی یی تو با لَهجِه اِصْفَهونی خُپَس

ج- معنی فارسی

- ۱- روی پلّه‌های پُلِ خواجه، شب چرانی خوب است.
کنار یار نشستن با مهربانی خوب است.
۲- به یاد صدر و ادیب و حبیب و ساعت ساز
تا دم صبح هر لحظه ترانه خوانی خوب است.
۳- توی آب، بچگی مان، مثل ماهی وول می‌زند.
با عالمی که گم و گور شده جوانی کردن خوب است.
۴- هنوز صدایش می‌آید پیرمردِ شهر فرنگ
فریاد می‌زد که تماشا اگر بکنید خوب است.
۵- کجا هستند بادبادکهای رنگی، بادبادکهای کاغذی
با قدّ خمیده باز هم بازی پشتِ بامی خوب است.
۶- درهای پنج دری بسته است، نه مادر بزرگ هست و نه مادر
مگر همیشه نمی‌گفتند که زندگانی خوب است.
۷- عُباری که روی پرده‌هاست به راستی یک وجب است.
نه آمده است و نه رفته است کسی، ندانی خوب است.
۸- شب است و رودخانه زاینده رود است و مهتاب
عصایم کجاست که بلند شوم، کمک رساندن خوب است.
۹- خسرو یک کمی شکر روی حرفهای تلخ بِپاش
شیرین زبانی تو با لهجۀ اصفهانی خوب است.

منابع

- احتشامی هوگانی، خسرو (۱۳۹۵)، بارون و بارفتن، مجموعه غزل به لهجه اصفهانی، به کوشش حشمت‌الله انتخایی، اصفهان: نقش مانا.
- ثمره، یدالله (۱۳۶۴)، آواشناسی زبان فارسی، مرکز نشر دانشگاهی.
- حق‌شناس، علی محمد (۱۳۵۶)، آواشناسی، انتشارات آگاه.
- کلباسی، ایران (۱۳۷۰)، فارسی اصفهانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کلباسی، ایران (۱۳۸۵)، گویش کردی مهاباد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کلباسی، ایران (۱۳۸۸)، فرهنگ توصیفی گونه‌های زبانی ایران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مدرسی قوامی، گلناز (۱۳۹۰)، آواشناسی، انتشارات سمت.
- وزیر، ذبیح‌الله (۱۳۹۸)، شیوه نگارش زبان سمنانی. (چاپ نشده).

رده‌شناسی ترتیب اصلی کلمات در زبان گیلکی

• مسعود پورهادی / پژوهشگر زبان و فرهنگ گیلان

یکی از مطالعات رده‌شناسی زبان‌ها، بررسی ترتیب کلمات و ارتباط آن با ترتیب سازه‌های اصلی جمله یعنی ارتباط بین فاعل (S)، مفعول (O) و فعل (V) است. برخی از زبان‌شناسان همانند «کامری» CAMRIE از آن به عنوان «رده‌شناسی ترتیب سازه‌های اصلی» Basic constituents order Typology نام می‌برند.

رده‌شناسی ترتیب کلمات اصلی، ترتیب نسبی فاعل (S)، مفعول صریح (O) و فعل (V) را نسبت به یکدیگر مطالعه می‌کند که می‌تواند دارای شش ترتیب منطقی؛ «مفعول، فاعل، فعل» (OSV)، «مفعول، فعل، فاعل» (OVS)، «فاعل، مفعول، فعل» (VOS)، «فاعل، مفعول، فعل» (VSO)، «فاعل، فعل، مفعول» (SVO)، «فاعل، مفعول، فعل» (SOV) باشد. چون در بسیاری از مطالعات رده‌شناختی زبان توزیع و جایگاه فاعل، در رابطه با دو سازه دیگر، از اهمیت نظری و تجربی بسیار کمی برخوردار است، بررسی ترتیب کلمات اصلی عملاً به بررسی مفعول و فعل نسبت به یکدیگر در سطح جملات ساده، مرکب و وابسته خلاصه می‌شود که منجر به دو ترتیب اصلی ممکن OV و VO می‌گردد.

مقاله حاضر از همین منظر ساختار ترتیب کلمات گیلکی در گروه اسمی را مورد مطالعه قرار می‌دهد و در ادامه نزدیکی و دوری گیلکی با تمایلات جهانی زبان‌های دنیا

را نشان می‌دهد و با ذکر مثال‌هایی استدلال می‌کند که این ساختارها در گیلکی در بیشترین موارد، با ترتیب کلمات در زبان‌های هند و اروپایی انطباق دارد، در صورتی که زبان فارسی در بسیاری از موارد، هم سویی‌های خود را با این زبان‌ها از دست داده و از ویژگی‌های کهن خود در حال عقب‌نشینی و دور شدن است.

ترتیب کلمات اصلی در گیلکی همانند زبان فارسی به صورت فاعل - مفعول - فعل (SOV) است.

من کتاب را خریدم ۱. (mən) kitâb.â bihe: m)

من خریدم کتاب را ۲. (mən) bihe: m kitâb.â)

من کتاب خریدم ۳. (mən) kitâb bihe: m)

من خریدم کتاب ۴. *(mən) bihe: m kitâb)

جملات بالا نمایانگر ترتیب کلمات اصلی SOV در گیلکی‌اند، با این تفاوت که ترکیب کلمات اصلی در جمله‌ی ۱ از ترتیب کلمات در جمله‌ی ۲ بی‌نشان‌تر است. در جمله‌ی ۲ تأکید بر عمل خریدن است در حالی که در جمله‌ی ۱ بر هیچ یک از دوکلمه‌ی «خریدن» و «کتاب» تأکید نمی‌شود. در جمله‌ی ۳ مفعول صریح، نکره یا نامشخص است و مرجع از پیش فرض شده ندارد، در حالی که مفعول صریح در جمله‌ی ۱ معرفه و مشخص است و دارای مرجع از پیش فرض شده است. جمله‌ی ۴ نشان می‌دهد که فعل قبل از مفهوم نکره قرار نمی‌گیرد، در نتیجه، جمله‌ی ۴ بدساخت و غیر دستوری است، اما فعل می‌تواند قبل از مفعول معرفه قرار گیرد - مانند جمله‌ی ۲ - که در این صورت نشانه‌ی تأکید بر عمل فعل و نشان‌دار بودن ترتیب فعل - مفعول (VO) است.

در جملات گیلکی اگر مفعول صریح نکره γ باشد، بلافاصله قبل از فعل و بعد از مفعول غیرصریح قرار می‌گیرد. در صورتی که مفعول صریح معرفه باشد، در انتهای اسم و ضمیر منتهی به همخوان نشانه‌ی کسره‌ی اضافه /ə/ و پس از آن نشانه‌ی مفعولی bə riə گیلکی می‌آید. در جملات و ترتیب بی‌نشان، مفعول صریح معرفه بعد از فاعل و قبل از مفعول غیر صریح قرار می‌گیرد.

مفعول غیرصریح حرف اضافه‌ای تمایل بیش‌تری به قرار گرفتن بی‌فاصله قبل از فعل دارد (نک. جمله‌ی ۶).

mən hasən.ə.re kitâb bihe: m ۵. من برای حسن کتاب خریدم.

mən kitâb.â hasən.ə.re bihe: m ۶. من کتاب را برای حسن خریدم.

mən hasən.ə re bihe: m kitâb *۷. من برای حسن خریدم کتاب.

mən kitâb hasən.ə re bihe: m ۸. من کتاب برای حسن خریدم.

mən hasən.ə.re bihe: m kitâb. â ۹. من برای حسن خریدم کتاب را.

mən hasən.ə.re kitâb.â bihe: m ۱۰. من برای حسن کتاب را خریدم.

در جمله‌ی ۷ مفعول صریح نکره بعد از فعل قرار گرفته و جمله غیر دستوری است. در جمله‌ی ۸ مفعول صریح نکره قبل از مفعول غیر صریح قرار دارد و نشان‌دهنده‌ی نقش مقابله‌ای کتاب و اجناسِ دیگرِ قابلِ خرید است. در این جمله، کتاب تکیه‌ی بیش‌تری نسبت به سازه‌های دیگر جمله دارد. باید گفت که بدون تکیه‌ی اضافی و تغییر معنایی، نقش مقابله‌ای این جمله نمی‌تواند پذیرفتنی باشد. در جمله‌ی ۹ مفعول صریح معرفه، یعنی /kitâb.â/ (کتاب را) بعد از فعل قرار دارد و برخلاف جمله‌ی ۷ کاملاً دستوری است. در این جمله، تأکید بر فعل /bihe: m/ (خریدم) است. در جمله‌ی ۱۰ نوعی جابه‌جایی سازه‌ها روی داده است، به گونه‌ای که مفعول غیر صریح از جایگاه پیشین خود در جمله‌ی ۶ جدا شده و قبل از مفعول صریح معرفه قرار گرفته است. جمله‌ی ۶ در مورد کتاب خاصی صحبت می‌کند که برای حسن خریده شده، ولی جمله‌ی ۱۰ در مورد حسن صحبت می‌کند که کتاب خاصی برای او خریده شده است. به‌طور کلی، به نظر می‌رسد مفعول نکره امکان جابه‌جایی بسیار کمی در سطح جملات ساده در گیلکی دارد و به همین خاطر است که عمدتاً، بلافاصله قبل از فعل جای می‌گیرد، در حالی که مفعول صریح معرفه دارای امکان جابه‌جایی بیش‌تری در جمله است (نک. واحدی لنگرودی).

شواهد بالا نشان می‌دهد که گرایشی هر چند محدود، در ترتیب اصلی کلمات در گیلکی وجود دارد که در آن فعل در پایان جمله قرار نمی‌گیرد (مانند مثال‌های ۲ و ۸)، این ویژگی، گیلکی را به زبان‌های هسته‌آغازین (VO) نزدیک می‌کند و در مسیر تحول قرار می‌دهد، ولی این زبان، در نمونه‌های بارزتری خصوصیات زبان‌های هسته‌پایانی - که زبان‌های قدیم‌تر هند و اروپایی نیز از این نوع‌اند - را در خود حفظ کرده است.

براساس یافته‌های گرینبرگ^۱ و کامری^۲ زبان‌های جهان دارای دو گرایش‌اند: هسته‌ی ابتدایی (VO) و هسته‌ی انتهایی (OV). زبان‌های هسته‌ی ابتدایی ویژگی‌های زیر را دارند:

- حرف اضافه پیشین دارند؛ یعنی حرف اضافه قبل از اسم می‌آید؛ (pm).
 - ترتیب صفت (A) و اسم (N) در آن به گونه (NA) است؛ یعنی اسم قبل از صفت می‌آید.
 - مضاف‌الیه (G) پس از اسم (N) می‌آید؛ یعنی (NG) هستند.
 - ابتدا اسم می‌آید و سپس بند موصولی؛ یعنی (NRel) هستند.
- ویژگی زبان‌های هسته‌ی پایانی به قرار زیر است:
- حرف اضافه‌ی پسین دارند. (Pon).
 - صفت قبل از اسم می‌آید؛ (AN).
 - مضاف‌الیه قبل از اسم می‌آید؛ (GN).
 - بند موصولی قبل از اسم مرجع قرار می‌گیرد؛ (RelN) (نک. یوسفیان).
- با توجه به آن چه آمد، به بررسی ترتیب کلمات در گروه اسمی گیلکی می‌پردازیم.

۳.۲. گروه اسمی

گروه اسمی از عناصر هسته و وابسته و نشانه‌ی وابستگی تشکیل می‌گردد. تنها عضو الزامی در گروه اسمی، هسته‌ی آن است که می‌تواند وابسته‌هایی داشته باشد. وابسته‌ها بر دونه‌اند: پیشین، پسین.

ترتیب آمدن وابسته‌ها تابع قواعد خاصی است. تقدم و تأخر آن‌ها باعث غیر دستوری و بدساخت شدن جمله می‌گردد.

۳.۲.۱. وابسته‌های پیشین

وابسته‌های پیشین اسم در گیلکی به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. اسم به عنوان شاخص

۲. صفت‌های بیانی شامل صفت بیانی ساده، فاعلی، مفعولی، نسبی و صفت لیاقت

1. Geenberg

2. Comrie

۳. اعداد و ممیزها و کمیت‌نمای êən (چند)

۴. صفت‌های اشاره، پرسشی، مبهم و تعجبی

۵. مضاف‌الیه اسمی یا ضمیری

۶. برخی از حروف اضافه

۳. ۲. ۱. ۱. وابسته‌ی پیشین یک

اولین وابسته پیشین در گروه اسمی زبان گیلکی، اسم یا صفتی است که به عنوان شاخص برای احترام و یا محدود کردن اسم به کار می‌رود.

شاخص‌ها اولین جایگاه قبل از اسم را اشغال می‌کنند، تغییر جایگاه آن‌ها با جایگاه وابسته‌های پیشین دیگر باعث بدساختی گروه اسمی می‌شود.

کدخداسفر ke: xudâ səfər

شیخ عیسی še x isâ

استاد مُصیب ustâ musəyb

۳. ۲. ۱. ۲. وابسته پیشین دو

صفت‌های بیانی اعم از صفت ساده، فاعلی، مفعولی، نسبی و لیاقت در جایگاه دوم پیش از هسته قرار دارند:

جاده‌ی خیس hist ə rāši

سخن‌گزنده zərx ə gəb

چهره‌ی چروکیده dučulkəstə dim

این وابسته‌ها می‌توانند خود وابسته بپذیرند، در این صورت نشانه‌ی /ə/ میان آن‌ها می‌آید:

سخن‌گزنده‌ی کال zərx ə kâl ə gəb

اگر صفت به مصوت ختم شود، نشانه‌ی اضافه نمی‌گیرد.

کلاغ سیاه siyâ kəlâč

صفت‌های بیانی‌ای که در معنی آن‌ها نشانه‌ی نوع جنس نهفته است، عموماً نشانه‌ی /i/ می‌گیرند:

مشربه‌ی مسی mirs i mušrəfə

خانه‌ی گالی‌پوش gâli poš i xânə

در گیلکی صفت‌های ساده /pile/ (بزرگ)، /kuči/ (کوچک) را می‌توان با ممیزهایی نظیر /dânə/ و /tâ/ به کار برد:

خواهر کوچک *kučitâ xâxur*

به اندازه‌ی یک کدوی خیلی بزرگ *itâ pile dânə xânəmâr kuyi hangədər*

۳.۱.۲.۳ وابسته‌های پیشین سه

وابسته‌های پیشین سه در گیلکی اعداد و ممیزها هستند. عدد وابسته‌ی ممیز است و عدد و ممیز با هم، وابسته‌ی هسته‌اند. ممیز همیشه قبل از هسته و پس از عدد می‌آید. ممیز هیچ‌گاه بدون عدد اصلی برای توصیف اسم به کار نمی‌رود، اما عدد اصلی بدون ممیز به کار می‌رود:

دو عدد گردو *du dânə âquz*

چهاربرادران *čâ r bərarân*

در گیلکی اگر عدد بیش از یکی باشد، هسته می‌تواند هم مفرد و هم جمع بیاید. مانند مثال بالا.

عدد ترتیبی نیز در جایگاه سوم وابسته‌ها قرار دارد. در گیلکی عدد ترتیبی را از طریق افزودن /umi/ به عدد اصلی می‌سازند:

پنجمین *pənj.umi*

پنجمین گوساله *pənj.umi lešə*

کمیت نمای /anč/ (چند) نیز در جایگاه وابسته‌ی پیشین سه به کار می‌رود و مانند عدد اصلی عمل می‌کند و حتی با ممیزها نیز به کار می‌رود:

چند تا ماهی بی‌نمک *čən.tâ səs.ə kulmə*

صفت تعجبی /či/ (چه) نیز از جمله عناصری است که در این جایگاه به کار می‌رود:

چه عمارت قشنگی *či qəšng.ə amârət.i*

کمیت نمای /čən/، اعداد اصلی، اعداد ترتیبی و صفت تعجبی /ič/ با هم در توزیع تکمیلی هستند، به سخن دیگر، آن‌ها را نمی‌توان با یکدیگر به کار برد.

۳.۲.۱.۴. وابسته‌ی پیشین چهار

در جایگاه چهارم وابسته‌های گیلکی صفت اشاره، صفت پرسشی و صفت مبهم قرار دارند. صفت‌های اشاره در گیلکی: /i ə/ (این)، /u/ (آن)، /hi ha/ (همین)، /hu/ (همان) است.

این یک دستگاه خانه‌ی گالی‌پوش *a i dəzgâ gâli poš.i xânə*

همان خانه‌ی گالی‌پوش *hu gâli poš.i xânə*

صفت پرسشی نیز یکی دیگر از اعضای وابسته‌ی پیشین چهار است:

کدام خانه‌ی گالی‌پوش *ko gâli poš i xânə*

از دیگر اعضای این طبقه صفت مبهم است.

هر دو تا خانه‌ی گالی‌پوش *har du tâ gâli poš.i xânə*

در این جایگاه صفات اشاره و پرسشی با هم در توزیع تکمیلی هستند جز */har/* که می‌تواند

با برخی از صفات در محور هم نشینی قرار بگیرد:

هر کدام از این خانه‌های گالی‌پوش را *har tâ a gâli poš.i xânə.nâ*

۳.۲.۱.۵. وابسته‌ی پیشین پنج

وابسته‌ی پیشین پنج در گروه اسمی گیلکی شامل مضاف‌الیه اسمی و ضمیری است. در گیلکی، اسم نه تنها به عنوان شاخص در جایگاه وابسته‌ی پیشین یک، بلکه به عنوان مضاعف‌الیه در جایگاه وابسته‌ی پیشین پنج نیز ظاهر می‌شود و خود نیز می‌تواند به عنوان هسته، وابسته‌های دیگر، مثل شاخص، صفت یا مضاعف‌الیه بپذیرد و با گروه اسمی تازه‌ای گسترش یابد:

Še: x isâ pile pəsər a donə sâlmâkudə aquzâ bæârd

پسرِ بزرگِ شیخِ عیسی این دو دانه گردوی پوست‌کنده را آورد.

ami kogâ arbâb.ə du uškubə zinkây.i sər amâret

خانه‌ی دو طبقه‌ی حلب‌پوشِ اربابِ محله‌ی ما

جابه‌جایی این وابسته‌ها با وابسته‌های دیگر اسم، زنجیره‌ی بدساخت به وجود می‌آورد و در

مواردی معنی ساخت را تغییر می‌دهد:

برادرِ پهلوانِ صفرِ بزرگ *pile pâlövân səfər.ə bərâr*

برادرِ بزرگِ پهلوانِ صفر *pâlövân səfər.ə pile bərâr*

۳.۲.۱.۶. وابسته‌ی پیشین شش

عناصر این جایگاه در گروه اسمی گیلکی، عمدتاً حروف اضافه‌ی دخیل‌اند، گرایش عمومی زبان گیلکی در کاربرد حروف اضافه، به صورت پسین است. اعضای این جایگاه محدود به چند حرف اضافه زیر است:

بی‌چنگ و مُشت (مجازاً بی‌عرضه) *bi čəgə mušt*

تا باغ *tâ ami bâqlə*

از بازار خمام *jə xumâmə bazaar*

آدم با کله‌ای است. *bâ kələ adəm.ə*

۳.۲.۲. وابسته‌های پسین

وابسته‌های پسین گیلکی کم‌تر از وابسته‌های پیشین‌اند:

۱. شاخص‌ها

۲. نشانه‌های جمع و حرف ندا

۳. حرف اضافه، بند موصولی

۴. بدل

۳.۲.۲.۱. وابسته‌ی پسین یک

برخی عناوین و القاب مانند آقا، خانم، عمو و خاله، در گیلکی وابسته‌ی پسین‌اند و اولین جایگاه پس از اسم را در گروه اسمی اشغال می‌کنند.

در میان حیات خانهای خانم ناز اینان *naz xânəm.ə šân.ə xânə sârâ tân*

این دوکرت مزرعه‌ی بی‌رونقِ عمو کریم *kərim amn a du kələ čor.ə bəjâr*

۳.۲.۲.۲. وابسته‌ی پسین دو

دومین وابسته‌ی پسین گروه اسمی گیلکی نشانه‌های جمع و ندا هستند.

دکان‌های کریم عمو *kərim amu dukân.ân*

خاوبار ماهی‌های سفید *sivid.ə maye: n.ə ašbəl*

آی! میرزا کوچک خان *mirzâ kučī xân.â*

۳.۲.۲.۳. وابسته‌های پسین سه

در گیلکی غالب حروف اضافه پسین هستند و به همراه نشانه‌ی اضافه یا بدون آن، پس از هسته می‌آیند و سومین جایگاه گروه اسمی را به خود اختصاص می‌دهند:

به همراه کریم عمواینā arâ/amrâ/mērâ: kərim amu šân.ə

برف روی درختان: dârân.ə sər.ə vərɸ

نشانه‌ی نکره نیز در جایگاه سوم قرار دارد، نکره می‌تواند پس از ممیز، همراه عدد بیاید و تقریب را برساند:

سی نفری می‌شدند. si tâ.y.i bostidi

بند موصولی گیلکی همانند فارسی معیار، پس از هسته می‌آید و در جایگاه وابسته‌ی پسین سه قرار می‌گیرد، این بندها اغلب همراه نکره به کار می‌روند و با محدود کردن دامنه‌ی حوزه‌ی ارجاعی آن، مخاطب را قادر می‌سازد که موضوعی را که گروه اسمی به آن دلالت دارد، شناسایی کند:

درختی که بار نمی‌آورد، برای هیزم خوب است. dâr.i ki bâr nâre, himə re xobə

کدخدا صفری که من می‌شناختم. ke: xodâ səhər.i ki mən šənâxtim

۳.۲.۲.۴. وابسته‌های پسین چهار

چهارمین جایگاه وابسته‌ی پسین در گروه اسمی گیلکی را بدل پُر می‌کند. بدل، اسم یا گروه اسمی‌ای است که بعد از هسته‌ی گروه اسمی می‌آید تا توضیحی بدان بیفزاید یا آن را بیش‌تر معرفی کند:

ali, mipile bərâr, bušo tehrân. علی، برادر بزرگ من، به تهران رفت.

بدل‌ها در صورت تعدد، با نشانه‌ی همپایگی /u/ به یکدیگر معطوف می‌شوند:

Ke: xordâsəfər.əzâkân, hasən.u husen حسن و حسین

با تعویض جایگاه هسته و بدل، نقش دستوری‌شان تغییر می‌کند:

hasənu.Husen,kexodâsəfər.e zâkân کدخدا صفر

بدل به عنوان هسته می‌تواند وابسته‌های پیشین و پسین بپذیرد.

Ke: xodâsəfər.əzâkân, hasən.u.husenə.šân اینا حسن و حسین

حال با توجه به توصیف انجام شده از گروه اسمی در زبان گیلکی، وضعیت ترتیب سازه‌ها را براساس ترتیب‌های چهارگانه رده‌شناسی بررسی می‌کنیم و به مقایسه آن با فارسی معیار می‌پردازیم.

الف) ترتیب حرف اضافه با اسم هسته، به طور کلی در تمامی عبارات و جملات گیلکی‌ای که تأثیر و نفوذ زبان فارسی در آن‌ها مشاهده نمی‌شود به صورت (NPO) است، یعنی حرف اضافه بعد از اسم می‌آید. در مواردی که حرف اضافه قبل از اسم جای می‌گیرد (PrN)، آن حرف دخیل است و ترتیب آن تحت نفوذ زبان فارسی است.

ب) ترتیب صفت و اسم هسته به صورت (AN) است، یعنی صفت قبل از اسم قرار می‌گیرد.

ج) ترتیب مضاف‌الیه و اسم هسته به صورت (GN) است، یعنی مضاف‌الیه قبل از اسم می‌آید.

د) ترتیب بند موصولی و اسم هسته به صورت (NRel) است، یعنی بند موصولی همانند زبان فارسی پس از اسم هسته می‌آید.

توضیح و تحلیل روابط چهارگانه‌ی رده‌شناسی در زبان گیلکی، تأیید دیگری است بر هسته پایانی بودن این زبان، هم‌سو بودن آن با گرایش‌های جهانی و انطباق آن با ترتیب کلمات در زبان‌های هند و اروپایی، هر چند برخی از ساخت‌های آن در مرحله‌ی میانی تحویل قرار گرفته‌اند. زبان فارسی که همانند زبان گیلکی، زبان (OV) و یا هسته انتهاست، در بیش‌ترین موارد از ترتیب سازه‌های فوق، با ترتیب اصلی کلمات در زبان‌های (OV) انطباق ندارد و در مسیر تغییر تاریخی از ترتیب (OV) به ترتیب (VO) است، ولی شواهد و قرائن ترتیب سازه‌ها در گیلکی گواه بر این مدعاست که زبان گیلکی نسبت به زبان فارسی کم‌تر دچار تحولات و تغییرات شده و ویژگی‌های کهن خود را بیش‌تر حفظ نموده است.

بررسی تحولات واج‌های /ʔ/ و /h/ در گویش رودبار گیلان

• علی‌علیزاده جوئنی / دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان

مقدمه

امروزه توصیف آوایی گویش‌ها از اهمیت بسزایی برخوردار است، زیرا با روند فزاینده ورود واژگان زبان فارسی رسمی و نیز واژگان زبان‌های مهاجم تازی و غربی، شاخص‌های آوایی گویش‌ها در حال اضمحلال در قواعد آوایی زبان‌های مهاجم بویژه زبان فارسی هستند. برای نمونه، واج /ʒ/ در گویش رودباری وجود ندارد و گویشوران بومی سالمند و نامآموخته که جز با زبان بومی با زبان دیگری چندان آشنا نیستند به جای این واج در واژگان وام گرفته شده از فارسی یا زبان‌های غربی، واج /z/ را به کار می‌گیرند و مثلاً ژیان را جیان و بیژن را بیجن تلفظ می‌کنند، اما گویشوران امروزین گویش رودباری، واج /ʒ/ را در گفتگوهای خود به کار می‌گیرند و این به دلیل تأثیر زبان‌های مهاجم بر زبان مادری است.

از آنجا که ویژگی‌های آواشناسی واج‌های /h/ و /ʔ/ به هم نزدیک است، تحولاتی که درباره این دو واج پیش می‌آید بسیار به هم نزدیک است، از این رو نخست این دو واج را توصیف می‌کنیم و پس از آن به بررسی تحولات واجی و ارائه شواهد واژگانی گردآوری شده می‌پردازیم. شواهد این پژوهش از واژه‌نامه‌های گویش رودبار استخراج شده‌اند.

شواهدی که ارجاع ندارند، در پژوهش‌های میدانی از گویشوران بومی گونه جوبنی گردآوری شده‌اند. در مواردی که شواهد از گونه‌های دیگر استخراج شده‌اند، نام گونه ذکر شده است. مواردی که نام نویسنده برای رعایت اختصار با «ع» مشخص شده است، از واژه نامه گونه جوبنی (علیزاده جوبنی، ۱۳۸۹) آورده شده‌اند.

توصیف واج‌های /h/ و /ʔ/

واج /ʔ/ یک همخوان ششی (pulmonic)، برون‌سو (egressive)، سخت (tense)، بی-واک (voiceless)، انفجاری (plosive)، دهانی (oral) و چاکنایی (glottal) است. (ثمره، ۱۳۸۶: ۵۰)

واج /h/ یک همخوان ششی، برون‌سو، سخت، بی‌واک، سایشی (fricative)، دهانی و چاکنایی است. (همان: ۶۳)

هر دو واج بدون دخالت زبان و دیگر بخش‌های دهان تولید می‌شوند. چاکنای (glottis)، فضای میان تارهای صوتی (vocal cords) است که در حنجره (larynx) قرار دارند. وقتی چاکنای باز باشد و مانعی برای خروج هوا به سمت بیرون از دهان نباشد، واج تولید شده /h/ خواهد بود. وقتی چاکنای کاملاً بسته باشد و سپس ناگهان باز شود، واج /ʔ/ تولید خواهد شد. (یول، ۱۹۸۸: ۳۷)

برخی منابع زبان‌شناسیک، /ʔ/ را در زمره همخوان‌های فارسی معیار و نیز گویش‌های ایرانی نو نیآورده‌اند چرا که آغاز به واکه را روا می‌دانند، اما برخی، این واج را در زمره واج‌ها ذکر کرده‌اند زیرا به باور آنان در آغاز به واکه، گونه‌ای انسداد (stop) دیده می‌شود که می‌توان آن را با واج /ʔ/ نمایش داد.

پراکنش واج‌های /h/ و /ʔ/ در زبان‌های باستانی

اگر آغاز به واکه را روا ندانیم، واج /ʔ/ در دوره باستان تا فارسی نو به عنوان هجای آغازین دیده می‌شود:

اسپه (فارسی باستان) ← اسپ asp (فارسی میانه) ← اسب asb (فارسی جدید) (باقری، ۱۳۸۰: ۱۷)

اما در واج‌شناسی تاریخی زبان فارسی، نشانی از این واج در جایگاه میانی و پسین نیست. همخوان /ʔ/ که معرف «همزه» یا «ع» است با واژگان همزه‌دار و عین‌دار از عربی به فارسی دری راه یافته است. در فارسی دری «ع» عربی، همزه تلفظ می‌شود. (ابوالقاسمی، ۲۶: ۱۳۸۷)

واج /h/ در فارسی باستان، بیشتر بازمانده /s/ هند و اروپایی (Indo European language) است. این واج دوره باستان گاه تا فارسی نو، در هر سه موضع آغازی، میانی و پایانی بر جای مانده است:

هاوَنَه hâvana- (اوستایی) ← هاوَن hâvan (فارسی میانه) ← هاوَن hâvan (فارسی جدید)

اژَی دهاکه aždahâka- (اوستایی) ← اژدهاک aždahâk (فارسی میانه) ← اژدها aždahâ (فارسی جدید)

پیوَه pivah- (اوستایی) ← پیه pih (فارسی میانه) ← پیه pih (فارسی جدید) (باقری، ۱۳۸۰: ۱۵۳-۱۴۹)

همخوان /h/ در فارسی نو، همان /h/ ایرانی میانه غربی و آن دنباله /h/ ایرانی باستان است. (ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۲۰-۶)

پراکنش واج‌های /ʔ/ و /h/ در فارسی رسمی و عامیانه

یکی از زبان‌شناسانی که به تحولات دو واج مزبور در فارسی نو دقیق شده است لازار فرانسوی است.

لازار آورده است که در فارسی معیار، واج /ʔ/ پیش از یک واکه آغازی مانند آرزو ârezu یا میان دو واکه مانند سؤال soʔâl شنیده می‌شود. (لازار، ۱۰: ۱۳۸۴) مقصود وی از وقوع واج در میان دو واکه، همایی دو واکه در پایان یک هجا و آغاز هجای دیگر است.

از نگاه لازار، /ʔ/ در جایگاه آغازین، واج به شمار نمی‌رود و تنها در جایگاه‌های زیر واج به حساب می‌آید:

الف. پس از واکه و پیش از همخوان مانند: معلوم maʔlum و مأخوذ maʔxuz

ب. پس از همخوان و پیش از واکه مانند: افعی af'i و الآن al'ân
 ج. در پایان واژه پس از واکه یا همخوان مانند: ممنوع mamnu' و ربع rob'
 د. پس از /i/ و پیش از واکه مانند طبیعت tabi'at
 این واج در زبان گفتاری وجود ندارد و به جای آن واکه پیشین بلندتر تلفظ می‌شود یا حذف می‌گردد. (همان) همه شواهدی که لازار از /i/ در جایگاه میانی یا پایانی به دست داده است، وامواژه‌های تازی هستند.
 در زبان گفتار، واج /h/ اگر پس از هر واکه‌ای بیاید در بیشتر موارد می‌افتد، بلکه این واج در هر جایگاه جز آغاز واژه معمولاً حذف می‌شود. (لازار، ۱۳۸۴: ۱۱-۹)
 خواهیم دید که تحولات دو واج مورد نظر در گویش رودباری با زبان گفتار فارسی قرابت بیشتری دارد تا زبان معیار.

واج‌های /i/ و /h/ در گویش گیلکی

گویش گیلکی از گویش‌های کرانه کاسپین، همجوار گویش رودباری است و گویش رودبار در وجوه متفاوت و از جمله نظام واجی با این گویش همانندی‌های بسیار دارد و از نظر زبانشناسان تحت تأثیر روزافزون این گویش قرار دارد.
 پورهادی، در توصیف گویش گیلکی، واج /i/ را در شمار واج‌های گیلکی نیآورده است. از نگاه او، واج /h/ در گیلکی تنها در جایگاه آغازین ظاهر می‌شود و در جایگاه میانی، در بیشتر موارد به کشش واکه قبل از خود مبدل می‌شود و در جایگاه پایانی حذف می‌شود. مانند چاه ← چا čâ (پورهادی، ۲۲: ۱۳۸۷)

راستار گویبوا و همکاران، واج /i/ را در میان واج‌های گیلکی نیآورده‌اند و تلفظ «ع» از واژگان عربی در جایگاه آغازین و حذف آن در جایگاه میانی و پایانی را با شواهدی نشان داده‌اند. (راستار گویبوا و همکاران: ۱۳۹۵: ۲۹-۲۵) کریستن‌سن نیز آن را از واج‌های گیلکی ندانسته است. کریستن‌سن درنگی کوتاه بر واج /h/ کرده و چند نمونه از تحولات آن از جمله حذف /h/ و کشش واکه پیشین در واژگانی مانند کهنه، مهربان و فهمستن و حذف /h/ در صاحبخانه و ابدال /h/ به /x/ در خاخور xâxur را برشمرده است. (کریستن-سن، ۱۳۷۴: ۳۲ و ۳۸)

رضایتی نیز در توصیف ساخت آوایی زبان تالشی مرکزی، واج /ʔ/ را در میان همخوان‌ها نیاورده و تصریح کرده است که «واج /h/ در پایان واژگان اصلاً به کار نمی‌رود و در میان واژه‌ها هم اغلب حذف می‌شود یا به آوای دیگری تبدیل می‌گردد.» (رضایتی کیشه خاله، ۲۶: ۱۳۸۶)

واج‌های /ʔ/ و /h/ در گویش رودباری

سبزعلیپور در توصیف تاتی انبوه رودبار، واج /ʔ/ را در میان صامت‌ها نیاورده و تصریح کرده است: قبل از واکه در این گویش یک همزه قرار می‌گیرد، اما همزه در این جایگاه، ارزش واجی ندارد بلکه یک واقعیت آوایی است. (سبزعلیپور، ۲۹: ۱۳۸۹)

او در توصیف تحولات واج /h/ آورده است که این همخوان در جایگاه پایانی حذف می‌گردد و در جایگاه میانی گاه به واج دیگر بدل و گاه حذف می‌شود که در صورت حذف، موجب کشش مصوت قبل از خود می‌گردد. (همان: ۲۷) این بدان معنا است که این واج در جایگاه میانی و پایانی در گویش رودبار وجود ندارد.

علیزاده جوینی در توصیف گونه جوینی آورده است که در گویش رودباری، همخوان /ʔ/ در صورت روا دانستن آغاز به واکه تنها پیش از واکه در جایگاه آغازین به کار می‌رود و «همخوان‌های چاکنایی /h/ و /ʔ/ که در فارسی معیار، افزون بر جایگاه آغازین، در جایگاه میانی و پسین هم تلفظ می‌شوند، در گونه جوینی در جایگاه میانی و پسین حذف می‌شوند. در جایگاه میانی، حذف این همخوان‌ها معمولاً با کشش جبرانی واکه پیشین همراه است.» (علیزاده جوینی، ۱۳۲: ۱۳۹۷)

در اینجا با تفصیل بیشتری به تحولات این دو واج در گویش رودباری خواهیم پرداخت.

اگر آغاز به واکه را ممتنع بدانیم، در گویش رودباری، واج /ʔ/ تنها باید در واژگانی که به واکه آغاز می‌شوند در نظر گرفت، مانند آرَبه arbe (خرمالوی جنگلی)، آفی əfi (افعی)، اِسکَت eskat (تکیه گاهی که زیر شاخه پربار درخت یا زیر دیوار کج می‌نهند)، اُرومِین orumiyan (ور آمدن و بالا آمدن خمیر)، آتِن âten (بیماری واگیردار و مُسری)، اِیمِه ime (هیمه، هیزم) و اودار udâr (کیل و پیمان) در گویش رودباری آغاز به واکه

بسیار است، بویژه از آن رو که واکه‌ها به صورت پیشوند اسمی و فعلی در این گویش بسیار فعال هستند. مانند آگیتن *âgitan*، اِگیتن *egitan*، آگنی *âganay*، اوشانی *ušânay*، اوسیتن *usbitan* و جز آنها.

گفتیم که واج /^h/ در فارسی معیار نیز تنها پیش از واکه و در جایگاه آغازین وجود دارد مانند آسب، امروز، او، آجر و ایمن. اما این واج که در فارسی با نمایه‌های «أ» یا «ع» نشان داده می‌شود، در وامواژه‌هایی که بویژه از زبان تازی به فارسی معیار راه یافته‌اند در جایگاه میانی و پایانی هم دیده می‌شود مانند مأمور، لعنت، خلعت، جرأت، خلأ و ولع و منشأ و منبع. شماری از این واژگان از فارسی به گویش رودباری راه یافته‌اند که در این گویش دستخوش تحولات واجی شده‌اند تا خود را با قواعد واجی گویش رودباری هماهنگ کنند.

واج /h/ نیز در گویش رودبار تنها در جایگاه آغازین وجود دارد مانند هفتین گز *haftingaz* (زنبور سیاه درشت)، هَشون *hašon* (هم ایشان، اینان) و هوشتی *huštay* (سوتی که با فروربردن انگشت به دهان تولید می‌کنند). این واج در زبان فارسی در جایگاه آغازین، مانند هسته، هنگام، هُلو، هالو، هیمه و هوش، در جایگاه میانی مانند مهر، چهره، پهلو و در جایگاه پایانی مانند نُه، به و پیه و خودخواه شنیده می‌شود. این واج که در فارسی با نمایه‌های "ح" یا "ه" نشان داده می‌شود همچنین در وامواژه‌های بسیاری که از تازی به فارسی راه یافته‌اند در هر سه جایگاه وجود دارد مانند حرام، هوا، تحریم، مهد، فقیه و شرح. واژگانی که /h/ در آنها در جایگاه میانی یا پایانی قرار دارد از فارسی به گویش رودباری راه یافته‌اند و ممکن است در اصل فارسی یا تازی باشند. منطقاً نشانه "ح" تنها مربوط به واژگان تازی است. این واژگان نیز در گویش رودباری دستخوش تحولات واجی می‌شوند تا با نظام واجی این گویش خود را تطبیق دهند.

یک گویشور بومی رودبار هرگز واج‌های /^h/ و /h/ را جز در جایگاه آغازین به کار نمی‌برد و در وامواژه‌هایی که از فارسی معیار به این گویش راه یافته‌اند با فرایندهای حذف، ابدال، اشباع، تخفیف، افزایش و... تصرف‌هایی می‌کند تا آنها را به ساخت واجی واژگان بومی نزدیک کند. البته امروزه با فراگیر شدن رسانه‌های اجتماعی و تأثیر روزافزون زبان فارسی بر گویش رودباری و آشنایی گویشوران رودبار با نظام واجی فارسی

و عربی، قریب به اتفاق گویشوران رودبار، همچون فارسی‌زبانان، گاه واج‌های /h/ و /ʔ/ را در جایگاه آغازین، میانی و پایانی تلفظ می‌کنند و با تلفظ این دو واج در وامواژه‌های فارسی و تازی مشکلی ندارند، اما یک کاربر بی‌سواد و سالمند گویش رودباری که چندان متأثر از جریان‌های یکسان‌سازی زبانی نباشد از این قواعد پیروی نمی‌کند.

در اینجا به شرح مهمترین تحولات واج‌های مزبور در گویش رودباری می‌پردازیم و ضمن شرح تفصیلی تحولات واجی، با ارائه شواهد فراوان به برخی فرایندها که کمتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است می‌پردازیم. در اینجا ذکر دو نکته ضروری به نظر می‌رسد.

نخست اینکه این تحولات وجوه متفاوتی دارند و پیش‌بینی اینکه چه قاعده‌ای در تحول دو واج مورد بررسی پیش می‌آید گاه با قطعیت همراه نیست و شنیداری است. مثلاً حذف /h/ پایانی پس از واکه کمابیش قاعده‌مند است، ولی تحولات واج /ʔ/ در جایگاه میانی و پس از واکه گوناگون است. مثلاً در گویش رودباری وامواژه‌های نعل، جعل، طعم، داب و نعش، ساخت واجی مشابهی دارند ولی تحولات واجی آنها متفاوت است. حتا واکدار یا بی‌واک بودن واج پسین هم در تعیین نوع فرایند، قطعیت ندارد:

نعل ← نال nâl، جعل ← |a: jə، طعم ← tam، داب ← dav، سعی ← سی sey، نعش ← š na

حتا گاه تحولات واجی یک واژه در دو گونه‌ی متفاوت از گویش رودباری متفاوت است.

دوم اینکه در توصیف فرایندهای واجی باید تحولات تاریخی واجها را در نظر داشت. در وامواژه‌های تازی، کار آسان است زیرا دستیابی به ساخت واجی آنها پیش از ورود به گویش آسان است اما در توصیف فرایندهای واجی واژگان فارسی باید تحولات واجی در زمانی را در نظر داشت. برای نمونه واژه هسته از فارسی رسمی، در گویش رودباری به صورت آسکه aske تلفظ می‌شود اما نمی‌توان گفت که /h/ آغازین در این واژه به /ʔ/ تبدیل شده است چرا که در وجوه باستانی این واژه، واج آغازین /ʔ/ است چنانکه در فارسی میانه زردشتی astag و astak و در فارسی میانه مانوی astag تلفظ می‌شده است. (رضایی باغ‌بیدی، ۷۳: ۱۳۹۱) گویش‌های ایرانی، در عرض زبان فارسی رسمی به

وجود نیامده‌اند تا همه واژگان خود را از فارسی گرفته باشند و در آن تحولاتی پدید آورده باشند، بلکه گویش‌ها به موازات زبان فارسی تکوین یافته‌اند، با آن بالیده‌اند و خود در رشد و شکوفایی آن تأثیرگذار بوده‌اند. هم از این رو وجوه باستانی بسیاری از واژگان که در فارسی رسمی از میان رفته است، در گویش‌ها همچنان برجای مانده است. از این رو یا باید بدون لحاظ کردن تحولات تاریخی واژگان، ساخت واجی آنها را در گویش با فارسی معیار سنجید و یا باید به شواهدی استناد کرد که انتقال آنها از فارسی معیار به گویش قطعی باشد.

تحولات واج‌های /ʔ/ و /h/ در گویش رودباری

در گویش رودبار گاه واج‌های /ʔ/ و /h/ حذف می‌شوند. حذف (elision) این واج‌ها گاه با فرایندهای دیگری از جمله حذف، قلب یا ابدال واج پیشین یا پسین و تخفیف یا اشباع واکه‌های پیشین یا پسین و جز آن همراه است.

گاه واج‌های /ʔ/ یا /h/ چنانچه پس از واکه و پیش از همخوان واقع شوند، حذف می‌شوند که این حذف معمولاً با کشش جبرانی (compensatory lengthening) واکه پیشین همراه است. این تحول بیشتر در هجای نخست دیده می‌شود و الگوی غالب در

آن cv: c ← cvhʔc می‌باشد مانند:

تعمیر ← تَمیر ta: mir

دعوا ← da: vâ (ع: ۱۵۰)

معصوم (اسم خاص) ← ma: sum مصوم

رِنا (اسم خاص) ← ra: nâ رَنا

نِش ← na: š نَش

رِشه ← ra: še رَشه

لِنت ← na: lat نَلت که حذف با فرایند قلب یا جابه‌جایی (displacement) همراه است.

مِراج ← me: râj

طِعمه ← to: me طَمه

- شهر ← شَر ša: r
 شهرام ← شَرَام ša: râm
 بهره ← بَرِه ba: re
 نهر ← نَر na: r
 احمد ← اَمَد a: mad
 محمود ← مَمُود ma: mud
 محضر ← مَضْر ma: zar
 فهمستن ← فَمَسْتَن fa: mestan (ساخت مصدر جعلی با وند -est از ستاک عربی «فهم»)
 مهران ← مِرَان me: rân
 مهربان ← مَرُون me: ravon
 نعمت ← نَمَت ne: mat
 محتاج ← مُتَاج mo: tâj
 سهراب ← سُرَاب so: râb
 شهره ← شُرِه šo: re
 کهنه ← کُنِه ko: ne
 مهلت ← مَهَلَت mo: lat
 تحویل ← تَوَل ta: vel (که کشش جبرانی واکه پیشین با تخفیف واکه پسین همراه است)

این کشش جبرانی که جایگزین حذف می‌شود بویژه در جفت‌های کمینه (minimal pairs) در ایجاد تمایز معنایی نقش مهمی ایفا می‌کند، مثلاً شهر ← شَر ša: r (به معنای آبادی بزرگ) و شَر šar (به معنای بد و شرور) تنها به واسطه این کشش از یکدیگر بازشناخته می‌شوند. اما این کشش، ویژگی پایداری نیست و در بسیاری از واژگان برای کاستن از هزینه زبانی بتدریج حذف می‌شود و گاه تمایز معنایی را نیازمند به قرینه‌های لفظی و معنوی می‌سازد. بدیهی است که حذف کشش در مواردی که تمایز معنایی به آن وابسته نیست پربسامدتر است.

در نمونه‌های زیر حذف /ʔ/ یا /h/ معمولاً با کشش جبرانی همراه نیست. برخی شواهد به هر دو وجه با کشش و بدون کشش تلفظ می‌شوند. الگوی این تحول را می‌توان به صورت $cvh/ʔc \leftarrow cvc$ نشان داد.

محکوم ← مکُم makom (که حذف با تخفیف واکه پسین همراه است).

محبوبه ← مَبوبه məbube / mowbe

تهمینه ← تَمینه təmine / tamon

نفهم ← نِفَم nefam

پهلوی ← پَلی pəli (که با ابدال واکه پسین همراه است). (همان: ۸۱)

بُهتان ← بَتَن boton (همان: ۵۷)

مُهر ← مَر mor (همان: ۲۴۷)

یحیی ← یِیا yeyâ

اهل ← اَل al (همان: ۴۷)

احوال ← اَفال afâl (همان: ۴۶) که حذف /h/ با قلب همخوان واگذار /v/ به زوج بی واک آن یعنی /f/ همراه است.

سهَم ← سَم sam که تنها به قرینه از «سم» به معنای زهر بازشناخته می‌شود.

دَاب ← دَو dav / da: v

رأی ← ری rey

سعی ← سعی sey

مَأکول ← مَکَل mokol (سیلوی خانگی برای نگهداری غلات، گونه کلورز) که با حذف /ʔ/ واکه پیشین برای همگونی واکه‌ای با واکه پسین (regressive assimilation) تغییر کرده است: مَأکول ← مَکَل makol ← مَکَل mokol

گاه واج‌های /ʔ/ یا /h/ پس از واکه بویژه پس از /a/ و پیش از همخوان حذف می‌شوند

و این حذف با اشباع واکه پیشین همراه است. الگوی غالب این فرایند را می‌توان به صورت زیر نمایش داد:

$a^2/hc \leftarrow c\hat{a}$

أعلا ← آلا âlâ

- تأکید ← تاکد *tâked* (ع: ۸۹)
- طعم ← طام *tâm* (ع: ۱۹۴)
- تعریف ← تاريف *târif*
- تعزیه ← تازییه *tâziye*
- ضعف ← ضاف *zâf* (ع: ۱۹۳)
- نعره ← ناره *nâre* (ع: ۲۵۷)
- نعل ← نال *nâl* (ع: ۲۵۸ و عبدالهی، ۳۷: ۱۳۹۶)
- نعلبکی ← نالبکی *nâlbeki* (ع: ۲۵۸)
- تعلیم ← تالیم *tâlim* (همان: ۶۹)
- معقول ← مائل *mâqol* (عبدالهی، ۹۶: ۱۳۹۶). در جوبن ماگلائی *mâgolây* گویند.
- معلوم ← مالیم *mâlim* (جعفری: گذری و نظری)
- یعقوب ← یاقوب *yâqub*
- مهتاب ← ماتاو *mâtâv*
- اهواز ← آواز *âvâz*
- سهو ← ساب *sâb* (ع: ۱۶۹)
- قهر ← قار *qâr* (همان: ۲۰۵)
- فحش ← فاش *fâš* (همان: ۲۰۲)
- فحل ← فال *fâl* (سگ ماده آماده برای جفت گیری) (شوقی، ۱۳۰: ۱۳۹۶ و برهانی، ۱۵۹: ۱۳۹۶)
- محترم ← ماترم *mâtarom*
- بهر ← وار *vâr* زمین کشاورزی را هنگام درو بخش‌بندی می‌کنند و هر دروگر دروی بخش خود را انجام می‌دهد. به هر کدام از این بخش‌ها در گونه جوبنی «وار» می‌گویند. بهر/ وار با واژه *-baxəfra* اوستایی به معنای سهم و بخش (بارتلومه، ۹۲۳: ۱۹۶۱) پیوند دارد.
- در گویش گیلکی نیز نمونه‌های این تحول بسیار است مانند داب ← *dâb* (نوزاد، ۲۱۱: ۱۳۸۱). لعنتی ← لانتی *lânti* (شمیسا، ۱۳۰: ۱۳۷۴) جعبه ← جابه و

قهوه خانه ← قاوه خانه. (بخش زاده محمودی، ۱۷۹: ۱۳۸۵) در تاتی تاکستان نیز تحول دعوا ← داوا *dâvâ* (رحمانی، ۱۲۳: ۱۳۹۰) بر همین سیاق است. اگر /^۲/ یا /h/ میان دو واکه بیابند معمولاً حذف می‌شوند. در تلاقی دو واکه، گاه همخوان میانجی ظاهر می‌شود و گاه واکه نخست حذف می‌شود که در این صورت یک هجا کاسته خواهد شد. دگرگونی واکه‌ها در شواهد جالب توجه است. مانند:

بی عار ← بیار *biyâr*

مُعینه ← ماینه *mâyne* (ع: ۲۴۵)

مؤاخذه ← ماغزه *mâqze* (همان: ۲۴۴)

مرافعه ← مرافه *morâfe* (همان: ۲۴۷)

معلم ← مَلَم *malle* (همان: ۲۵۲)

محلّه ← ملّه *malle* (همان: ۲۵۲)

طهارت ← طارت *târat* (همان: ۱۹۴)

محرّم ← مرم *marom* (همان: ۲۴۹)

جهانگیر ← جونگیر *jongir*

بی قباحث ← بی قوات *biqavât*

مهندس ← مندس *mandes*

معلق ← مُلّاق *mollâq* (ع: ۲۵۱)

در این حالت هم گاه حذف با کشش واکه پیشین همراه است:

محصل ← مَصَل *ma: sel*

معزز (اسم خاص) ← *ma: zez*

معدّل ← مدَل *ma: del*

معطلّ ← مَطَل *ma: tel*

گاه /h/ میان دو واکه تلفظ می‌شود، بویژه وقتی واکه نخست /â/ باشد و این ظاهراً تنها جایی است که /h/ در جایگاهی جز جایگاه آغازین در گویش رودباری تلفظ می‌شود و این ویژگی به وامواژه‌ها محدود نمی‌شود، بلکه /h/ در این جایگاه در واژگان بومی رودبار هم گاه تلفظ می‌شود.

باهار bāhâr (ع: ۵۶)، ناهار nâhâr، ناهال nâhâl، چاهار ċâhâr/ ċâ'âr، چاهر ċâher (گیاهی خودرو و رونده که بویژه کنار نهرهای آب در برنجزارها فراوان می‌روید)، ناهاز nâhâz (بز پیشرو گله) (ع: ۲۵۹)، آهان âhân (آری، بله) (همان: ۴۰)، ماهار mâhâr/ mâ'âr (مادر)، لاهنچو lâhenċu (از ابزارهای شخم که به ورزا بندند)، خاهای xâhây/xâ'ây (می‌خواهد)، آهای âhây (می‌آید)، آهم aham (می‌آییم)، ناهای nâhây/nâ'ây (قرار دارد، نهاده است) شوهو šuhu/š'u'u (می‌رود)، شاهال šâhâl/šâ'âl (شغال). این نمونه‌ها سنجیدنی است با شواهد بسیار از گویش گیلکی مانند آهین âhin (آهن) (نوزاد، ۱۶: ۱۳۸۱)، تاهار tâhâr (تار، تاریک) (همان: ۱۱۱)، خاهند xâhænd (خواهنده، عاشق) (همان: ۱۹۵)، دیهه dihe (می‌دهد) (همان: ۲۱۶).

هم از این رو است که گاه واج /ʔ/ میان دو واکه به /h/ تبدیل می‌شود، مانند: طاعون ← طاهون tâhun (برهانی، ۷۹: ۱۳۹۶) و طاهین tâhin (گویش دوآبسری)، چرا که /ʔ/ میانی در گویش رودبار وجود ندارد اما /h/ میان دو واکه در شرایطی روا است. اگر /h/ در این جایگاه حذف شود، همایی دو واکه پیش می‌آید، بدون آنکه هیچ انسدادی در کار باشد و واکه دوم همواره تکیه بر است. شواهد زیر معمولاً فقط با حذف /h/ تلفظ می‌شوند:

ساحل ← sâel

ظاهر ← zâer

شاهین ← šâin

مظاهر ← mazâer

گاه واج /h/ میان دو واکه به /k/ تبدیل می‌شود مانند:

نحوسات ← نوکوسات nukusât (محمودی: شماره ۸۴۷)

گاه /h/ و /ʔ/ در این حالت تبدیل به /y/ می‌شوند بویژه اگر هجای دوم /i/ یا /e/ باشد:

شمائیل (اسم خاص) ← šomâyil

میکائیل (اسم خاص) ← mikâyil

ماهی ← mâyi/mâi (ع: ۲۴۵)

فاحشه ← fâyše (ع: ۲۰۲)

ولی این تبدیل معمولاً با تخفیف واکه همراه است یعنی واکه /â/ پیش از /y/ معمولاً کوتاه تلفظ می‌شود و گاه برای همگونی با واکه پسین به /e/ تبدیل می‌شود چون /e/ و /i/ هر دو واکه پیشین هستند و حرکت از /e/ به /i/ آسانتر و هزینہ زبانی آن کمتر می‌باشد. مانند:

کوتاهی ← کوتیی kuteyi/ kutei (ع: ۲۲۱)

ده شاهی ← ده شیی də šeyi (ع: ۱۹۰)

جواهر (اسم خاص) ← جویر joveyr

اگر /^h/ یا /h/ بعد از همخوان بیایند - که طبعاً در این حالت واج پسین آنها واکه خواهد بود- معمولاً حذف می‌شوند این حذف، گاه با تحولات واکه‌ای همراه است. مانند::

افعی ← آفی efi

دفعه ← دَفه dafe

قرآن ← قُرون qoron (ع: ۲۰۷)

مسعود ← مسود mesud

تنها ← تَنّا tanâ (ع: ۹۵)

آشهد ← آشد ašad (برهانی نیا، ۵۵: ۱۳۹۶)

پرهیز ← پرز parez (ع: ۷۷)

کیهان (اسم خاص) ← کیون kiyon

استشهاد ← استشاد estešâd

درهم ← دُرم dorm (قطع درهم، تعیین مبلغ مهریه) و به تبع آن دُرمیه dormiye (مهریه) (ع: ۱۳۹)

گاه واج /^h/ پس از همخوان حذف و واکه‌ی پسین به /â/ بدل می‌شود:

متعه ← مَتّا matâ (برهانی: ۲۴۵) که با بقعه ← بقا boqâ در برخی گونه‌های گیلکی سنجیدنی است.

خلعت ← خلات xalât (برهانی، ۸۴: ۱۳۹۶) و در تالشی خَلا xalâ (نصرتی، ۵۸: ۱۳۹۶)

مقعد ← میقات miqât

قلعه ← qalâ

در مواردی انگشت‌شمار، وقتی واج /ʔ/ یا /h/ در جایگاه آغازین قرار دارند، هجای آغازین حذف می‌شود، چرا که نیروی گفتار در واج آغازین ضعیف است و هجای آن هم تکیه بر نیست و در نتیجه ضعیف تلفظ می‌شود و مستعد حذف است، بویژه وقتی با واژه دیگری به دلیل تشابه شکل واجی مشتبه نشود. مانند:

حسود ← سوت sut (شوقی، ۱۱۳: ۱۳۹۶)

عیال ← یال yâ'âl (ع: ۲۷۹)

آسان ← سون sun (عبداللهی، ۵۱: ۱۳۹۶)

اتفاق ← تِفاق tefâq (برهانی، ۹۸: ۱۳۹۶ و شوقی، ۵۰: ۱۳۹۶) و در گیلکی tafâq (مرعشی، ۱۳۷: ۱۳۸۲)

این حذف با حذف هجای نخست در تحول تاریخی حروف اضافه آبی (←بی)، آبر (←بر)، آبا (←با) و واژگانی همچون آمداد (← مرداد) و آسیم (←سیم) سنجدنی است.

واج‌های /h/ و /ʔ/ پس از واکه در جایگاه پایانی حذف می‌شوند و همچنین اگر در جایگاه میانی پس از واکه و پیش از همخوان بیابند، مانند:

راه ← را râ (ع: ۱۵۶)

چاه ← چا çâ (همان: ۱۰۸)

کاه ← کا kâ، (همان: ۲۱۰) کاه‌باری ← کاباری kâbâri (حمل کاه با چهارپا)

شاه ← شا šâ، شاه دانه ← شادونه šâdone (برنج دانه‌درشت) (همان: ۱۸۴)، شاهرخ (اسم خاص) ← شارُق šâroq

ماه ← ما mâ (همان: ۲۴۲)، ماه بانو (اسم خاص) ← ماَبنو mâbonu، ماهرخ (اسم خاص) ← ماَرُق mâroq

کلاه ← کلا kolâ (همان: ۲۱۶)

گناه ← گنا gonâ (همان: ۲۳۱)

نگاه ← نیا niyâ (همان: ۲۶۴)

سیاه ← سیا siyâ (همان: ۱۸۲)

- کوتاه ← کوتا kutâ (همان: ۲۲۰)
- مُستراح ← مُسترا mostarâ (همان: ۲۴۹)
- کوه ← کو ku (همان: ۲۲۰)
- روح ← رو ru، رودونای rudonây (روح‌دانه، پروانه کوچکی که آن را روح درگذشتگان می‌دانند)
- گروه ← گرو goru (همان: ۲۲۹)
- به ← به be (از میوه‌ها) (همان: ۶۹)
- مه ← مه me (بخار هوا)
- نه ← نه no (از اعداد)
- ده ← ده de (از اعداد)
- طلوع ← طُلو tolu
- سریع ← سری səri
- رفیع (اسم خاص) ← رفی rəfi
- شفیع (اسم خاص) ← شفی šəfi
- طالع ← طاله tāle، (همان: ۱۹۴) طالع‌گیر ← طاله‌گیر tâlegir (همان)
- منبع ← مَمبه mambə
- تسبیح ← تَزبه tazbe که حذف /h/ با تخفیف یا کوتاه‌شدگی (shortening) واکه همراه است.

از اینجا می‌توان گفت که نام بومی روستای «انبوه» رودبار هم از این رو باید آمو
 ambu لحاظ شود، چرا که واج /h/ پس از واکه /u/ و در پایان واژه در این گویش تلفظ
 نمی‌شود. نام "انبوه" به نظر نگارنده متأثر از فرایند فارسی‌سازی است و با قواعد واجی
 گویش رودباری همخوانی ندارد. گفتنی است که حذف /h/ پایانی پس از واکه /i/ در گذار
 از فارسی میانه به فارسی نو در بسیاری واژگان بویژه در اسم مصدرها دیده می‌شود،
 مانند: tišnakih ← تشنگی و târikih ← تاریکی (فره‌وشی، ۵۵۵: ۱۳۸۶ و باقری،

در فارسی عامیانه مانند گویش تهرانی هم این فرایند فراوان دیده می‌شود و مثلاً چاه را چا تلفظ می‌کنند. (پی سیکوف، ۵۱: ۱۳۸۰) در فارسی معیار در این حالت، معمولاً واکه‌ی کشیده پیش از همخوان /h/ می‌تواند تخفیف یابد، مانند گمراه: گمره، سیاه: سیه، کوه: که، میهمان: مهمان. (کرد زعفرانلو، ۲۶۴: ۱۳۹۳)

بخش زاده محمودی به حذف واج‌های /h/ و /ʔ/ پایانی در گیلکی اشاره کرده و نمونه‌هایی آورده است. او همچنین به تبدیل ه پایانی به غ با ذکر مثال‌هایی همچون چاه ← چاغ و راه ← راغ اشاره کرده است. (۱۳۸۵: ۳-۱۸۲)

در گویش رودباری واج /ʔ/ در جایگاه پایانی به ندرت به /q/ تبدیل می‌شود مانند:

بلع ← بَلَق balq (گلو، خرخره، برهانی: ۲۴۵)

اگر /h/ و /ʔ/ در جایگاه پایانی و پس از همخوان بیایند معمولاً حذف می‌شوند، مانند:

جمع ← جُم jom (ع: ۱۰۴)

شمع ← شَم šam (ع: ۱۸۶)

فَتَح ← فَت fat (ع: ۲۰۲)

صلح ← صل sol (ع: ۱۹۲)

بنا بر آنچه گفتیم، درباره نام روستای «فتحکوه» رودبار هم به همین صورت، تلفظ فَتِ کو fateku درست تر است و با قواعد واجی گویش رودباری هماهنگ‌تر است. جزء نخست این جاینام احتمالاً «فَت»، واژه‌ای بومی به معنای گرد است و با «پخ»، «پخت» و «پَت» (پت و پهن) در فارسی عامیانه مرتبط است.

گاه واج /ʔ/ در جایگاه پایانی بویژه پس از واکه /a/ حذف می‌شود و واکه /a/ اشباع شده به /â/ تبدیل می‌شود.

مشمع ← مُشَمَّا mošammâ (ساک دستی نایلونی)

طمع ← طَمَّا tomâ (ع: ۱۹۵)

قانع ← قاینَا qâynâ (همان: ۲۰۶)

گاه حذف /ʔ/ یا /h/ در جایگاه میانی یا پایانی با درج یا افزایش (excrecence) واج-هایی چون /r/ یا /d/ یا /b/ همراه است. نوع واج افزوده بستگی به واج‌های پیشین و پسین دارد. مانند:

پابره‌نه ← پابرنده *pâberende* (ع: ۷۲)
 وقع ← ورق *varq* در فعل مرکب ورق آدین (وقع نهادن، اهمیت دادن و توجه کردن)
 اسهال ← ارسال *ersâl*
 محض ← مَضْب *mazb* (گونه‌های جوبن و فلدۀ)
 حذف /h/ پس از واکه و پیش از واج /r/ معمولاً با افزایش /x/ همراه است، به عبارت
 دیگر خوشه صوتی *hr* در گویش رودباری به *rx* تبدیل می‌شود. مانند:
 مَهره ← مَرخه *marxe*
 نهره ← نَرخه *narxe* (کوزه بزرگ سفالی برای کره‌گیری) مشتق از **ni-θraka*-ایرانی
 باستان
 در گیلکی نیز تبدیل زهر به زَرخ (نوزاد، ۲۵۷: ۱۳۸۱) بر همین سیاق است.
 گاه حذف /h/ با گردش واکه پیشین یا پسین همراه است:
 زهر ← زیر *zir* در زیراب *zirâb* (گویش علی آباد، عبدالهی، ۲۴: ۱۳۹۶) و زیر
 مورونج *zir e murinj* (مورچه نیش دار، در گویش فیلدۀ). در گیلکی زیر مورینج را
 زرخ پوتار گویند و نوع تحول واجی متفاوت است. (نوزاد، ۲۵۷: ۱۳۸۱)
 ملاحظه ← مَلِیْظَه *maliza* (گویش فیلدۀ)
 بی تحمل ← بی تمیل *bitamil* (محمودی: شماره ۱۹۸)
 - گاه حذف /h/ و /ʔ/ با تکرار همخوان پسین همراه است:
 زهره ← زَلَه *zalle* (ع: ۱۶۵) سنجیدنی با زَالِی *zâlay* (هسته تلخ آلوی نارس و... در
 گویش رودبار و زاله *zâle* در گیلکی (مرعشی، ۲۴۱: ۱۳۸۲)
 تحفه ← تَفَّه *toffee*
 ناعلاج ← نالْاَجونَی (به معنای مقدار کمی از چیزی، جعفری: گذری و نظری). در
 گونه جوبنی این حذف با تخفیف واکه پسین همراه است: نالْجَی *nâlajay* (ع: ۲۵۸)
 واج‌های /h/ پس از واکه بویژه پس از /e/ و پیش از همخوان، گاه به /y/ تبدیل
 می‌شوند، به بیان دیگر، گروه صوتی *eh* به *ey* تبدیل می‌شود مانند:
 تهران ← تیرون *teyron*
 مهمان ← میمون *meymon* (ع: ۲۵۵)

مهمان خانه ← میمون خونه meymonxone (همان)
 بهتر ← بیتر beytar (ع: ۶۹) که البته بختر baxtar هم روا است.
 مهتر ← میتر meytar (کسی که اسب‌ها را تیمار می‌کند)
 گاه واج‌های /^h/ و /h/ پس از واکه /o/ به /q/ تبدیل می‌شوند، مانند:
 سوهان (سوغات قم) so: hân ← سَغَن soqan
 لعابی (ظرف لعابدار) ← لُغاوی loqâvi
 گاه واج /h/ پس از واکه به /x/ تبدیل می‌شود. مانند:
 بهتر ← بختر baxtar (ع: ۵۸: ۱۳۸۹) و bextər در گیلکی (نوزاد، ۵۷: ۱۳۸۱)
 نوهون ← نوخون nuxun سرپوش گلین گمج، دیگ و... در گویش گیلکی (نوزاد،
 ۴۵۳: ۱۳۸۱) که به نظر اینجانب مربوط به فعل نهادن nihâtan فارسی میانه، *ni-
 dadâ- ایرانی باستان بر همین سیاق است.
 در گویش رودباری گاه واج /h/ پس از واکه /â/ به /f/ تبدیل می‌شود، مانند:
 لاهن ← لافن و لافند lâfond (ریسمان، ع: ۲۳۵) که با لاختن lâxən در برخی گونه‌های
 گیلکی سنجدینی است. در رودبار لاهن (ریسمان) و لاهنچو (از ابزارهای شخم که به
 ورزا بندند) هم به کار می‌رود. /h/ در اینجا بازمانده /s/ پایانی پهلوی است که در گذار به
 فارسی دری به /h/ تبدیل شده است مانند تبدیل وناس به گناه و لوآس به روباه. تقابل
 /f/ رودباری با /x/ گیلکی در پیشوندهای فعلی فو/ خو نیز دیده می‌شود.
 واج /^h/ آغازین گاه به /h/ تبدیل می‌شود مانند:
 عقیق ← هقیق haqiq
 اسید ← هسید hæsid
 آشیا ← هَشیه hašye (یک یا چند شیئی و کالای عمده از جهیزیه عروس که داماد
 عهده‌دار خرید آن می‌شود)
 آونگ ← هاونگ hâvong (هاونگی انار: اناری که با شاخه از سقف خانه یا تلار برای
 زیور می‌آویزند)
 گاه واج /h/ آغازین به /x/ تبدیل می‌شود مانند:
 هریسه ← خلیسه xalisa (گونه‌ای حلوا، گویش لویه ای)

- حاجتی ← خاجتی xâjati (فرزندی که از نذر و نیاز و حاجت نصیب کسی شود) (ع: ۱۲۱)
- حصیل ← خصیل xasil (جو سبز و نارس)
- هیز ← خیز xiz (هوسباز و چشم چران، بدچشم، زن بدکاره) (ع: ۱۳۲ و عبدالهی، ۹۶: ۱۳۹۶)
- هشتن ← خشتن xaštan (روا داشتن، اجازه دادن) (ع: ۱۲۵)، ستاک مضارع: هِل ← خَل xal (فارسی میانه hištan مشتق از ایرانی باستان *hršta- از ریشه -harz- (نیبرگ، ۱۰۰: ۱۹۷۴))
- هم ویی ← خُن ویی xonveyi (نسبت دو زن که شوهرانشان برادر باشند، جاری) (ع: ۱۳۱)
- همسایه ← خمسایه xamsâye (گوش علی آبادی). جزء نخست این واژه سنجیدنی است با hama فارسی باستان و نیز اوستایی.
- در گیلکی هم در شماری واژگان این ابدال دیده می‌شود: از جمله احمق ← اخمق axmaq در برخی گونه‌های گیلکی و هرکاره ← خکاره xəkâre ماهی تابه (نوزاد، ۲۰۰: ۱۳۸۵) در صورتی که اصل آن را هرکاره یا همه کاره بدانیم.
- در تاتی تاکستان هم حنا ← خنه xane (رحمانی، ۱۲۱: ۱۳۹۰) بر همین سیاق است که با hn'y در خوارزمی (مکنزی، ۶۰: ۱۹۷۲) سنجیدنی است. طبعاً این واژه به صورت حنا از فارسی معیار به گویش تاکستان راه یافته است.
- از آنجا که واج‌های /h/ و /x/ آغازین در این گویش ارزش واجی یکسانی دارند، از این رو شواهد تناوب واجی میان واج‌های آغازین /h/ و /x/ و گاه /h/ متعدد است. هم از این رو هرزویل را در برخی آبادی‌های رودبار هنوز خرزویل می‌گویند. نمونه‌های این تناظر در گویش رودباری و گویش‌های همجوار بسیار است، مانند:
- خنک ← هُنک honak (ع: ۱۱۹)
- خُنَاق ← هیناق (جعفری: گذری و نظری)، در گیلکی خوناق xunâq گویند. (نوزاد، ۲۰۸: ۱۳۸۱)
- خیس ← هیست hist (نوزاد، ۴۸۱: ۱۳۸۱)
- هنتل hentel (تمشک در گویش گفته، جعفری، زبینه و ساعی، ۶: ۱۳۹۲) سنجیدنی با خندیل xëndil در تالشی (نصرتی، ۱۷۵: ۱۳۹۶)
- آلو alu (آلو، ع: ۴۸) و آلی ali (برهانی، ۶۵: ۱۳۹۶)، خالو xâlu (نوزاد، ۱۹۲: ۱۳۸۱)

منابع

- ابوالقاسمی، محسن (۱۳۸۷)، دستور تاریخی زبان فارسی، چاپ ششم، تهران: سمت
- باقری، مهری (۱۳۸۳)، تاریخ زبان فارسی، چاپ نهم، تهران، قطره
- باقری، مهری (۱۳۸۰)، واج‌شناسی تاریخی زبان فارسی، تهران: قطره
- بخش زاده محمودی (۱۳۸۵)، دستور زبان گیلکی، رشت: گیلکان
- پورهادی، مسعود (۱۳۸۷)، زبان گیلکی، رشت: ایلیا
- پی سیکوف، لازار سامیلویچ، (۱۳۸۰)، لهجه تهرانی، مترجم: محسن شجاعی، تهران: نشر آثار فرهنگستان زبان و ادب فارسی
- ثمره، یدالله (۱۳۸۶)، آواشناسی زبان فارسی، چاپ هفتم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- جعفری دوآبسری، محمدعلی، گذری و نظری به دیار زیتون، در دست انتشار
- جعفری دوآبسری، زبینه، صفدر، ساعی، احمد (۱۳۹۲)، کبته پناهگاه برمکیان، بی‌نا
- راستار گویبوا، وی. اس. و همکاران (۱۳۹۵)، زبان گیلکی، مترجم: مریم دانای طوسی و دیگران، رشت: ایلیا
- رحمانی، رضا (۱۳۹۰)، فرهنگ تاتی تاکستان، تاکستان: نشر سال
- رضایتی کیشه خاله، محرم (۱۳۸۶)، زبان تالشی، چاپ دوم، رشت: ایلیا
- رضایی باغ بیدی، حسن (۱۳۹۱)، واژه نامه موضوعی زبان‌های باستانی ایران، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی
- سبزه‌علیپور، جهان‌دوست (۱۳۸۹)، زبان تاتی (توصیف گویش تاتی رودبار)، رشت: ایلیا
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۴)، واژه‌های گیلکی، گیلان نامه (مجموعه مقالات گیلان شناسی)، به کوشش م. پ. جکتاجی، چاپ دوم، رشت: طاعتی، ۱۳۵-۱۲۷
- عبداللهی، نباتعلی (۱۳۹۶)، لغت نامه علی آباد رودبار گیلان، قزوین: طه
- علیزاده جوبنی، علی (۱۳۸۹)، نخستین فرهنگ تاتی رودبار، رشت: ایلیا
- علیزاده جوبنی، علی (۱۳۹۷)، توصیف گویش تاتی رودبار زیتون، گونه‌ی جوبنی، پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های جنوبی دریای کاسپین، دفتر نخست، تهران: میرماه (۱۶۰-۱۲۷)

فره‌وشی، بهرام (۱۳۸۵)، فرهنگ زبان پهلوی، چاپ پنجم، تهران: دانشگاه تهران
کرد زعفرانلو کاکبوزیا، عالیہ (۱۳۹۳)، واج‌شناسی (رویکردهای قاعده بنیاد)، چاپ ششم،
تهران: سمت

لازار، ژیلبر (۱۳۸۴)، دستور زبان فارسی معاصر، تهران: هرمس
محمودی، فاطمه، تیلیف دلی گبان (ضرب المثل‌ها، اصطلاحاتی از رحمت آباد رودبار)،
در دست انتشار

مرعشی، احمد (۱۳۸۲)، واژه‌نامه گویش گیلکی، رشت: طاعتی

مسرور، فرامرز (۱۳۸۵)، فرهنگ تالشی، ناشر: مؤاف

نوزاد، فریدون (۱۳۸۱)، گیله‌گب، رشت: دانشگاه گیلان

Bartholomae, Chr. (1961), *Altiranisches wörterbuch*, strassburg, Berlin, Germany

MacKenzie, D. N. (1972), *The Khwarezmian Glossary*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies

Nyberg, Henrik Samuel (1974), *a Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, Germany
Yule, George (1988), *the study of language*, Cambridge university press, England

فرایند شکل‌گیری جامعه انسانی و قومی در مازندران باستان (۳) قوم ماز، مازندران یا تپور، تبرستان

• طیاریزدان پناه لموکی / محقق تاریخ و فرهنگ

تاکنون به ترتیب زمان پیدایی تاریخ حضور اقوام در مازندران باستان در این دفتر، بنا بر مستندات تاریخی، به دو قوم کهن اشاره شد. نخست کاسی‌ها، از اواخر هزاره پنجم و اوائل هزاره چهارم تا نخستین سده‌های هزاره اول پیش از میلاد، و دیگری قوم هوریانی‌ها، که آغاز پیدایی آنان روشن نیست منتها با آوردن تاریخ کوچ شان از کرانه جنوبی دریای کاسپی در اواخر هزاره سوم پیش از میلاد، سخن رفته است. گزارش‌های تاریخی درباره دیگر اقوام مازندران باستان از غرب به شرق، پیدایی شان به لحاظ زمانی از هزاره دوم به بعد گزارش شده است^۱ " استرابون به اتکای گزارش اراستوفن اسامی قوم‌ها را از مشرق به مغرب کرانه‌ی دریای کاسپی [چنین آورده است]: هیرکانیان، امردان در مصب سفید رود و آناریان (غیر آریائیان، [لازم به اشاره است که] آناریان نام قبیله معینی نبوده بلکه اسم مشترک قبایلی است که به زبان‌های ایرانی سخن نمی‌گفتند) و کادوسیان و آلبانیان و کاسپیان و اوتیان را بر می‌شمرد... به گفته پلین [کائیویس پلینیوس رومی ۲۳ م - ۷۹ م] ظاهراً همه قبایل جنوب سر زمین‌های مجاور دریای کاسپی، کاسپیان نامیده می‌شدند^۲.

بنا به شرح فوق، لازم به نظر می‌رسد گزارشی از منطقه جغرافیایی مازندران یا تپورستان باستان از کوه، دریا و نیز محدوده ارضی اقوام، از دوره‌ی کهن تا پس از فرو پاشی امپراتوری هخامنشیان (شروع سده میانه) و آغاز نخستین سده میلادی که مقارن با دوره‌ی تاریخی زندگی استرابن (۲۷ ق؛ م - ۱۴ م) جغرافیدان یونانی ست، اشاره شود.

ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که بحث این سخن حول نکاتی از جمله این که کوه "بیکنی" نه نام دماوند بلکه اسم الوند است و مازندران در شام و مصر و یمن است، نمی‌پردازد و وارد این دعاوی هم نمی‌شود... بلکه این سخن به طور غالب به محدوده ارضی و جای‌گیری اقوام کهن در مازندران یا تپورستان از عهد دیرین به این سو با ذکر منابع و مستندات جغرافیای تاریخی آمده در آثار نویسندگان باستان و سده میانه پیش از اسلام به ویژه یونانی‌ها و الواح و کتیبه‌ها به جا مانده از آن دوران و همچنین تاریخ نگاران و جغرافیدانان پس از اسلام. و نیز برخی دانشمندان و اندیشمندان تاریخ معاصر توجه دارد

گفتنی ست موقعیت جغرافیایی مازندران باستان در کنار کوه البرز در جنوب آن و دریای کاسپی در شمال، بنا به شرح آمده در تاریخ ماد چنین است: " ماد در عهد باستان اراضی را که از سمت شمال به رود ارس و قله‌های البرز در جنوب دریای خزر و از مشرق شواره زار دشت کویر و از مغرب و جنوب به سلسه جبال زاگرس محدود بود. اراضی یاد شده از لحاظ جغرافیایی (و تاریخی هم) به سه بخش مشخص تقسیم شده است. ۱- بخش نخست که ما **بخش غربی** یا ماد " آتروپاتن " خواهیمش خواند از رود ارس در شمال تا کوه الوند در جنوب ممتد است. بخش غربی ماد آتروپاتن را نوار پهنی تا دویست کیلومتر از سلسله‌های جبال متوازی که مجموعاً به نام جبال زاگرس است نامیده می‌شوند، اشغال کرده است ۳.

بخش دوم ماد سفلی:... محدود است در میان دو رشته جبال، از شمال به جبال البرز در جنوب دریای خزر ممتد است (مرتفع ترین نقطه آن کوه دماوند در شمال تهران است)... ماد سفلی که توسط دیوار ستبر البرز از حاشیه پر آب و جنگل کرانه خزر جدا شده و جبال فارس آن را از خلیج فارس مجزا کرده است

بخش سوم... ماد باستان در امتداد دریای خزر حاشیه‌ی خطه‌ی مرطوب و گرمسیری ماورای البرز - مرکب از نواحی پرجنگل کاسپیان، کادوسیان، گل‌ها، و دیگر قبایل خرد که اکنون تالش، گیلان و مازندران نامیده می‌شود، از **جانب شمال**، خاک ماد را محدود می‌ساخت

در مشرق سرزمین باستانی پارت، خاک ماد را از آسیای مرکزی جدا می‌کرد. بخش کرانه‌ی دریای آن و دره‌های رود گرگان و اترک را هیرکانیا می‌نامیدند... در مشرق ری، نزدیک برفین دماوند، گردنه‌ای وجود دارد بر سر راه مازندران (سرزمین باستانی کاسپیان، گلان و امردان) که اصطلاحاً دروازه کاسپیان نامیده می‌شود^۴

درباره قله بیکنی (دماوند) از روی گزارشی که بر روی الواح به دست آمده تحت عنوان سالنامه تیگلات پالاسار سوم آمده، چنین است: " تیگلات پالاسار خواست که " خداوندان دهکده‌های " کوهستان یعنی سران جماعت‌های سراسر " کشورهای نیرومند " تا " کوه بیکنی " (دماوند) منظمًا به شرح زیر به وی خراج پردازند ۳۰۰ تالانت (۹ تن) سنگ لاجورد و ۵۰۰ تالانت مصنوعات مفرغی... در سالنامه اسامی فرمانفرمایانی که خراج مزبور را برایشان وضع شده مذکور است. ۵ و در گزارش دیگر مربوط به لوح سارگون دوم آمده: " اینان رابه نام " مادای " می‌نامد و از دیگر نواحی سرزمین ماد آینده - که در آن لوح " گوتیوم " یعنی " کوتیان " نامیده می‌شود - مشخص و ممتاز می‌نماید در سراسر قلمرو اتحادیه‌ی مزبور تا [کوه] بیکنی " (کوه دماوند) خراجگزار سارگون دوم شمرده می‌شدند. ۶ در منشور مربوط به " آسار خادون " درباره لشکر کشی به این منطقه آمده است: " سپاهیان آشور به " کشورهای مادهای دور دست " لشکر کشیدند - در مرز بیابان نمکزار (دشت کویر) و پای کوه بیکنی (دماوند) و ناحیه‌ی " پاتشوکارا " (به زبان پارسی متوسط پدشخوار. و به زبان پارسی باستانی " پاتیشهوورا و در روز گار متاخر خوآرن). در این میان دو خداوند دهکده دستگیر شدند... دیاکونوف در زیر نویس مربوط به کوه بیکنی اشاره دارد به این که این کوه " بیکنی " را " کوه لاجورد " می‌خواندند زیرا که آشوریان این ماده معدنی نیمه کریمه را از مادهایی که در آن ناحیه زندگی می‌کردند. دریافت می‌داشتند [حال آن که

[سنگ لاجورد در خاک ماد استخراج نمی‌شد و مادی‌ها خود لاجورد را از نواحی شرقی تر (از باکتریا) دریافت می‌کردند " ۸ گفتنی ست هنری فیلد، مولف کتاب مردم‌شناسی ایران درباره "پاتشوکارا" اشاره دارد به این که: " استرابن در میان قبایل ایران از " پاتیشوری‌ها " نام می‌برد و اینان ساکنین ناحیه‌ای بودند به نام پاتیشورا. گوبریاس حامل نیزیه پادشاه، رو قبر داریوش " پاتیشواری خوانده شده است. " ۹ یعنی قومی که نامشان را به منطقه محل سکونت شان داده‌اند مانند کادوس‌ها، آماردها، مازی‌ها یا تیپوری‌ها و هیرکانی‌ها.

مولف کتاب " آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین " بر آن است که: " شاهنامه لشکر کشی به مازندران را به کاوس منسوب می‌دارد، اما از روی آثار " تاسیت " [مورخ یونانی] و دیگر مورخان کهن می‌توان به پیوند کامل خاندان گودرز با مازندران و گرگان پی برد، بنا براین ممکن است تصور کنیم که کوشش‌های رستم نه به خاطر نجات کاوس (پادشاه افسانه‌ای) بلکه برای رهایی گودرز بوده است که تاریخ او را فرمانروای گرگان و مازندران می‌شناسد و یاد آوری می‌کند که در بسیاری از موارد، فرمانروایی او با شورش و سرکشی‌های مردم بومی این سرزمین‌ها روبرو می‌شد... خاندان گودرز به طور ناگهانی در حدود ۷۵ میلادی در جنگ با مهاجمان بیابانگرد از میان رفت ۱۰

مارکوآرت در کتاب ایران‌شهر که بر اساس جغرافیای موسی خورنی تنظیم شده آورده است: " ممکن است که طبرستان واقعی بعدها جزء قلمرو " گودرز " (اشکانی) در هیرکان در آمده باشد " ۱۱

جی. سی. کوپاچی مولف " کتاب آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان " بر آن است که: " دلایل فراوانی در دست است که نشان می‌دهد، زال نام یک دودمان بوده نه نام یک تن از پهلوانان، وی از عمری بلند برخوردار بوده و چنین عمری بیش تر مناسب یک دودمان است تا یک تن. به نظرم زال، نام یکی از اقوام سکایی ست زیرا در شاهنامه رویدادی بزرگ و نبرد مهمی به زال نسبت داده نشده، حال آن که وی از عمری بسیار دراز برخوردار بوده و چنین عمری بیش تر مناسب یک دودمان است ۱۲ "

این نکته را نمی‌توان فروگذار کرد که حضور اقوام سکایی در مازندران بنا به شواهد فرهنگی... انکار نا پذیر است. در مورد نامگانی‌ها نیز چنین است که در تاریخ مازندران

باستان به موردهای مشخص و در خوری اشاره شده. در مورد نام زال نیز گفتنی ست در منطقه سوادکوه شاهی شهر، دره‌ای به اسم آنان نامگذاری شده به نام " زال دره " یعنی دره قوم زال سکایی. چنین نام‌هایی که در بخش شرق آسیای مرکزی متداول بود طی کوچ اقوام، ظاهراً بنا به مشابهت‌هایی مکانی، به برخی مناطقی که باشند می‌شدند داده می‌شد از جمله نام " دوآب " که در شمال زال دره قرار دارد که برگردان مازندرانی آن " دِ اُو تِک de u tek " است. هنری فیلد آن را نام " کشوری دانسته که در ترکستان بین آمودریا (جیحون) و سیر دریا (سیحون) که تا پامیر بسط دارد ۱۳

هر چند هیرکانیا به خودی خود بحث مستقلی ست منتها در رابطه با پارت‌ها اشاره کوتاه ذیل لازم به نظر می‌رسد. گفتنی ست، کلاوس شیپمان مولف کتاب " مبانی تاریخ پارتیان "، درباره‌ی هیرکانیه باستان برآن است که جز ساتراپ " پرثوه " بوده که در سنگ نبشته معروف بیستون نامی مستقل از آن نیامده است. محدوده ارضی هیرکانیا را از دریای کاسپین در باختر، تا رود تجن در خاور دانسته است. ۱۴ مولف کتاب " پژوهش‌های هخامنشی، " پرفسور هایدی ماری کُخ می‌افزاید مورد مذکور " مربوط به ۵۵۲ پیش از میلاد است که پارت توسط ویشتاسپه حکمرانی می‌شد. بنا به الواح به دست آمده هیرکانیا بخشی از پارت محسوب می‌شد " ۱۵ در تاریخ ماد در شرح ساتراپ نشین‌ها که خراج گزاره‌خامنشیان بودند نام " کاسپیانا ساتراپ نشین یازدهم آمده که در کتیبه بیستون نامش نیامده است این ساتراپ نشین شامل آذر بایجان شوروی و سواحل جنوبی دریای کاسپیان که به احتمالی مربوط به ۵۰۰ پیش از میلاد است. " ۱۶ در کتاب مبانی تاریخ پارتیان آمده است " بعدها شاید در پی اصلاحات اداری داریوش و یا اندکی بعد از در گذشت وی " پرثوه " و " هیرکانیا " از هم جدا شدند... هیرکانیا گاه گاهی ساتراپ خاص خود را تشکیل می‌داده و بعدها از نو با پارت یکی می‌شده، در دوره اسکندر آخرین ادغام اتفاق افتاد بعد در سال ۳۲۱ پیش از میلاد احتمالاً هردو منطقه را باردیگر از هم جدا کرده‌اند. حالا (در دوره پارت‌ها این دو منطقه) به استان‌های کوچک متعددی از جمله " پارتیه نه، استائنه، آپه ورک تیکنه (آپه ورتنه apavortene)، هیرکانیا، کومیسنه و خوآرنه. تقسیم شده‌اند " ۱۷ بنا به این شرح، شورش و جدا سری‌های مردم گرگان و مازندران در دوره گودرز طبیعی به نظر می‌رسد. ضمن آن‌که

بنا به " لوح مکشوفه در بابل معلوم می‌شود که گودرز نامی در آن جا (پارت) در سال ۹۰ / ۹۱ قبل از میلاد در مقام شاه یا ساتراپ ساتراپ‌ها حکومت می‌کرد ۱۸

در ادامه شرح جغرافیای جنوب دریای کاسپی گفتنی است در کتاب جغرافیای استرابین (زاد روز ۶۳ یا ۶۴ پ. م. در گذشت ۲۴ م) که چشم انداز مدخل ورودی او از غرب دریای کاسپی به شرق، شمال و جنوب است چنین آمده " چون از اروپا گذر کرده و به آسیا [صغیر] می‌آییم، نخست به بخش شمالی که اولین بخش از دو نیمه می‌رسیم نخستین بخش این جز ناحیه رود تانائیس (رود دُن) [محل استقرار] بیابانگردهای سکاها و ارابه نشین‌ها است. در جنوب اینان سمرتی‌ها زندگی می‌کنند که از جمله سکايند، شمال آن، دهنه‌ی دریای کاسپین، تا اقیانوس را فراگرفته..." ۱۹ در مشرق با همین دریا تا مرز آلبانیا و ارمنیه آن جایی که رود سیروس (کُر) و اراکسس (ارس) به دریا می‌ریزند " ۲۰... " در فراسوی دریای هیرکانیه، که آن را کاسپین می‌خوانیم واقع شده و تا سکاهاى نزدیک هند ادامه دارد " ۲۱... " بنا به گفته اراتوستنس، اهل محل، کوهستان قفقاز را کاسپیوس می‌نامند و این اسم احتمالاً از اسم [قوم] کاسپی *caspi* مشتق شده است " ۲۲... اما حال این قبیله از صحنه روزگار ناپدید شده‌اند " ۲۳ استرابین در ادامه درباره دریای کاسپی چنین می‌افزاید: " دریای کاسپین از آن جا که نیمه اول پایان می‌پذیرد، آغاز می‌شود، همین دریای هیرکانیه نیز نام دارد " در مورد فاصله اقوام خاطر نشان می‌کند که: " بخش ساحل آلبانیا و کادوسیای پنج هزار و چهار صد استادیاست و کرانه اتریاکی (انریا کاهاکا *anariakail* / آناریان) و ماردی و هیرکانی تا مصب رود اکسوس چهار صد هزار و هشتصد استادیا ست " ۲۴... " نویسندگان امروزی مردمی را که به هنگام کشتی رانی در داخل دریای کاسپین در سمت چپ قرار دارند " داهه‌ها " می‌نامند. مرادم کسانی ست که گنیه آن‌ها " اپرنی ست " ... پس از آن هیرکانیه است که در آن جا کاسپین چون دریای آزاد می‌نماید. و تا مرزهای ماد و کوه‌های ارمنیه ادامه دارد کوهپایه‌های این کوهستان هلال مانند است که در پایان دریا و دورترین فرورفتگی خلیج است. این سوی این ارتفاعات در مسافت کوتاهی آلبانی‌ها و ارمنی‌ها قرارند اما بیشتر این گل‌ها، کادوس‌ها، آماردها و ویتی‌ها و اتریاکی‌ها (آناری‌ها) زیست می‌کنند " ۲۵... اوئی تیوها *oitioi* یا اوتیان‌ها بر کرانه کور، زیر رود ترنر *terter* پایتخت خلخال]

نام شهری در ناحیه‌ی اونی در ماورای قفقاز که گویند نام شهر خلخال امروزی از آن گرفته شده است] ۲۶... اما بخش عمده از کرانه در اختیار کاسی هاست. بخشی که حد اقل پنج هزار استادیا ست.

درباره هیرکانیه استرابن شرح مبسوطی دارد به این که: " سر زمینی ست حاصلخیز و پنهان و صاف، شهرهای عمده آن از جمله: تالاردکه، ساماریانه، کارته و اقامت گاه سلطنتی " تاپی " که می‌گویند اندکی بالاتر از دریا و در فاصله‌ی یک هزار استادیا از دروازه کاسپین قرار دارد این سرزمین چون به گونه‌ای مشخص ثروتمند است مولفین یاد آور شواهد مربوطه‌اند می‌گویند از هر درخت تاک در آن جا ۹ گالن شراب به دست می‌آید و درخت انجیر، نود کیلو میوه می‌دهد. غله از بذری که از ساقه اش می‌افتد، می‌روید. **زنبورهای عسل در درختان کندو می‌گذارند و از درختان عسل می‌چکد** به گفته پاره‌ای از مولفان در آن جا رگه‌های طلا یافت می‌شود. در این دریا (کاسپین) کشتیرانی نمی‌شود... سبب این بی توجهی این است که فرمانروایان نخستین آن‌ها سرزمین مادها، پارس‌ها، و همچنین فرمانروایان کنونی آن یعنی پارت‌ها که حتی از آن دو عقب مانده ترند، از بربرها هستند. درست است مقدونیان برای مدت کوتاهی بر آن سرزمین فرمانروایی کردند اما اینان چنان سرگرم جنگ‌های داخلی بودند که فرصت نداشتند به مستملکات دور دست خود برسند.. بنا به گفته آریستوبولوس، **هیرکانیه که پوشیده از جنگل است، درخت بلوط دارد...** نسا در هیرکانیه واقع است [یکی از شهرهای مهم اشکانیان در فاصله بین عشق آباد (اشک آباد) پایتخت ترکمنستان - قوچان " روستای خسرویه در استان خراسان] مرکز فرماندهی اشک اول بنیان گذار سلسله اشکانیان است، نسا به معنای آباد و آبادی ست " ۲۷

در کتاب جغرافیای استرابن آمده است: " چون از دریای هیرکانیه عازم شرق شویم در دست راست رشته کوه‌هایی است که تا دریای هند ادامه دارد. این کوه‌ها را یونانیان " تاروس " می‌نامند [منتهای غرب] از پامفلیه و کیلیکیه آغاز شده و به خط مستقیم پیوسته تا دور دست ادامه دارد و اسامی گوناگون به خود می‌گیرد در بخش نخستین شمالی این کوه پیش از همه **گلی‌ها و کادوسی‌ها و امردی‌ها** زندگی می‌کنند.

کوه‌های که از ارمنیه تا این نقطه گسترش دارند. یا اندکی نرسیده به آن " **پراخواترس** " نام دارد " ۲۸... "مقدونیه ای‌ها تمام کوه‌هایی را که تا کشور آریین‌ها گسترش دارد، قفقاز می‌نامند (کوه کاسی ها)

در سمت چپ و روبروی این مردم، سکاها و یا قبیله‌های بیابانگرد واقع‌اند که تمام بخش شمالی [دریای کاسپی] را در تصرف خود دارند. بخش بزرگ تر سکاها که در سرزمین‌های کنار دریای کاسپین زندگی می‌کنند داهه‌ها نامیده می‌شوند (پاره‌ای اپرنی، پاره‌ای کزانتی و پاره‌ای پیسوری خوانده می‌شوند). اما آن‌ها که در سرزمین‌های شرقی سکنی دارند ماساژت‌ها و سکاها هستند اما بقیه آن‌ها با نام کلی سکاها شناخته می‌شوند " ۲۹

"...**تپیری (تپوری)** در میان هیرکانیان و آریین‌ها زندگی می‌کردند در حوزه گرد دریا پس از هیرکانیان به ترتیب: آماردی، و اتریاکی (آناری ها) و کادوسی و آلبانی، کسپی و ایتی، تا برسیم به سکاها. در سوی دیگر هیرکانی‌ها، دربیگ‌ها قرار دارند. کادوس در مرز ماد و ماتیانی و پایین [کوه] پرخوا تراس هستند " ۳۰ می‌گویند **تپیری‌ها (تپورها)** میان دربیگ‌ها و هیرکانیان زندگی می‌کنند. " ۳۱ لازم به اشاره است که در کتاب ایرانشهر آمده است: " زمان اسکان آن شاخه از قومی که نام طبرستان از آن گرفته شده است، در زمان اسکندر و در کوه‌های شمالی سمنان قابل تصور است " ۳۲ مارکوارت دو ماخذ را در این ارتباط ذکر کرد، نخست استرابن و دیگر نولدکه مولف کتاب " تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان " که در کتاب اخیر از حضور کارن‌ها در کوه‌های طبرستان سخن رفته است ۳۳

استرابن در ادامه می‌افزاید: " رود آراکسس که مرز میان ارمنیه و آتروپاتن است فاصله زیاد دارد. دلیوس یکی از فرماندهان سپاه آنتونی، شرحی درباره لشکر کشی آنتونی علیه پارتیان نوشت تمام نواحی این کشور حاصلخیز است. بخش شمالی که کوهستانی و سنگلاخ و سرد می‌باشد. زیستگاه آن کوه نشینان است که **کادوسی**، **آماردی**، **تپیری (تپوری)** و **کیرتی** نامیده می‌شوند " ۳۴... "ماد در شرق با پارتی‌ها و کوهستان کاسی‌ها محدود می‌شود " ۳۵

دیودور سیسیلی در کتاب "ایران و شرق باستان در کتابخانه تاریخی" ترتیب دو قوم ساکن در کرانه جنوبی دریای کاسپین را بدین شرح آورده: "کادوسیان (ساکنان سرزمینی جنوب غربی دریای کاسپین، تپوریان (ساکنان در جنوب شرقی دریای کاسپین) ۳۶"

نشانی‌های آمده از کوهها، رودها و دریا و اقوام ساکن در کرانه جنوبی دریای کاسپی، همسایگان آن سوی دریا، بخش شرقی و بخش غربی، همه حاکی از آن است که مازندران یا تپورستان به لحاظ موقعیت جغرافیایی در کنار دیگر قبایل، با داشتن محدوده ارضی روشن عمری دیرینه از روزگار کهن دارند. جهت آگاهی در ادامه لازم است به نکات ذیل نیز اشاره شود

در کتاب جغرافیای تاریخی ایران باستان آمده است: "تپورها مانند کاسی‌ها و مازها و آماردها یک ملت ماقبل آریایی بودند که توسط مهاجران ایرانی به نقاط کوهستانی رانده شده و قرن‌ها بعد پس از این که آریاها در ایران ساکن شدند دین مزدیسنا را پذیرفتند" ۳۷ ظاهراً ماخذی مولف کتاب ایران‌شهر است زیرا پیش از آن به این کتاب (ایران‌شهر) استناد جست که: "طبرستان به زبان پهلوی "تپورستان" به یونانی "تپیری" و به چینی "تتو-پ-س-تان"، نوشته‌اند ۳۸" اگر چنین باشد، در کتاب مارکوارت آمده است: "تپورها مانند کاسی‌ها (کاسپین‌ها) و ماردها (آماردها) و غیره قبلاً قوم کاملاً گسترده‌ای پیش از آریایی‌ها بوده‌اند... ۳۹ در واقع مارکوارت نامی از قومی به نام "ماز" نبرده‌اند. ممکن است مولف از ماخذ دیگری سود جسته باشد.

منبع دوم مولف مقاله "دریای کاسی (دریای قزوین) دریای مازندران و نه دریای خزر" از دکتررقیه بهزادی ست که آورده‌اند: "نام این دریا بنا به شواهد تاریخی، و نیز نقشه‌های کهن ایران، از دیر باز "دریای کاسپی" بوده است" و نیز نام دریای مازندران "در رابطه با قوم "مزندرا" mazandar که در ساحل جنوبی آن می‌زیستند، پیوسته مناسب‌ترین است" ۴۰ مولف چند ماخذ به زبان انگلیسی را به عنوان منابع آوردند منتها دقیقاً مشخص نکردند در کدام یک از آن کتاب‌ها و در کدام صفحه نام این قوم قید شده، نکته دیگر آن‌که این قوم (مازها) در کنار دیگر اقوام با محدوده ارضی مشخصی در دو ماخذ یاد شده نیامده است.

سومین ماخذ درباره‌ی ماز و مازندران " فرهنگ معین " را می‌توان نام برد که آورده است: " در قدیم ناحیه‌ی شمالی ایران که کناره‌های جنوبی دریای خزر تا گیلان را شامل می‌شد، مازندران می‌گفتند. نام آن بارها در افسانه‌های قدیمی و در شاهنامه آمده است. بعدها آن را به سبب مسکن قوم تپور، تپورستان و طبرستان خواندند " نکته قابل توجه در فرهنگ معین، قدمت حضور " قوم ماز " است که آنان را مقدم بر تپورها آورده‌اند. و دیگر آن که محدوده ارضی این قوم را همان محلی دانسته‌اند که بعدها تپورها باشند شدند

لسترنج در کتاب " جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی " بر آن است که: **" در حقیقت این دو اسم، یعنی طبرستان و مازندران مترادف و به یک معنا بوده‌اند "** ۴۱ چنین نگاهی را بارتولد در "کتاب جغرافیای تاریخی ایران " با نقل قول از جغرافیا نویسان قرن دهم آورده‌اند که به اعتقاد آنان "مازندران را به اسم طبرستان می‌شناختند" ۴۲ که عینا نولدکه در کتاب "تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان) در بخش تعلیقات فصل ششم آورده‌اند: **" حیز طبرستان (مازندران) نواحی ماد مجاور آن. " در واقع نولدکه نیز، طبرستان را همان مازندران می‌داند. گفتنی ست درباره واژه حیز توضیح داده که حیز در متن زمین‌های مجاور وابسته به سرزمین اصلی ست ۴۳ این شرح مربوط به نامه‌ای ست که انوشیروان پس از رسیدن به سلطنت و سرکوب مزدکیان به چهار پادوسبان نوشت مثلاً به پادوسپان آذربایجان و ارمنستان (و آنچه وابسته به آن است) و دنباوند و طبرستان (و آنچه وابسته به آن است)... " ۴۳. پیکو لوسکایا در کتاب شهرهای ایران از همین رویه استفاده کرده که: " آموی / آمل مرکز **طبرستان (مازندران)** نیز ذکر گردیده است در جزوه شهر مذکور به " زندیک " / زندیق " و به دیگر سخن به مزدک نسبت داده شده است. ۴۴ در واقع به نگاه پیکو لوسکایا مازندران یعنی همان طبرستان است.**

به نظر می‌رسد به لحاظ نامگانی رو واژه " ماز " به زبان بومی نیز می‌توان مکث کرد منتها پیش تر باید به این نکته توجه داشت مردمی که هزاران سال پیش در این منطقه می‌زیستند آن قدر زمان طی شده طولانی ست که نمی‌توان بدون داشتن سندی متقن

درباره شان اظهار نظر کرد. شاید به قرینه بتوان اشاره‌هایی بر مبنای برخی مستندات قریب به یقین، تکیه کرد دانسته است از جمله میراث کهن به جا مانده از مردم مازندران باستان، نام کوه‌ها، آبادی‌ها، پرندگان، حشرات، جانوران، آبیان، گیاهان و درختان است. همان طور که در گزارش استرابن آمده در جنگل‌های هیرکانیا (هیرکانی) **زنبورهای عسل در درختان کندو می‌گذارند** و از برگ درختان عسل می‌چکد... بنا به گفته‌ی آریستوپلوس، هیرکانیه که پوشیده از جنگل است، درخت بلوط فراوان دارد " ۴۵ در کتاب " زندگی راز آمیز درختان، اثر پتروول لِبِن درباره درخت بلوط آمده است: " درخت بلوط به تیره راش تعلق دارد... که گاهی عمر این درخت ۲۰۰۰ سال می‌رسد " ۴۶ در ادامه می‌افزاید که این درخت برای دفع حشرات موذی " به روی پوست و شاخه‌های خود ماده‌ای تلخ و سمی تولید می‌کند که حشرات گزند رسان را هلاک می‌کند " از جمله دیگر ویژگی این درخت: " پراکندن شمیم مطبوع شکوفه‌ها و گل هاست. آن‌ها هنگام دریافت پیام با علاقه مندی زنبورها را به سوی خود می‌کشاند تا از عصاره‌ی فشرده شده و شیرین شان بهره ببرند " بلوط را در مازندران " موزی " می‌نامند. زنبور عسل را " ماز " که با "کنگلی " (زنبورهای معمولی) و "کال خار " (زنبورهای نیش زن خطرناک) متفاوت است. ممکن است نام ماز(زنبور عسل) برای این قوم (تپورها) صورت توتم داشته و نقش موثرش در تامین غذا آنان بود، مانند سگ در ننگهبانی احشام، گاو در تولید فراورده‌های لبنی و شخم زدن زمین و اسب مرکبی نیک در جنگ و سفر... قداست یافته بودند. در فرهنگ فلکلور آمده است: " ماز که بی دولت بیه پایینی شونه " یعنی: " زنبور که بی پرستار شد بلندهای (بیلاق) را رها می‌کند به سوی جنگل‌های شمال پر می‌کشد

پانوشتها

- ۱- طیاریزدان پناه لموکی، تاریخ مازندران باستان، ص ۳۴ دیاکونوف، تاریخ ماد ص ۷۸۳
- ۲- دیاکونوف، همان ماخذ، ص ۷۸۲
- ۳- همان ماخذ ص ۱۰۷ و ۱۰۸
- ۴- همان ماخذ، ص ۱۲۳
- ۵- همان ماخذ، ص ۲۴۹
- ۶- همان ماخذ ۲۶۷
- ۷- همان ماخذ ۳۲۴ - ۳۲۵
- ۸- همان ماخذ، ۶۸۹
- ۹- هنری فیلد، مردم‌شناسی ایران ص ۴۱
- ۱۰- جی. سی. کویاچی ۱۶۴
- ۱۱- مارکوارت، ایرانشهربر مبنای جغرافیای موسی خورنی، ۲۴۵
- ۱۲- جی. سی. کوماچی، همان ماخذ، ۱۶۷
- ۱۳- هنری فیلد، همان ماخذ، ۱۶۳
- ۱۴- کلاوس شیپمان، مبنای تاریخ پارتیان، ص ۱۷
- ۱۵- هایده ماری گنج، پژوهش‌های هخامنشی، ص ۴۵
- ۱۶- دیاکونوف، همان ماخذ، ۴۲۰ تا ۴۲۴
- ۱۷- کلاوس شیپمان، ص ۱۸
- ۱۸- همان ماخذ، ص ۲۰
- ۱۹- استرابن، جغرافیای استرابن، ص ۲
- ۲۰- همان ماخذ، ص ۳
- ۲۱- همان ماخذ، ص ۱۴
- ۲۲- همان ماخذ، ص ۱۱
- ۲۳- همان ماخذ، ص ۱۹
- ۲۴- همان ماخذ، ص ۲۶
- ۲۵- همان ماخذ، ص ۲۷

- ۲۶ - دکتر بهزادی، دریای کاسی (دریای قزوین) دریای مازندران و نه دریای خزر، چیستا س ۱۶ ش ۱۰، ص ۸۰۰
- ۲۷ - استرابن، همان ماخذ، ص ۲۹
- ۲۸ - استرابن، همان ماخذ، ص ۳۱
- ۲۹ - استرابن، همان ماخذ، ص ۳۲
- ۳۰ - استرابن، همان ماخذ، ص ۳۵
- ۳۱ - استرابن، همان ماخذ، ص ۳۷
- ۳۲ - مارکوارت، همان ماخذ، ص ۲۴۵
- ۳۳ - نولدکه، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در دوره ساسانیان، ۳۰۷
- ۳۴ - استرابن، همان ماخذ، ص ۴۹
- ۳۵ - استرابن، همان ماخذ، ص ۵۰
- ۳۶ - دیورسیسیلی، ایران و شرق باستان در کتابخانه تاریخی، ص ۱۰۸
- ۳۷ - محمد جواد مشکور، جغرافیای تاریخی ایرانیان، ۳۲۴
- ۳۸ - همان ماخذ، ۳۲۴
- ۳۹ - مارکوارت، همان ماخذ، ۲۴۵
- ۴۰ - دکتر رقیه بهزادی، دریای کاسپی، دریای قزوین، چیستا، س ۱۶ ش ۱۰
تیر ۱۳۷۸ ص
- ۴۱ - لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ص ۲۹۴
- ۴۲ - بار تولد، جغرافیای تاریخی، ص ۱۴۲
- ۴۳ - نولدکه، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در دوره ساسانیان، ص ۳۰۵
- ۴۴ - پیکولوسکایا، شهرهای ایران، ص ۱۶۱
- ۴۵ - استرابن، همان ماخذ، ص ۲۹
- ۴۶ - پتروول لبن، زندگی راز آمیز درختان، ص ۷
- ۴۷ - پتروول لبین، همان ماخذ، ص ۱۶

منابع

- ۱- استرابن، جغرافیای استرابن؛ سرزمین‌های زیر فرمان هخامنشیان، برگردان: همایون صنعتی زاده، ناشر: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران ۱۳۸۲
- ۲ - بارتولد، تذکره جغرافیای تاریخی ایران، برگردان: حمزه سردادور، ناشر: انتشارات توس ۱۳۷۲
- ۳ - بهزادی، رقیه، دریای کاسی (دریای قزوین) دریای مازندران نه دریای خزر، چیستا، س ۱۶، ش ۱۰، ص ۸۰۰، ۱۳۷۸
- ۴ - پیگولوسکایا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، برگردان: عنایت الله رضا، ناشر: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲
- ۵ - دیا کونوف، تاریخ ماد، برگردان: کریم کشاورز، ناشر: نگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۵۰
- ۶ - سیسیلی، دیودور، ایران و شرق باستان در کتابخانه تاریخی، برگردان: حمید بیکی شورکایی و اسماعیل سنگاری، ناشر: انتشارات جامی ۱۳۸۴
- ۷ - شیپمان، کلاوس، مبنای تاریخ پارتیان، برگردان: هوشنگ صادقی، ناشر: فرزاد ۱۳۸۴
- ۸- فیلد، هنری، مردم‌شناسی ایران، برگردان: عبدالله فریار، ناشر: کتابخانه ابن سینا ۱۳۴۳
- ۹ - کویاجی، جی. سی. آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان، برگردان: جلیل دوستخواه، ناشر: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی ۱۳۵۳
- ۱۰ - مارکوارت، یوزف، ایرانشهر بر مبنای جغرافیای موسی خورنی، برگردان: مریم میر احمدی، ناشر: انتشارات اطلاعات ۱۳۷۳
- ۱۱ - لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، برگردان: محمود عرفان، ناشر: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷
- ۱۲ - لپن، پتر وول، زندگی راز آمیز درختان، برگردان: سوزان گویری، ناشر: انتشارات فرهنگ معاصر ۱۳۹۸

- ۱۳ - مارکوارت، یوزف، ایرانشهر در جغرافیای بطلمیوس، برگردان، مریم میر احمدی،
ناشر: انتشارات طهوری ۱۳۸۳
- ۱۴ - ماری گُخ، هایده، پژوهش‌های هخامنشی، برگردان: امیر حسین شالچی، ناشر: نشر
آتیه ۱۳۷۹
- ۱۵ - مشکور، محمد جواد، جغرافیای تاریخی ایران باستان، ناشر: دنیای کتاب ۱۳۷۱
- ۱۱۶ - نولد که، تئودور، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، برگردان: عباس
زریاب، ناشر: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸
- ۱۷ - طیار یزدان پناه لموکی، تاریخ مازندران باستان، ناشر: نشر چشمه ۱۳۸۲

ایران در برابر قوم‌های ایرانی (پیش از اسلام)

- دکتر کریستوفر برونر / مدرس زبان و ادیان ایرانی پیش از اسلام از اعضای دانشنامه ایرانیکا
برگردان متن: علی اکبر کریم تبار، کارشناس ارشد زبان شناسی همگانی (آمرداد، ۱۳۹۸)

شمال ایران

حاشیه شمالی ایران در مسیری بود که عمدتاً جمعیت فلات آن پیش از حمله اعراب هم افزایش و کاهش می‌یافت. در سرتاسر مرزهای نفوذ پذیر کوه، ساحل، کویر و رودخانه، هم مردمانی فارس زبان و غیر فارس زبان ساکن بودند و هم برخی از مردمان بیانگرد و زندگی عشایری داشتند. آن قبایل بیگانه (مانند سکاها) که در مناطق اصلی کنترل سیاسی مرز را در اختیار داشتند، ممکن است در برهه‌ای از زمان آنها از پادشاهی که دور از قلمروشان بوده، اقرار به اقتدار و اختیارات اعطایی از طرف نمایندگان نزدیک پادشاهی را داشته باشند. هنگامی که سکاها با حکومت درگیر نبودند، شاید بیشتر در پی این بودند بعنوان یک نهاد مستقل در جستجوی منافع خود از دولت باشند.

ساحل غربی دریای مازندران (کاسپین)

ساحل شمال ایران در کناره دریایی به نام کاسپین یا هیرکانی با مرزهای کوهستانی نزدیک به نوار ساحلی تقسیم شده بود ((Ptol., 5.12.1; Str., 11.6.1)). مردمان منتسب به کاسپین (همان؛ Ptol., 6.2.5) نام آنها توسط هرودوت در میان اقوام تابع و خراجگذار داریوش یکم آورده شده است. شانزده قلمرو مالیاتی (Hdt., 3.92) شامل

کاسی‌ها و دیگر قبایلی مانند (پوسی‌کای^۱ پانتیماتوی و داریتای سرزمین ماد) Ptol. 6.2.6 بود. منطقه‌ای که در سواحل جنوب غربی و سراسر شمال دریای کاسپین واقع شده بود؛ (پایین دست ترین قلمرو کوروش بزرگ از جلگه‌های رودخانه کورا [در شمال ارس] (mod. Kur) و رودخانه ارس)؛ بنا بر برآورد منابع قدیمی، - ارمنستان را از سرزمین ماد ایران (باختر ایران) جدا کرده است. (Str., 11.14.5). بر پایه نظر آراتوستن (تاریخدان و ریاضیدان یونانی) امتداد و گسترش این منطقه تا انتهای کوههای قفقاز، نیز کوههای کاسپین نامیده می‌شود (Str., 11.2.15; Ptol., 5.13.3-6).

قبایل آلبانیایی ساکن کوهستان که زبانشان قفقازی (شاخه‌ای از زبان هند و اروپایی) بود، زبان کاسپین را جایگزین زبان خویش کرده بودند. گفته می‌شود که آنها در عصر رومی‌ها ناپدید شدند (Str., 11.4.5)، گر چه به گزارش آلیئوس^۲ که بر اساس منبعی از عصر ناشناخته را در اختیار داشت، توضیح می‌دهد که چگونه کاسی‌ها ماهیان خود را در شهر اکباتان - پایتخت کشور ماد، همدان امروزی - به معرض فروش می‌رساندند و یا چگونه غذاهای متنوع و گوناگونی را از ماهی درست می‌کردند (De natura animalium 17.32). در سراسر سواحل کاسپین‌ها در دوره امپراطوری اشکانیان (Str., 11.5.1; cf. Pliny, 6.18.48)، - منطقه‌ای که سکایی‌ها با کادوسی‌ها یکسان دیده می‌شوند - بوسیله سکایی‌ها احاطه شده بودند [در زیر آنها را مشاهده میکنید]، به گفته رومیان، این افراد، در شمال آلبانی زندگی می‌کردند، اما احتمالاً پیش از این به جاهای قدیمی خویش در ساحل جنوب غربی گسترش یافته بودند (نگاه کنید (GILĀN iv. شاید نوارسواحلی ساکالبینا^۳ در دوره بطلمیوس (منجم قرن دوم میلادی) در ارمنستان، یک شهر گیلک زبان بود. ابتدا ساسانیان بوسیله گیلانشاه (گیل پسر گیلانشاه پسر فیروز از نوادگان جاماسب پادشاه ساسانی) قدرت خود را بر روی نوار ساحلی گیلان گسترش دادند. (the future Wahrām I, r. 273-76, ŠKZ 25/20/47). اما در قرن چهارم به نظر می‌رسد که شاپور دوم خودمختاری آنها را تأیید می‌کند؛ همانند اتحاد با قبیله

^۱ - ساتراپ یازدهم داریوش، سه قوم از غرب به شرق پانتیماتوی، پوسی‌کوی و داریتای، خراجگذار پادشاهی هخامنشی

^۲ - نویسنده یونانی قرن ۲ که در روم زندگی می‌کرد. Aelian یا Aelianus Tacticus

^۳ Sacalbina شهری در ارمنستان

چیونیت‌ها^۱ - هون‌ها - (Chionited)، در سال ۳۵۷ پس از میلاد پیمان اتحادی را با آنها بست. گیل‌ها بمانند کادوسیان اولیه، به جنگ‌آوری یاد می‌شدند. آیا خزرها، در دوران شاهنشاهی هخامنشیان احتمالاً بخشی از مردمانی بودند که در اصل به سواحل شمالی و شرقی دریایی گسترش یافتند؟ ناحیه‌ای که بوسیله کاسی‌ها و سکاها اشغال شده بود، بر اساس نظر هرودت (Hdt., 3.93) ممکن است منطقه‌ای که در نزدیکی قلمرو مالیاتی و تابع لوئیس شانزدهم (آخرین پادشاه فرانسه) باشد (سکاها در سمت چپ ساکن بودند Str., 11.6.2) و یا در بخش غربی قلمرو فرمانروایی لوئیس سیزدهم قرار گرفته باشد. برداشت دوم اینکه برخی ممکن است قوم باستانی سرمتها (سرمت یا سرم‌ها) یکی از مجموعه اقوام باستانی ساکن استپ‌های جنوب روسیه، قومی ایرانی‌زبان که شاخه غربی از سکاها به‌شمار می‌آمدند (Str., 11.8.8)، و در بالای دریای کاسپین و جنوب دشت‌های سرمتی‌ها زندگی می‌کردند، به این منطقه اشاره داشته باشد (Str., 11.2.15). همانگونه که قوم‌هایی دیگر هم در امتداد ساحل دریای کاسپین جا به جا می‌شدند برای غرب می‌توانست این امر اینگونه قلمداد شود که بخشی از این قوم آمیزه‌ای از قومی چادور نشین و بیانگرد با قوم سرمتی مقیم آن ناحیه و دیگر سکایی‌هایی باشند، (مانند مردمان Sacani و ساکنان سرمتی‌های بطلمیوسی از آسیا) که با مهاجرت به سمت جنوب قفقاز تغییر جهت می‌دادند. این جا به جایی‌ها قوم‌ها می‌توانست با تحمیل زور بوسیله سربازان اجیر شده امکان پذیر شده باشد (نگاه کنید به سرمتی‌ها، تاکیتوس^۲ و (تاریخچه - 11 Annales و ۱۰) این مردمان غربی شاید قابل دسترس‌ترین و بنا بر این با اهمیت‌ترین گروه از یکی از تیره‌های سکاهایی مقیم آن طرف دریای سیاه (فرا دریا، پارادرایا^۳) باشند که با هم در آمیختند (داهیان سکایی زبان^۴). اما، به گفته هیروودت

^۱ - یا هون‌ها - فارسی میانه خیون - قوم بیابانگرد مغول، آلتایی زبان،، قبیله‌ای از تاتار، سده ۴ به ایران تاختند. در شمال شرق افغانستان برای ساسانیان تهدید بشمار می‌آمدند. شاپور دوم از ورود آنها به مرزهای ایران جلوگیری می‌کند.

^۲ - تاریخ نگار و نویسنده رومی، سناتور و خزانه دار امپراطوری وسپاسیان (۵۶ یا ۵۷ میلادی) و صاحب کتاب سالنامه تاریخ که به اشکانیان پرداخته است.

^۳ - Paradraya گروهی سکایی ایرانی تبار.

^۴ - Saka dahyu داهیان گروهی از آریین در دشت خوارزم و پس از آن در کناره جنوبی کاسپین جایگیری شدند. سنگسریها بازماندگان داهیان هستند.

(۳.۹۷)، آن کسانی که در شمال زندگی می‌کردند هیچ فکر و اندیشه‌ای درباره حاکمیت پارس را اظهار نکردند. بلکه مردم قفقاز قلمرو حاکمیت پارس را مشخص کردند، از این رو تلاش کردند گروه کاسپی شرقی را بعنوان یک جایگزین برای آن پیدا کنند. نام کاسپی‌ها در لیست مللی که در ارتش خشایار شاه دارای پیاده نظام و سواره نظام بودند، اشاره و ثبت شده است (Hdt., 7.67, 86). هر دو بار در غالب مردمان شرقی آنها به کمان‌هایی از جنس ساقه‌ی نی بمانند هندیها مسلح شده بودند (Hdt., 7.65). بار دوم آنها با یکی از دو ملت که در ناحیه مالیاتی ((XVII لویی هجدهم، در مرز هند قرار گرفته‌اند، متحد شدند. (Hdt., 3.94; see below, Eastern Iran; see also CASPIANS).

قوم کاسپی ممکن است با قلمرو کشمیر که بطلمیوس اشاره کرده، شامل مردم کشمیر (Ptol., 7.1.49, 7.1.47)، شرق قندهار و گستره بزرگی تا شمال کشمیر پراکندگی داشته باشند. بنابر این همسایگان قوم دارادای^۱ دیردای^۱ (در بخش هزاره، مناطق فدرال قبیله‌ای پاکستان)؛ و آخری با قوم دارادایهای^۲ مقایسه می‌شود که هفت ناحیه مالیاتی هخامنشیان برای مردمانیکه در سراسر رودخانه سند علیا و رودخانه‌ی کابل: ساتاگیدیا^۳، قندهاریها و گدروزیها^۴ ساکن بودند را وضع کرده بودند. (Hdt., 3.91). سکا‌هایی که با این گروه (کشمیریها) دسته بندی شدند، باید در شمال شرق افغانستان، ولایت بدخشان و در پامیر شرق سغد (تاجیکستان) قرار گرفته باشند.

^۱ - Daradrae سلسله کوه‌های جنوب هیمالیا و هندوکوش.

^۲ Daciae، قومی که از شمال و شمال غربی به دره کشمیر زندگی می‌کردند. هرودوت از آنها بعنوان داداچه یاد می‌کند و با گاندارها و آپاریتاها گروه بندی می‌کند.

^۳ Sattagydae، یکی از شرقی ترین قلمرو امپراتوری هخامنشیان، بخشی از منطقه مالیاتی هفتم بر پایه گزارش هرودوت به همراه Gandarii و Aparytae بودند. اعتقاد بر این است که در شرق کوه‌های سلیمان تا رود ایندوس در حوضچه حوالی بانو واقع شده است.

^۴ Aparytae، آپاریته یا گدروزیها، نام هلنیزه بخشی از بلوچستان ساحلی نزدیک مکران امروزی، در کتاب‌های در مورد اسکندر و جانشینان وی از رود ایندوس تا لبه جنوبی تنگه هرمز عبور می‌کند.

سکایی‌ها و قفقاری‌های غربی

در شمال غربی که مستقل از قلمرو پادشاهی پارسیان بود، اما دور از دسترس لشکرکشی داریوش یکم نبود، برای مردمانی با فرهنگ‌های گوناگون چه یکجا نشین و چه چادرنشین و بیابانگرد فضای زندگی گسترده‌ای فراهم بود. این مردمان بطور کلی شامل نام قوم سغدی بودند. ” (Ir. “Saka”; Str., 11.2.1-2, 11.6.2; cf. Hdt., 7.64).. آنها (سغدی‌ان) با عبور از سمت شرق کاسپین و از طریق قزاقستان امروزی به کوه‌های آلتایی^۱، و از طرف غرب دریای کاسپین سراسر جنوب روسیه پراکنده و گسترش یافته‌اند. قوم سغدی با یورش ناگهانی به یک کشور منزوی و ظلمانی از راه قفقاز به خاور نزدیک – کشورهای جنوب غرب آسیا بین دریای مدیترانه تا هند در متون تاریخی – و آناتولی در قرن‌های هفتم و هشتم بخشی از جمعیت ترکیبی مردم قفقاز شدند. کوچ و یا استقرار جمعیت قبیله‌ای ایرانیان در دوره‌های تاریخی به منطقه‌ای در ساکاسنس – بخشی از ارمنستان امروزی – (Str., 11.7.2 and 8.4) و سکا‌های نزدیک کناره ساحل دریای سیاه را نشان می‌دهد. (Xen., An. 4.7.18).. قوم سرمتی ((Hdt.: Sauromatae)، مردم سکایی زبانی که از رودخانه دُن و دریای آزوف ((Hdt., 4.21) به سمت شرق سکونت داشتند، همچنان در جهت غرب به سمت اروپا در حرکت بودند و سرزمین‌های همجواریشان در قفقاز که قلمرو قوم آلن^۲ (همان) از قرن اول میلادی تا تسخیر آنجا بوسیله هون‌ها به منطقه آلانیا منتهی می‌شد (همان).

با در نظر گرفتن تنوع زبانی قابل توجه در میان گویشوران قفقازی و سرمتی‌های پارسی زبان، می‌توان متصور شد مردمان ساکن در کوه‌های قفقاز حتی به میزان بیشتر از زاگرس نشینان به صورت اجتماعی به تقسیمات کوچک و یکپارچه قبیله‌ای تقسیم شدند (amíktōs oikēîn, Str., 11.2.16). اگر چه آنها هوشیارانه مراقب استقلالشان بودند، اما همانند آلبانی احتمال ائتلاف سیاسی هم امکانپذیر بود (Str., 11.4.6). پیامدهای انزوایی اجتماعی و زبانی حتی برای دوره پیش از گسترش کنترل سیاسی ایران و نفوذ

^۱. رشته‌کوهی در آسیای مرکزی و بین کشورهای مغولستان، روسیه، چین و قزاقستان و سرچشمه رودهای ایرتیش و اوبی
^۲. قوم ایرانی آلن در لاتین Alani یک قوم چادر نشین و دامدار که در گویش‌های زبان ایرانی به نام آریان که احتمالاً با قوم ماساجت‌ها مرتبط بودند.

فرهنگی در غرب به ارمنستان، کاپادوکیه^۱ و پنتوس^۲ (qq.v) نباید برداشته می‌شد. استرابون دوره اردشیر - امپراطوری اشکانیان - و دوره روم باستان را با توصیف این عبارت « هفتاد ملت » که در یک مکان مشترک گرد هم آمدند، مورد مقایسه قرار می‌دهد((/súnengus^۳ رجوع شود به فارسی باستان " هگمتانه " [محل گردهم آمدن]، نام پایتخت سرزمین مادها) که این مکان مرکز تجارت دیوسکورین ها^۴ در شهر کولخیس / کالکیس^۵ در ساحل دریای سیاه و در سمت جنوب قفقاز بود. (Str., 11.2.16). پلینی - نویسنده، فیلسوف و فرمانده ارتش امپراطوری روم - (۶.۵.۱۵) این شهر ۳۰۰ قبیله‌ای را با بازرگانان رومی و بکارگیری ۳۰۰ مترجم آن را ایجاد می‌کند. بنابراین ارتباطات، تجارت و روابط اجتماعی مانند ازدواج می‌توان در این شهر متصور شد؛ یکی از این نشانه‌ها توصیف استرابون از جنگجویان کوهستان در ایبریای باستانی به گرجی‌های بومی اشاره دارد که بعنوان همسایگان و خویشاوندان [(Str., sungeneis 11.3.3) سکایی و سمرتی‌ها، در جنوب قفقاز در غرب شهر کولخیس زندگی می‌کردند. گفته می‌شود که ایبرایی‌های عهد باستان با همسایگانی که فرهنگ مشترک داشتند و به سبک ارمنی‌ها و مادی‌ها (ibid.; see GEORGIA i and ii) لباس می‌پوشیدند؛ در مناطق پایین تر بطور مسالمت آمیز استقرار داده شده‌اند. این روند بوسیله اتحادیه‌های استراتژیکی (e.g., Str., 11.4.5) که علاقه مشترکی به استقلال آنها را داشت، پشتیبانی شد تا آنها را در برابر مادها، پارس‌ها و اسکندر حفظ کند. (Plut., Pompey 34.5).

سواحل جنوبی دریای خزر:

ساحل جنوبی و کرانه ساحلی منطقه پرخواتراس^۶ - از شرق به سمت دریای کاسپین که با زنجیره‌های بلند کوه‌هایی که دریای را احاطه کرده‌اند - گسترش یافته است (در

^۱ - نام ناحیه‌ای در خاور آسیای صغیر، بخشی از امپراطوری روم: کته په توک.

^۲ - نام کشوری در کرانه‌ی شمالی آسیای صغیر

^۳ - ثناگوش (دره رود هیرمند)

^۴ - دیوسکور، استوره‌ی یونان (کاستور و پولاکس پسران دوقلوی لیدا).

^۵ - ناحیه باستانی در کوه‌های قفقاز

^۶ - استرابون: پرخواتراس (تبرستان) در بخش شمالی رشته کوه البرز - گله‌ها و کادوسی‌ها و آماردها می‌زیند.

دوره ساسانیان پتیشخوارگر، در البرز میانی) قلمرو کادوسی‌ها، غیرایرانیان^۱ و آماردها (مردی‌ها) بود و همچنین تیره‌های گوناگون کمتر در این ناحیه بودند. گروه آخری که نام برده شده و با قوم ایرانی آماردها که در بالا اشاره شده، (cf. the ethnicons) نام مشترکی دارد، احتمال داده می‌شود که ایرانیانی باشند که در کرانه شرقی رودخانه سفید رود (گیلان کنونی) (the [A]mardus river and) (the Mardi people, Ptol., 6.2.5) پیش از ورود گله‌ها (گیلک) بر این منطقه تسلط داشته‌اند. فرهاد یکم^۲ (پادشاه امپراطوری اشکانی) (۱۷۶-۱۷۱ B.C.E.) هنگامی که بر قوم آمارد پیروز شد که گستره اشکانیان در رشته کوه‌های البرز و گذرگاه‌های ماد از شرق به غرب گسترش یافته بود. رمز موفقیت فرهاد یکم در این منطقه، الحاق به موقع و زود هنگام هیرکانیان^۳ به امپراطوری اشکانیان بود. (Just., 41.6.7). گفته می‌شود که فرهاد یکم آماردها را در قلمرو امپراطوری خویش - آکایا در یونان باستان^۴ - استقرار و ساکن کرده بود. این منطقه نزدیک به گذرگاه‌های دریای کاسپین که مادها را با پارت‌ها مرتبط می‌ساخت. احتمالاً وظیفه این قوم (آمارد) امنیت راه‌ها بود. (Isid. Char., 6). نام قوم غیر ایرانی - non Aryas - مبهم‌تر است. استرابون و دیگران (Ptol., 6.2.5; Pliny, 6.18.46; Polybius, 5.44.9) از آنان بعنوان قومی خاص یاد می‌کنند ((Ptol., 6.2.5; Pliny, 6.18.46; Polybius, 5.44.9) که حتی قوم دیگری هم به میان آنها وارد و بین آنها زندگی می‌کرد. (Str., 11.7.1). به هر حال نام این قوم به نظر می‌رسد که لقبی باشد که می‌تواند به طور معمول برای آنها بکار می‌رفت و سرانجام همراه با ایرانیان بویژه با نفوذ و اشغال سکاها با نام قبایل آریاییشان مانند آلن‌ها و آریایی‌ها (Ariacae) منتقل شد (Ptol., 6.14.9, 14); آنها ممکن است این نام را به مردمی اشاره شود که شاید از طریق تهاجم آواره شده و یا مردمانی مهجور، گوشه گیر و ناتوان (Str., 11.7.1) که به

^۱. Anariacae

^۲- فرهاد یکم اشکانی ساکنان کوهستانی قوم آمارد را که در بخش شرقی رشته کوه البرز و جنوب دریای کاسپین بودن، مطیع خود ساخت.

^۳- Hyrcania نام یونانی جنگل‌های هیرکانی که در فارسی باستان از واژه ورکانه / verkāna گرفته و در کتیبه بیستون داریوش بزرگ آمده، در زبان تبری ورک (verk / verk) به معنی گرگ است.

^۴- Charax

پرخواتراس (تبرستان) پناه گرفته، اعمال شده باشد. کتزیاس در لیست مردمان آن منطقه، نامی از این قوم اشاره نمی‌کند. (Diod. Sic., 2.2.3). در هر صورت، مردمان نواحی ساحلی مرکزی که بعدها مازندران نام گرفت (آنهایی که به ساحل کاسپین نزدیک بودند) (Curt., 3.2.8)، در مقایسه با هرکیانیان و تیوریهای که در شرق قرار داشتند، نیروهای بیشتری را برای نبرد نهایی داریوش سوم در سال (B.C.E. 331) تهیه و تامین کرده بودند.

کادوسی‌ها

بیشترین نکته‌هایی که از ساکنین ساحلی اشاره شد، قوم کادوسی‌هایی (Str., q.v.; 11.7.1) بودند که در بخشی از کوه‌های پرخواتراس (مازندران) در غرب رودخانه آمردس [مردوس] (Ptol., 6.2.1-2; cf. 6.2.5) جای گرفته بودند. بنابر این با کاسپی‌ها همزمانی و همپوشانی دارد. کادوسی‌ها در بین مردمانی که استرابون از آنها یاد می‌کند بعنوان مردمانی وحشی، غارتگر، بیانگرد و گله دار (بین کوه و دشت بیلاق و قشلاق می‌کردند) توصیف می‌کند. (Str., 11.13.3). آنها درست در شمال مادها زندگی می‌کردند. آنها از استقلالشان در برابر مادها دفاع می‌کردند. (ن.ک. به بالا، ایران غربی). به نظر می‌رسد که آنها موضع مشابهی در برابر هخامنشیان داشته‌اند، به نحوی که هم با تاریخ گله‌ها در زمان ساسانیان و هم با مردم البرز در دوره اسلامی قرون وسطایی همخوانی دارد (نگاه کنید به DEYLAMITES). منابع موجود این اجازه را نمی‌دهد که به این نتیجه برسیم که در چه دوره‌ای کادوسی‌ها تابع و خراجگذار پادشاه بودند و هدایایی پیشکش پادشاه می‌کردند و یا اینکه چه زمانی آنها مستقل بودند و بعنوان سربازان مزدور به خدمت پادشاه درآمدند. در ۴۰۵ پیش از میلاد، داریوش دوم پس از مبارزه بر برابر کادوسی‌ها بیمار شد و درگذشت. (Xen., Hellenica 2.1.8). در سال ۴۰۱ پیش از میلاد در نبرد کوناکسا - نبردی داخلی بین کوروش کوچک^۱ و اردشیر دوم برای کسب تاج و تخت که با فرماندهی کوروش کوچک در مرکز میدان جنگ با پادشاه جدید (اردشیر دوم) به شکست می‌انجامد (Plut., Artoxerxes 9; Xen., An. 1.8.12)؛ به همین خاطر برای

^۱ - پسر داریوش دوم، برادر کوچکتر اردشیر دوم، دست به شورش علیه برادر بزرگترش اردشیر دوم زد.

موقعیت پادشاه در نبرد کوناکسا، مناسبات سیاسی باید به حالت اول برگردانده می‌شد. همان پادشاه پیش از سال ۳۸۵ با آنها جنگ کرد و شکست خورده بود (Diod. Sic., 15.8.5; Trogus Pompeius, Prologus 10)، او به این نتیجه رسید که با پادشاهان خود پیمان نامه صلح منعقد کند (Plut., Artox. 24.5). اردشیر سوم موفقیت‌های بیشتری را در جنگ داشت (Diod. Sic., 17.6.1-2; Just., 10.3.2-3). ارتش داریوش سوم با مادیان و آلبانیان و سیسیان ارمنستان سرو کار داشت (Arr, An. 3.8.4)؛ همانطور که در نبرد کوناکسا آنها در مرکز سمت چپ خط مقدم بودند (۳۰۱-۵). پس از یک سال، اسکندر مطلع شد که پادشاه ایران برای تقویت سرزمین ماد پیمان نامه دوستی با سکایی‌ها و کادوسی‌ها (súmmachoi, Arr, An. 3.19.3) برقرار کرده است که این پیمان دوستی تحقق نیافت. خدمات نظامی آنها تحت پادشاهی وفرماندهی آنتیوخوس سوم^۱ دوباره ظاهر می‌شود (r. 223-187)؛ کادوسی‌ها با مادها و سیسیان^۲ تحت فرماندهی یک مادی با یکدیگر اتحادی را تشکیل می‌دهند (Polyb., 5.79.7; Livy, 35.48)، از نوشته‌های استرابون درباره مهارت شان در پرتاب نیزه این گونه می‌توان نتیجه گرفت که این اقوام در جنگ با نیروی مهاجم مارک آنتونی^۳ در ارمنستان در سال ۳۵ پیش از میلاد با پادشاه ایران همکاری داشتند (Str., 11.13.4).

هیرکانیان

در گوشه جنوب شرقی دریای کاسپین، سرزمین هیرکانی (NPers. Gorgān, q.v)، دارای مزارع سرشار از آب و جنگلهای همیشه سرسبز و حاصلخیز (Str., 11.7.2) است که از کوهستانها و ساحل دریا تا امتداد رودخانه اترک گسترده شده است. ساکنان این ناحیه که در فرگرد نخست بند دوازده اوستا^۴ از آنها نام برده شده، دارای گویش زبان ایرانی

^۱ - ملقب به کبیر، ششمین شاه سلوکی و جوانترین فرزند سلوکوس دوم که از ۲۴۱ تا ۱۸۷ پس از میلاد سلطنت کرد.

^۲ - سیسیان نام شهری در استان سیونیک ارمنستان

^۳ - سیاستمدار و فرمانده نظامی رومی، (۱۴ اوت ۳۰ پ. م. - ۱۴ ژانویه ۸۳ پ. م)

^۴ - سکونتگاه اقوام هیرکان / وُرکانی یا گرگانی. در اوستا: اشاره به آفرینش سرزمین گرگان توسط اهورامزدا khneta / .

هستند و نام قدیمی خِنِنْتَه (Xnənta، ساکنان قوم هیرکانی) را در خود حفظ کرده‌اند (Vd. 1.11). ساکنین داخلی این سرزمین اصرار بر نام باستانی چرندی^۱ دارند که احتمال دارد رودخانه شاریندا دورتر از امتداد ساحل غربی جاری باشد ((Ptol., 6.9.5, 6.2.2; cf. the Chindrum river, Pliny, 6.18.48). نام قبیله ایرانی وِرْکانه^۲ از این جهت متمایز است که توتم گرگ ممکن است نشانی از میراث مردمان آسیای میانه را ثابت کند. (رجوع شود به مغول‌های بوریات؛ افسانه گرگ بعنوان راهنما، نیا و پرستار «wolf» see refs. G] s.v. bōrī، در کتاب «عناصر واژگانی ترکی و مغولی در فارسی، گرهارد دورفر^۳، ویسبادن، ۱۹۵۶: ۳۳۳»؛ برای واژه vrka (ورکه) که نامی دشوار و نامعین از هشتمین ماه پارسی است (see Schmitt, 2003b, pp. 44-47). گزنفون^۴ هیرکانیان را بمانند مادها فرمانبردار قوم آشوریان نشان می‌دهد (Cyr. 4.2.1) و او باعث تسلیم داوطلبانه آنها به کوروش دوم می‌شود (Cyr. 1.1.4)؛ در گزارش کتزیاس، احتمالن آنها این کار انجام دادند. زیرا آنها پادشاه جدید را همانند باختریها (بلخ)^۵، به عنوان جانشین قانونی می‌نگریستند (see below Eastern Iran). تجربه سیاسی آنها ممکن است به هیرکانیانی که آماده خدمت در امپراطوری هخامنشی بودند، اعطا شده باشد. در سال ۴۶۵ پیش از میلاد، یک هیرکانی زاده، بنام اردوان بعنوان فرمانده گارد ویژه‌ی سلطنتی گماشته می‌شود و قتل خشایارشا یکم را برنامه ریزی می‌کند (Diod. Sic., 11.69.1). پیش از سال ۴۲۵ میلادی، کتزیاس آینده‌ی داریوش دوم را بعنوان ساتراپ هیرکانی نام می‌برد که این عمل یادآور انتصابات شاهانه ولیعهدی باختری هاست (see below, Eastern Iran).

^۱ «Chrēndi» نام رودخانه باستانی هیرکانیا که به دریای کاسپین می‌ریزد.

^۲ Hyrcania نام یونانی جنگل‌های هیرکانی، فارسی باستان از واژه ورکانه / verkāna و در کتیبه بیستون داریوش بزرگ آمده، در تبری ورک (verkā / verk) معنی گرگ است

^۳ Gerhard Doerfer (۲۰۰۳-۱۹۲۰)، دانشمند آلمانی در زمینه‌ی ترکی، مغولی و تونگوس.

^۴ گزنفون Xenophon فیلسوف، مورخ، و سرباز یونانی است که در سال ۴۳۰، (۳۴۵-۳۳۰) پیش از میلاد، گزنفون از شاگردان سقراط بود و بعدها به خدمت پروخنوس درآمده به عنوان سپاهی اجیر در لشکرکشی کوروش کوچک علیه برادرش اردشیر دوم شرکت کرد. پس از مرگ کوروش، سپاهیان یونانی، گزنفون را به رهبری و قیادت خود برگزیدند. او توانست بازمانده سپاه یونان را از طریق ماد و آسیای صغیر به یونان بازگرداند.

^۵ باختر (بلخ)، بخشی از مناطق شرقی ایران باستان که از شمال به سرزمین سغد و آمودریا، از شرق به چین جنوب با هند و رشته کوه هندوکش بود.

یک همکاری نزدیک قبیله‌ای و اقتصادی و همچنین نیاز مشترکی شان برای ایستادگی در برابر فشار گروه‌های "راهزن وحشی و بیابانگرد (Str., 11.7.2) در منطقه، ممکن است پیوند نزدیکی بین هیرکانیان و مردم جنوب شرقی، پارتیان ایجاد شده باشد؛ تا آنجا که می‌توان از آنها بعنوان بخشی پیوسته از یک ساتراپ واحد نام برد. ممکن است این دو قوم در کنار مادها بوده باشند(به مادها و اشکانیان مراجعه کنید). هیرکانیان و پرتوها(پارتیان) سرکش و متمرد شدند(93-2.92 DB)، یعنی با تکیه بر اقتدار داریوش یکم بنا را بر سرپیچی گذاشتند. این دو قوم یک منطقه مالیاتی (Str., 11.9.1) مشترک را تشکیل داده بودند، در اصل آنها بعنوان بخشی از منطقه بزرگ شانزدهم شمال شرقی بودند(3.93 Hdt. از هیرکانیان اشاره نشده). آنها در پایان دوره هخامنشیان و همچنین در دوره اسکندر با هم در مسالمت بسر می‌بردند(Str., 11.9.1; Arr., An. 3.23.4). هیرکانیان در ابتدا به بخشی از قلمرو ارشک اشکانی^۱ تبدیل شدند(تحت امپراطوری اردشیر اشکانی یکم، (see ref.to Phraates II, above)، و امکان دارد از طریق پیوند قومی و قبیله‌ای هیرکانیان با اشکانیان از وضعیت مناسبی بهره مند شده باشند. در سال ۱۲۷ پیش از میلاد، هنگامی پادشاه در جنگ سکاها شکست خورده بود، گرایش فرهاد دوم اشکانی رو بسوی هیمروس فرمانروای بابل، از نجبای هیرکانی شد (Diod. Sic., 42.1.3 Just., 34/35.21.1). اردوان دوم(در حدود ۳۸ پیش از میلاد) ممکن است از هیرکانی برآمده باشد(مراجعه شود به اردوان، او از میان سکایی‌ها برخاسته بود Tac, Ann. 6.41) و در آنجا ازدواج داشته(همچنین در کرمان، Tac, Ann., 6.36)؛ بنابراین، هنگامی که از تاج و تخت رانده شد، وی با خانواده به شمال پناه برد (Tac., Ann., 6.43; see also below, on the Dahae).

^۱ - شاه ارمنستان در گستره امپراطوری اشکانیان، بنا بر گزارش استرابو، ارشک یکم بنیانگذار شاهنشاهی اشکانی و از قبیله پرنی بوده‌است.

دربیک‌ها

مردمانی که در دوره هخامنشیان در برابر هیکانیان دست به شورش زدند، دربیک‌ها بودند. آراتوستن^۱ محل سکونت آنها را در منطقه خشک شمال اترک می‌داند (Str., 11.8.8). انسان که پیداست این افراد بیشمار از کرانه کاسپین تا رود آمودریا^۲ که توسط داهه‌ها اشغال شده بود، آن سرزمین را در دست داشته و یا تقسیم کرده باشند. پلینی (۶.۱۸.۴۸) گستره‌ی دربیک‌ها را پراکنده و سرگردان در پیرامون آمودریا می‌داند و استفانوس بیزانسیوس (Jacoby, IIC, 688 F11) پراکندگی آنها را تا بلخ (باختر) و تا هند می‌داند. بنا بر گزارش کتزیاس، آخرین لشگرکشی پیرزندان کوروش (به لطف یاری سکاها) در برابر شورش دربیک‌ها بود و این سرزمین به ساتراپی شاهنشاهی هخامنشی ملحق شد. (Photius, Bibl. 72.7-8; Jacoby, IIC, 688 F9). برخی از دربیک‌ها با حرکت در امتداد ساحل کاسپین به طرف جنوب غربی، از هیرکانی گذر کرده و به مازندران مرکزی وارد شدند (the Dribyces, Ptol., 6.2.5). تعداد ارتش داریوش سوم در نبرد گوگمل^۳، نظامیان این قبایل (دربیکها) مجهز به نیروهای بیشتری (چهل هزار پیاده نظام) از سایر قومهای کناره کاسپین^۴ بودند (Curt., 3.2.7). گروه دیگر دربیک‌ها راه خود را همانند الگوی مهاجرتی گروه بعدی (تیوریها) به سمت جنوب خاوری، مرگیانا^۵ پیدا کردند (Ptol., 6.10.2).

۱. "Eratosthenes" ۲۷۶ - ۱۹۴ پیش از میلاد، جغرافی‌دان و ستاره‌شناس یونانی دوران اسکندر و نخستین نویسنده‌ی خارجی که نام ایران را یاد کرده و قسمتی از ایران را آریانا نامیده‌است.

۲. نام تاریخی و باستانی آن: Oxus و یا جیحون است.

۳. Gaugamela، یکم اکتبر ۳۳۱ پیش از میلاد، با اسکندر مقدونی

۴. کوینت کورس در تاریخ اسکندر: ۱۰۰۰ کماندار تیوری، ۶۰۰۰ سواره نظام هیرکانی و ۴۰، ۰۰۰ پیاده نظام دربیک در ارتش داریوش سوم بودند.

۵. مرو از شهرهای باستانی ایرانیان ویرانه‌های آن امروزه شمال شرقی سرخس، در سنگ نبشه داریوش یکم مرگوس و برخی جغرافی نویسان آنرا مرگیانا نامیدند.

تپوری‌ها

کوه‌های داخلی ساحل هیرکانیا به گفته آریان گزنفون^۱ "کوههای تپوریان" نامیده می‌شوند، جمعیت آن ناحیه، در کوههای بین دربیک و هیرکانی مستقر شدند. پراکندگی آنها در سرزمین ماد به سمت دروازه‌های کاسپین و ری گسترش یافته است (Ptol., 6.2.6). تپوریهای در غرب می‌توانند از تقسیم بندی قبیله‌ای در شمال رودخانه اترک/سارینوس باشند، گروه دیگر، بنا بر گزارش بطلمیوس شاید سکونتگاه اجدادیشان(تپوریه‌ها) در ناحیه سکاها تعیین محل شدند(۶.۱۴.۱۲). باقیمانده تپوریه‌ها به جنوب و شرق در امتداد رودخانه‌های هری رود^۲ / پنجاب در سرزمین هرات^۳ بطرف مرو("between the Hyrcani and the Arii," Str., 11.8.8; Ptol., 6.10.2) حرکت کردند(cf. Polyb., 10.49). از طرف دیگر، تپوریه‌های کناره کاسپین می‌تواند نشانه‌ی مهاجرت دیگری به سمت غرب، در امتداد بزرگراه اصلی مرو از شرق به غرب را نشان دهد. گویا این تپوریه‌ها برای نبرد گوگمل(Curt 3.2.7) مجهز به ۱۰۰۰ سوارکار و با هیرکانیان همسو بودند(the "Topeira," Art., An. 3.8.4). اسکندر بعداً آنها را تسلیم کرد.(Arr., An. 3.23.1-2; Polyb., 5.44.5; Curt., 6.4.24-25). یک ساتراپ یا استاندار جداگانه در زمان ورود اسکندر آنها را اداره می‌کرد و به این مامور سیاسی اداره قوم آمارد کرانه کاسپین نیز واگذار شده بود(Arr., An. 3.22.7, 24.3; 4.18.2).

استرابون در مورد برخی آداب و رسوم این منطقه عمومی که وی در مورد آنها شنیده، اظهار می‌کند: رسم ازدواج پیاپی در بین تپوریه‌ها(Str., 11.9.1)؛ برای دربیک‌ها خوردن حیوانات ماده حرام شمرده می‌شد(Str., 11.11.8)؛ علم کهولت‌شناسی گزارشی از تپورها، دربیک‌ها و کاسپی‌ها داده است(همان)؛ برای رسوم مربوط به نمایش اجساد (see DEATH ii, [see also Str., 11.11.3]). عمل تغییر شکل مجسمه (Str., 11.11.8)، در

^۱. لوسیوس فلاویوس آریان گزنفون، فیلسوف و مورخ یونانی و نویسنده لشکرکشی اسکندر، نباید با گزنفون سردار و مورخ یونانی اشتباه گرفت.^۱

^۲. آریوس، Arius

^۳. ساتراپ هریوا در دوره هخامنشیان، هرات امروزی.

زمان ساسانیان که در بین هفتالیان (همان) مشاهده شده، بدون اینکه روشن کند که چه قوم یا قبیله‌ای اختصاص دارد، ذکر شده است.

شمال رودخانه اترک

پس از مرزهای بیابانی شمال هیرکانی، موقعیت جغرافیایی قبیله‌ها بسمت شرق از ساحل به رودخانه آمودریا (جیحون) گسترش یافته است که روی هم رفته این قبایل، داهه‌ها^۱ نامیده می‌شوند. به نظر می‌رسد (see DAHAE ii) که آنها هم مرز وچسبیده بهم باشند و نیز با خانواده بزرگ قبایل ایرانی ساکا در آنسوی رودخانه آمودریا و تا غرب دریای آرال همسو و از یک همبستگی نامشخص برخوردار باشند؛ (Str., 11.9.3; Pliny, 6.19.50) برخوردار باشند. به نظر می‌رسد آنها بر منطقه پایین تر از قلمرو خود حتی زمانی که گروه‌های دیگر و یا گروه‌های وابسته بمانند در بیک‌ها و تپورپها که در آن نزدیکی گذر می‌کردند، سلطه و حکمفرمانی داشتند. بمانند نام قوم آمدیها، نام داهه با نام قبیله چادرنشین ایرانی (دای، Dai) هم آوا و همگن است (in Hdt 1.125). هخامنشیان، داهه‌ها را به صراحت فقط در یک نوشته از آن خود می‌دانستند (XPh 26-27)، این منطقه درست پیش از گروه‌های سکاها^۲ نامگذاری شده‌اند. طایفه‌های مختلف داهه برای زندگی به مرو آمدند. شناخته‌ترین شاخه طایفه شان - پارنی / پرنی - در کنار رودخانه‌ی هری رود [پنجاب] (Str., 11.9.2) زندگی میکردند، سپس آنها به سرزمین پارت سرازیر شدند و آنجا پایگاهی را برای گسترش قلمرو پادشاهی اشکانیان را پایه ریزی کردند. استرابون همچنین محل زندگی قوم پرنی را نزدیک ساحل کاسپین و هم مرز با هیرکانیان ثبت می‌کند، حال آنکه دیگر قبایل داهه‌ها (خانتی‌ها و پیسوری‌ها) همجواریا سرزمین هرات^۳ (Str., 11.8.2) زندگی می‌کردند، بنابراین پرنی‌ها ممکن است ابتدا رو سوی شرق به طرف قلمرو خویشاوندان خود کوچیده باشند. هم سرزمین‌های

۱. استرابو: قبایل داهه (dahae) واز سه قبیله داهه با نام‌های پرنی (Aparni) و خانتی (xanthii) و پیسوری (pissuri) و آنها را سکایی خوانده، قبیله پرنی نزدیک ترین قبیله به ساتراپ هیرکانی (گرگان)، دو قبیله دیگر تا نزدیک سرزمین هرات باستان گسترده دانسته است.

. ساتراپ ایران در زمان داریوش هخامنشی، سکا (سکاها، مردمان میان دریاچه خوارزم و دریای کاسپین).^۲

۳. سرزمین آریا در اوستا هرای و، در غرب افغانستان امروزی.

تابع وهم متحدین امپراطوری هخامنشیان، داهه‌ها با باختریهای فرمانبردار و آراکوزیان^۱ ها در یک صف در ارتش داریوش سوم در نبرد گوگمل (Arr., An. 3.11.3) جنگیدند. پس از تسلیم شدن اقوام شمالی به اسکندر، آنها در لشگرکشی به هند به خدمت اسکندر (همراه با سغدیها، باختریها و سکاها) (Arr., An. 5.12.2) درآمدند و بدون تردید، در جنگ‌های پس از آن در بین جانشینان اسکندر مقدونی (به نقل از پلیب: Livy, 35.485.79.3) و همچنین در درگیری و کشمکش با اشکانیان آنها بعنوان سرباز به‌همراه هیرکانیان در خدمت گودرز دوم^۲ بودند (Tac., Ann. 11.8]; see GÖDARZ).

هنوز هم در مناطق دوردست شمالی، در حوالی دریای آرال و بین رودخانه‌های جیحون^۳ و جیحون^۴، مردمی بودند که از ماساژت‌ها و ساکاها تشکیل شده بودند (با استناد به آراتوستن؛ ۱۱.۸.۸، STR). در دوره باستانی ترکیب قبایل‌شان شامل خوارزم، و شاید آپاسیک‌هایی^۵ بین دریای کاسپین و دریاچه آرال بودند، (پولیبیوس: ۱۰.۴۸.۱ چگونگی نفوذ آنها را به هیرکانی بازگو می‌کند). آنها منطقه‌ی نا آرام متاثر از رفتار متقابل بین اقوام ساکن و بیابانگرد چادرنشین را اشغال کردند، که کوروش بزرگ و اسکندر هر یک سعی کردند آنجا را به یک مرز امن تثبیت کنند. تخریب کوروش بزرگ بوسیله نیروهای ماساژت‌ها (همانگونه که بازگو شده بوسیله Hdt: 1201-14) آغاز کار در مبارزات همیشگی حکومت‌های مرکزی برای مدیریت جمعیت مستقر و ساکن در فرارودن^۶ و نظارت بر نفوذ و دخالت مردمان تازه وارد از شمال بود. در منطقه مرزی حائل بین دریای کاسپین، از شرق تا رود جیحون، دو خانواده از ساکای شرقی به نام

۱. *ærə'kou̯siə/ Arachosia* / سرزمین بزرگ بین آسیا و رودخانه سند در شرق امپراطوری هخامنشیان؛ شهری باستانی با نام قندهار امروزی در افغانستان، نام یونانی ساتراپ باستانی.

۲. اشک بیستم، شاه اشکانی، پسر گیو پادشاه گرگان.

۳. رودخانه آمودریا یا جیحون به یونانی باستان / *Oxus* / آکسوس که یونانی شده نام پارسی باستان.

۴. سیردریا یا سیحونپارسی باستان: یخ‌شده آرت، به معنای *مروارید واقعی*؛ زبان پهلوی: یخ‌شترت؛ یونانی / *Jaxartes* : گل‌زریون، دومین رود پرآب در آسیای میانه است که به دریاچه خوارزم (آرال) می‌ریزد

۵. *Apasiacae* نام قبیله عشایر متعلق به ماساژت‌ها.

۶. فرارود یا وُزارود یا ماوُراءالنهر به سرزمینی گفته می‌شود که در میان دو رود آمودریا (جیحون) و سیردریا (سیحون)؛ به معنی آن سوی رود آموی (جیحون یا آمودریا)، این سرزمین بخشی از آسیای میانه، دربرگیرنده ایالات چغانیان، ختلان، کش، نخشب، بخارا، سمرقند، اسروشنه، فرغانه، چاچ و اسپیجاب، پس از حمله اعراب به نام ماوراءالنهر، شرقی‌ترین ایالت ایران در دوره‌ی هخامنشی (ساتراپی سغد) بود و سکنه آن عمدتاً سغدی و خوارزمی بودند.

داهه‌ها قرار داده شده‌اند و به عنوان حاملان تاج و تخت در نقش رستم به تصویر کشیده شده است (DNe 15; A3Pb 14-15): هئومه ورگه [امیرجیان‌ها] (همان منبع، "امیرجیان" ارتش خشایارشا اول، هفت، ۷۰۶۴)، سکاهای فراسوی جیحون در شرقی‌ترین گستره هخامنشیان به آسیای میانه، در شمالی‌ترین نقطه محدوده اسکندر؛ و تیگره خوده (ماساژت‌ها)، هر چه بیشتر به طرف غرب، سکاهای فراسوی سیحون با کلاه‌های نوک تیز و ظاهری متمایز. اگر این اقوام در واقع بخشی از همان ملت بزرگتر نباشند، قوم دوم - تیگره خوده - باید در همجواری داهه‌ها بوده باشند. «سک یا سکا^۱ نامی است که در زبان پارسی باستان برای سکاهایی که از طرف آسیای میانه با ایرانیان سروکار داشتند، به کار رفته است. سنگ‌نبشته هخامنشی بیستون، از چهار دسته سکا: سکا پَرَدَرایه/داه‌ها سکاهای آن سوی دریا: کریمه، دانوب سکا تیگره خوده/ماساژت‌ها سکاهای تیزخود، سکاهای ماورای سیحون سکا هئومه ورگه/امیرجیان‌ها سکاهای هوم‌نوش، سکاهای ماورای جیحون سکا پَرَسو غودَم سکاهای آن سوی سغد».

ساکاها افزون بر خوارزمی‌ها، باید منافع اقتصادی متداول و نیرومندی را همسو با باختریها و سغدیانیان برقرار کرده باشند. سرزمین سکاهای نمی توانست مورد محاصره قرار گیرد، بنا بر این سکایی‌ها می‌توانستند سرزمین‌های بزرگتر و تا حدی کوهستانی را به خود بیفزایند، همانگونه که سرزمین باستانی خوارزم جذب کردند؛ اما در نهایت فرصتی برای خدمات نظامی را پیدا کرده بودند. داهه‌ها، ماساژت‌ها و دیگر اقوام سکایی با عدم مهاجرت بسمت مرو یا هیرکانی، پس از ورود به فلات ایران آمادگی این را پیدا کردند که بعنوان ساتراپ و یا سربازان هخامنشی باشند؛ به احتمال زیاد اجتماع و گردآوری آنها در (بلخ) باختری بوده باشد. سربازان اجیر شده سکاها بعنوان متحدین (Art., An. 3.8.3) و یا احتمالاً گروگان در خدمت هخامنشیان، اسکندر و نیز اشکانیان بودند (برای مثال آنهای که در سلوکیه^۲، [استرابون ۱۶.۱.۱۶]، یا کسانی که با تطمیع پول به استخدام

^۱ برگرفته شده از: Bruno Jacobs, "ACHAEMENID SATRAPIES" in ENCYCLOPÆDIA IRANICA, Online vesion

^۲ نام شهری از سلسله سلوکوس - پس از درگذشت اسکندر - در ایران بوجود آمده، واقع در ساحل دجله، امروزه نابود شده است.

فرهاد دوم در سال ۱۳۹ پیش از میلاد درآمده بودند، بعدها دریافتند که فریفته دستمزدشان شدند، ۴۲.۱.۲).

خوارزمی‌ها یک جمعیت پایدار و دارای ثبات پیش از هخامنشیان پایین تراز رود جیحون ساکن بودند. از آنها همیشه در کنار قبایل داهیان^۱ نام برده می‌شود. این نشاندهنده کشمکش و ستیز همیشگی هخامنشیان بر آنجا بود، اما آنها نیز باید به این نیاز داشته می‌داشتند که با عشایر اطراف خود کنار بیایند. حتی با افزایش جمعیت منطقه که از نظر شخصیت، سرشت و سیرت بیشتر و بیشتر به سکایی شبیه بودند احتمالاً پیوندهای اقتصادی خوارزمی‌ها با بلخی‌ها و سغدیان همچنان ادامه داشته است، (مراجعه کنید به، CHORASMIA i برای تاریخ سیاسی). در اواخر دوره هخامنشی، آنها به گزارش لوسیوس آریان^۲ (۴/۴/۴) در حالی که خود شاهشان به همراه ۱۵۰۰ سواره نظام بر آن می‌شود که خود را به اسکندر تسلیم نماید، خودمختار ظاهر می‌شوند، کرتیوس (۸.۱.۸) سخن از نمایندگانی بمیان می‌آورد که اعزامی از ساتراپ خوارزم بودند، احتمال دارد که این اقدام به تنهایی بوده و یا با هماهنگی داهیان بوده باشد (Just., 12.6.18).

^۱ - Dahyu داهیان گروهی از آریان در دشت خوارزم و پس از آن در کناره جنوبی دریای کاسپین کوچانده شدند.

^۲ - لوسیوس فلاویوس آریان گزنفون، فیلسوف، مورخ، فرمانده نظامی در دوره رومی‌ها و نویسنده کتاب "آنا با سیس" (لشگر کسی اسکندر).

Bibliography:

- Classical sources. For the classical texts, see the editions/translations in the Loeb Classical Series, as well as the additional publications listed below under the classical author's name or the title. See also the various individual entries for ethnic names in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart, 1893-1980).
- Ctesias: Felix Jacoby, *Fragmente der Griechischen Historiker* III C, 1958, no. 688; René Henry, ed. and tr., *Ctésias. La Perse, L'Inde. Les Sommaires de Photius*, Brussels, 1947; idem, *Photius. Bibliothèque* I, Paris, 1958.
- Isidorus Characenus: Karl Müller, ed., *Geographi Graeci Minores* I, Paris, 1855, repr., Hildesheim, 1990, pp. 80-95 (introd.), 244-56; Wilfred H. Schoff, tr., *Parthian Stations, an account of the overland trade route between the Levant and India in the first century, B.C.*, Philadelphia, 1914.
- Justin: Otto Seel, ed., *M. Iuniani Iustini Epitoma historiarum Philippicarum Pompeii Trogi. Accedunt prologi in Pompeium Trogum*, Stuttgart, 1972; John Yardley, tr., *Epitome of the Philippic history of Pompeius Trogus*, Atlanta, 1994.
- Pomponius Mela: P. Parroni, ed., *Pomponii Melae De chorographia libri tres*, Rome, 1984; F. E. Romer, tr., *Pomponius Mela's Description of the World*, Ann Arbor, 1998. *Periplus*: Karl Müller, ed., *Geographi Graeci Minores* I, Paris, 1855, repr., Hildesheim, 1990, pp. 95-111 (introd.), 257-305; Wilfred H. Schoff, tr., *The Periplus of the Erythraean Sea: travel and trade in the Indian Ocean by a merchant of the first century*, New York, 1912.
- Photius: see Ctesias. Claudius Ptolemy: *Claudii Ptolomaei Geographia* I-III, ed. C. F. A. Nobbe, Leipzig, 1843-45; repr., Hildesheim, 1966. Pompeius Trogus: see Justin.
- Studies. A. D. H. Bivar, ed., *Kushan and Kushano-Sasanian Seals and Kushano-Sasanian Coins: Sasanian Seals in the British Museum*, Corp. Inscr. Iran. Part III, 1968.
- George G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets*, Chicago, 1948. Idem, "Persepolis Treasury Tablets Old and New," *JNES* 17, 1958, pp. 161-76.
- O. Caroe, *The Pathans, 550 B.C.-A.D. 1957*, New York, 1958.
- I. M. Diakonoff and V. A. Livshits, *Parthian Economic Documents from Nisa*, Corp. Inscr. Iran. Part II, Vol. II, *Plates*, 5 vols., London, 1976-99; *Texts* I, 2001.
- W. Eilers, *Iranische Ortsnamenstudien*, Vienna, 1987.

- Idem, *Der Name Demawend*, Hildesheim and New York, 1988.
- P. Gignoux, *Iranisches Personennamenbuch II. Mitteliranische Personennamen*, Vienna, 1986.
- P. Huyse, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ)*, Corp. Inscr. Iran. Part III, Vol. I, Texts I, 2 vols., London, 1999.
- M. Mayrhofer, *Die Indo-Arier im alten Vorderasien*, Wiesbaden, 1966.
- Idem, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 3 vols., Heidelberg, 1956-76.
- M. Rossignol-Streck, "Climat et végétation sur le plateau iranien à l'aube des temps historiques," in *Jiroft. Fabuleuse de'couverte en Iran*, Dossiers d'Archeologie, no. 287, October 2003, pp. 5-18 (map, pp. 8-9).
- R. Schmitt, ed., *Compendium Linguarum Iranicarum*, Wiesbaden, 1989.
- Idem, *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great. Old Persian Text*, Corp. Inscr. Iran., Part I, Vol. I, Texts 1, London, 1991.
- Idem, *The Old Persian Inscriptions of Naqsh-e Rostam and Persepolis*, Corp. Inscr. Iran. Part I, Vol. I, Texts III, London, 2000.
- Idem, "Onomastische Bemerkungen zu der Namenliste des *Fravardin Yasht*," in C. G. Cereti et al., eds., *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia*, Wiesbaden, 2003a, pp. 363-74.
- Idem, *Meno-Logium Bagistano-Persepolitenum. Studien zu den altpersischen Monatsnamen und ihren elamischen Wiedergaben*, Vienna, 2003b.
- N. Sims-Williams, *Bactrian Documents from Northern Afghanistan I. Legal and Economic Documents*, Corp. Inscr. Iran. Part II, Vol. VI, Oxford, 2000. 1996.
- N. Sims-Williams and J. Cribb, "A New Bactrian Inscription of Kanishka the Great," *Silk Road Art and Archaeology* 4, 1996, pp. 75-142.
- P. O. Skjærvø, *The Sassanian Inscription of Paikuli*, Part 3.1 *Restored Text and Translation*, Part 3.2 *Commentary*, Wiesbaden, 1983.
- ŠKZ: see Huyse. W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, 1951; repr., 1966.
- F. Vallat, *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes VIII. Les noms géographiques des sources suso-élamites*, Beihefte TAVO Reihe B, 7/11, Wiesbaden, 1993.

- E. N. Von Voigtlander, *The Bisitun Inscription of Darius the Great Babylonian Version*, CII, Part I, Vol. II, Texts 1, London, 1978.
 - J. Yoyotte, "Les inscriptions hiéroglyphiques. Darius et l'Égypte," *JA* 260, 1972, pp. 253-66.
 - R. Zadok, *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes VIII. Geographic Names according to New- and Late-Babylonian Texts*, Beihefte TAVO Reihe B, 7/8, Wiesbaden, 1985.
- (C. J. Brunner)
- Originally Published: December 15, 2004
 - Last Updated: March 29, 2012
 - This article is available in print. Vol. XIII, Fasc. 3, pp. 326-336 and Vol. XIII, Fasc. 4, pp. 337-344

اسطوره‌تریگلاو (سه سر) در میان اسلاوهای کهن

- زهرا سادات الهی / دانشجوی کارشناسی ارشد آموزش زبان روسی دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر زینب صادقی سهل‌آباد / استادیار گروه زبان روسی دانشگاه الزهرا^(س)

اسطوره در واقع روایت نمادگونه‌ای درباره‌ی خدایان یا موجودات ماوراء الطبیعه است که یک قوم برای تفسیر افسانه‌های خود، آن را به کار می‌گیرد. «اسطوره، تاریخ نخستین و معنوی یک جامعه است و از این نظر با زبان آن جامعه کاملاً قابل مقایسه است که می‌تواند حقایق گذشته‌های دور را بازگو کند» (گریمال، ۱۳۷۳).

واژه‌ی اسطوره، معادل واژه‌ی «myth» است و در فرهنگ فارسی عمید به معنای «قصه‌ها و حکایت‌های بازمانده از دوران باستان درباره‌ی خدایان، قهرمانان و به وجود آمدن اشیا و حوادث» است (عمید، ۱۳۶۲). در فرهنگ لغت اژیکوف نیز واژه‌ی «миф» به معنای «روایت کهن درباره‌ی قهرمانان افسانه‌ای، خدایان و پیدایش پدیده‌های طبیعت» است (اژیکوف، ۲۱۷).

پس از ورود دین مسیحیت به روسیه، بیشتر قبایل اسلاو همچنان بت‌پرست بودند؛ به طوری که حتی پس از پذیرش دین مسیحیت و برچیده شدن بت‌پرستی، همچنان تأثیرات و باورهای بت‌پرستی، بر فرهنگ، سنت و زندگی مردم روس قابل مشاهده بود. در دوره‌ی بت‌پرستی، خدایان بسیاری در میان اقوام اسلاوهای قدیم وجود داشت و هر

کدام را عده‌ی خاصی عبادت می‌کردند. هر کدام از این خدایان نماد خاصی داشتند. یکی از خدایانی که اسلاوهای کهن اعتقاد زیادی به آن داشتند و نقش بسیار زیادی در روش زندگی مردم آن زمان ایفا می‌کرد، خدای «تریگلاو» بود. این واژه از دو کلمه *три* (به معنای سه) و *глава* (به معنای سر) تشکیل شده است که ترکیب آن را می‌توان سه‌سر نامید. تریگلاو به عنوان خدای سه‌گانه‌ی زمین قلمداد می‌شد که سه ذات خدایی اصلی در اساطیر اسلاوی کهن را در بردارد. در واقع، تریگلاو را می‌توان از تمثال‌های خدایان اسلاوی نامید.

بحث و بررسی

تاریخچه‌ی بت پرستی در روسیه:

بت پرستی در میان اسلاوهای باستان، به زمان جدایی این قوم از اقوام هندواروپایی و تعامل با سنت‌های فرهنگی همسایگان بازمی‌گردد (هزاره‌ی اول و دوم قبل از میلاد). بعد از جدایی قبایل اسلاوی و اسکان آنها در مناطق مختلف، بت پرستی در میان اسلاوها شروع به تغییر و تحول کرد. در سده‌های شش و هفت، اختلاف بین ادیان اسلاوهای شرقی و غربی، کاملاً محسوس بود؛ این اختلافات عقاید هم چنین بین اقشار پایین دست و بالا دست جامعه نیز وجود داشت که تاریخ‌نویس‌های کهن، حاکی از این واقعیت هستند. با شکل‌گیری یک دولت متمرکز در روسیه، بت پرستی به تدریج رو به افول گذاشت و سرانجام با پذیرش کامل دین مسیحیت در سال ۹۸۸ م، بت پرستی از میان رفت.

جایگاه خدایان در میان اسلاوها

در دوران بت پرستی اسلاوهای کهن، سیمای خدایان گوناگون اسلاوی، نمود بسیار زیادی در فرهنگ، سنن و روش زندگی این ملت داشتند؛ به صورتی که هنگام مطالعه‌ی تاریخ و فرهنگ قوم اسلاو، نمی‌توان از بررسی تاریخچه و نماد این خدایان چشم‌پوشی کرد. آگاهی درباره‌ی این خدایان، اطلاعات بسیار زیادی درباره‌ی روش زندگی اسلاوهای پیشین آشکار می‌کند.

اساس اسطوره‌شناسی اسلاوی، خدایان اسلاوی هستند؛ موجودات شگفت‌انگیزی که پیشینیان اسلاوی، سده‌ها آنها را پرستش می‌کردند و مورد احترام فراوان قرار می‌دادند. این خدایان معمولاً هر کدام نماد یک پدیده طبیعی بودند، برای نمونه، «پرون» خدای رعد و برق، «یاریلو» خدای خورشید و «استریبوگ» خدای باد بود.

در اساطیر اسلاوهای کهن، وجود سه نیرو در جهان ضروری بوده است: پدر، مادر و فرزند که نماد سه حالت پیدایش، بلوغ و پایان را نشان می‌دهند. افسانه‌های می‌گویند که رُد «род»، خدای خالق، جهان اسلاوی را خلق کرده و آن را به سه جهان اسطوره‌ای پراو «Правь»، یاو «Явь» و ناو «Навь» تقسیم کرده است.

جهان ناو «Навь» - جهانی نامرئی در زیر زمین که در آن آشوب حاکم است و در آن شادی و خشم، بهم می‌آمیزد. در این جهان، هیچ وحدتی وجود ندارد و خدایان تاریک در آنجا زندگی می‌کنند.

جهان یاو «Явь» - جهان میانی است، که در آن روح به جسم می‌پیوندد و جایی است که انسان‌ها و خدایان طبیعت در آن زندگی می‌کنند.

جهان پراو «Правь» - جهان فوقانی است که نور در زندگی خدایان آن جریان دارد و در محدوده قوانین جهان یاو، بروز می‌کند.

از آنجا که نور همواره بیانگر صلح، و تاریکی بیانگر خشم و ظلم است، برخی اعتقاد داشتند که تنها خدایان جهان پراو شایسته پرستش و خدمت کردن هستند.

بر اساس باور اسلاوهای کهن، تریگلاو بر تمام کائنات احاطه داشت و با قدرت فوق‌العاده خود، اداره سه جهان اسطوره‌ای اسلاو را بر عهده داشت و به گونه‌ای خستگی‌ناپذیر به راحتی می‌توانست تمام موانع را در هم بشکند.

بر اساس گفته ایون، مورخ قرون وسطی، تریگلاو خدایی بلند مرتبه با نوار طلایی بر روی دهان و چشم‌ها بود. همچنین گربرد، دیگر مورخ این دوران، اظهار می‌دارد تریگلاو بر سه جهان حکمفرمایی می‌کرد: جهان آسمان، زمین و جهان زیرزمین» (گاوریلوف، ۲۰۰۲).

آلمانی‌ها به این نتیجه رسیده بودند که تریگلاو یک خداست، اما اسلاوهای کهن معتقد بودند که تریگلاو، یک خدای جداگانه یا حتی یک خدای والا مقام نیست؛ بلکه خود سرچشمه وحدت و تقابل سه جزء آن است. لهستانی‌های قرون وسطی نیز ادعا

می‌کردند که «تریگلاو یک غول سه سر است و جهان از وی پدید می‌آید» (گاوریلوف، ۲۰۰۲). اما به طور کلی، خدای واحدی به نام تریگلاو وجود نداشت. بت‌پرستان، تریگلاو را نظریه‌ی هندو اروپایی کهن درباره‌ی ساختار سه‌گانه‌ی جهان می‌نامیدند.

در دوران بت‌پرستی اسلاوها، تنها دو خدا با رنگ سیاه مشخص می‌شد: تریگلاو و چیرنابوگ یا خدای سیاه «Чернобог» (ساخته شده از دو واژهٔ чёрный به معنای سیاه و бог به معنای خدا). در کنار تریگلاو، همیشه دو خدای دیگر قرار داشتند، که همواره با یکدیگر در حال نزاع و درگیری بودند. این دو خدا، بلابوگ (خدای سپید) «Белобог/Белбог» (ساخته شده از دو واژهٔ белый به معنای سپید و бог به معنای خدا) و همچنین چیرنابوگ (خدای سیاه) بودند.

بر اساس منابع، چیرنابوگ در زمان بت‌پرستی اسلاوی، وجود داشته است، اما اطلاعات در خصوص آن اندک است. چیرنابوگ خدای تاریکی‌ها، شر و هوی و هوس بوده است. او خدای قدرتمندی بود که محافظ نیروهای تاریکی، بدی و خشم و نگون بختی‌های تلخ بود و خدایان جهان یاو، تنها در صورت متحد شدن می‌توانستند بر وی چیره شوند. اما بلابوگ یا خدای سپید، مخالف سرسخت وی بود. بلابوگ مظهر عدالت، خوبی و صداقت بود. اسلاوهای قدیم، همواره او را با سیمای پیرمردی خردمند، با موها و لباس سپیدرنگ به تصویر می‌کشیدند. شاید بلابوگ تنها خدایی بود که در نبردها شرکت نمی‌جست.

نماد تریگلاو

از آنجا که هر خدای اسلاوی، دارای یک نماد و قدرت باور نکردنی بود، تریگلاو نیز از این قاعده مستثنی نبود. وی با قدرت خاص قادر بود مرزهای کائنات را درهم بشکند تا جهان‌ها بهم آمیزند و انسان‌ها ناپدید شوند. به همین جهت، بسیاری از ساحران در خدمت تریگلاو بودند تا به کمک او جهان را حفظ کنند. تریگلاو، نماد اتحاد خدایان بزرگ اسلاوی، یعنی اسواروگ، پرون و اسوانتویت است.

اسوانتویت: گویا مشهورترین خدای چند سر بوده است. او در جزیرهٔ روگن در قلعهٔ آرکونا عبادت می‌شد که زمانی سرزمین مقدس اسلاوها بود. مجسمهٔ این خدا در مرکز

معبدی در این مکان بنا شده بود. بر اساس گفته‌های ساکسو گراماتیکوس مورخ دانمارکی، این خدا دارای چهار سر و چهار گردن بود و یک شاخ فلزی در دست راست داشت. چهار سر اسوانتویت به عنوان چهار ستون جهان به شمار می‌رفت که هر یک نظاره‌گر نقطه‌ای جداگانه بودند، هر یک از چهره‌ها دارای رنگی مختص به خود بود؛ چهره شمالی به رنگ سفید (مرتبط با بلاروس و دریای سفید)، چهره غربی به رنگ قرمز (روتینیای قرمز)، جنوبی به رنگ سیاه (به واسطه دریای سیاه) و چهره شرقی سبز رنگ (اوکراین سبز) بود. این صنم دارای یک اسب زیبا و سپید بود که تنها رئیس رهبانان سالی یک بار، حق سوار شدن بر آن را داشت. پرستش این صنم تا سال ۱۱۶۸ م. رایج بود، اما در آن سال، «والدمار» از سلاطین دانمارک، عبادت آن را ملغی اعلام کرد.

اسواروگ: در اساطیر اسلاو، اسواروگ ایزد آسمان، باشنده درخشان و آهنگر ایزدان بود. او به عنوان پدر نسل اول خدایان اسلاوی شناخته می‌شود. اسواروگ یکی از اعضای سه‌گانه بزرگترین و قدرتمندترین ایزدان اسلاوی در کنار پرون و اسوانتویت قرار داشت. قدرت آفریننده این خدا، در ایجاد جهان مؤثر بوده است.

پرون: اگر اسلاوهای باستان، صدای رعد و برق را می‌شنیدند، باور داشتند که این پدیده، کار پرون، خالق آن است. او یکی از مشهورترین خدایانی است که اسلاوهای باستان، در بسیاری از مکان‌ها او را پرستش می‌کردند و از او بسیار هراس داشتند. سیمای این خدا معمولاً توسط جنگجویان اسلاوی، مورد تقلید قرار می‌گرفت: ردایی قرمز رنگ همراه با اسبی تنومند و یک گرز. نماد و سمبل پرون، تبر بود که هم به عنوان سلاح سرد کاربرد داشت و هم نوعی طلسم برای جنگجویان به شمار می‌آمد. این خدا نقش بارور کردن زمین به کمک باران و صاعقه را داشت.

سمبل و تعویذ تریگلاو

همانگونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، هر کدام از خدایان اسلاو دارای نماد و سمبل خاص خود بودند که این نمادها برای مردم به عنوان طلسم کاربرد داشتند. سمبل و نماد تریگلاو در حقیقت اتحاد سه خداست و به همین خاطر نشانه تعویذ آن گلبرگ‌های ابدیت است؛ به‌گونه‌ای که این گلبرگ‌ها در هم گره خورده‌اند. این گلبرگ‌های گره‌خورده

در واقع نشانگر قدرت حیاتی و حقانیت زندگی هستند. اسلاوهای باستان باور داشتند که اگر حامل این تعویذ، مطابق قوانین این جهان زندگی کند، آن‌گاه خدایان همواره به او یاری می‌رسانند و حامی او هستند. این طلسم همچنین، دارای قدرتی مخرب است که در موارد استثنایی به عنوان تنبیه و مجازات فردی که قوانین زندگی را رعایت نمی‌کند، بکار می‌رود. این خصوصیت تخریبی، تنها در موارد استثنایی به عنوان عدم رعایت قانون الهی زندگی، استفاده می‌شد. گلبرگ‌های سمبل تریگلاو، نشانگر قلمروهای عالم نیز هستند که آغاز و پایان ندارند و به یکدیگر پیوسته‌اند. به همین دلیل دارای قدرت بسیار زیادی هستند. اسلاوها باور داشتند که در صورت داشتن این طلسم، قدرت آن می‌تواند انسان را به مسیر درست در زندگی هدایت کند. آن‌ها این طلسم را برای سه منظور به کار می‌بردند:

۱. پیروزی در نبردهای دشوار

۲. شفای بیماری‌های سخت و صعب‌العلاج

۳. حفاظت از محصولات کشاورزی و جلوگیری از بروز آفت‌ها

اسلاوهای پیشین گمان داشتند که جسم، ذهن و روح درهم تنیده‌اند و به همین علت اگر یکی از این ماهیت‌ها رو به زوال رود، آن‌گاه این سمبل و طلسم، نیروی آن را احیا و تجدید می‌نماید. از نظر آنان این تعویذ، به طور طبیعی خنثی و مناسب همه اشخاص بود و به منظور افزایش قدرت آن، باید از نقره یا از چوب ساخته می‌شد؛ زیرا در این مواد بیشترین انرژی و قدرت سه جهان، ذخیره می‌شود.

عزت و احترام تریگلاو در بین قوم اسلاو کهن:

قدرت تریگلاو انسان‌های زیادی را به خود جذب می‌کند. معروف‌ترین معبد تریگلاو، در بالای تپه بلندی در شهر اشتتین (شهری در شمال غربی کشور لهستان)، بنا شده است. این معبد، دارای ستون‌های باشکوه و دیوارهای پوشیده از پارچه ماهوت سیاه رنگ بود. مجسمه تریگلاو که در میان آن معبد قرار داشت، با پارچه ماهوت گران‌قیمتی پوشیده شده بود، اما دهان و چشمان خدا، با نورهایی از جنس طلا بسته شده بود، تا خدایان دیگر را نترساند و از قدرت بزرگ او، جهان نابود نشود. نزدیک این معبد، سه بنا

قرار داشت که در آنها جلسات و ضیافت‌ها برگزار می‌شدند. اندازه مجسمه‌های تریگلاو، در شهرها و روستاهای مختلف، متفاوت بودند که حکایت‌هایی درباره آن وجود دارد. برای مثال، «در تاریخ‌نوشته‌ها اشاراتی وجود دارند که فاتحان حتی با کمک گاوهای نر نیز نمی‌توانستند، مجسمه طلای تریگلاو را حرکت دهند. در مقابل نیز، روایت دیگری وجود دارد که بیان می‌کند، دخترکی مجسمه تریگلاو را در حفرة درختی پنهان کرده بود، تا شوالیه‌ها نتوانند آن را ببرند» (<https://mysticworld.pro/bogi>).

نتیجه‌گیری

چنان‌که ملاحظه شد، تریگلاو یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین خدایان عصر بت‌پرستی در میان قوم اسلاو بوده است. مطالعه و بررسی ویژگی‌های این خدا در کنار دیگر خدایانی که اسلاوهای پیشین می‌پرستیدند، بخش بسیار مهمی از تاریخ، فرهنگ، آداب و رسوم کشور روسیه را تشکیل می‌دهند که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. تأثیر این خدایان در زمان بت‌پرستی اسلاوها به قدری چشم‌گیر بوده است که امروزه بعد از گذشت سده‌ها از پذیرش دین مسیحیت در روسیه، همچنان نمونه‌های رفتارها و سنت‌های اقوام آن زمان، در میان مردم روسیه امروزی نیز دیده می‌شود.

فهرست منابع

۱. گریمال، پیر (۱۳۷۳). انسان و اسطوره، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، فصل نامه هستی.
۲. عمید ح. (۱۳۶۲). فرهنگ عمید. تهران: انتشارات امیرکبیر.
3. Ожегов, С. И. (2017). толковый словарь русского языка. Москва: Мир и Образование.
4. n.d.). Retrieved from <https://bogirusi.ru/bogi-stichiy/triglav>
- 5). 2012, „Май 21). Retrieved from Школа развития громады: <https://gromada-ks.blogspot.com/2012/05/22.html?m=1>
6. Gliński, M. (2016, March 29). Retrieved from culture.pl: What Is Known About Slavic Mythology

- 5 .Александровна. (2009, Апрель 9). Древние цивилизации. Retrieved from <https://istorya.my1.ru/publ/6-1-0-64>
- 6 .Восточные славяне в древности. (n.d.). Retrieved from История о России: <https://istoriarusi.ru/kiiev/vostochnie-slavjane.html>
- 7 .Гаврилов Д.А, Н. А. (2002). Боги славян. Язычество. Традиция. Москва: Рефл-Бук.
- 8 .Славянские боги. (n.d.). Retrieved from Ярило Мастерская: <https://slavyanskieoberegi.ru/slavyanskie-bogi/>
- 9 .Славянские боги. (2017, Март 19). Retrieved from <http://slavyanskiebogi.ru/bogi/21-triglav>
- 10 .Славянские Боги: к кому обращались за помощью древние славяне? (n.d.). Retrieved from Славяне: <https://xn--80aejvmu5h.xn--80aswg/slavyanskie-bogi/>
- 11 .Славянский Триглав. (2019, Февраль 26). Retrieved from Мистический мир: <https://mysticworld.pro/bogi-i-bozhestva/slavyanskie/triglav.html#i>
- 12 .Триглав. (n.d.). Retrieved from Ярило Мастерская: <https://slavyanskieoberegi.ru/slavyanskie-oberegi/triglav/#i>
- 13 .Язычество Древней Руси: иерархия богов, славянские обряды и обереги. (2018, Июль 30). Retrieved from Ведьмино счастье
- 14 .Голан А., Миф и символ, <https://happywitch.ru/blog/yazychestvo-drevney-rusi/>

چند پسوند سغدی در اسامی خاص جغرافیایی وادی زرافشان

• دکتر مجالدین علیزاده / زبان شناس و عضو آکادمی علوم تاجیکستان

پسوند -ud / -ut-

شکلهای -ud / -ut- ادامه همان پسوند سغدی w δ می باشد از ۶۰ توپونم (اسامی خاص جغرافیایی) ذکر شده در اسناد سغدی، ۷ توپونم پایانه - w δ دارند و اکثر آنها با نامهای جغرافی امروزه وادی زرافشان موافقت می کنند. طبق فرضیه آ.ا. اسمیرنوا این عنصر یا با ایرانی باستان *awata- یا سغدی (k' wt) هم‌ریشه است. اسمیرنوا «ولایت» [۱۹۶۰: ۱۲] ذکر کرده بود که همان یک نام جغرافی ممکن است با پسوند - w δ و یا ممکن است بدون آن بیاید: [لوری، ۲۰۰۴: ۱۲۶]

باید ذکر کرد که وابسته به صدادار یا بی صدا بودن واجی که پیش از پسوند - ud / -ut- می آید، آن یا شکل -ut- و یا شکل -ud- را می گیرد.

Zemtud / Zemtut روستایی در ناحیه پنجیکند. این نام از دو جزء ترکیب یافته

است.

Zemt+ut معنی جزء یکم هم تا اندازه‌ای معلوم است Zemt مأخوذ از سغدی zmē/I

«هیزم، سوخت» [قریب. ۱۱۳۲۷] جزء -t در، Zemt به نظر ما نشانه جمع است. در واقع، این ده در عمق دره جای گرفته بُر از درختهای کوهی می باشد و هیزم در این جا

فراوان است. Keštut / Keštud رود و درهٔ پهناوری در ناحیه پنجیکند. این نام در میان اهالی محلی به شکل Keštudak هم معروف است. جزء اول Kešt به معنی «کشت و کار» می‌باشد. در زبان سغدی هم به همین شکل و به همین معنی به کار رفته است: سغدی kšt- «کشت، کاشتن» [قریب. ۴۹۱۸] قدیمی و سغدی بودن این نام مسلم است زیرا آن در آثار سغدی یافته شده در قلعهٔ مغ ذکر شده است.

[اسناد سغدی کوه مغ، ۲-۱۷۲-۳ = ۸۴، ۶۶، ۳. ۱، ۷، ۱، ب ۲۰، ۱، ۱] مطابق تحقیقات پ. لوری نام Kištūd نام دهی در حصار در «بابورنامه»ی ظهیرالدین بابور ذکر شده است [لوری، ۲۰۰۴: ۱۳۰] پس معلوم می‌شود، که دهی با این نام در وادی حصار موجود بوده است و شاید این ده تا هنوز هم باشد. امروزه وادی حصار سرزمین وسیعی است که از دهنو تا رامیت و نزدیکی فیض آباد را فرا می‌گیرد. Ūrgut شهرکی بین سمرقند و پنجیکند. محقق توپونمهای سغدی لوری پ. حدس می‌زند که جزء اول Ūrg- شاید به نحوی با واژه‌های سغدی wyrk- «گرگ» یا wrkr «برگ» رابطه داشته باشد [لوری، ۲۰۰۴: ۱۳۰] به نظر ما بیشتر با کلمهٔ wyrk- «گرگ» رابطه دارد. باید گفت که شهرک Ūrgut در طول تاریخ به سبب قرار داشتن در همواری و نزدیک بودنش به راه ابریشم، یکی از مراکز تجاری آسیای مرکزی بود. شاید در بازارهای آن پوست گرگ می‌فروختند. غیر از این، در میان روستاها و شهرکهای وادی زرافشان، از زمانهای قدیم تا امروز، چنین رسم است که به هر ده یا شهر لقب یک حیوان را برای استهزا یا ملامت اهالی آن میدادند. شاید علت تسمیهٔ Ūrgut نیز همین علت بوده باشد Pāxūt روستایی در ناحیه عینی تاجیکستان که زادگاه مؤلف این سطور نیز می‌باشد.

پاول لوری آن را مرکب از دو جزء Pāx-ūt دانسته است [لوری، ۲۰۰۴: ۱۳۰]، که نظر ما نیز درست است، ولی عنصر اول را نیافته است به نظر ما جزء pā δ سغدی [قریب. ۶۴۲۴] به معنی «پا» ممکن است رابطه داشته باشد در این جا مسئلهٔ بحث آمیز واج -x- است از وجود واریانتهای گوناگون، تبدیل x-x، δ، γ- بحث آمیز واج در نامها و کلمه‌های باقیماندهٔ سغدی می‌توان حدس زد که -x- در این جا، واریانت محلی واج δ در کلمهٔ pā δ است. اگر چنین نباشد، پس این همخوان -x- همخوانی غیراشتقاقی در میان دو مصوت -ā- و -ū Pā+x+ūt است.

با نظر داشت این نکات، این نام را می‌توان چنین معنی کرد: « مکان پایین » کلمه «پا» در گفتار مردم، غیر از عضو بدن، به معنی «پایین» نیز به کار می‌رود لازم به یادآوری است Pāxūt در آثار سغدی یافته شده از قلعه مغ در سال ۱۹۳۲ م. آمده است و از قدیمی بودن آن، گواهی می‌دهد [اسناد سغدی کوه مغ، ۱۱۱، ۸۳ = ب ۶، ۲].

Kurut/Kurud روستایی در ناحیه عینی تاجیکستان. از آن جا که این نام در آثار سغدی قلعه مغ نیز آمده است [اسناد سغدی کوه مغ، ۱۱، ۱۷۴، ۱۱۱، ۸۵ = ب ۱۶، ۱، ۱] بی گمان نامی قدیمی است. لوری آن را در گروه نامهای دارای پسوند (-wt-) (ut جاری داده است [لوری ۲۰۰۴: ۲۷] ولی اشتقاق آن را پیدا نکرده است. به نظر ما، این نام از کلمه‌های باقیمانده سغدی، با دو کلمه: kur «کودک، بچه» مأخوذ از ایرانی کهن kurč-wā δ ē و *kuru «پناهگاه» خیلی نزدیک است. kurč-wā δ ē یا به معنای «پناهگاه، سرپناه» در زبان سغدی همان شکل قدیمی دیه کورگاود (ناحیه قلعه در درواز) می‌باشد. نام این ده بیش از همه با پناهگاه رابطه دارد و واقع شدن ده در دل کوههای بلند این فکر را ثابت می‌نماید. به عقیده برخی نیز Kurud از دو جزء ترکیب یافته Ku «کوه» و rud «رود» یعنی «کوه رود» ترکیب یافته است. ولی این فرضیه چندان صحیح نیست. Amšud مکانی در حوالی روستای غزه ناحیه پنجیکند تاجیکستان. اشتقاق این واژه معلوم نشد.

Na γ nud مکانی در حوالی روستای غزه ناحیه پنجیکند تاجیکستان این نام از دو جزء مرکب شده است. Na γ n+ud. واژه Na γ n در سغدی به معنای «نان» است [قریب. ۵۹۰۸] معنای عمومی این نام «مکان نان» است.

پسوند -āvat و -āvut

Eskāvat محلی در حوالی ده اورمیتن ناحیه. عینی Esk «بلند، بالا، بلندی» - + āvat «پسوند مکان» در مجموع به معنی «مکان بلند، بالا» بعضی از مردم آن را Eskābād هم تلفظ می‌کنند.

Zarāvatk دهی در نزدیکی مرکز ناحیه عینی. همچنین دشتی وسیعی نیز با نام Zerāvatk وجود دارد این نام به شکل (zr' w δ kh²) در آثار سغدی آمده است [اسناد

سغدی کوه مغ، ۲: ۱۱، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۱۱، ۴۸، ۸۱، ۷۵، ۷۶، ۱۱-ب، ۱۹۶، ۱، ۱۹-ب؛ ۶، ۱، ۲؛ ۱۱، ۱۲] [۱۱

این نام از ۳ عنصر مرکب شده است: Zar-āvat-k جزء Zar با واژه سغدی zrn مأخوذ از ایرانی کهن؛ *zarnya-اوستایی zarnya- [قریب. ۱۱۵۶۶] به معنی «طلا» و یا «زرین، زرفام» و همچنین مجازاً به معنی «زردگونه» است. جزء -āvat به معنی «جا، مکان» پسوند مکان است. جزء -k آخر، پسوند مکان بوده، معنی عمومی این نام، «مکان زر و طلا» و یا «جای زردگونه» است. Fatmāvut دهی و مکانی در ناحیه عینی. این نام در آثار سغدی قلعه مغ ذکر شده است

[اسناد سغدی کوه مغ ۱۰، ۱، ۸۳-ب ۶، ۱، ۳] است. جزء اول این نام Fatm با جزء اول نام Fatmef (دهی در ساحل جنوبی رود زرافشان) ریشه مشترک دارد. لوری حدس زده است که آن به واژه Btm سغدی، مأخوذ از ایرانی باستان *fratama- «اولین، نخستین» مربوط است [لوری، ۲۰۰۴: ۱۲۶ روستای کنونی Falmāut در مرز عینی و مسچاه، بین روستاهای ورز و آبودان در همسایگی روستای پاخوت واقع شده است.

پسوندهای -evad/ -vad/ -at/ ad/

Sarmad محلی در حوالی روستای غزه کشتوت ناحیه پنجیکند در نگاه اول نام این ده یک واژه کامل به نظر می‌رسد، ولی ساختار نامهایی مثل روستایی در Rēvad روستایی در ناحیه عینی بدان دلالت می‌کند که این نام هم از دو جزء عبارت است. Sarm+ad جزء ad- پسوند مکان است.

Agmat محلی در حوالی روستای غزه در دره واروی ناحیه پنجیکند. این نام هم مانند سرمد از دو جزء عبارت است. Rēvad Agm-at روستایی در ناحیه عینی. این نام از دو جزء عبارت است: Rēv-ad. اشتقاق جزء اول معلوم نیست. مطابق پژوهش لوری (با تکیه بر «کتاب الانساب» سمعانی و «معجم البلدان» حموی) در عصرهای میانه در نزدیکی بخارا، جایی با نام Rēvad موجود بوده است [لوری، ۲۰۰۴: ۱۲۹، ۱۳۲]. بعضی از نامهای جغرافیایی بخارا و سمرقند و اطراف این شهرها، به نامهای جغرافی بالآب زرافشان یا شباهت دارند یا همسان بوده‌اند. مثال: ریود (عینی، فلغر) ریود (بخارا)؛ اورمیتن (عینی)،

رامیتن (بخارا)؛ اسکادر (عینی، فلغر)، ساکتری (بخارا). شباهت استفاده از پسوندهای نامهای جغرافیایی و جزءها در نامهای جغرافیایی، از رابطه نزدیک و مهاجرت‌های داخلی در سراسر منطقه سغدی زبان گواهی می‌دهد. بعید نیست که بعد از ورود نیروهای یونانی، عرب و سپس مغول ساکنان شهرهای بزرگ سغد به کوهستان بالآب زرافشان مهاجرت کرده باشند.

Pušnēvad محلی در حوالی روستای غزه، در دره کشتوت ناحیه پنجیکند. در زمینه مقایسه شود با سغد -pšn «دام» [قریب. ۷۵۰۸] Maxšēvad روستایی در ناحیه عینی، نزدیک اسکادرکول. اشتقاق بخش اول آن دقیقاً معلوم نیست، ولی واژه‌های نزدیک به آن، واژه makša «گوساله» در زبان یغناپی موجود است [امیرزایف، ۲۰۰۲، ۱۰۲] کمی بالاتر این ده، مزار معروف خواجه اسحاق ختلانی در غاری در کوه جایگیر است. اسکلت انسانی در درون غار محفوظ مانده است.

هنوز معلوم نیست که صاحب این اسکلت کیست، ولی مردم آن را به خواجه اسحاق، یکی از مریدان شوریده سر میر سید علی همدانی نسبت می‌دهند.

esk-

Eskādar دهی در ناحیه عینی. این نام چند بار در اسناد یافته شده از قلعه مغ آمده است [اسناد سغدی کوه مغ ۱۱، ۱۹۴ ب-۱۳-۵ ب-۱۱، ۲ ب-۱۵، ۵] احتمالاً، این کلمه مشتق از دو بخش Esk «بالا، بلندی» - + ādar «در، اندر» در مجموع به معنی «(محل) در بلندی در واقع، این ده بر بالای کوه قرار گرفته است. از نگاه تاریخ این ناماهمیت خاص دارد. در سده ۱۶ م. این ده مرکز منطقه فلغر بود و قرارگاه حاکم آن در همین ده واقع بوده است. در آخر سده ۱۹ م. اسکادر پرنفوس ترین آبادی فلغر محسوب می‌شد. دو کانال آبیاری آن نامهای سغدی خود را حفظ کرده‌اند Varsēn و Parvāy [اسناد سغدی کوه مغ ۳، ۱۰۲] لوری پ. نام روستای ساکتری واقع در بخارا را مرادف نام اسکادر دانسته است [لوری، ۲۰۰۴: ۸۳].

Eskādarkūl دریاچه‌ای معروف در ناحیه عینی. ساختار این کلمه چنین است kūl -Esk-ā-dar «کول واقع در بلندی» نکته مهم آن که نام اصلی کول معروف واقع در

بالای کوههای زرافشان/حصار نیز « اسکادرکول » معنی آن « کول واقع در بلندی » است که تنها شباهت آوازی اسکادر به اسکندر باعث شده است که به غلط به نام « اسکندرکول » معروف شود. باید قاطعانه ذکر کرد که این کول یا دریاچه، هیچ رابطه‌ای با نام اسکندر مقدونی ندارد، زیرا هیچ گونه دلیل تاریخی در خصوص آمدن وی به این مکان و نیز مناسبت این کول با نام اسکندر در دست نیست. طبق پژوهش پ. لوری، مارکوارت به نام قدیم این کول، یعنی jan (جن) توجه داشته که در کتاب « صورت الارض » ابن حوقل و « مسالک الممالک » اصطخری ذکر شده است [لوری، ۲۰۰۴: ۱۳۱].

عجب نیست، که این کول در طول تاریخ دو نام داشته باشد: یکی جن و دیگری اسکادرکول.

Eskāvat محلی در نزدیکی روستای اورمیتن، ناحیه عینی مشتق از Esk « بالا، بلندی » - + āvat « پسوند مکان » یعنی « محل واقع » در بلندی، مکان بلند. بعضی از مردم آن را اسک آباد هم تلفظ می‌کنند.

γ Eskedar محلی در روستای درغ ناحیه عینی این نام از ۳ جزء عبارت است Esk « بالا بلندی » -e + مصوت میانجی + γ dar « درغ »، یعنی درغ بالا Eskat محلی در نزدیکی روستای راغ ناحیه مسچاه. Esk-e rarz چنین نامی اکنون وجود ندارد ولی در آثار سغدی قلعه مغ آمده است اسناد سغدی قلعه مُغ آمده است [اسناد سغدی کوه مغ، ۱۱، ۱-۲۴] Eskič روستایی در ناحیه حصار. معنی این نام « مکان بلند » است.

موجودیت بعضی نامهای سغدی در وادی حصار تا دره رامیت و منطقه رشت از آن گواهی می‌دهد که قبل از اسلام در این منطقه نیز زبان سغدی رایج بوده است.

منابع:

- Боголюбов М.Н., Смирнова О.И., Согдийские документы с горы Муг. Вып. III. (СДГМ II) М-Л, 1963.
- Лившиц В.А., Согдийские документы с горы Муг. Вып. II. (СДГМ II) М-Л, 1962.
- Лурье П.Б. Историко-лингвистический анализ Согдийской топонимии. Диссертация. СПб., 2004.
- Мирзоев С. Лугати ягнобӣ-тоҷикӣ. Душанбе, 2002.
- Офаридаев Н. Ойконимияи Вилояти мухтори кӯхистони Бадахшон. Душанбе, 2002. –С 163.
- Расторгуева В.С., Эдельман Дж.И. Этимологический словарь иранских языков. Т.1, М., 2000 -
- Розова Л.И., Словарь географических терминов и других слов, формирующих топонимии Таджикской ССР. М, 1975.
- Савина В.И., – Словарь географических терминов и других слов, формирующих топонимии Ирана. М. 1971
- Смирнова О.И. Вопросы исторической топографии и топонимики Верхнего Зеравшана, СТАЭ МИА ССР. 1950, № 15.
- Смирнова О.И. Карта Верховьев Зеравшана первой Каменский и века//Страны и народы Востока, вып. 2. –М., 1969.
- Смирнова О.И., – Очерки истории Согда. М. 1970 Душанбе, 1962.
- Хромов А.Л. К вопросу о топонимике Матчи//Известия АН Тадж.ССР. ООИ, вып 1(32), 1963.
- Хромов А.Л. Еще раз о согдийском топоформанте –уβ // Известия АН Тадж.ССР. ООИ, вып 3(53), 1968.

- Хромов А.Л. Очерки по топонимии и микротопонимии Таджикистана. Душанбе, 1975.
- Хомидов Д.Р. Топонимияи води Кешрӯд. Душанбе, 2002. С 104.
- Фарҳанги масодири забоне ва ғуишҳои эронии Тоҷикистон. Ҷилди 2. Душанбе, 1997.
- Bartholomae Ch., 1904 Altiranisches Wörterbuch. Strassburg; (Таҷдиди ҷон: Berlin, 1962)
- Bailey Sir N.W.,- Dictionary of Khotanese Saka. Cambridge. 1979.
- Gerschevitch I., Grammar of Manichean Sogdian. Oxford. 1954
- Henning W.B., Sogdica. London. Etymologisches Wörterbuch des Altiranischen. Band 1. 1951.
- MacKenzie D.N., A concise Pahlavi Dictionary. London, 1971.
- Mayrhofer M., Kurzgefaßtes etimologisches Wörterbuch des Altindisches. Heidelberg. Band I. 1953
- Minorsky V.F. Le nom de dvin //Revue des Etudes Asiatiques, 1930 (- V. Minorsky. Iranica. Twenty Articles. Tehran, 1964, p.1-11).
- Morgensterne G. Etimological vocabulary of the Shughni Group. - Wiesbaden, 1974.

"در روزهای مکتب‌خوانی" (واپسین دوران مناسبات فئودالی در تاجیکستان)

- دانشمند فقید صدر الدین عینی (۲۷ آوریل ۱۸۷۸ – ۱۵ ژوئیه ۱۹۵۴)
رئیس فرهنگستان علوم تاجیکستان (یاد کرد)

من واقعه مکتب‌خوانی خود را در «مکتب کهنه» نام اثر خود به تفصیل ذکر کرده‌ام. در اینجا تنها آن واقعه‌ها را یاد می‌کنم که در آن اثر بیان نیافته‌اند؛ یا این که بطرز کوتاه قید شده‌اند.

چنان که در «مکتب کهنه» گفته‌ام، پدرم مرا در شش سالگی در مکتب پیش مسجد گذاشت، چون در آنجا کار من پیش نرفت مرا به مکتب دخترکان داد. این مکتب در حولی درون خطیب دیهه بوده، وی را زن او اداره می‌کرد. در آنجا از پسر بچگان، من و باز عبد الله نام یک بچه غجدونی بود. از بس که عبد الله کلانسالتر و هم یک درجه دغل‌تر بود، دختران وی را نمی‌فارانند و از معامله‌های او می‌کییدند. اما به من بسیار نرمانه معامله می‌کردند و مانند برادر دوستداری می‌نمودند.

در سال دوم که من در آنجا می‌خواندم، از رباط قزاق نام دیهه، حبیبه نام دختری به آن مکتب آمد. رباط قزاق در جنوب غربی دیهه ما بوده در بین این دو دیهه تخمیناً یک کیلومتر راه بود. بنابراین آن دختر که به خانه خود نرفته شب و روز در خانه خطیب می‌ایستاد و با دختر خطیب در یک خانه زندگانی می‌کرد.

حبیبه با دختر خطیب که قطیبه نام داشت، هم قد بوده؛ هردوی آنها کلانسالترین دختران آن مکتب بودند؛ اما حبیبه از دختر خطیب داناتر، گپزنتر و در کتابخوانی استاتر بود. او خط هم نوشته می‌توانست. پدرم می‌گفت که «پدر حبیبه امام دیههء خود بوده از خوش سوادترین امامهای آن دور و پیش است و دخترش را خود خوانانده صاحب خط و سواد کرده است»؛ اما او حیران بود که «چرا پدرش وی را در آنجا برای خواندن فرستاده است و در پیش زن خطیب او چه چیز بر زیاد می‌آموزد؟»، و این چنین پدر تعجب می‌کرد که «باوجود به بیست درآمدن این دختر چرا پدرش او را تا حال بشوهر نمی‌دهد».

حبیبه از همه دختران دیگر به من مهربانتر بود، او سبقه‌ایم را یاد می‌داد و او به من زاجه‌ها (بازیچه‌ها)ی خوشروی ساخته می‌داد. هرچند من آن وقتها معنی شعرهای عشقی را نمی‌فهمیده باشم هم، هرگاه که به من غزلهای حافظ را می‌آموخت معنیهای عشقی آنها را ارا شرح می‌کرد. سخن به بالای «یار»، «دلدار»، «معشوقه» یا «شاهد» رود، مثال کرده دختر خطیب را نشان می‌داد؛ اگر در بیت کلمهء «عاشق»، «آشفته»، «دلداده» یا «دلشده» دیده شود، خودش را مثال آن کلمه‌ها می‌شمرد.

دختر خطیب از این کار او ظاهراً در خشم می‌شد؛ پیشانهء خود را ترش، ابروانش را چین و چشمانش را خشمگین نما می‌کرد؛ لیکن در همان وضعیت در زیر لب می‌خندید و «تو حالا نگاه کرده ایست، این کارت را به مادرم می‌گویم، ترا چنان زنند که پدرت هرگز ترا آن چنان زنده باشد، عجب نیست که ترا به این کارت از مکتب پیش کنند»، می‌گفت.

حبیبه در جواب این سخنان او، «کاشکی پیش کنند» گویان آهی می‌کشید و این سخن او به نظر کس نه شوخی، بلکه جدی برین می‌نمود.

دختران دیگر در بین خود از خوشرویی حبیبه و قطیبه گپ می‌زدند؛ بعضی آنها حبیبه را خوشروتر می‌دانستند و بعضیشان قطیبه را باوجود این، هیچ کدامشان هیچ کدام اینها را دوست نمی‌داشتند و در غیب از آنها شکایت می‌کردند. در حق قطیبه «بد معامله، بد گپ، کلانگیر و از بالای پدر و مادرش کلانی می‌کند» می‌گفتند. در حق حبیبه باشد «سبک، سیر گپ، سازنده‌ها برین غزل می‌خواند، به خوشرویی خود غرق» می‌گفتند.

اما این گیهای آنها به من معقول نمی‌شد. من به یگان دختر بد معاملگی، بد گپی کردن قطبیه را ندیده بودم و کلانگیریش را هم حس نمی‌کردم. مانند سازندگان، غزل‌خوانی کردن حبیبه که بیشتر سبب شکایت دختران دیگر می‌شد، به من بسیار خوش می‌آمد.

در وقتی که من در مکتب یک غزل حافظ را که با بیت زیرین سر می‌شود:

دست از طلب ندارم، تا کام من برآید
یا جان رسد به جانان، یا جان ز تن برآید
می‌خواندم، بی‌بی خلیفه به من تکرار کناندن آن غزل را به حبیبه فرمود و خودش به خانه خودش برای کارهای خانگی رفت.

حبیبه بعد از به من دو سه بار خواناندن آن غزل، متاب را به دستش برداشته آن غزل را چنان دلسوزانه خواند که در چشمانش آب چرخ زد و به من هم‌آهنگ حزینانه او چنان تأثیر کرد که پشتم و جراس زدن گرفت. خصوصاً وقتی که بیت زیرین را می‌خواند:

هر دم چو بیوفایان نتوان گرفت یاری
ماییم و آستانش تا جان ز تن برآید
احوال او چنان دیگرگون شد که من گمان کردم همین زمان بیهوش گردیده بر زمین خواهد افتاد؛ چشمانش را پوشید، قدری خاموش ماند. آبی که در درون چشمش در وقت سرود چرخ می‌زد، چکره چکره شاریده به رویش فرآمد. بعد چشمانش را کشاده بطرف من یک نگاه تبسم‌آمیز شرمگینانه‌ای کرد. هرچند من آن وقتها از عشق و محبت تماماً بیخبر باشم هم، این حالت او به من بسیار خوش آمد. این را هم حس کردم که او در دل خود دردی دارد و آرزو می‌کرد که «چه می‌شد یگان کار کرده آن درد را از دل او می‌برآوردم، یا این که سبکتر می‌نمودم». البته هیچ کار کرده نمی‌توانستم و چه بودن درد او را هم نمی‌دانستم.

حالا در یادم نمانده است که همان‌روز بود، یا روز دیگر، حبیبه بعد از تمامیت مکتب از من پرسید: -در خانه‌ها تان گل هست؟ -هست. «گفتم در جواب. -به من پگاهانی یک دانه گل نوشکفته خوشبوی بیار. -بسیار خوب». گفتم من و به خانه روان شدم. با این سپارش آن دختر، در دل من خرسندی پیدا شده بود و خود بخود فکر می‌کردم: «شاید با آن گلی که من خواهم آورد، درد دل او برطرف شود، یا سبک گردد و آن آرزویی که در وقت غزل‌خوانی او در دل من گذشته بود، بوجود آید...»

در روی دریچه‌ها ما دو گلبوته بود که یکی گل سفید می‌کشد، دیگری گل گلابی. روز دیگر پیش از برآمدن آفتاب پیش آن گلبوته‌ها رفتیم که برای حبیبه گل چینم. هر دوی آنها هم پر از گلهای نوشکفته بودند. گل هردوی آنها هم خوشبو بود. در اندیشه افتادم که از کدام اینها چیده برم، تا که به خوش آید و برای انتخاب کردن یکی از آنها گلهای هردویش را با دقت که دانه‌های شبنم هنوز از روی برگهای وی نپریده بودند، به نظرم بسیار خوش و دلکش نمود؛ وی در آن وقت چنان زیبا می‌نمود، که روی اشک‌آلود حبیبه در وقت سرود مذکور بدان زیبایی نموده بود.

من گل گلابی را برای آن دختر مناسب دیده سه دانه از وی چیده گرفتم. با همه‌ی این، «عجب نیست که به او گل سفید خوش آید» گویان، سه دانه از آن هم گرفتم و بطرف مکتب دویدم. وقتی که به دروازه خطیب رسیدم، از ترس آن که مبدا گلها را از دستم دختران چنگ زده گیرند، آنها را در زیر بغلم پنهان نمودم. چون از دروازه درآمدم قطبیه در رهرو به من روبرو آمد، «در بغلت چیست؟» گفته پرسید.

برای سر گلها را به او فاش نکردن، «کتاب» گویان، جواب دادم. لیکن از این جواب بر دروغ خود، خود ترسیدم؛ چون که کتابم در جلد و در دستم آویزان بود، این دروغ تماما روی راست بود. من به فکر آن که او فهمید یا نی، باریکم به روی وی با دقت نگاه کردم. روی از روی حبیبه بسیار فرق داشت. اگر روی حبیبه به گل گلابی مانند باشد، روی او مانند گل سفید نمود. به من باشد، گل سفید آن قدر مقبول نبود. پدرم مرا بسیارها منع کرده بود که از گل گلابی نکنم، تا که او وی را غون داشته به عطار برده در بدلش گلاب گیرد. اما من هرگاه که چشم پدر و مادر را خطا می‌کردم، از گلبوته‌ها گل گلابی می‌چیدم.

هرچه او پی نبرده است؛ بی آن که به بغل من دقت کند، به یک دری که در آن طرف آن گاو می‌بستند، گذشته رفت. من رفته به مکتبخانه درآمدم. هنوز یگان بچه هم نیامده بوده است و حبیبه آن خانه را می‌روفت.

من در دو دستم دوخیل گل را گرفته به او تقدیم کردم. او «بارک الله» گویان گلهای گلابی را زود از دستم گرفته، اول بویید، بعد از آن دو دانه آنها را از پیش گوشش، یک دانگی از دو طرف در زیر کله پوشش گذرانده مانده، به آینه نگاه کرد و یک دانه گل

دیگر را بر سینه‌اش باسوزن بند کرد. پس از آن گل‌های سفید را از دستم گرفته بویید و چشمش را قدری خشم‌آلود کرده و دست راستش را که در وی گل‌های سفید بود، بطرف من جنبش داد و با یک آهنگ ناراضیانه: «این را چرا آوردی؟» گفت. -شاید به شما همین خوش آید، گفته فکر کردم» گفتم در جواب. -به خودت کدامش نغز می‌نماید، گلابی، یا سفیدش؟ -گلابیش. -چرا؟ -سببش را نمی‌دانم، به نظرم نغز می‌نماید. -حبیبه گل سفید را بر رخساره‌اش نهفته از من پرسید: -به من کدامش می‌زیبد، گلابیش، یا سفیدش؟

-گلابیش» گفتم من. -چرا؟ -چون که گلابیش به رویتان هم‌رنگ است. او با شنیدن این جواب من «آ، بلاچه» گویان، خندید و مرا در بغل سخت کشیده از رویه‌هایم بوسید. بعد از آن گل سفید را به من نشان داد: «این به روی که هم‌رنگ است؟» گفته پرسید. من بی هیچ ملاحظه و با سادگی کودکانه، با الهام آن فکری که دو دقیقه پیش از آن صحبت، در وقت روبرو آمدنم با قطیبه در دلم گذشته بود: «سفیدش به روی قطیبه‌ای طوطیم هم‌رنگ است»، گفتم در جواب.

این جواب من به او مگر از جواب اولیم هم خوشتر آمد که قهقاس زنان خندید و مرا دوباره باغوش کشیده، سرو رویم را از بوسه سیراب‌تر کرد. بعد از آن مرا سر داده: -به من نگاه کن، به یگان کس این گیها را نگوی. گل گلابی به روی حبیبه‌ای طوطیم، گل سفید به روی قطیبه‌ای طوطیم هم‌رنگ است، نگوی. اگر گویی من از تو بسیار خفه می‌شوم، گفت، و علاوه کرد «رو، در جای نشسته سبقت را خواندن گیر». (من آبراز قطیبه را با این نام در آخر رومان «غلامان» تصویر کرده‌ام).

ایام بهاران، وقت توت‌پزی بود. اکه‌ام با سید اکبر خواجه از بخارا آمدند. آنها بعد از یک چند روز دمگیری، مانند هر سال به پیش خطیب درس سر کردند. سید اکبر خواجه که از کلانگیری به آدمهای کلان بزور گپ می‌زد، با من «یار بازی» شده ماند. او در مهمانخانه پدرش که دو در آن به طرف چار باغ مسجد کشاده می‌شد، می‌نشست. هر وقت که من از مکتب دختران برآمده بطرف حولی می‌آمدم، جیغ می‌زد؛ به من بازیچه‌ها ساخته می‌داد و از احوال مکتب و از چگونه خواندن بعضی دختران همسایه گپ

می‌پرسنید. در این میان از احوال حبیبه هم می‌پرسید. من با صافدلی کودکانه به همهء سؤالهای او بقدر دانش خود جواب می‌دادم.

یک پگاهانی که از حولی برآمده از پیش مهمانخانهء استاعمک گذشته به مکتب می‌رفتم، سید اکبر مرا جیغ زد. او عادهء مرا بازگشت مکتب جیغ می‌زد؛ امروز بر خلاف عادت خود در وقت رفت جیغ زد. من به او یک نگاه کرده: «به مکتب دیر می‌شود»، گویان، در راه خود دوام کردم. اما او تکرار جیغ زد:

-دیر نمی‌مانی، یک دهن گپ می‌شنوی، می‌روی، گفت. من به بازگشتن مجبور شده پیش او آمدم. او به دستم یک مکتوب سر بسته داده گفت: -این خط را به حبیبه ده، و جوابش را گرفته بیار، احتیاط کن که به او خط دادنت را هیچ‌کس نبیند.

من خط را گرفته بردم. البته من آن وقت معنی و مقصد آن خط را نمی‌دانستم. همان روز فرصتی یافته، مکتوب را به حبیبه سپردم. او خط را از دست من گرفته، به طرف خلاجا رفت و بعد از فرصتی برگشته آمد. چشمانش از آتش غضب می‌درخشیدند، لبانش مانند ورجه گرفتگان می‌لرزیدند، پوستهای روی و اطراف چشمانش می‌پريدند. به من نگاه نمی‌کرد. لیکن من هنوز چه بودن مسأله را نفهمیده بودم و به نیت او را به یگان کار دیگر مشغول کرده از فکری که او را به این احوال انداخته است، برآوردن: «جواب خط را کی نوشته می‌دهید؟» گفته پرسیدم.

او در حالتی که آتش خشم چشمانش از اولی هم زیاده‌تر گردیده بود، به من نگاه کرده از جایش خیست؛ و «اینجا بیا» گویان، مرا از دنبال خود گرفته برد.

او راست به راهرو حولی رفته از آنجا به طرف حولی گاوبندی گذشت؛ من هم از دنبال به آن طرف گذشتم. او در آنجا کفشش را از پا کشیده به سرگین گاو آلانده به پیش من با غضب پرتافت و: -انه، همین کفش را برده به دهان نویسندهء آن خط زن و: «جواب خطتان همین بوده است، گوی» گفت. ... البته من آن کفش را گرفته نبردم. لیکن در بازگشت مکتب در وقتی که سید اکبر مرا جیغ زده چه شدن خطش و جوابش را پرسید، حکایت «کفش» را گفته دادم.

سید اکبر آتشین شد؛ او از شدت غضب زبانش گرفته گرفته، «حبیبه کوچک دختر احمق سبکپا بوده است. تو باقتی جانب هر... او خورده است شرم نکرده ناچکانده آورده

به روی من می‌زنی»، گویان، کشیده و کشاده یک تارسکی به روی من زد. من اول تعجب کردم، بعد آتشین شدم و بعد از آن خنده‌ام گرفت. تعجب کردم برای این‌که من به بدل خدمت خطربرداری خود این‌گونه «مزد» می‌گیرم گفته، هیچ نه اندیشیده بودم، آتشین شدم، چون که آن جزا تماما ناحقانه بود، خنده‌ام آمد، چون که او در سخن خود «...هر فلانی‌ای که او خورده است، تو شرم نکرده چکانده آورده به روی من می‌زنی» گویان، خودش را حقارت کرده بود.

البته من از او کینه‌ء سختی در دل خود گرفتم. لیکن نثار گرفته نمی‌توانستم؛ چون که من یم بچه‌ء خردسال، او یک جوان پر قوت کلانسال بود. ناچار صبر کردم تا فرصت انتقام‌گیری رسد. این فرصت هم بزودی رسید.

پسر عمک پدرم، ابراهیم خواجه، پس از وفات پدرش دعاخوانی و «دیوبندی» را در مهمانخانه خود، در خانه‌ای که پدرش می‌نشست، سر کرده بود. روزی به پیش او از دیهه‌ای دیوانه‌ای را آوردند. این دیوانه یک آدم قد بلند تنومند ریش کلان بود. عمرش در میانه‌های ۳۰-۴۰ می‌نمود.

ابراهیم خواجه به پای آن دیوانه اشکیل انداخته قفل کرده و نوک زنجیر اشکیل را از تک سنج مهمانخانه گذرانده به ستونی که در میانه‌ء آن خانه بود، بست. دیوانه در روی صفه مهمانخانه می‌نشست، یا راست می‌ایستاد، بجای دیگری حرکت کرده نمی‌توانست. اصول دعاخوانی ابراهیم خواجه برای دیوانه‌ها مانند اصول ایشانان دیگر، بسیار ساده بود. او به دیوانه در یک شب و روز غیراز یک پارچه نان قاق که برابر کف دست آدم می‌آمد، دیگر چیزی برای خوراک نمی‌داد؛ غیراز این، هرروز دوبار، پگاهانی و بیگاهانی، پشت دیوانه را برهنه کرده قمچین کاری می‌کرد. قمچین‌زنی ابراهیم خواجه هم مانند ایشانان دیگر ناشمر و تا مانده شدن دست خودش بود.

دیوانه به هرکسی که از دور به نظرش می‌نمود، یا از پیشش می‌گذشت، زاری کنان «چه می‌شود که برای خدا به من یک دهن نان دهیتان، آخر من هم بنده‌ء خدا، یک جانزاد را از گشنگی کشتن درست نیست، به حال من رحم کنیتان...» می‌گفت و گریه می‌کرد. دل من به حال او بسیار می‌سوخت. هر وقت نان خوردم یک پرچاهش را به او می‌دادم؛ هرروز یک کف گولونگ یا توت مویز را از وی دریغ نمی‌داشتم.

کم، کم، دیوانه به من انس گرفت؛ از او نترسیده در پیشش می‌نشستگی شدم. از او حرکت‌های دیوانه‌وارانه نمی‌دیدم. فقط بعضی گی‌های غلطی می‌زد که آن سخنانش را از دیوانگی زیادتر به شوقه ریگی حمل کردن بهتر بود. مثلاً او بسیارتر راست ایستاده به آفتاب گپ می‌زد، خلاص کردن خودش را از وی می‌پرسید و از او زاری کرده می‌پرسید که وی را خلاص کرده به پیش خود برد، تا که این هم مثل او در آسمان آزاد گشته، همه‌ی روی زمین را تماشا کرده گردد.

دیوانه یک روز به من گفت. چه می‌شود که به عمک ایشانت گویی هیچ نباشد روزی یک بار مرا سر دهد، من چار باغ مسجد را یک گردش کرده‌آیم. من قول می‌دهم که نمی‌گریزم و خودم آمده، اشکیل را به دست و پایم انداخته می‌خواهم. اگر تو همین نیکی را در حق من کنی، من آفتاب را گرفته به تو می‌دهم که سوار شده همه‌جا را تماشا کرده می‌گردی.

در همین وقت نظرم افتید که سید اکبر خواجه از مدرسه چه برآمده بطرف حولیش می‌آید. در دل خود گفتم: «فرصت انتقام رسید»، و به دیوانه او را نشان داده گفتم: - ایشان ترا سر دادن خواست، اما همین آدم نماند؛ اگر من اشکیل ترا کشاده سر دهم، تو رفته همین آدم را زنی، چشمش به جایش می‌افتد، من بعد به بسته ماندن تو دلالت نمی‌کند.

سر ده، گفت دیوانه در حالتی که چشمانش مانند چشمان گرگ گوسفند دیده، از آتش غضب شعله‌ور گردیده بود.

من به مهمانخانه درآمده نوک زنجیر اشکیل را از ستون کشاده سر دادم. دیوانه زنجیر را از تک سنج خانه کشیده لونده کرده به دست گرفته از جا خیست. بطرف چار باغ مسجد نگاه کرده قدم ماند. با اشکیل قدم ماندن دشوار بود و اشکیل بطرزی زده شده بود که در هر قدم ماندن یک پای از پای دیگر از یک وجب زیاد پیش نمی‌رود. اگر سست ماند، از نظر غائب شده رفتن «دشمن» ممکن است. شاید بهمین ملاحظه باشد دیوانه بجای قدم مانی عادی جفتک راست کرد و در هر جهیدن هردو پایش از زمین برابر جدا شده دو سه قدم مسافه را طی کردن گرفت و سید اکبر هنوز به خانه خود نرسیده به او

برخورده او را با دستش از زمین بلند برداشته بر زمین زد و خودش به سر سینه او نشسته او را با کنده زانو زدن گرفت.

سید اکبر خواجه در اول برخورده از زمین برداشتن دیوانه فریاد جانکاهی برآورده: «دیوانه مرا کشت، خلاص کنیتان»، گفت و مگر بیهوش شد، یا نفسش به درون افتید که دیگر صدایی نبرآورد. اما با فریاد اولین او پدرش از حولی و آدمان دیگر از مدرسه چه و مسجد دوان آمده او را از دست دیوانه خلاص کردند و دیوانه را برده در جایش بستند. من در آن وقت خطای خود را فهمیدم، چون که اگر خلاص کاران یک چند دقیقه دیگر دیر می ماندند، سید اکبر را کشتن دیوانه معین بود. در آن وقت نفاگیری من نفاگیری ظالمانه ای می شد؛ حالا هم انتقام از حد زیاد گرفته شده بود.

چنان که من از ترس پدر ضربه از سید اکبر خورده ام را به کسی نگفته بودم، زیرا اگر پدرم می فهمید که در نتیجه خطبرداری آن ضربه به من رسیده است، اول مرا تنبیه می کرد که چرا مکتوب یک جوان را به یک دختر قد رس برده ام، این چنین هم از ترس پدر و هم از ترس سید اکبر واقعه نفاگیری خود را هم به کسی نگفتم.

استاعمک غیراز کنده کاری خود، به استاخانه های دیگر هم نقش های شینم کشیده می داد؛ از این جمله کاسه گران، چیتگران و گلکاران برای کار خود به او نقشه های فرموده می گرفتند. او برای کاسه گر، یا چیتگر در کاغذ نقشه های مناسب می کشید و اطراف هر گل و نقش را سوزن می زد. آنها آن نقشه را برده بر روی کار خود مانده از روی کاغذ خاکه انگشت می زدند و بعد از آن کاغذ را از روی کار برداشته گرفته جای خاکه انگشت نشان کرده را بطرزی که در کاغذ نقشه اشاره شده است، با رنگهای گوناگون نقش می کردند.

از جمله کاسه گران در دیهه قزاق رباط، استایی بود که کاسه و طبقه ای نقشین خیلی خوب می برآورد. او برای هر خمدان به استاعمک سپارش داده نقشه های تازه بتازه می گرفت. آن استای کاسه گر پسری داشت که تخمیناً ۲۴-۲۵ ساله بود. او در ثقت خردسالی از درخت غلطیده یک پایش شکسته یوده است. او در نتیجه نادرست بستن شکسته بند پای چپش از پای راستش دو انگشت کوتاه شده مانده بود. او در پیاده گردی بسیار دشواری می کشید، بنابراین همیشه سواره می گشت. او هر هفته یک بار به پیش

استاعمک آمده نقشه‌ها سپارش کرده، روز دیگر آمده نقشه‌های تیار شده را گرفته می‌برد. اما در روزهای آخر نقشه را تیار کنانده سحری می‌برد و بازگشت آمده باز نقشه‌ء دیگری سپارش می‌کرد.

همه از بسیار نقشه سپارش کنی او در حیرت بودند. استاعمک می‌گفت: - کاسه‌گران مقررری در هر سال یک بار برای کاسه یم نقشه و برای طبق یک نقشه، همگی دو نقشه‌ء نو می‌گیرند. کاسه‌گران نامدار در هر خمدان برای کاسه، یا طبق یک نقشه می‌گیرند. اما این کاسه‌گر قزاق رباطی در روزهای آخر چنان نقشه‌ء نو بسیاری از من برد که قریب در هر دانه طبق و هر دانه کاسه یک نقشه‌ء نو می‌رسد. در این صورت کاسه و طبق سفالین او از کاسه و طبق چینی ده چند قیمت می‌افتد. نمی‌دانم این استا برای چه این کار را می‌کرده باشد؟ لیکن در آن روزها واقعه‌ای روی داد که از همه پیشتر سبب بسیار نقشه سپارش کردن پسر کاسه‌گر قزاق رباطی را من فهمیدم. آن واقعه به این طریقه واقع شده بود. بعد از حشر رود نوشافر کام، قربان نیاز تغائی ام به قاضی عجدوان، قاضی عبد الواحد، به کار ملازمی درآمد. در آن میان تغائی چار بازار کردم، علی خان، از غجدوان دختر یک کاسه‌گر را به خود نامزد کرد. مادر کلانم بمناسبت ملازم قاضی بودن پسرش خواست که عائله وی را به توی خیر کند. من هم که از قاضی مذکور التفات دیده بودم، خواهش کردم که با مادر کلانم روم. پدرم راضی شد. ما به غجدوان رفته در خانه کاسه‌گر خوابیدیم. نیم شبی «دزد آمد» گویان غلاغولا شده زود خاموش گردید. خرد و کلان همه از خواب خیستند. همه زنان ترسان و لرزان پست پست باهم گپ می‌زدند. مردان در حولی بیرون بودند. پسر کاسه‌گر خبر آورد که: «آمدگان دزد نبوده مهمان بوده‌اند»، و با این خبر خود زنان را آسوده کرد.

پگاهانی بر وقت مادر کلانم دسترخوانش را بردارنده به قاضی خانه رفت. من هم به امید دوباره دیدن آن موی سفید خوش زبان از دنبال او آویزان شدم. وقتی که به قاضی خانه درآمدیم، محرمان دسترخان مادر کلانم را برداشته به خودش راهبری کرده او را به حولی درون قاضی در آوردند. اما مرا بنابر پسر بچه بودنم - هر چند خردسال باشم هم - «نامحرم» گویان به حولی درون راه ندادند. من در حولی بیرون در پیش سیسخانه به دیوار وی پشت در مهمانخانه‌اش نشسته مرافعه می‌پرسید. اما او مرا ندید، یا دیده باشد

هم نشناخت؛ اگر شناخته باشد هم به من گپ زدن را لازم ندانست؛ هرچه باشد آن التفاتی را که از وی چشم داشتیم، به من نکرد.

در این میان به قاضی‌خانه، پسر کاسه‌گر قزاق رباطی لنگان لنگان درآمده آمد. در پهلوی او یک دخترک بود که به سرش جامه‌چه داشت. او دامن جامه کاسه‌گر زاده لنگ را با دستش محکم داشته می‌رفت. ملازمان قاضی و تماشابینان کوچکی همه جمع شده درون قاضی‌خانه را پر کردند. همه «دختر گریزه، نکاح قاضی خانگی» گویان با یکدیگر ذوق کنان گپ می‌زدند. من از جای نشستگی‌ام خسته از قفای گروه مردم به روی صفّه پیش مهمانخانه قاضی برآمده باشم هم چیزی را دیده نمی‌توانستم. یک وقت آواز قاضی برآمد: -دخترم، تو را که از راه برآورد؟ -مرا هیچ کس از راه نبرآورده است، من به اختیار خود همین جوان را به شوهری خواستم، -این آواز دختر بود که با هیجان گریه‌آلود می‌برآمد.

-اگر پدر و مادرت این کار ترا شنوند، چه می‌گویند؟ مگر آنها به این کار تو راضی می‌شوند؟ -این سؤال دوم قاضی بود. -حاضر، پدرم هم همین جوان است مادرم هم، من به راضی و ناراضی شدن پدر و مادرم کار ندارم، این آواز دختر بود که با آهنگ از اول هم جدی‌تر می‌برآمد.

قاضی خطبه نکاح سر کرد. بعد از خواندن قسم عربی خطبه و علاوه تاجیکی آن با زبان تاجیکی به پسر کاسه‌گر خطاب کرده گفت: -شما که در حالت عاقل و بالغ بودن در این مجلس خیر حاضر می‌باشید، این دختر حاضر ایستاده را با نکاح مسلمانی قبول کردید، به زنی؟ -قبول کردم، -این آواز پسر کاسه‌گر قزاق رباطی بود. بعد از آن قاضی به دختر خطاب کرده پرسید: -شما که در حالت عاقله و بالغه بودن در این مجلس خیر حاضر می‌باشید، به این جوان حاضر ایستاده با نکاح مسلمانی تن خود را به زنی بخشیدید؟ -هزار بار بخشیدم. این آواز دختر بود که اکنون آرام مبرآمد و به گوش من شناس می‌رسید. اما نمی‌دانستم این «آواز» را از که و در کجا شنیده‌ام. گروه مردم به بالای کاسه‌آبی که عاده در مجلس نکاح می‌گذارند، در تلاش افتادند. پسر کاسه‌گر با دختر صفّه قاضی فرآده به طرف دروازه رفتند. دختر بطرزی که در وقت به قاضی‌خانه درآمدن بود، حالا هم دامن پسر کاسه‌گر را داشته در پهلوی او می‌رفت. من با دو خیز از آنها

پیشتر از دروازه قاضی‌خانه رو آوردم، اما به چشمان خود باور نمی‌کردم. دختری که در پهلوی پسر پهلوی پسر کاسه‌گر از قاضی‌خانه می‌برآمد، حبیبه بود. من با دیدن این حال در حیرت افتاده راست ایستاده ماندم؛ حتی به حبیبه که راست از روبروی من برآمده بود، راه هم نداده بودم.

حبیبه هم مرا دید، اما او مانند من در حیرت نافتاد. تبسم‌کنان به من نزدیک شده با سرانگشتانش به سر سینه‌ء من دوستدارانه زده به راه دادن اشاره کرد و: -هه، بالچه تو در اینجاها چه کار می‌کنی؟! از همه پیشتر تو فهمیدی، دیبه، به همه سلام گوی، گفت و عروس و داماد خوشبختانه از پیش من گذشته به اسپه که در پیش قاضی‌خانه در کوچه بستگی بود، سوار شده رفتند.

اکنون به من معلوم شده بود که حبیبه چرا آن غزل حافظ را که با بیت زیرین سر می‌شود:

دست از طلب ندارم تا کام من برآید یا جان رسد به جانان، یا جان ز تن برآید
با آواز حزین سروده گریه می‌کرده است. آن دختر قهرمان در شرائط استبداد فی‌آدالی عصر میانگی، محض با سخت‌ارادگی خود به همهء مانعه‌ها پشت پا زده به جانان خود رسیده بود. اما راستی «جانان» حبیبه، به من مقبول نشده بود؛ چون که او بضمّ سخت لنگ بودن، بدنما هم بود. لیکن این حال داماد درجهء محبت، غیرت، وفاداری و سخت‌ارادگی دختر را باز هم بلندتر کرده نشان می‌داد.

اکنون به من معلوم شده بود که چرا پسر کاسه‌گر در هفتهء آخرین آن قدر بسیار نقشه سپارش کرده بوده است و البته برای با دختر علاقهء پنهانی بستن به بهانهء «نقشه سپارش کنی» به آنجا بسیارتر رفت‌و‌آی می‌کرده است.

اکنون به من معلوم شده بود که در حوالی پدر عروس تغائی‌ام کسانی که در نیم شبی آمده اول «دزد» گمان کرده شده بعد از آن «مهمان» شمرده شدند، همین داماد و عروس بوده‌اند که از ساکت‌تری گریخته آمده به علاقهء هم کسبه‌گی شب به آنجا فرآمده بعد از روز شدن به قاضی‌خانه رفته بوده‌اند.

این‌چنین اکنون به من معلوم شده بود که باوجود خط و سواد خوب داشتن حبیبه، چرا پدرش او را به مکتب بی‌بی خلیفهء ما فرستاده بوده است. البته این کار برای بستن

راه عشق‌بازی حبیبه با پسر کاسه‌گر بوده است. (من آبراز حبیبه را در «داخونده» با نام گلنار تصویر کرده‌ام) ص ۷۲-۹۲.

(*)-عنوانهایی که برای بخشهای مختلف مقدمه انتخاب شده است، در متن کتاب نیست.

(*)-از تصمیمات نادرستی بود که در فاصله سالهای ۱۳۴۸ تا ۱۳۵۷ در دانشگاه تهران گرفته شد و بر اثر مخالفت اصولی هیأت آموزشی دانشکده ادبیات در چند گروه آموزشی این دانشکده مرحله اجرا در نیامد. ج.م.

(*)-این پیر روشن ضمیر، پروفیسور نذیر احمد استاد زبان و ادب فارسی دانشگاه علیگرسر. ج.م.

(*)-بنیاد فرهنگ ایران، در دوره شاه به سرپرستی استاد دانشمند پرهیز ناتل خانلری و با همکاری گروهی از استادان برحسته در ایران بکار پرداخت و منشأ خدمات متعدد بسیار سودمندی شد که آثارش امروز در جهان مشهودست. از جمله کارهای مفید این موسسه، در سالهای اخیر، تشکیل کلاسهای بود در کشورهای نظیر مصر و هندوستان، برای آشنا ساختن استادان و دانشجویان رشته زبان فارسی این کشورها با زبان فارسی معاصر و تحقیقات ادبی جدید در ایران. اما پس از پیروزی انقلاب اسلامی و در زمان نخست وزیر مهندس مهدی بازرگان، دولت نقلی، مردی را که ۲۸ یا ۲۹ سال بعنوان «کارپرداز» در راه آهن دولتی ایران سابقه خدمت داشت بجای استاد خانلری و به ریاست بنیاد فرهنگ ایران منصوب کرد! ج.م.

برگزیده‌ها

فهرست برخی از لغتها و ترکیبها:

آبراز: سیما.

آلاندن: آلوده کردن.

آواز: صدا.

آی طوطی: عنوان احترام‌آمیزی برای زنان.

از راه برآوردن: بدر بردن، منحرف کردن.

استاخانه: کارگاه.

اشکیل: رشته‌ای که دو دست اسپ و امثال آن را به آن بندند.

اکه: برادر بزرگتر.

انه: تکیه کلامی است معادل: باری، اینک، اکنون، ایتاها.

انشگت: زغال.

ایشان: در بخارا ملاهای کهنسال را برای احترام با عنوان ایشان نام می‌بردند.

ایستادن: صیغه‌های «ایستادن» پس از صفت مفعولی بصورت فعل کمکی (معین) بکار

می‌رود.

برآمدن: خارج شدن.

برین: مثل، مانند.

بضم: بضمیمه، بعلاوه.

بیگاهانی: غروب.

پارچه، قطعه، تکه.

پرتافتن: افکندن، انداختن.

پرچه: قطعه، تکه، پارچه.

پست پست: آهسته آهسته.

پگاهانی: بامداد، صبح.

پیشانه: پیشانی.

پیش کردن: بیرون کردن، رد کردن، راندن.

تارسکی: تغائی: بادر مادر(دایی).

تماشابین: تماشاچی.

تمامیت: تمام شدن، پایان.

توی(طوی)، جشن.

تیار: آماده، مهیا، ساخته، روبراه.

جامه چه: لچک، سرانداز، چارقدواری که زنان هنگام کار کردن یا در خانه بجای فرنجی

بر سر می‌اندازد.

جانزاد: جاندار، ذی حیات.

جیغ زدن: صدا کردن، احضار کردن.

چار بازار گرد: دوره گرد، پبله‌ور، دستفروش.

چکره: قطره، چکه.

چه بودن: چگونگی، کیفیت.

حولی: منزل، خانه، حیاط.

خطبرداری: نامه‌رسانی.

خفه شدن: دلتنگ شدن.

خلاجا: مستراح.

خلاصکار: نجات‌بخش، نجات دهنده.

خواناندن: درس دادن، آموختن.

خمدان: کوزه سفال‌پزی، کوره آجرپزی.

خیستن: خاستن، برخاستن.

خیل: قسم، گونه.

دروازه: در خانه، در حیاط.

دستر خان: دستور خان، سفره.

دعاخوانی: بر سر بیمار یا دیوانه دعا خواندن، دعانویسی، وردخوانی.

دلفک شدن: زهره ترک شدن.

دمگیری: نفس تازه کردن.

دهیتان: دهید.

دیهه: ده.

دیهه: تکیه کلامی است بعلامت اعتراض یا استفهام در آخر جمله آرند. معادل «دیگه» در

لهجه امروز تهرانی‌ها.

رفت‌و‌آی: رفت‌و‌آمد.

رنگ‌کنده: رنگ پریده.

سازنده: نوازنده، مطرب.

سبق گرفتن: درس گرفتن.

سبکیا: جلف، هرزه، هرجائی، ولگرد.

سپارش: سفارش، دستور.

سردادن: رها کردن، ول کردن.

سر کردن: شروع کردن.

سنج: ستون چوبی مربع مستطیلی شکلی است

که...

سیرگپ، پرحرف.

سیسخانه: اصطبل.

شار دیدن: سرازیر شدن و سر ریز شدن آب.

شناس: آشنا.

شوتقه ریگی: شوخی.

شیتتم: موزون.

طبق: بشقاب بزرگ، قاب(دیس).

طوی(توی): جشن، غالباً مراد جشن عروسی یا ختنه سوری.

عصر میانگی: قرون وسطی.

عمک: عمو.

غلاغولا: سروصدا، قال مقال.

غولونگ: زردآلوی با هسته خشکیده، قیسی.

غون داشتن: جمع کردن، گردآوردن.

فاراندان: پسند کردن.

فرآمدن: فروآمدن، پایین آمدن.

قاق: خشک، خشکیده.

قاضی خانه: محکمه قاضی.

قتنی: ؟

قدرس: (دختر...): بالغ، به رشد رسیده.

قدم ماندن: قدم برداشتن، راه رفتن.

قدم مانی: راه رفتن.

قمچین کاری: شلاق کاری.

قهقاس زدن: «اس» پسوند اسم صوت است.

کافتن: کندن، حفر کردن.

کشاده: گشوده، از هم باز شده.

کلان: بزرگ، عظیم اعم از اشخاص و اشیاء.

کلانگیر: متکبر.

کلانی کردن: تکبر کردن.

کله پوش: کلاهی است از پارچه ...

کوچگی: مربوط به اهل کوچه و بازار، عوامانه.

کیبیدن: رم کردن، پرهیز کردن، دوری کردن.

گپ: حرف، سخن.

گریزه: فراری، متواری.

گل گلابی: گل محمدی، گل سرخ.

لونده کردن: گلوله کردن.

ماندن: گذاشتن.

مانده شدن: خسته شدن.

مانندی، شباهت.

مرافعه پرسیدن: رسیدگی به دعوا.

مکتب خوانی: مکتب رفتن، درس خواندن.

ناشمر: بیشمار، بدون شمردن.

نرمانه: با ملایمت.

نغز: خوب.

نقار گرفتن: انتقام گرفتن، انتقام کشیدن.

نقارگیری: انتقام گیری.

_____ ۴۵۰ □ پژوهش‌هایی درباره‌ی کرانه‌های دریای کاسپین

نقشین: منقش، دارای نقش و نگار.

و جراس زدن: مورمور کردن.

ورجه گرفتن: مبتلا به تب و لرز و مالاریا شدن.

یگان: یک نوع، یک. این کلمه قبل از اسم می‌آید و نقش آن غالباً مانند پای نکرده است و

از نشانه‌های نکره می‌باشد.

کارکرد، سازمان و انگیزه شکل‌گیری وارِه (تعاونی کهن مدیریت شیر) مورد: استان سمنان

• دکتر علیرضا شاه حسینی / برنامه ریز روستایی دانشگاه خوارزمی و محقق فرهنگ سمنان

۱- مقدمه

کمبود مطالعات همه جانبه درباره جامعه بومی و از آن جمله کمبود مطالعات جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، به ویژه جامعه‌شناسی روستایی و مردم‌شناسی اقتصادی درباره جوامع روستایی و ایلی ایران در گذشته، عملاً آسیب‌های گوناگون و جبران ناپذیری پدید آورده است؛ آسیب‌های اقتصادی و اجتماعی و روانی که جبران آنها اگر ناممکن نباشد، بسیار دشوار خواهد بود (فرهادی ۱۳۷۳: ۱۰). سیاست‌ها و برنامه ریزی‌های نادرست، جهل و بی توجهی درباره شرایط اقلیمی و اجتماعی خودی و شناخت ناقص درباره شرایط و امکانات بیگانه، سبب نابودی بسیاری از تاسیسات کشاورزی و برهم زدن و تضعیف سازمان‌ها و شیوه‌های تعاونی سنتی شده است بی آنکه سازمان‌های کارآمدتر و شیوه‌های موثر و مطمئن تری جایگزین آنها شود.

شرایط طبیعی و اجتماعی کشور ما به نحوی است که اصولاً بدون همیاری و صرفه جویی، افزایش تولید در حد صادرات و در نتیجه توسعه فرهنگی اجتماعی- اقتصادی امکان پذیر نیست. در طول قرون متمادی، همیاری در همه ابعاد، جزو ویژگی‌های

فرهنگی ما بوده است. سازمان‌های همیار، اساس ساختار فرهنگی ما را تشکیل می‌داده‌اند (پاپلی یزدی، ۱۳۷۷: ۲۵). همیاری و تعاون در زندگی سنتی ایران همیشه نقش فراوانی داشته است. اقلیم سخت و نامساعد این سرزمین مردم را به سمت همیاری با یکدیگر سوق داده است. زیرا غلبه بر شرایط طبیعی این سرزمین بدون همیاری بسیار مشکل بوده است. بنابراین در زندگی اقتصادی این مردم پیوندهای اجتماعی شدیدی ایجاد شده است. این پیوندها در طرز نگرش و جهان بینی ایرانیان نمود دارد. تلقی‌های عارفانه و پان تیستی از دنیا و این که همه خلق یک چیز هستند و این که فردیت در جامعه ایرانی نمود کم‌رنگی دارد، از همین جا نشات می‌گیرد. با ورود تکنولوژی مدرن به ایران و تغییر نسبی زیربنای اقتصادی، اینگونه تلقی‌ها نیز ضعیف شده است. فردیت در بعد اقتصادی و فرهنگی اهمیت بیشتری یافته و همیاری و تعاون به شکل سنتی آن تقریباً از بین رفته است. اما در زمینه دامداری هنوز می‌توان به اثرات این پدیده اقتصادی و اجتماعی پی برد (پاپلی یزدی و لباف خانیکی، ۱۳۷۹: ۲۱۰). دامداران خرده پای کوههای تالش (پونس، گردسونه، کوره، دیزاو و گرداو) در اغلب موارد به ویژه نیمه دوم تابستان که شیر دام به حد اقل می‌رسد از این نوع تعاون سنتی که نزد آنان به پکر (Pekar) موسوم بود استفاده می‌کردند. دامداران فاقد سواد روزی با هم مشاجره داشتند؛ علت مشاجره آن بود که اعضای تعاونی بدهی شیر همدیگر را که در ظروف مسی و با کت کردن (برش) چوب (شته چو) اندازه‌گیری می‌شد، فراموش کرده و با هم به توافق نمی‌رسیدند. بالاخره نزاع با میانچگیری فرد باسوادی به پایان رسید و آنها را در شیوه و زمان بازپرداخت دیون شیر متقاعد ساخت. (افراخته، مصاحبه ۱۳۹۷).

هدف تحقیق حاضر واکاوی بهره برداری سنتی واره، سازمان کار و دلیل شکل‌گیری آن بوده است. امید است نتیجه تحقیق بتواند در شکل‌گیری مدیریت مشارکتی به عنوان الزامات توسعه کنونی مورد استفاده قرار گیرد.

۲- روش تحقیق

برای گردآوری اطلاعات در محدوده مورد مطالعه، از روش‌های میدانی بهره گرفته شده است. ابزار جمع‌آوری اطلاعات در این تحقیق مصاحبه، (انفرادی، نیمه ساختار مند و گروهی (متمرکز))، اسناد، مدارک و تهیه عکس بوده است. در این پژوهش که از

نوع اکتشافی است، سعی شده از طریق مصاحبه‌های عمیق با گروه‌های هدف و حضور طولانی مدت در محل، روایی و پایایی اطلاعات مورد تایید قرار گیرد. جامعه آماری تحقیق، عشایر و روستائیان استان سمنان بوده‌اند که در دوره شیردوشی از تعاونی "واره" استفاده می‌کردند. برای انتخاب نمونه از روش نمونه‌گیری هدفمند (مبتنی بر هدف) و تکنیک گلوله برفی استفاده شده و تا رسیدن به حد اشباع اطلاعات، کار مصاحبه ادامه یافته است.

۳- منطقه مورد مطالعه

استان سمنان، محل استقرار ایلات، طوایف و دامداران روستایی گوناگونی است که اقتصاد آنها بر پایه دامداری سنتی استوار است. مهمترین این ایلات و طوایف کوچروی استان سمنان، سنگسری، الیکایی، پروری، چوداری، هداوند، چوداری و عرب سرهنگی هستند. افزون بر این در روستاها و شهرهای کوچکی همانند دیباج، کلاته، مجن، چاشم، هیکو، روستاهای سرحدات میامی، تویه دروار، پشت بسطام، نردین و... دامداری رواج بسیاری دارد. شیوه دامداری این کوچندگان مبتنی بر کوچ است. و به شیوه‌های مختابادی و یا نیمه کوچندگی روزگار می‌گذرانند. ارتفاعات البرز مرکزی و شرقی ییلاق و مناطق کویری جنوب استان، قشلاق آنها را تشکیل می‌دهد.

شیردوشی در دوره ییلاقی و عمدتاً از اواسط خرداد ماه آغاز و تا اوایل شهریور ماه پایان می‌یابد.

در طول دوره ییلاقی در سراسر مناطق عشایر نشین، واره و عرف‌های مربوط به آن اجرا می‌شود.

۴- پیشینه تحقیق

نخستین اشاره به واره (شیرواره) از شادروان علی اکبر دهخدا و پس از آن شادروان جلال آل احمد است. وی در این کتاب این نوع تعاونی را در روستای اورازان طالقان معرفی کرده است.^۱ سومین نفری که در میان آثار چاپ شده، بیشترین توجه و مطالب را به واره اختصاص داده، مردم نگار نامی، هوشنگ پور کریم است.

^۱ - جلال آل احمد، اورازان، تهران انتشارات مازیار و رواق، ۱۳۵۶

هوشنگ پور کریم، واره را در روستای فشدن مورد بررسی قرار داده است.^۱ تنها پایان نامه مستقل در زمینه واره، تالیف صحبت الله امرائی است که در سال ۱۳۵۵ به رشته تحریر در آمده است.^۲ در کتاب‌ها و پایان نامه‌ها و مقالاتی که در زمینه زندگی ایلات و طوایف نگاشته شده‌اند مطالبی درباره واره آورده شده است.^۳

کاملترین پژوهش در زمینه واره، کتاب واره، در آمدی به مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی تعاون، تألیف مرتضی فرهادی است.^۴ این کتاب وسیع‌ترین و پرکارترین پژوهش و تحقیق میدانی در زمینه کشف و تبیین یک نوع همکاری و تعاون در بین زنان ایرانی است. محقق در حدود چهار دهه از عمر خود را در نقاط مختلف ایران برای بدست آوردن ریشه‌های همکاری و همیاری در بین زنان ایرانی به طور خاص و ایرانیان به طور عام، جستجو کرده است. در کتاب یاد شده، مولف در صدد است تا آن بخش از سنت ایرانیان را که نه همچون مانعی بر سر راه تجدد، بلکه نیرو و محرک لازم را به موتور توسعه جامعه ایران می‌بخشد، بازیابی کرده و وجوه گوناگون آنها را تبیین نماید. افزون بر این از همین پژوهشگر پنج مقاله مستقل طی سال‌های ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۲ در این زمینه، در مجلات مختلف به چاپ رسیده است.^۵

کتاب وزین " واره " توسط برخی محققان مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.^۶

^۱ - هوشنگ پور کریم. فشدنک به ضمیمه جغرافیای طالقان نوشته محمد حسن خان اعتماد السلطنه (صنیع الدوله)، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی ۱۳۴۱

^۲ - صحبت الله امرائی. بررسی شیرواره و اثرات اجتماعی و اقتصادی آن بر زندگی مردم دهکده دالاب (شهرستان کوه‌دشت). به راهنمایی جواد صفی نژاد. تهران دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی، ۱۳۵۵، ۶۴ص.

^۳ - نک به مرتضی فرهادی. واره، درآمدی به مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی تعاون، صص ۱۴۹-۱۵۹

^۴ - مرتضی فرهادی، واره، درآمدی به مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی تعاون، تهران، شرکت سهامی انتشار (چاپ دوم) ۱۳۸۶، ۵۴۵ص. این کتاب در سال ۱۳۸۱ کتاب برگزیده بیستمین دوره کتاب سال جمهوری اسلامی ایران در زمینه علوم اجتماعی و دیپلم افتخار و جایزه جشنواره زن روستا را به دست آورده است

^۵ - رک به: مرتضی فرهادی. واره نوعی تعاونی کهن زنانه در ۲۷ روستای کمره. نامه فرهنگ ایران، دفتر سوم (۱۳۶۸) همچنین واره، نوعی تعاونی سنتی کهن و زنانه، فصلنامه رشد علوم اجتماعی، ش ۶ و ۷ (زمستان ۱۳۶۹ و بهار ۱۳۷۰) و واره، گمنام و بی آوازه با صد نام و آوازه، نامه علوم اجتماعی، ش ۲ (تابستان ۱۳۷۰) و دلایل اقتصادی تداوم واره، فصلنامه علوم اجتماعی، ش ۱ و ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۷۰) و واره، تعاونی سنتی زنان روستایی، ماهنامه جهاد، ش ۶۱ (خرداد ۱۳۷۲)

^۶ - نک به: مرتضی فرهادی، واره، درآمدی به مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی تعاون. چاپ دوم، شرکت سهامی انتشار،

در محدوده جغرافیای استان سمنان، این موضوع در برخی از مقالات، کتابها و پایان نامه‌هایی که در زمینه ایلات و عشایر به‌ویژه ایل سنگسری و در مراحل بعدی ایل الیکایی و پروری تالیف شده‌اند به اختصار باز تاب یافته است. (جدول شماره‌های ۱ و ۲).

جدول شماره (۱): کتاب‌ها و مقاله‌هایی که اشاراتی درباره واژه در استان سمنان دارند

ردیف	نام پژوهشگر / پژوهشگران	محل پژوهش	نام شهرستان	نام مقاله یا کتاب	تاریخ نشر	تعداد تقریبی سطر
۱	لیلا اعظمی	ایل سنگسر	مهدی شهر	گوت و گوه	۱۳۶۸	۳۳
۲	علیرضا شاه حسینی و عنایت الله رنجبر	ایل‌ها و عشایر و روستاییان	استان سمنان	ایل‌ها و عشایر استان سمنان	۱۳۷۸	۱۲
۳	علیرضا شاه حسینی	الیکایی	گرمسار و آرادان	کوچندگان سرزمین خورشید درخشان	۱۳۸۲	۱۱
۴	علیرضا شاه حسینی	ایل سنگسری	مهدی شهر	ایل سنگسری	۱۳۹۰	۴ ص
۵	محمد رضا گودرزی	طایفه پروری	مهدی شهر	پرور دیار فراموش شده	۱۳۹۲	۱۴
۶	گلوردی اعرابی	روستای کندو و طایفه اعرابی	سمنان	سرگذشت کندو	۱۳۹۳	۵
۷	علیرضا شاه حسینی	مومن آباد	سرخه	مومن آباد پایتخت گنج ایران	۱۳۹۴	۱۰
۸	علیرضا شاه حسینی	ارمیان	میامی	ارمیان بارگاه ارمیای نبی	۱۳۹۴	۴۸ سطر
۹	حسن پاکزادپان	ایل سنگسری	مهدی شهر	خورشی، لبنیات در ایل سنگسری	۱۳۹۵	۱۲
۱۰	سید حسن کسایان	ایل سنگسری	مهدی شهر	تاریخ، جغرافیا و فرهنگ سنگسر سال ۱۳۴۸	۱۳۹۵	۱۲

در جدول شماره (۲) پایان‌نامه‌هایی درج شده است که در آن‌ها به واره در استان سمنان اشاراتی شده است.

جدول شماره (۲): پایان‌نامه‌های که در آن‌ها به واره در استان سمنان اشاره شده است.

ردیف	دانشجو	محل پژوهش	عنوان پایان‌نامه	دانشگاه	سال	تعداد سطر
۱	محمد ابراهیم اعوانی	سنگسر	دامداری در منطقه سنگسر سمنان	تهران، دانشکده علوم اجتماعی	۱۳۵۵	۸
۲	حسین پارسا	سنگسر	زندگی اقتصادی اجتماعی دامداران عشایر سنگسر	دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی و تعاون	۱۳۵۸	۱۴
۳	علیرضا شاه حسینی	گرمسار	الیکایی‌ها عشایر نیمه کوچ نشین گرمسار	اصفهان	۱۳۷۰	۸
۴						
۵	فاطمه ابونوری	سنگسر	شناخت و تحلیل داش بومی عشایر ایل سنگسری....	تهران، دانشکده کشاورزی	۱۳۸۵	۲۱

۵- یافته‌های تحقیق

۵-۱- مفهوم واره

واره و یا شیرواره نوعی تعاونی سنتی است که محور اصلی آن همیاری است. گرچه گونه‌های دیگری از یاریگری (همکاری) نیز در آن جریان دارد. واره با نام‌های گوناگون در گذشته، در اکثر روستاها و حتی شهرهای ایران وجود داشته و هنوز هم در بسیاری از مناطق روستایی و ایلی وجود دارد.

واره نوعی سازمان غیر رسمی تعاونی سنتی غالباً زنانه و بسیار کهن با محور اصلی همیاری از نوع تجمیعی (همگرا) است.

به طور خلاصه می‌توان گفت: واره سازمانی نهادی شده و گسترش یافته در اغلب مناطق و در میان اقوام مختلف ایران با کارکردهای نهان و نمایان و مرکب است که به نظر می‌رسد از تلاش برخی اشکال تعاونی کهن- تر زاده شده و به خاطر اقتصادی کردن

دامداری معیشتی و نیمه معیشتی در زمینه تولید و فرآورده‌های شیری (رساکردن میزان شیر و نیروی کار و صرفه جویی در این دو عامل) و به خاطر ماهیت شیمیایی و تقدس فرهنگی شیر و برخی نیازهای اجتماعی - روانی (هموارگان...) تا به امروز تداوم یافته است. (فرهادی، ۱۳۸۶: ۶۵).

منظور از همیاری در این تعریف، نوع خاصی از انواع همکاری است. گرچه متأسفانه هنوز هم در ادبیات تعاون گویی فقط یک نوع همکاری وجود دارد و به همین دلیل است که غالباً همه‌ی اصطلاحات عام و خاص مربوط به موضوع، همچون خودیاری، همیاری، دگریاری، همکاری، کمک، تعاون و مشارکت و غیره را مترادف به شمار می‌آورند.

۵-۲- دلایل دیرینگی نام واره

دلایل دیرینگی واره بر فرضیات زیر مبتنی است:

الف) گسترش نام واره

واره رسمی محلی و متعلق به منطقه‌ای خاص از ایران نیست. بلکه در اغلب شهرها و روستاها و ایلات ایران در گذشته وجود داشته و هم اکنون نیز کم و بیش رایج است. تحقیقات و پژوهش‌های دکتر مرتضی فرهادی نشان می‌دهد واره حداقل در شمال و شرق افغانستان و در منطقه زرافشان تاجیکستان وجود دارد. (فرهادی، ۱۳۸۶: ۱۶۹). وی در کتاب " واره " به ۱۴۹ نام در نقاط مختلف کشور اشاره داشته است (فرهادی، همان: ۱۶۹-۱۸۱).

گرچه امروزه ممکن است یک پدیده‌ی اجتماعی به دلیل وجود امکانات ارتباطی پیشرفته به سرعت در جهان گسترش یابد ولی این گسترش در جوامع سنتی می‌تواند دال بر دیرینگی آن باشد.

ب) گوناگونی نام‌های واره

اما فرض دوم که به شواهد بیشتری استوار است و با گسترش جغرافیایی نیز نسبت مستقیم دارد وجود نام‌های بسیار و وجود طیف در برخی از این نام هاست. متفاوت بودن نام واره، نشان دهنده‌ی این واقعیت است که زمانی بسیار طولانی لازم بوده تا یک سازمان واحد، نام‌هایی چنین متفاوت پیدا کند.

این نام‌ها به ترتیب حروف الفبایی در بین ایلات، طوایف و روستائیان استان سمنان عبارتند از:^۱

- ۱- اِنْدوک (enduk) روستاهای چهارطاق و رامه شهرستان اردان
- ۲- شیران روستای حسن آباد دامغان
- ۳- شیربه شیر طایفه اعرابی سمنان، عشایر طرود شاهرود
- ۴- شیرواره عشایر ایل هداوند ایوانکی، نام نیک کالپوش میامی
- ۵- قرض و بام روستای هیکو، مهدیشهر
- ۶- قرض و بُندا روستاهای فولاد محله و کولیم مهدی شهر
- ۷- قرض و داد روستای کندوی سمنان
- ۸- قرض چله روستاهای راهنجان و قلعه شوکت شاهرود
- ۹- قرض و وام عشایر کلاته دامغان و روستاهای جام و آبخوری سمنان
- ۱۰- قرض و وان روستای دوزه‌بیر سمنان
- ۱۱- آلاچق بلوچ‌های پل ابریشم میامی
- ۱۲- قرض وُندا طایفه پروری، شهرستان مهدیشهر
- ۱۳- قرض و ونا روستای چاشم مهدیشهر
- ۱۴- کله (kale) روستای مومن آباد سرخه
- ۱۵- واره عشایر الیکایی گرمسار
- ۱۶- هادان و هاگیر روستاهای تویه دروار دامغان
- ۱۷- هادا و هاگیر روستای دوزه‌بیر سمنان
- ۱۸- هاداهائیت روستاهای شمال شهرستان مهدیشهر از جمله کولیم، تُم و تلاجیم
- ۱۹- هاد ناگیر روستای صالح آباد دامغان
- ۲۰- هاگردان (hāgerdān) روستای شیرآشیان بخش امیرآباد دامغان
- ۲۱- هاداهائیت دامداران اطراف سمنان
- ۲۲- آلچق دامداران عباس آباد میامی
- ۲۳- هم شیر روستاهای صالح آباد و احمدآباد خواروتوران شاهرود و ابراهیم آباد میامی

^۱ - به‌جز الیکایی‌ها که اصطلاح واره دارند و عشایر هداوند "شیرواره" سایر عشایر استان سمنان اصطلاحات دیگری دارند.

روستای باغستان خواروتوران، شاهرود	۲۴- هم شیر کردن
طایفه عرب سرهنگی (ایوانکی)، حق الخواجه میامی	۲۵- هم شیری
روستاهای سرکویر شاهرود از جمله سطوه	۲۶- شیر به شیران
روستاهای ارمیان و قدس شهرستان میامی	۲۷- هم به شیر
روستای نام نیک میامی	۲۸- آلی چق
عباس آباد میامی	۲۹- کیله
حسین آباد و دشت شاد کالپوش،	۳۰- پیمان
در روستای کمروود خطیر کوه و تلاجیم مهدی شهر	۳۱- پنجه
روستای ده صوفیان مهدیشهر	۳۲- هداگت
روستاهای نردین میامی و غزازان بیارجمند شاهرود	۳۳- آلچق alceq
خانخودی بیارجمند	۳۴- دهم دوهو
حسین آباد کالپوش میامی	۳۵- پیمان
روستای قوشه دامغان	۳۶- آدناگیر
روستای لاسجرد سرخه	۳۷- آلوشین شت
روستای آستانه دامغان	۳۸- شیر پنجه
روستای افتر سرخه	۳۹- دا- گیت dagit
ایل سنگسری	۳۹- شت سَرسَر یا شئواره
روستای امامزاده عبدالله سرخه	۴۰- شت خوران
طایفه چوداری خواروتوران شاهرود	۴۱- شیر آلیشی
عشایر ایل اصانلو	۴۲- هارگ وارگ

۵-۳- سازمان واره

هر واره، دارای یک سَرواره، تعدادی اعضاء (همواره) با حقوق و وظایف مشخص است. این عده طبق ملاک‌ها و معیارهای خاصی که برخی از این ملاک‌ها اقتصادی و برخی غیر اقتصادی هستند، برای یک دوره که حداقل در یک دوره‌ی (شیردوشی) گوسفندان است، بر گزیده می‌شوند.

هموارگان (اعضای واره) به نسبت میزان شیر دام هایشان، شیر چند روز خود را به یکی از اعضاء قرض می‌دهند و در روزها و هفته‌های بعد به ترتیب خاصی، شیرهای وام داده را باز پس می‌گیرند. در واره نیز مانند هر گروه متشکل، ارزش‌ها و هنجارهایی حاکم است که توسط هموارگان به دقت رعایت می‌شود.

۵-۴- تعداد اعضای واره

شمار اعضای واره، با افزایش میزان شیر، کاهش و با کاهش آن، افزایش می‌یابد. چون میزان شیر نباید از حدی کمتر باشد و در اصطلاح باید "کرامند" باشد. بنابراین با کاهش شیر، تعداد اعضای واره می‌تواند افزایش یابد اما افزایش شمار هموارگان (اعضای واره) حدی دارد و حد آن، توان کاری هر خانواده و میزان کمک دیگر اعضا به صاحب واره، اگر کمتر از این حد باشد، بازده کار خانواده را پایین می‌آورد. افزون بر حد توان کاری هر خانواده، برای تبدیل شیر به فرآورده‌های لبنی، افزایش اعضاء، مشکلاتی را نیز در زمینه نگهداری و حساب و کتاب شیر و همچنین یافتن اعضای مناسب از نظر کم و کیف شیر و نزدیکی مکانی و همسایگی و غیره ایجاد می‌کند. تعداد اعضای واره در بین طوایفی که متوسط تعداد دام خانوارها کم است بیشتر و برعکس در بین گله داران سنگسری - که دام بیشتری دارند- و اصطلاحاً شیر سنگین دارند به حداقل خود می‌رسد. در مواردی گله داران بزرگ واره ندارند. چون شیر تولیدی آنها قابل توجه در اصطلاح - کرامند- است و نیازی به واره ندارند.

در میان سنگسری‌ها "واره" به دو شکل انجام می‌شود:

- "سَت سَرَسَر": که هر یک از خیل شریکان، دام‌های خود را جدا دوشیده و در هر "دُن" ظهر یا عصر آن را دقیق اندازه‌گیری می‌کنند و به یکدیگر قرض می‌دهند.

- پنجه: بعد از ۱۵ روز از شیر دوشی مختلط، در "دُن چاشتین" یعنی ظهر هر یک از خیل شریکان دام‌ها یشان را جدا دوشیده، پس از پایان شیر دوشی آن را اندازه‌گیری می‌کنند. و به همدیگر قرض می‌دهند. گردش "پنجه" از خیل شریکی که بیشترین شیر دارد آغاز و به کمترین آن ختم می‌شود. در این حالت برای هر یک ماه یک پنجه وجود دارد ۱۵ روز قبل از شیر دوشی و ۱۵ روز بعد از شیر دوشی. و به طور

میانگین در دوره استقرار ییلاقی سه بار شیر پنجه می‌شود. بنا بر این پنجه در میانه هر ماه از دوره شیر دوشی.

- البته بنا بر درخواست اعضای پنجه ممکن است به دلایلی مانند نداشتن سوخت کافی، بیماری و نداشتن نیروی انسانی یکی از اعضا، پنجه خود را به تاخیر بیندازد.

شیوه قرض‌دادن نوبتی شیر را در پرور را "پنج پنجه" می‌گویند (گودرزی ۱۳۹۲: ۱۱۳). در ییلاقات افتر تعداد هموارگان که "هُمکاران" (homkārān) نامیده می‌شود حداقل شش و حداکثر ۲۰ نفرند، چون افتری‌ها عمدتاً از دامداران کوچک و خرده پا محسوب می‌شوند. در بین عشایر الیکایی هموارگان حداقل دو و حداکثر پنج خانوار بودند. در روستای تلاجیم دهستان پشتکوه مهدی شهر به کسی که نوبت شیرخوارگی اوست در اصطلاح مخته باد گفته می‌شود.

۵-۵- اندازه‌گیری شیر

پس از این که شیر دام‌ها دوشیده شد^۱ گله دامدارهای بزرگ شیر خود را به سوی چادر خود می‌برد اما در خیل‌های کوچک به ویژه در اواخر تابستان رسم چنین است که «واره» می‌کنند. محل اندازه‌گیری شیر در منزل (سیاه چادر) صاحب واره است. در ایل سنگسری، "شئواره" (قرض دادن شیر) در بخشی از سیاه چادر که "شَت چال" نام دارد انجام می‌شود. در نزد عشایر الیکایی محل واره کردن شیر "مَلَه" حیاط مقابل سیاه چادر است. برخی از دامداران از جمله افتری‌ها شیر را در همان محل "بره" اندازه می‌گیرند.

^۱- دام‌ها را در "بره" می‌دوشند. "بره" مکان مقدسی است. عشایر به این مکان سوگند می‌خورند. الیکایی‌ها می‌گویند: "به این بری موسی". سنگسری‌ها می‌گویند به "این بره‌ی مرتضی علی". سنگسری‌ها براین باورند که دعا در "بره" مستجاب می‌شود و کسانی ساکن شهر هستند و در اصطلاح "دهخون" نامیده می‌شوند به "خیل‌خون‌ها" پیغام می‌دهند که حتماً آنها را در "بره" دعا کنند.

وسایل اندازه‌گیری شیر

وسایل اندازه‌گیری شیر معمولاً ظروف مسین و در برخی موارد " رویین " هستند. که برای اندازه‌گیری مقادیر مختلف شیر از آن استفاده می‌شود.

در بین عشایر سنگسر برای مقادیر بیشتر، واحد اندازه‌گیری، «لیوک» که همان دیگ شیردوش است و آبگردان است. در مورد چکنه‌ها (خرده پاها) که گوسفندان شان انگشت شمارند از "بریم چو" برای اندازه‌گیری شیر استفاده می‌کنند.

وسایل اندازه‌گیری شیر در بین دامداران چاشم "لفته" (دیگی که حدود پنج آبگردان شیر دارد) آبگردان و "برین چو" است که با تغییر پنجه به منزل صاحب پنجه منتقل می‌شود.

وسایل اندازه‌گیری شیر در افتر عبارتند از: اوی گردون (آبگردان)، بیلی (کاسه کوچک)، دیگچه و کون بره دیگ (دیگ شیردوشی).

وسایل اندازه‌گیری شیر در پرور نیز شامل لوی lavy (دیگ)، خورد لوی xurd lavy (دیگ کوچک)، گت لوی gat lavy (دیگ بزرگ) و آبگردن (آبگردان) است.

در بین عشایر الیکایی نیز وسایل اندازه‌گیری شیر عبارتند از: لوی lavi (دیگ)، اوی گردن (آبگردان) و ملاقه. در فولاد محله، دیگ شیردوشی موسوم به "بندوش" واحد اندازه‌گیری شیر اعضای واره است

۵-۶- اندازه‌گیری شیر با چوب خط (بریم چو)

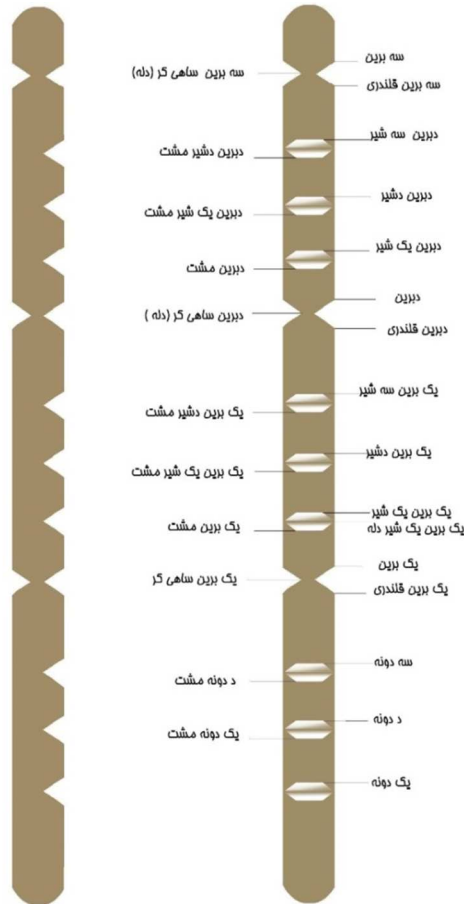
در برخی از نقاط استان سمنان برای اندازه‌گیری شیر از قطعه چوبی غیر مدرج با علامتی مصنوعی و نشانه یا نشانه‌های طبیعی از جنس شاخه‌های نازک درختان که به صورت عمودی در ظرفی مشخص برای اندازه‌گیری ارتفاع شیر در ظرف قرار داده می‌شود. برای اندازه‌گیری شیر، هنگامی از بریم چو استفاده می‌شود که میزان شیر، کمتر از پیمانهای شناخته شده باشد. تا جایی که ما اطلاع داریم اندازه‌گیری با «بریم چو» تنها در نواحی خاصی از ایران از جمله در بخش‌هایی از (استان سمنان) رواج دارد. این روش در برخی از نقاط استان سمنان، مثل سنگسر، پرور، چاشم، مؤمن آباد و افتر رواج دارد. اسامی این چوب در بین طوایف و روستاهای استان به شرح زیر است:

- ۱- بریم چو (berim ču) سنگسر
- ۲- شیرزن چو (šir zan ču) طایفه پروری و عشایر هیکو
- ۳- چک (čak) غزازان بیارجمند، عباس آباد میامی، نام نیک، حق الخواجه،
- ۴- چک (čok) روستای باغستان خواروتوران شاهرود
- ۵- برمه چو (berme ču) روستای مؤمن آباد سمنان
- ۶- بریم چو (berim ču) روستای چاشم مهدی شهر و امامزاده عبدالله سرخه
- ۷- کینک (kenek) طایفه چوداری خواروتوران
- ۸- چوب پیمانہ (čube paymāne) عشایر طرود شاهرود
- ۹- برنه چو (berne ču) عشایر طرود فیروزکوه
- ۱۰- لَّه (lalah) عشایر ایل هداوند
- ۱۱- مَل (mol) روستای رشم
- ۱۲- پارچ چو (pārč čū) روستای کولیم مهدی شهر
- ۱۳- دانه چوب (dāne ču) روستاهای جام و آبخوری سمنان
- ۱۴- شیر خط (šir xat) کلاته خیج شاهرود
- ۱۵- بند روستای ارمیان میامی
- ۱۶- چوب خط در روستای ابراهیم آباد میامی
- ۱۷- هوی زنا روستای آستانه دامغان
- ۱۸- پاره‌در روستای تلاجیم مهدی شهر

۵-۷- جنس بریم چو

باورهای مربوط به جنس «بریم چو» نیز نشان از باورهای بسیار کهن داشته که ریشه در هزاران سال پیش دارد. برخی از این باورها حاکی از آیین‌های تقدس و پرستش برخی گیاهان و بقایای توت‌های گیاهی است. عشایر طایفه پرور معتقدند که این چوب باید از درخت زرشک باشد چون این درخت مقدس است و برکت دارد. چاشمی‌ها بریم چو را از درخت اُرس می‌گیرند آن‌ها این درخت را مقدس می‌دانند. اهالی ارمیان میامی آن را از درخت "تک" (انگور) می‌گیرند چون گره‌های زیادی دارد و در اندازه‌گیری شیر

به سهولت قابل استفاده است. در روستای آستانه دامغان، این چوب از درخت زردالو تهیه می‌شود و در اصطلاح باید "چنگر" (گره) داشته باشد (شکل ۱).



شیر زن چو از نیمرف

شیر زن چو از روبرو

شکل ۱ بریم چو (ابزار اندازه‌گیری شیر) از کتاب پرور دیار فراموش شده تألیف محمدرضا گودرزی

۵-۸- اندازه‌گیری شیر با انگشت سبابه

این شیوه به احتمال زیاد، یکی از کهن‌ترین شیوه‌های اندازه‌گیری در واره پس از روش اندازه‌گیری با ظروف کوچک و بزرگ است که از تکامل آن، روش اندازه‌گیری با "بریم چو" به وجود آمده است. به هر حال اندازه‌گیری شیر با انگشت، شیوه‌ای باستانی

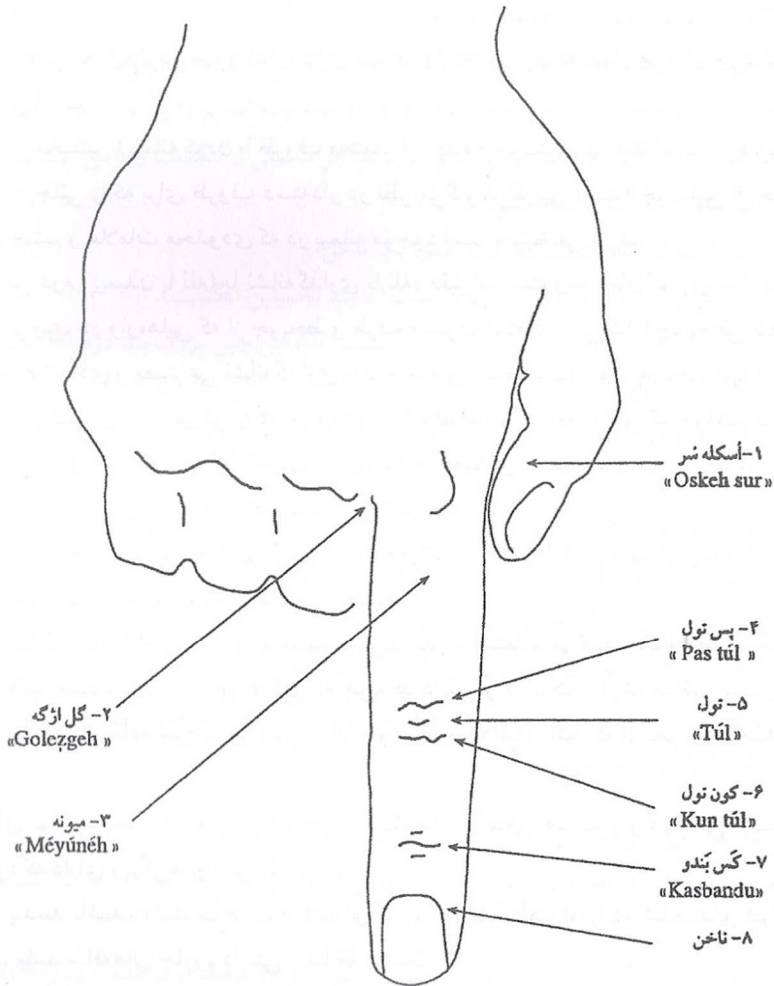
است که تنها در برخی مناطق ایران مانند شهر بابک، روستاهای نظام آباد و دره گزین همدان، ماهون کرمان، دودانگه ساری، سنگسر، مؤمن آباد سمنان و... به کار می‌رود.^۱ (فرهادی ۱۳۸۶، ۴۲۲) در سنگسر با به کارگیری انگشت سبابه شیر داخل ظروف کوچک مثل آبگاردان را اندازه می‌گیرند. بدین گونه که انگشت را به درون آبگاردان محتوی شیر فرو می‌برند. هر قسمت از انگشت را نامی است که از آن‌ها از کمترین مقدار به به بیشترین مقدار یاد می‌شود:

- یکه ناخون (yeke nāxoon) به عمق یک ناخن؛
- کس بندو (kas bandu) بند اول انگشت (تا بند نخستین انگشت)؛
- کون تول (kūn tūl) تا نزدیک بند دوم انگشت (تا اولین چین بزرگ بند دوم انگشت)؛
- تول (tul) تا بند دوم انگشت؛
- پُشت تول (past tul) کمی بالاتر از بند دوم انگشت (آخرین چین بزرگ بند دوم انگشت)؛
- میونه (meyuneh) بند دوم و گل اژگه؛
- گُل اژگه (goležgeh) محل اتصال بند سوم سبابه با انگشت ابهام – بیخ بند آخر؛
- اُسکه سُر (oskeh sur) روی بند سوم انگشت، مفصل و محل اتصال بند سوم انگشت به استخوان کف دست؛^۲
- "س سر" (به معنی "سیاه سر" یعنی تا حلقه نزدیک به لبه آبگاردن)؛ و
- "آبگاردن" (که یک آبگردان تمام است). (لیلا اعظمی، ۱۳۶۸: ۱۴۸).

^۱ - فرهادی، مرتضی. همان، ص ۴۲۲

^۲ - لیلا اعظمی. گوت و کوه درآمدی بر آیین چادر نشینی سنگسری‌ها - نامه فرهنگ ایران، دفتر سوم (۱۳۶۸) بنیاد نیشابور، ص ۱۴۸

طرح شماره (۶)*: اندازه‌گیری شیر بر مبنای اجزای انگشت در ایلات سنگسر^۱



طرح از دکتر مرتضی فرهادی (کتاب واره، ص ۴۱۴)

ایلات الیکایی و اصانلو و دامداران فولاد محله نیز از انگشت سبابه برای اندازه‌گیری شیر استفاده می‌کنند.

۵-۸- اولین شیر

سنگسری‌ها اولین شیر روز شیر دوشی را " وَرَه شَت " می‌نامند. معمولاً تمام خیل شریکان با هم شیر دام‌ها را می‌دوشند و هر یک به نسبت تعداد دام مقداری شیر را به چادر خود می‌برد آن را تبدیل به ماست می‌کند به همسایگان روستایی که در جوار " خیل " آنها ساکن هستند خیرات می‌کنند. که در اصطلاح به " همسایه کاسه " معروف است.

در روستای صالح آباد خواروتوران شاهرود، اولین شیر دوشیده شده دام‌ها را به افراد فقیر می‌دهند.

از گذشته‌های دور، دامداران چهارده کلاته (دیباچ) قبل از استقرار در بنه‌های میان بند، شیر یک روز دام‌های خود را دوشیده و به متولی امامزاده محمد دیباچ می‌دهند. آنها گله را پس از دوشیدن دور بقعه امامزاده یاد شده چرخانده و سپس راهی مراتع میان بند و ییلاقی می‌کنند. این آئین به «امام در» معروف است. دامداران دیباچ معتقدند که کسانی که این کار را انجام ندهند دام‌هایشان دچار خسارت جدی می‌شوند. (شاه حسینی، ۱۳۸۷: ۱۴۱).

افتری‌ها اولین شیر دوشیده شده را به خانه خود می‌برند. این شیر «سَبیل» (sabil) نام دارد. در بین این طایفه واره از روز دوم شیردوشی شروع می‌شود. در روستای تلاجیم مهدی شهر رسم بود کل شیر دوشیده شده اولین روز شیردوشی را " شیر آش " (شیر برنج) درست کرده و بین اهالی توزیع می‌کردند یا در مسجد محل از اهالی پذیرایی می‌شد.

۵-۹- اولین شیرواره / سرواره

در بسیاری از مناطق، سرواره یا صاب واره (صاحب واره) کسی است که شیر بیشتری نسبت به سایر اعضاء دارد و در نتیجه از وضعیت اقتصادی بهتری نیز برخوردار است. در بسیاری از جاها، سرواره در عین حال کسی است که واره در سال نو، با نوبت او شروع می‌شود و به بیان دیگر، وی نخستین وام گیرنده‌ی شیر از دیگر هموارگان است. در سنگسر، اولین روز واره به پنجه کسی که بیشترین شیر دارد تعلق دارد. در بین

ایکایی‌ها و چوداری‌ها، اولویت در واره و شیر آلسی با کسانی است که شیر بیشتری دارند. در چاشم، اولین روز واره به شیرخوارکر (šir xārker) تعلق دارد. وی مسن تر، امین تر و وارد تر در حساب و کتاب واره است. دامداران فولاد محله، یک سوم شیر اولین روز شیر دوشی را " دِلُ (delo) بین اهالی و دامدارانی که دام کمتری دارند خیرات می‌کنند. و بقیه را گرم می‌کنند و تبدیل به ماست می‌کنند و تلم می‌زنند و به مصرف دامداران و چوپانان "خِل (خیل) می‌رسد.

۵-۱۰- تعطیلات واره

تعطیلات واره، دقیقاً متأثر از مذهب تشیع است نه تنها فعالیت واره که سایر فعالیت‌های تولیدی و حتی کارهای بسیار مهم نیز متوقف می‌شده است. این تعطیلات که به ایام رحلت پیامبر گرامی اسلام (ص)، شهادت حضرت علی (ع) و شهادت امام حسین (ع) و... باز می‌گردد، به قرار زیر است:

الف) روز عاشورا

ب) بیست و هشتم صفر

ج) بیست و یکم ماه مبارک رمضان

این تعطیلات در اغلب واره‌ها رعایت می‌شده است. در طایفه چوداری شیر دام‌ها در روزهای قتل و احیاء به مصرف خلمه‌ها (بره‌ها و بزغاله‌ها) می‌رسد و یا این که دوشیده شده به مصرف عزاداران می‌رسد. در بین سنگسری‌ها در روزهای قتل، شیر دام‌ها دوشیده شده و تبدیل به فرآورده‌های لبنی شده و به فقرا داده می‌شود. یا این که آن را به روستاییان همسایه خیل‌های خود خیرات می‌کنند. در روستاهای ابراهیم آباد میامی و الله آباد دامغان شیر دام‌ها روزهای جمعه به " خلمه چران " تعلق می‌گرفت و در واقع واره تعطیل می‌شد. در الله آباد در اصطلاح می‌گفتند "جُمعیگی" شده است. دامداران فولاد محله، در روزهای تاسوعا و عاشورا شیر را " دِلُ " (خیرات مراسم عزاداری مساجد و تکایای روستا) می‌کنند. در روستای تلاجیم مهدی شهر در گذشته تمامی دامداران، شیر دام‌ها را دسته جمعی در محوطه مسجد "شِلُن" می‌پختند و بین اهالی روستا خیرات می‌کردند.

۵-۱۱- برخی از آئین‌ها و باورهای وارِه

در چاشم مهدی شهر، شیر نوبت هر یک از هموارگان باشد آن خانواده موظف به تأمین مخارج چوپان است. سهم خانواده‌ی چوپان، روزانه یک آبگردان شیر است که به «چپونی شیر» معروف است. در بین پروری‌ها رسم است که اگر در اندازه گیری شیر تقلب کنند گون (پستان) دام هایشان آسیب می‌بیند و شیر دام هایشان خشک می‌شود. آنها معتقدند:

شیر خدا نام خدا

همچنین در چاشم شیر گاو را با شیر گوسفند مخلوط نمی‌کنند و بر این باورند در این حالت شیر گوسفند خشک می‌شود و گوسفند "گیون درد" (پستان درد) می‌گیرد. اولین شیر دوشیده از دام در دوره شیردوشی به روستا منتقل و بین مردم تقسیم می‌کنند. در صورتی که امکان انتقال آن نباشد، آن را به پنیر تبدیل می‌کنند و سپس در آبادی بین اهالی به ویژه نیازمندان توزیع می‌کنند. به هر حال اولین شیر را نباید صاحب مال مصرف کند. آنها در سَر بره و بُن بره (جایگاه شیردوشی) وجود ظرف آب را ممنوع می‌دانند و بر این باورند ممکن است آب به شیر اضافه شود (تقلبی شود) و شیر گوسفند خشک شود.

در سنگسر، آخرین دامی که وارد بره (جایگاه شیردوشی) می‌شود در نوبت عصر «دُن شوین» (šovin) دوشیده نمی‌شود. این دام برکتی نام دارد. در چاشم رفت و روب و جارو کردن «بره» (جایگاه شیردوشی) به عهده‌ی کودکان و زنان صاحب پنجه است. در روستاهای جام و آبخوری، هنگام خالی کردن دیگ شیری به داخل دیگ دیگر، یا دیگ بزرگتر، شیر را یکسره نمی‌ریزند بلکه آن را در چند مرحله انجام می‌دهند، در غیر این صورت معتقدند که برکت شیر از بین می‌رود. در افتر اگر مقدار کمی مانده باشد تا آبگردان از شیر پر شود «سیاسر» می‌گویند. معمولاً صاحب وارِه از آن صرف‌نظر می‌کند. اما اعضای وارِه در نوبت‌های بعدی آن را جبران می‌کنند. در اصطلاح تلافی می‌کنند. بعد از اندازه گیری چنانچه مقدار کمی شیر اضافه باشد و ارزش پیمانانه کردن نداشته باشد، اعضای شیر به شیر صاحب وارِه اضافه می‌کنند و در اصطلاح به آن "برکتی" می‌گویند.

عشایر افتر اولین شیر دوشیده شده در فصل بهار را شیلان (شیربرنج) درست می‌کنند و بین مردم توزیع می‌کنند.

عشایر پَرور بر این باورند چنانچه در قرض و وندا (قرض دادن شیر به یکدیگر) تقلب کنند، گون (پستان) دامشان آسیب می‌بیند و شیر دام‌هایشان خشک می‌شود.

عشایر خوار و توران بخش بیلرجمند شاهرود معتقدند: شیر دام‌ها در روزهای قتل (شهادت، وفات ائمه و پیامبر) به مصرف خلمه‌ها (بره‌ها و بزغاله‌ها) و یا به مصرف عزاداران می‌رسد. در روستای مسیح آباد فرومد میامی اولین شیر دوشیده از دام را در نود عید نوروز، شیر برنج درست کرده و بخشی از آن را به همسایگان می‌دهند.

در روستاهای کالپوش از توابع شهرستان میامی قاطی کردن آب را در شیر، بسیار زشت و ناپسند می‌دانند و در این زمینه داستانی دارند. موقعی که هوا گرگ و میش می‌شود، صدای خاصی به گوش می‌کنند که اسحاق و موساق هستند. مادر این دو برادر، در شیر آب قاطی می‌کنند و همسایگان او را نفرین می‌کنند. بنابراین فرزندانش کنار هم باشند ولی هیچگاه به هم نرسند. بنابراین در هنگام غروب آن‌ها همدیگر را صدا می‌کنند و هیچگاه به هم نمی‌رسند.

۶- نتیجه‌گیری

شناخت گروه‌های یاریگر سنتی به نوبه خود راه رفع نواقص سازمان‌های یاریگر جدید صنعتی را هموار خواهد کرد و به کار آمدی گروه‌های مبتنی بر یاریگری که تعداد آنها هم کم نیست خواهد افزود (فرهادی، ۱۳۹۷: ۳۷۸). تعاونی‌های همیار جوامع سنتی و صنعتی هر کدام نقاط قوت و ضعف و زشتی‌ها و زیبایی‌های خاص خود را دارند شناخت گروه‌ها و منظومه‌های گروهی کمک خواهند کرد که راه‌های جدیدی برای کاستن نواقص جامعه صنعتی و حوامع رو به رشد اندیشیده شود (فرهادی، همان).

کمترین فایده شناخت، فهم تعاونی‌های سنتی همچون "واره"، "بُنه"، "ادوش"، و مال "این است که زمینه و فضا و پتانسیل فرهنگی مناسبی را برای آفرینش و آموزش هر گونه مشارکت و تعاونی فراهم می‌سازد (فرهادی، ۱۳۷۹: ۹۷). از این رو تجربیات بومی گروه‌ها و سازمان‌های سنتی می‌تواند روند یادگیری، فهم موقعیت‌های مشارکتی

جدید و تعاونی‌های رسمی را تسهیل کند یا به قول روان‌شناسان تربیتی، این تجربیات همچون " پاسخ‌های واسطه‌ای " یا " پاسخ‌های میانجی " عمل می‌کند. بدون این پاسخ‌های واسطه‌ای - در اینجا تجربیات پیشین - یادگیری‌های موقعیت‌های جدید آسان نخواهد بود(همان: ۹۹).

بررسی نشان داد که شکل‌گیری تعاونی‌های سنتی متأثر از نیاز و پتانسیل فرهنگی آن است که در هر جا به شکلی خود را نشان می‌دهد. شکل‌گیری واژه به دلیل بهینه‌سازی استفاده از زمان و نیروی کار در شرایط کمبود محصول شیر بهره‌برداران فردی بوده است تا هم از نیروی کار و زمان استفاده بهینه به عمل آید و هم شیر کم بهره‌برداران انفرادی که به تنهای قابل پنیر سازی نبود، به پنیر به عنوان ذخیره تولید دامدار تبدیل شود.

منابع و ماخذ

- ۱- ابونوری، فاطمه (۱۳۸۵) شناخت و تحلیل دانش بومی زنان عشایر ایل سنگسری، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه تهران، دانشکده کشاورزی.
- ۲- اعرابی، گلوردی (۱۳۹۳) سرگذشت کندو، روستای کوچ و شکار و نی، سمنان: سمنگان.
- ۳- اعظمی، لایلا و مریم اعظمی (۱۳۶۸). گوت و گوه، در آمدی بر آیین چادرنشینی سنگسری‌ها - مهدی شهر. نامه فرهنگ ایران، شماره ۳، نشر بلخ وابسته به بنیاد نیشابور.
- ۴- اعظمی سنگسری، چراغعلی (۱۳۷۱). تاریخ سنگسر - مهدی شهر. تهران، مولف.
- ۵- اعوانی، محمدابراهیم (۱۳۵۵). دامداری در منطقه سنگسر سمنان. پایان‌نامه لیسانس، تهران: دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی و تعاون.
- ۶- آل احمد، جلال (۱۳۵۶). اورازان، تهران: انتشارات ملازیار و رواق.
- ۷- امرایی، صحبت الله (۱۳۵۵) بررسی شیرواره و اثرات اجتماعی و اقتصادی آن بر زندگی مردم دهکده دالاب شهرستان کوه‌دشت، به راهنمایی استاد جواد صفی نژاد. تهران: دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی. (پایان‌نامه لیسانس).
- ۸- پاپلی یزدی، محمد حسین و مجید لباف خانیکی (۱۳۷۹) ترکیب گله در دامداری سنتی ایران، فصلنامه تحقیقات جغرافیایی، ش ۵۶-۵۷، بهار و تابستان.
- ۹- پاپلی یزدی، محمد حسین (۱۳۷۷) مختاباد اوج مشارکت دامداری سنتی، فصلنامه تحقیقات جغرافیایی، سال سیزدهم، ش ۴ (پیاپی ۵۱) زمستان ۱۳۷۷.
- ۱۰- پارسا، حسین. (۱۳۵۸). زندگی اقتصادی اجتماعی دامداران عشایر سنگسر. پایان‌نامه لیسانس، به راهنمایی استاد جواد صفی نژاد. تهران دانشگاه تهران دانشکده علوم اجتماعی و تعاون.
- ۱۱- پورکریم، هوشنگ (۱۳۴۱) فشندک، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی
- ۱۲- شاه حسینی، علیرضا (۱۳۹۰) ایل سنگسری، سمنان، حبله رود.

کارکرد سازمانی و انگیزه‌های شکل‌گیری واژه (تعاونی کهن مدیریت شیر) □ ۴۷۳ _____

- ۱۳- شاه حسینی، علیرضا (۱۳۸۳) **کوچندگان سرزمین خورشید درخشان، درآمدی بر شناخت ایل الیکایی گرمسار، تهران، نقش بیان.**
- ۱۴- شاه حسینی، علیرضا (۱۳۸۷). **دیباچ، گوهری در شمال دامغان. سمنان: حبله رود.**
- ۱۵- شاه حسینی، علیرضا (۱۳۹۴) **ارمیان، بارگاه ارمیای نبی، سمنان: حبله رود.**
- ۱۶- شاه حسینی، علیرضا (۱۳۹۴) **مومن آباد پایتخت گچ ایران، سمنان: حبله رود.**
- ۱۷- شاه حسینی، علیرضا و عنایت الله رنجبر (۱۳۷۸) **ایل‌ها و عشایر استان سمنان، سمنان، اتحادیه تعاونی‌های عشایری استان سمنان.**
- ۱۸- فرهادی، مرتضی (۱۳۸۶). **واره، در آمدی به مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی تعاون. (چاپ دوم). تهران شرکت سهامی انتشار.**
- ۱۹- فرهادی، مرتضی (۱۳۹۷) **انسان‌شناسی یاریگری. سمنان، حبله رود.**
- ۲۰- کسایان، سیدحسن (۱۳۹۵) **تاریخ و جغرافیا و فرهنگ سنگسر در سال ۱۳۴۸، تهران: انتشارات خواندنی.**
- ۲۱- گودرزی، محمد رضا (۱۳۹۲) **پرور دیار فراموش شده، سمنان، حبله رود.**

راویان و مصاحبه شوندگان

- ۱- اسماعیل علمدار از ایل سنگسری، خیل زرد کله طالقان استان البرز
- ۲- پرویز زیاری از طایفه افتری، خیل کلار خان فیروزکوه
- ۳- حاج قنبر مومنی، عشایر ایل الیکایی، روستای حسین آباد کردها شهرستان آرادان
- ۴- حسن صادقی فولادی، روستای فولاد محله مهدی شهر
- ۵- حسین رحمتی روستای ابراهیم آباد میامی
- ۶- حسین محمد آبادی، روستای ارمیان شهرستان میامی
- ۷- نور نسا نورانی از ایل سنگسری، خیل کلارخان فیروز کوه
- ۸- خانم صبیبه صفایی از ایل سنگسری، از خیل ملار دماوند
- ۹- سکینه یحیایی، روستای جام سمنان

- ۱۰- سلطان پیراسته از ایل سنگسری، خیل ملار دماوند
- ۱۱- سید صادق نبوی، روستای چاشم مهدی شهر
- ۱۲- سید حسین طباطبایی، روستای سرکویر (دانشجوی دوره دکتری ادبیات فارسی)
- ۱۳- شادروان خدیجه پروندی از طایفه چوداری رضا آباد خوار و توران شاهرود
- ۱۴- شادروان ماهرخ شاه حسینی روستای فروان ارادان
- ۱۵- شادروان نرگس قندالی دوست، ایل الیکایی، ییلاق کلک شهرستان فیروز کوه
- ۱۶- علی پارسا از طایفه چوداری، محله چاه غلامرضا رضا آباد خوار و توران شاهرود
- ۱۷- علی قلی پور روستای تلاجیم مهدی شهر
- ۱۸- علی محمد محمدی، روستای تلاجیم مهدی شهر
- ۱۹- نساء گودرزی، طایفه پروری از ییلاق گونوی سر شهرستان مهدی شهر
- ۲۰- گلدسته اعرابی روستای یاتری سفلی ارادان
- ۲۱- محمد حسن کریمی روستای خانخودی بیارجمند
- ۲۲- دوستعلی صالحی روستای هیکوی شهرستان مهدی شهر
- ۲۳- شادروان خرم عبداللهی روستای دوزهیر سمنان
- ۲۴- علی اکبر محمد حسینی روستای عباس آباد میامی
- ۲۵- سید قاسم حسینی روستای زمان آباد خوار و توران بیارجمند
- ۲۶- حاج محمد مومن آبادی روستای مومن آباد سرخه
- ۲۷- الله داد صالحی روستای ابوالحسنی خوار و توران
- ۲۸- محمد ربیعی روستای طرود شاهرود
- ۲۹- علی اکبر عامری روستای صالح آباد خوار و توران
- ۳۰- جواد ملایی روستای حسین آباد کالپوش میامی
- ۳۱- اکبر طایفه خانی ایل هداوند روستای حسین آباد کورو س ایوانکی
- ۳۲- شادروان محمد تقی متولی روستای چهارطاق ارادان
- ۳۳- سید حسین شاهچراغی روستای حسن آباد دامغان
- ۳۴- حاج گل بابا بیناییان، کلاته رودبار دامغان
- ۳۵- اسماعیل میرنژاد روستای دروار دامغان

کارکرد سازمانی و انگیزه‌های شکل‌گیری واژه (تعاونی کهن مدیریت شیر) □ ۴۷۵ _____

۳۶- علی اکبر وفایی نژاد روستای دهخدا دامغان

۳۷- حسن بلوچی روستای چاه فرش پل ابریشم میامی

۳۸- اسماعیل پارسا از عشایر سنگسری و کارشناس اداره کل امور عشایر استان سمنان

Function, organization, and motivation of "Vareh" (the ancient milk management cooperative)

Case: Semnan province

تبرستان و قومس؛ پیوندها و اشتراکات

• مهندس محمدرضا گودرزی پروری / مترجم و محقق فرهنگ سمنان

تعاریف

قومسی: فرهنگ و گویش‌های استان سمنان مانند سمنانی، سرخه ای، لاسگردی، سنگسری، بیابانکی و...

تبری: فرهنگ و گویش‌های مردم مازندران و شمال استان سمنان که زیر مجموعه فرهنگ و گویش تبرستان قدیم هستند اما لزوماً گویش مازندرانی امروزی نیستند مانند: افتری و شه‌میرزادی، ده صوفیانی، مازندرانی و... مازندرانی: گویش و فرهنگ مازندرانی امروزی

از قومس تا تبرستان

بربنیان نگاشته‌های کتاب‌های تاریخی چون؛ صوره الارض ابن حوقل، معجم اللبدان یاقوت حموی، المسالک و الممالک اصطخری، حدودالعالم، تقویم البلدان، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم و...، قومس یا کومش یا قومش با کمی اغماض تقریباً گستره استان سمنان فعلی را شامل می‌شد. البته برخی از نویسندگان خوار (گرمسار فعلی) را جزئی از ری می‌دانستند و جزئی از قومس نمی‌دانستند. قومس در جنوب رشته کوه

البرز، در حاشیه کویر قرار داشت و چون بر سر راه ری به خراسان قرار داشت از اهمیت زیادی برخوردار بود^۱.

مقدسی در احسن التقاسیم می‌نویسد: « قومس خوره‌ای است؛ فراخ و دلگشا با میوه خوب، هشتاد در هفتاد فرسنگ بیشتر آن کوهستان است. شهرها اندک و کم جمعیت. ولی چارپا (و گوسفند) بسیار دارد. خراجشان سنگین، هوایشان معتدل است. آبادی‌ها خوب، دژها استوار، مردم نیکخواه، دانش دوست، درهنر ماهرند. قصبه آن دامغان. شهرهایش: سمنان، بسطام، زغنه، بیار، مغون »^۲.

استان سمنان با مساحتی برابر با ۹۷۳۴۰ کیلومتر مربع ۹/۵ درصد مساحت کل کشور را داراست. این استان از نظر مساحت ششمین استان کشور است. و وسعت آن حدود چهار برابر استان تهران می‌باشد. قلمرو استان از جانب شمال به استان‌های خراسان شمالی، گلستان و مازندران، از جنوب به استان‌های یزد و اصفهان، از مشرق به استان خراسان رضوی و از مغرب به استان‌های تهران و قم محدود است و مرکز آن شهر سمنان می‌باشد. جمعیت این استان براساس سرشماری مسکن و نفوس در سال ۱۳۹۰، ۶۳۱۲۱۸ نفر می‌باشد.

نام قومس تا اواخر دوره‌ی قاجار بر سر زبانها بود اما پس از برچیده شدن دودمان قاجار، سمنان در شمار شهرهای استان دوم (مازندران) درآمد.

در بیشتر کتاب‌های تاریخی؛ قومس و تبرستان در کنار هم و زیر یک سرفصل آمده است و هردو از اقلیم چهارم و هر جزئی از سرزمین دیلم بوده‌اند. در نزه القلوب نوشته‌ی حمدالله مستوفی طبرستان و قومس یک سرزمین و مازندران سرزمین دیگری دانسته شده است. اما اصطخری قومس را بخشی از تبرستان می‌داند. در بسیاری از دوران تاریخی قومس و شهرهای آن جزئی از حاکمیت و قلمرو تبرستان بوده‌اند و البته در دوره‌هایی مستقل و دوره‌هایی بخشی از حاکمیت خراسان بوده است.

^۱ - مقدسی در احسن التقاسیم می‌نویسد: قومس در بلندی‌های میان ری و خراسان جای دارد و طبرستان، قومس را از دریاچه جدا می‌کند.

^۲ - مقدسی (کرمی)، محمد بن ابی بکر، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ترجمه علینقی منزوی، شرکت مولفان و مترجمان، تهران، ۱۳۶۱، ص ۵۱۸

تعاملات تاریخی، اجتماعی و اقتصادی قومس و تبرستان

۱- در گذر تاریخ قومس و تبرستان دارای رخدادهای مشترک تاریخی بودند، در برخی از ادوار تاریخی قومس بخشی از تبرستان تاریخی بوده است. در تاریخ طبرستان ابن اسفندیار، بیش از ۱۵۰ بار از قومش (قومس = کومش) و شهرها و دژهای آن (سمنان، دامغان، خوار، بسطام، آسران رستاق، استوانوند و...) سخن به میان آمده است. حاج زین العابدین شیروانی در کتاب ریاض السیاحه؛ شهرهای سمنان، دامغان، بسطام، خرقان و فیروزکوه را جزء تبرستان ثبت کرده است.^۱ بر اساس نوشته تاریخ مازندران و رویان و تبرستان، شهریاران آل باوند سالها بر تمام مازندران، گیلان، ری و قومس فرمانروایی کردند.^۲ اشتراکات زبانی و فرهنگی را زمانی که به متون کهن تبری (نظیر قرآن‌های تبری - دیلمی، دیوان امیر پازواری، اشعار و متون پراکنده تبری در کتبی نظیر تاریخ تبرستان و...) رجوع می‌کنیم بهتر مشخص می‌شود. نگارنده زمانی که در ترجمه این متون دچار گرفتاری می‌شوم به گویش‌های کومشی مراجعه می‌کنم.^۳

۲- قومس بزرگترین مرز فرهنگی و جغرافیایی و تاریخی را با مازندران دارد. حمدالله مستوفی در نزهة القلوب (سده‌ی هشتم هجری قمری) در ذکر دیار قومس و تبرستان می‌نویسد: « فریم (را) بعضی از قومس گرفته‌اند و بعضی از توابع مازندران و اکثر اوقات داخل ساری باشد و به والی او تعلق دارد و بعضی داخل قومس کنند و بعضی داخل ساری »^۴. در حدودالعالم کوه قارن، شهریارکوه، پریم را ذیل شرح قومس آورده

^۱ - ریاض السیاحه نوشته‌ی حاج زین العابدین شیروانی، نسخه خطی، سازمان اسناد و کتابخانه جمهوری اسلامی ایران ۱۱۹۴ - ۱۲۵۳ ق، ص ۲۷۳؛ همچنین نگاه کنید به: شیروانی، حاج زین العابدین، بستان السیاحه، تصحیح منیژه محمودی، نشر حقیقت، تهران، ۱۳۸۹

^۲ - به عنوان نمونه اعتماد السلطنه به نقل از تاریخ مازندران و رویان و تبرستان می‌نویسد: « دوره دوم از استیلای حسام الدوله شهریار در سال چهارصد و شصت و شش که اولاد او بعد از او در تمام طبرستان و گیلان و ری و قومس حکمرانی کردند تا قتل شمس الملوک شاه غازی رستم که در تاریخ ششصد و شش کشته شد و مدت این دوره صد و چهل سال است...» (التدوین فی احوال جبال شروین، ص ۲۱۳)

^۳ به عنوان نمونه واژگان کهن تبری نظیر آل (دهان)، واجار، روج، کیه و... هنوز در گویش‌های کومشی کاربرد دارند

^۴ - حمدالله مستوفی (حمدالله ابن ابی بکر)، نزهة القلوب، حدیث امروز، قزوین - تهران، ۱۳۸۱، ص، ۲۲۹

است.^۱ کوه قارن مشتمل بر ده هزار جمعیت داشت و کوهستان‌های شروین (سوادکوه)، شهریارکوه، هزارگری (هرمزدکوه) و امیدوارکوه را شامل می‌شد.^۲

۳- به دلیل همجواری، طبعاً مهاجرت‌های دو سویه مردم از شهرهای استان سمنان و مازندران برای زندگی بهتر و شغل بهتر وجود داشته و دارد، درسالین اخیر به دلیل احداث کارخانجات صنعتی در برخی از شهرهای استان سمنان نظیر شهرک صنعتی سمنان، افراد زیادی از شهرهای مازندران به شهرهای استان مهاجرت کرده‌اند. بر اساس نتایج سرشماری عمومی نفوس و مسکن؛ سال ۱۳۹۰، تعداد مهاجران از استان مازندران و گلستان تنها در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۸۵ تا ۱۳۹۰ حدود ۹۱۱۵۳ تن بوده‌اند^۳ و شمار ۲۶۸۷ تن نیز در همین فاصله زمانی از سمنان به مازندران کوچیده‌اند. تعداد کل مهاجران درون استانی و برون استانی استان سمنان بر اساس سرشماری عمومی نفوس و مسکن؛ سال ۱۳۵۸ در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۷۵ تا ۱۳۸۵، ۱۲۸۱۲۳ تن بوده‌اند، که با توجه به جمعیت آن روز استان سمنان (۵۸۹۷۴۲ تن) این جمعیت مهاجرت رقم بسیار بالایی بوده است و می‌توان برآورد کرد که اکثر این جمعیت مهاجر از استان‌های شمالی کشور (مازندران و گلستان) و روستاهای تبری زبان شمال استان سمنان بوده‌اند.

۴- بسیاری از مردمان روستاهای تبری زبان استان، زادگاه خود را ترک کرده‌اند و جذب مشاغل اداری، خدماتی، بازرگانی و... در شهرهای استان سمنان شده‌اند و هریک از افراد حامل بار فرهنگی و گویشی در استان می‌باشد. (بسیاری از همین روستاهای تبری زبان فاصله کمی با شهرهای مهم استان نظیر دامغان و سمنان دارند. به عنوان مثال فاصله روستای کلاته رودبار با دامغان تقریباً ۲۵ کیلومتر است). امروزه در سمنان (مرکز استان) می‌توان گفت که ثلث جمعیت آن مازندرانی زبان یا همان گلک هستند

^۱ - حدودالعالم من المشرق الی المغرب (نویسنده ناشناس)، به تصحیح و اهتمام سید جلال الدین طهرانی، مطبعه مجلس، تهران، ۱۳۱۲ (۱۳۵۲قمری)، ص ۸۶

^۲ - رابینو می‌نویسد: کوهستان قارن از آمل تا استرآباد امتداد داشته و خود به چند رشته فرعی منقسم و بنام شاهزادگان فرمانروای هرکدام موسوم بوده است. مانند ونداد امیدکوه در جنوب آمل، هرمزدکوه در مشرق کوه شروین، شروین کوه بین سوادکوه و فیروزکوه و شهریارکوه واقع در فریم و در جنوب ساری بر سر راه دامغان به طبرستان (ص ۲۲ کتاب مازندران و استرآباد نقل به مضمون)

^۳ - این رقم غیر از جمعیت ۵۴۴۸ تن از مهاجرانی است که محل اقامت قبلی خود را اظهار نکرده‌اند.

که عمدتاً از مهاجران روستایی مناطق شمالی استان هستند. بر اساس نتایج سرشماری عمومی نفوس و مسکن سال ۱۳۹۰، تعداد مهاجران درون استانی تنها در سال‌های ۱۳۸۵ تا ۱۳۹۰ حدود ۲۴۲۷۶ تن بوده‌اند که عمدتاً مهاجران روستایی تبری زبان استان هستند، زیرا شهرها و روستاهای شمالی استان دارای جمعیت و رونق بیشتری است و بردار مهاجرت از روستا به شهر است.

۵- در گذشته ارتباطات، تعاملات و مراودات تجاری و بازرگانی محصولاتی نظیر نفت، تنباکو، محصولات زراعی، برنج^۱ و میوه جات و... از طریق چاروا داران، مکاران و... وجود داشت. در حدودالعالم آمده است: «کومش ناحیه است میان ری و خراسان، بر راه حجاج و اندر میان کوه هاست و این ناحیتی آبادان و با نعمت است و مردمان جنگی، و از وی جامه کنیس خیزد و میوه‌هایی که اندر همه جهان چنان نباشد و از آن به گرگان و تبرستان برند». ابن حوقل درصورتی که از پارچه‌هایی در دامغان می‌نویسد که به همه بلاد صادر می‌شود و در حدودالعالم در آمل از گلیم سپید کومش^۲ یاد می‌کند. در کتب تاریخی از صادرات میوه‌های مرغوب شهرهای قومس نظیر بادام، پسته، انار، انگور، مویز، انجیر، سیب سرخ قومسی، سیب بسطامی، زاج و املاح و... یاد شده است.

در روزگار قاجار اقلامی نظیر برنج، پوست، ابریشم، پنبه، شکر قرمز مخمل، زغال، ماهوت، وسایل فلزی و سایر محصولات ساخت روسیه تجاری، نفت قفقاز و... از مازندران و استرآباد به قومس و از آنجا به برخی نواحی مرکزی و شرقی ایران برده می‌شد. از بنادر جنوب و مرکز ایران نیز محصولاتی از قبیل؛ تنباکو، پارچه‌ها و مصنوعات خارجی، قالی، تریاک، خرما، انواع خشکبار و غلات و... از راه قومس به مازندران و استرآباد برده می‌شد.

۶- از دیگر تعاملات و مراودات می‌توان به کوچ و مهاجرت‌های فصلی دامداران استان سمنان به مازندران، چوبداری، حضور شعرخوانان و... در نواحی مرزی اشاره کرد که در همین مقاله بخش صفحات مرزی به آن پرداخته شده است.

^۱ - در سفرنامه استرآباد و مازندران و گیلان نوشته‌ی میرزا ابراهیم آمده است: برنج سمنان از هزارجریب مازندران می‌آید.

^۲ - حدودالعالم، ص ۸۵

اشتراکات و پیوندهای فرهنگی قومس و تبرستان

به دلایل همجواری و تعاملات و مراودات پیش گفته، در پنج مقوله فرهنگ تبری و فرهنگ قومسی اشتراکاتی دارند.

۱- ادبیات عامیانه نظیر ضرب‌المثل‌ها، افسانه‌ها، چیستان‌ها، زبانزدها، دعاها، نفرین‌ها و...

۲- نیاماندها (سنت‌ها) و برماندهای (میراث) معنوی، اعتقادات مذهبی و اجتماعی، خوراک، پوشاک، خلق و خوی، فولکلور نظیر؛ باورهای عامیانه در زمینه پدیده‌های طبیعی و اجتماعی، مذهبی و... (به‌عنوان درزمینه درختان مقدس، خورشید و ماه، خسوف، کسوف، رنگین کمان، باران، اماکن مقدس، اشخاص مقدس، ستارگان، غیره...)

۳- جشن‌ها یا آیین‌های باستانی، مذهبی یا غیر مذهبی (جشن‌های باستانی نظیر نوروز، تیرگان، باران خواهی، آفتاب خواهی، محرم و صفر، نخل گردانی، علم گردانی، نوروزخوانی، یلدا و..)

۴- نغمه‌ها، آواها، ترانه‌ها و سروده‌ها

۵- گویش و زبان

هرچه به سوی مناطق مرزی پیش می‌رویم این اشتراکات و همانندی‌ها بیشتر و هرچه از مناطق مرزی دور می‌شویم اختلافات و افتراقات فرهنگی بیشتر می‌شود. ذکر این نکته ضروری است که اشتراکات و پیوندهای فرهنگی شهرستان شاهرود بیشتر با فرهنگ استرآبادی -گرگانی و تبری (شرق مازندران) می‌باشد و اشتراکات و پیوندهای فرهنگی شهرستان‌های دامغان، سمنان، مهدیشهر، سرخه، گرمسار و آرادان با فرهنگ تبری میانه مازندران می‌باشد.

علیرغم پیوندها و اشتراکات فرهنگی، اجتماعی و... فرهنگ تبری و فرهنگ کومشی دو فرهنگ با هویت مستقل هستند.

اما در یک نگاه کلی می‌توان گفت که شناخت کومش، زبان و فرهنگ آن می‌تواند به شناخت دقیق‌تر و ریشه‌ای‌تر، مازندران و فرهنگ و گویش آن کمک کند.

پیوندهای تاریخی گویش‌های کومشی و زبان تبری

طبق اشاراتی که در کتاب‌ها و نسک‌های تاریخی کهن آمده است زبان قومس و تبرستان به هم نزدیک و همسان بوده‌اند، در کتاب احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم - نام کتاب جغرافیایی عربی بسیار مشهوری از اواخر قرن چهارم هجری (دهم میلادی) است که شمس الدین ابوعبدالله محمدبن ابی بکر بناء شامی مقدسی (بدون تشدید با تخفیف دال) بیاری آنرا در سال ۳۷۵ هجری تألیف کرده است - آمده است:

لسان قومس و جرجان متقاربان یستعملون الهاء یقولون هاده و هاکن و له حلاوه و لسان طبرستان مقارب له الا ان فيه عجله^۱

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 آن‌که 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 زبان مردم سمنان به زبان مردم دیلمان نزدیک است. زبان قومس یا کومش هنوز هم در شهرها و آبادی‌های سمنان، سنگسر، سرخه، اروانه، افتر، لاسگرد و... کاربرد دارد و طبق نظر ارانسکی و سایر زبان شناسان نظیر گرنوت ل. ویندفور، ان آربرو، پیرلکوک، رودیگر اشمیت، رضایی باغ بیدی، وگیگر و... گویش‌های یاد شده^۲، جزو زبان‌ها و گویش‌های حوزه خزر یا کاسپی زیر مجموعه‌ی گویش‌های ایرانی نو شمال غربی می‌باشند. زبان‌ها و گویش‌های شمال غربی منشعب از گویش‌های باستانی هستند که در شمال و شمال غرب فلات ایران رواج داشته‌اند^۳. حبیب برجیان در کتاب متون طبری سخن کامل و جامعی درباره گویش‌های کومشی گفته است که همان را نقل می‌کنیم:

^۱ - مقدسی، محمد بن ابی بکر، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم (متن عربی)، نشر دارصادر، بیروت، ۱۹۰۹، ص ۳۶۸

^۲ - برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به :

اشمیت، رودیگر، راهنمای زبان‌های ایرانی، جلد دوم: زبان‌های نو ایرانی، ترجمه ی: چهار مترجم، قفقوس، تهران، ۱۳۸۳

رضایی باغ بیدی، تاریخ زبان‌های ایرانی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۸

ارانسکی، ای. ام، مقدمه‌ی فقه اللغه‌ی ایرانی، ترجمه‌ی کریم کشاورز چاپ دوم، تهران، پیام، ۱۳۷۹

ارانسکی، یوسیف، م. زبان‌های ایرانی، علی اشرف صادقی، چاپ اول، سخن، تهران، ۱۳۷۸

^۳ - ارانسکی، ای. ام، مقدمه‌ی فقه اللغه‌ی ایرانی، ترجمه‌ی کریم کشاورز چاپ دوم، تهران، پیام، ۱۳۷۹

« از لحاظ تنوع زبان، سمنان از جالبترین نواحی ایران است، گویش‌های سمنان و آبادی‌های پیرامونی متعلق به سه گروه از خانواده‌ی زبان‌های ایرانی است:

۱- شهر سمنان خود دارای لهجه‌ای است که از یکسو به گویش‌های مرکزی، پراکنده میان کاشان و اصفهان و یزد نزدیک است و از سوی دیگر به گویش‌های تاتی قزوین.
 ۲- شه‌میرزاد در شمال سمنان گویشی دارد متجانس با گونه‌های طبری که در استان مازندران رواج دارد.

۳- سنگسر و سرخه و لاسگرد و افتر، جملگی در پیرامون سمنان، گویش‌های متفاوت و خویشاوند دارند. « سمنانی » نامی مناسب برای گویش‌های اخیر نیست زیرا چنانکه گذشت شهر سمنان خود زبانی متفاوت دارد. از این جهت نگارنده‌ی این سطور (حبیب برجیان) عنوان **کومشی** یا **قومسی** را از روی نام قدیم ناحیه، برای گروه مذکور پیشنهاد می‌کند.

کومشی خود زیر گروهی از زبان‌های ایرانی شمال غربی به شمار می‌آید و 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 - اروامانی در مرز ایران و عراق تاریخاً به این گروه نزدیک است. درهمین چارچوب خویشاوندان دورتر کومشی عبارت است از گروه تاتیک (تاتی - طالشی - آذری) و گویش‌های مرکزی، کردی و بلوچی نیز اگر چه شمال غربی شمرده می‌باشوند هر یک گروهی مجزا را تشکیل می‌دهند»^۱.

شباهت‌های گویش مازندرانی و گویش‌های کومشی

۱- هردو گویش ریشه‌ی پهلوی و پارتی دارند و دو جزء زبان‌های حوزه خزری یا کاسپی محسوب می‌باشند. طبق نظر ارانسکی گویش‌های حوزه خزر؛ زیر مجموعه‌ی گویش‌های ایرانی نو غربی شمالی می‌باشند. زبان‌ها و گویش‌های غربی شمالی منشعب از گویش‌های باستانی هستند که در شمال و شمال غرب فلات ایران رواج داشته‌اند.^۲

^۱- برجیان، حبیب، متون طبری (ضمیمه ۱۵ فصلنامه آینه میراث)، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۸، ص ۲۸۴

^۲- ارانسکی، یوسیف. م، زبان‌های ایرانی، علی اشرف صادقی، چاپ اول، سخن، تهران، ۱۳۷۸

- ۲- هردو گویش قلب مضاف و مضاف الیه دارند.
- ۳- هردو گویش حرف اضافه پسین دارند.
- ۴- در هردو گویش ضمیر آزاد در نقش‌های فاعلی، مفعولی و ملکی صورت‌های متفاوت دارند.
- ۵- در هردو گویش حالت فاعلی بدون نشانه است.
- ۶- در هردو گویش؛ فعل گذشته شاده با پیشوند تصریفی یا اشتقاقی ساخته می‌شود.
- ۷- هیچکدام از گویش‌ها ضمیر شخصی پیوسته ندارند. (البته برخی از گویش‌ها نظیر الیکایی، تویه درواری و دیباجی را باید مستثنی کرد)
- ۸- هیچکدام از گویش‌ها هماهنگی واکه‌ای چندانی ندارند.
- ۹- هردو گویش همخوان میانجی ۷ را دارند.
- ۱۰- غیر از واژگان مشترک با فارسی معیار یا واژگان عربی، گویش‌های کومشی و گویش مازندرانی دارای واژگان مشابه و همسان بسیاری هستند.
- برای نمونه چند واژه مشترک و مشابه گویش‌های کومشی^۱ با گویش مازندرانی آمده است:

معنای واژه	گویش‌های کومشی	گویش تبری
برگ	ولگ	ولگ
کدو	کوی	کدی، کئی
صورت، رخ	دیم	دیم
بالا	ژور	جور
پایین	ژیر	جیر
لب	لوشه	لوچه
لحاف	دواج	دواج
زبان	زفون	زوون

^۱ - چند واژه از گویش‌های سمنانی، سرخه و سنگسری آورده‌ام.

الون	الون	حالا
چلا	چله	چراغ
ایچ	ایژ	پسوند نسبت
رجه	رجه	ردیف
وره	وره	بره
ورگ	ورگ	گرگ
أدنگ	أدنگ	وسیله شالیکوبی دستی
إسا	إسه	حالا
هستکا	آستکا	استخوان
برمه	بُرمه، بورمه	گریه
تسک	تسک	کوتاه
تلک	تلک	گروه؛ دسته
تلن	تلن	کسی که شکم بزرگ دارد
تم	تم	بخار روی غذا
تیسا	توسا	خالی
تیساپه	توساپا	پابرهنه
تل	تل	تلخ
جوجو	جیجیک	پستان
چم	چم	قلق، شباهت، میل
چو	چو	چوب
خال	خاله	شاخه
خُجیر	خوجی	خوب؛ زیبا
دلوک	دلوک	شکمچران

معنای واژه	گویش‌های کومشی	گویش تبری
استخر	استال	استل
ستاره	استاره	استاره، استاره
اشک	اسرو	اسری
افسانه	آسینیک	آسنی
بتاز	بتژ	بتج
روز	روژ	روج، روز
بدوز	بدوژ	بدوچ
سرد	چا	چا
باران	وارش	وارش
بس، کافی	وس	وس
بازار	واژار	بازار، واجار
داماد	زومه	زوما
رنگرز	رنگرژ	رنگرچ
تیز	تیژ، تژ	تج، تیج
روزن، روزنه روی سقف	لوژن، لوژنگ	لوجن، لوجم
سوراخ	لوکه	لیکا
نی	لله	لله
فلفل	گرمینه	گرمینه، گرم داری
زهره انسان یا حیوان	زاله	زاله
شعله	بل	بل
ماه	مونگ	مونگ
بذر، تخم	توم	تیم
شکمبه، سیرابی	بتوم	بتیم
درزن	درزن	درزن

دهیتن	دگیتن (سرخه ای)	درگرفتن، آغازشدن (باران و...)
دی	دو	دود
دره	داره	داس
تک	تُک، توک	نوک، لبه، لب
بهیتن	بگیتن (سرخه ای)	گرفتن
پشتنه	پیشترین	سنجد

همانگونه که در جدول دیده می‌شود، تبدیل ز به ج در مازندرانی به ژ در گویش‌های کومشی تبدیل شده است. مانند روژ، تیژ، بدوژ و... در کل بسامد همخوان «ژ» در مازندرانی بسیار کم است بیشتر در نواحی مرزی مازندران در برخی از واژگان دیده می‌شود. اما بسامد همخوان «ژ» در کومشی بسیار زیاد است.

تفاوت‌های گویش مازندرانی و گویش‌های کومشی

- ۱- در گویش‌های کومشی برخلاف مازندرانی ویژگی ارگتیو وجود دارد، یعنی در زمان گذشته افعال گذرا به شناسه‌ی فعلی از ضمائر شخصی پیوسته استفاده می‌شود.
- ۲- در گویش‌های کومشی علاوه بر همخوان‌ها و واکه‌های فارسی معیار دری واکه‌های ویژه خود هستند درحالی‌که در اکثر لهجه‌های گویش مازندرانی همخوان‌ها و واکه‌ها شبیه فارسی معیار است و تفاوت در واجگونه هاست.
- ۳- اکثر گویش‌های کومشی عموماً جنس دارند یعنی در برخی از ضمائر و شناسه‌های فعلی مونث و مذکر تفاوت دارند. درحالی‌که گویش مازندرانی این ویژگی را ندارد.
- ۴- در استان سمنان بخصوص شهرستان سرخه، سمنان و مهدیشهر گویش‌های متفاوتی وجود دارند که ذیل نام کومشی نامگذاری شده است. اما در مازندران (عموماً از چالوس تا کردکوی) گویش‌های متفاوت وجود ندارد بلکه لهجه‌های متفاوتی از گویش مازندرانی هستند.

صفحات مرزی قومس و تبرستان

در صفحات شمالی استان سمنان (قومس) برخلاف آنچه در گیلان می‌بینیم به تدریج زبان تبری به گویش‌ها کومشی نمی‌شود. بلکه آبادی‌ها، شهرها و روستاها را می‌توان به دو دسته به شرح ذیل تقسیم کرد.

۱- دسته‌ی اول روستاهایی هستند که به لهجه میانه مازندران تکلم می‌کنند و تفاوت‌های اندکی به لحاظ گویشی و فرهنگی با مردم مازندران دارند. در استان سمنان و منطقه به مردمان این روستاها گلک یا گیلک می‌گویند (که مشخص نیست این نامگذاری صحیح است یا نه و یا از کجا آمده است و البته موضوع بحث ما نیست). خود مردمان این روستاها نیز خود را گلک و روستاهای دسته دوم را کامشی می‌نامند. تقریباً تمامی روستاهای دهستان رودبار دامغان، دهستان پشتکوه مهدیشهر و دهستان چاشم در این دسته جای می‌گیرند. از مهمترین روستاهای این مناطق، می‌توان به فولادمحله، کلاته رودبار، آبادی‌های دره پرور، چاشم و... اشاره کرد. در گذشته این دهستان‌ها به ترتیب جزئی از هزارجریب (چهاردانگه)، دودانگه ساری و سوادکوه مازندران بوده‌اند. شغل این مردمان در گذشته بیشتر دامداری (عموما دامداری مبتنی بر کوچ) و کشاورزی بود. با از رونق افتادن مشاغل دامداری، بسیاری از مردم این ناحیه به شهرهای مازندران و سمنان مهاجرت کرده‌اند و از مهمترین طوایف کوچنده این منطقه به طایفه پروری اشاره کرد.

همچنین می‌توان به روستاهای رامه بالا، رامه پایین و قالیباف در شهرستان گرمسار (خوار) اشاره کرد که به گویش مازندرانی تکلم می‌کنند. طبق گفته‌ها، آنها از هزارجریب مازندران به اینجا کوچیده‌اند.

روستاهای دسته‌ی اول عموماً دارای اقلیم سردسیر و کوهستانی هستند مناطق شمالی تر این نواحی جنگلی و مناطق میانی جنگل‌های درخت ارس و مناطق جنوبی بوته زار با پوششی از درمنه و گون کوهی هستند.

۲- دسته‌ی دوم شهرها و روستاهایی هستند که گویش‌های قدیمی و کهن مختلف و متنوعی دارند. این گویش‌ها را میتوان از گویش‌های حوزه خزری یا کاسپین در زمره زبان‌های ایرانی شمال غربی دانست که از خانواده گویش مازندرانی هستند. این

گویش‌ها اشتراکاتی با گویش‌های تبری و کومشی دارند. از این دسته می‌توان شهرها و روستاهایی مانند؛ سنگسر، شهمیرزاد، افتر، اروانه، ده صوفیان، روستاهای دره‌ی تویه دروار (صح، دروار، تویه، دشتبو، دهخدا)، دیباج، اروانه، امامزاده عبدالله، چارده یا دیباج و روستاهایی که از شهرستان گرمسار و آرادان (که ایل الیکایی زندگی می‌کنند) را نام برد. عامه مردم اگر دسته اول را گلک یا گیلک می‌نامند، دسته دوم را مردم روستاهای مازندران کامشی یا گُمشی (هر دو به سکون میم) می‌نامند.^۱

گویش‌های این دسته از شهرها و روستاها برخلاف دسته‌ی اول بسیار با هم متفاوت و گوناگون هستند به عنوان مثال گویش سنگسری با شهمیرزادی که در شش کیلومتری آن است بسیار متفاوت هست و یا شاید تویه درواری‌های گویش سنگسری را نفهمند، از این رو این روستاها یا شهرها، علاوه بر گویش‌های ویژه خود، به گویش دومی نیز آشنا و مسلطند و این زبان دوم همان گویش کنونی مازندرانی می‌باشد.^۲ ترانه‌ها و موسیقی و ملودی‌های مازندرانی در این مناطق رواج داشته و دارد. این ترانه شامل امیری، کتولی، نجما و طالبا و ریز مقامات (زیر مقامات) و کیجا جان‌ها و... می‌باشد که در مراسم عروسی، جشن‌ها و شب نشینی‌ها خوانده می‌شد. اگرچه روز به روز در حال اضمحلال و کمرنگ شدن است. به لحاظ فرهنگی نیز مردمان این مناطق اشتراکات فراوانی با فرهنگ تبری دارند. از جمله‌ی این اشتراکات می‌توان به نوروزخوانی، امیری خوانی، جشن‌های باستانی مانند تیرماه سیزده و نوروز، آیین‌های شگون نوروزی و... اشاره کرد. این مناطق موسیقی و ترانه‌های ویژه‌ی خود با اصالت کومشی یا خراسانی را نیز دارند که اکنون برخی از آنها در مازندران رواج دارد. مانند: حسین خان، ننه گل آقا، سرکویری‌ها، ننه گل ممد، چارواداری، لالایی‌ها، سحرنازا و...^۳

^۱- این اطلاق بیشتر برای روستاهای شهرستان دامغان (و غرب شهرستان شاهرود) صادق است. چون به قول اعتماد السلطنه کرسی ایالت قومس، دامغان بوده است.

^۲- البته نسل جوان و امروزی هم از گویش‌های خود و هم از گویش مازندرانی دور شده‌اند و هم آیین‌ها و فرهنگ بومی را از دست داده‌اند.

^۳- استاد احمد محسن‌پور اعتقاد دارد برخی از ترانه و ملودی‌های این منطقه مانند سرکویری‌ها و سحرنازا و... شاخه‌ای از موسیقی استان فارس هستند. در مورد سرکویری باید گفت این آوازها احتمالاً توسط ایل باصری که از استان فارس به قومس مهاجرت کرده‌اند به این ناحیه آورده شده است.

از منظر باورداشت‌ها و فولکلور، اشتراکات فراوانی با فرهنگ تبری می‌بینیم، باورهایی در زمینه رنگین کمان، ماه گرفتگی، خورشید گرفتگی، ستارگان، خشکسالی، بلایای آسمانی و غیره.. و البته افتراقات و تفاوت‌هایی نیز دیده می‌شود.

از مهم‌ترین ایلات و عشایر این منطقه می‌توان ایل سنگسری، طایفه افتری و ایل الیکایی اشاره کرد. ایل سنگسری بزرگترین ایل کوچنده شمال کشور می‌باشند که درباره این ایلات در مقالات گوناگون توسط نگارنده این سطور بحث شده است و از اطاله‌ی کلام می‌پرهیزم.

ایل الیکایی در شهرستان‌های گرمسار و آرادان زندگی می‌کنند و به گویش الیکایی سخن می‌گویند. گویش الیکایی شاخه‌ای از زبان تبری است که به لهجه میانه مازندران نزدیک است و البته تاثیراتی نیز از لهجه مردمان گرمسار و ایل ترک زبان اصابلو به دلیل مجاورت و تبادلات اقتصادی و معیشتی پذیرفته است. الیکایی‌ها با جمعیتی بیش از بیست هزار نفر در روستاهای شهرستان‌های گرمسار و آرادان سکونت دارند و معیشت آنها دامداری مبتنی بر کوچ و می‌باشد و بخشی نیز به کار کشاورزی اشتغال دارند.. الیکایی‌ها روستاهای بسیاری از جمله فروان، خلخالیه، کهن تل، چشمه ملک، رمضان قره، عدل آباد، نورالدین آباد و نوده خالصه و... را در اوایل سده کنونی بنیان گذاشتند.

ایل سنگسری دارای گویش متفاوت نسبت به گویش مازندرانی می‌باشد اما به لحاظ فرهنگ و فولکلور و آیین‌ها به مازندران نزدیک است و بالعکس ایل الیکایی به لحاظ فرهنگ و فولکلور و آیین‌ها به مناطق کویری گرمسار (خوار) نزدیک می‌باشد، اما گویش آنها به مازندرانی نزدیک است.

مردم شهرهای و روستاهای شمال شاهرود دارای فرهنگ و آیین‌ها و فولکلور استرآبادی - تبری هستند. مانند مجن و ابرسج و...

به لحاظ اقلیمی شهرها و روستاهای دسته‌ی دوم، سرد و خشک و کوهستانی هستند و بخشی از مراتع آنها به مناطق کویری و نیمه کویری هستند.^۱ به دلایل قرار گرفتن درحاشیه کویر و کم باران بودن مناطق، معیشت دامداری مبتنی بر کوچ را الزامی کرده

^۱ - البته ایل الیکایی را باید مستثنی کرد چون قشلاق خانوارهای الیکایی در منطقه کویری می‌باشد و بیلاق آنها در مناطق کوهستانی می‌باشد.

بود. روستاهای و مناطق دسته دوم همانگونه که به لحاظ آب و هوا و جغرافیا از مازندران فاصله می‌گیرند به لحاظ فرهنگی و گویشی نیز افتراق‌ها و اختلاف‌هایی پیدا می‌کنند. اما به لحاظ تاریخی این مناطق جزئی از تبرستان بوده‌اند و بسیاری از واژگان و آیین‌های تبری را باید در این مناطق جستجو کرد. این مناطق منبع غنی و از فولکلور، آیین‌ها و میراث معنوی و گویش‌های متنوع است که مطالعات اندکی درباره‌ی آنها شده است.

واژگان بسیاری در کتاب‌ها و متون تبری کهن از جمله در تاریخ طبرستان ابن اسفندیار قرآن‌های دیلمی (طبری) و غیره وجود دارد که امروزه در مازندرانی کاربرد ندارد و نشانی‌های آن می‌توان را در گویش‌های مرزی تبرستان و قومس جستجو کرد. بدون شک شناخت گویش و فرهنگ تبرستان بدون شناخت گویش‌ها و فولکلور مناطق مرزی - که روزگاری بخشی از قلمرو و گستره‌ی تبرستان بوده‌اند - شناختی ناقص و ابتر است.

این روستاها علاوه بر همجواری با مازندران و روستاهای مازندران (در اصطلاح مردم منطقه گلک) از مناظر دیگر نیز با مازندران و فرهنگ آن پیوند تنگاتنگ داشته‌اند: پیوند تاریخی با تبرستان قدیم، ارتباطات و تعاملات تجاری از قبیل: داد و ستد کالاهایی نظیر محصولات زراعی و دامی، نفت، تنباکو و... چارواداری، مکاری، چوبداری (خرید و فروش دام) و...، کوچ تابستانه برخی از ایل‌ها و طوایف به مازندران (نظیر الیکایی‌ها و سنگسری‌ها)، کوچ زمستانه برخی از ایل‌ها و طوایف به مازندران و دشت گرگان (نظیر عشایر دیباج)، مهاجرات زمستانه برخی از شهرها و روستاها برای کار و درآمد به مازندران (نظیر مردم شه‌میرزاد، افتر، اروانه و دیباج و..). حضور شعرخوان‌ها و نوروزی‌خوان‌ها، نوازندگان و خوانندگان و گودارهای شرق مازندران در منطقه در جشن‌های آیینی و خانوادگی..

از جمله آیین‌های تبری ویژه و کهن منطقه می‌توان موارد ذیل را برشمرد:

آیین نخل گردانی شه‌میرزاد

آیین محفه گردانی در سنگسر

آیین شمع بونی در شه‌میرزاد

آیین شیردوشان یا امام در دیباج
آیین‌های ویژه دامداری و کوچ در افتر، سنگسر، دیباج، تویه دروار
آیین یا جشن هوت هوت در تویه دروار (تیرماه سیزده)
جشن نوسال در تویه دروار (مشابه جشن خرمن در استان مازندران و جشن شالی در
سوادکوه)

آیین پلایی دارک یا تیک تیک پلا دارک در شه‌میرزاد (تیرماه سیزده)
آیین وره ویلاچ در افتر (جشن مربوط چیدن پشم بره‌ها)
آیین وره ویری یا وره تراشی در میان ایل الیکایی
آیین‌های شگون نوروزی و پیشواز نوروزی در همه مناطق مرزی یاد شده
آیین ورمز در شه‌میرزاد و سنگسر در اول ماه یزدگردی و اول نوروز (همان مادرمه
مازندران)

امیری خوانی و فال امیری در شب چله در سنگسر و دیباج
امیری خوانی و حقانی خوانی در ابرسج
آیین نرون در اکثر روستاها و مناطق یاد شده
آیین نرسردادن در روستاهای شمالی شاهرود
آیین‌های نوروزی خوانی و شعر خوانی در اکثر مناطق یاد شده
آیین ویژه نوروزی ایل الیکایی که به کجور مازندران شبیه است.

از روستاهای و شهرهای دسته دوم باید شه‌میرزاد (و روستای مجاور آن ده صوفیان)
را باید مستثنی کرد، اگر لهجه و فرهنگ شه‌میرزاد (و ده صوفیان) با روستاهای
مازندرانی زبان دسته اول متفاوت است. اما باید آن را کاملاً تبری دانست. زبان شناسانی
نظیر ارانسکی، رودیگر اشمیت، رضایی باغ بیدی و.... شه‌میرزادی را شاخه یا لهجه‌ای از
مازندرانی می‌دانند.^۱

^۱ - 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 دائرة المعارف بزرگ
اسلامی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۸، ص ۱۷۹؛ ارانسکی، ای. ام، مقدمه‌ی فقه اللغهی ایرانی، ترجمه‌ی کریم کشاورز چاپ
دوم، تهران، پیام، ۱۳۷۹، ص ۳۲۰

بطور چکیده و دریک جمع‌بندی، فرهنگ و گویش شهرها و روستاهای نواحی کوهستانی استان سمنان را باید «تبری - کومشی» و فرهنگ و گویش شهرها و روستاهای کویری را باید کومشی یا قومسی دانست.

منابع و ماخذ

ابن اسفندیار، محمدبن حسن (بهاء الدین)، تاریخ طبرستان، پژوهش و راستیه گردانی: افشین پرتو، میرماه، تهران، ۱۳۹۲

ابن حوقل (محمد بن حوقل)، صوره الارض، دار صادر (افست لیدن)، بیروت، ۱۹۳۹
ابن خردادبه (عبیدالله بن عبدالله)، المسالک و الممالک، ترجمه سعید خاکرند، موسسه مطالعات و انتشارات تاریخی ملل، تهران، ۱۳۷۱

ابوالقاسمی، محسن، دستور تاریخی زبان فارسی، چاپ پنجم، تهران، سمت، ۱۳۸۵
احمد پناهی (پناهی سمنانی)، محمد، تاریخ در ترانه: رخدادهای سیاسی و اجتماعی در شعر عامیانه ایران از آغاز تا سقوط سلطنت، پژوهاک کیوان، تهران، ۱۳۸۴
ارانسکی، ای. ام، مقدمه‌ی فقه اللغه‌ی ایرانی، ترجمه‌ی کریم کشاورز چاپ دوم، تهران، پیام، ۱۳۷۹

ارانسکی، یوسیف. م، زبان‌های ایرانی، علی اشرف صادقی، چاپ اول، سخن، تهران، ۱۳۷۸
اصطخری، محمد بن ابراهیم، المسالک و الممالک، نشر الهییه العامه لقصور الثقافه، قاهره، ۲۰۰۴

اعتماد السلطنه، محمدحسن بن علی، التدوین فی احوال جبال شروین، تاریخ سوادکوه مازندران، تصحیح و پژوهش؛ مصطفی احمد زاده، فکر روز، تهران، ۱۳۷۳
اعظمی سنگسری، چراغعلی، باورهای عامیانه مردم سنگسر. مجله هنر و مردم، سال ۱۳۴۹ و شماره ۹۲

اعظمی سنگسری، چراغعلی، گاهنمای سنگسری. بررسی‌های تاریخی، شماره ۳ و ۴.

برجیان، حبیب، متون طبری (ضمیمه ۱۵ فصلنامه آینه میراث)، مرکز پژوهشی میراث
مکتوب، تهران، ۱۳۸۸

برزگر، اردشیر، تاریخ تبرستان، تصحیح و پژوهش: محمد شگری فومنی، رسانش، تهران،
۱۳۸۰

حدودالعالم من المشرق الی المغرب (نویسنده ناشناس)، به تصحیح و اهتمام سید جلال
الدین طهرانی، مطبعه مجلس، تهران، ۱۳۱۲ (۱۳۵۲قمری)
حقیقت (رفیع)، عبدالرفیع، ناحیه تاریخی پدشخوارگر، مجله گوهر، آبان ۱۳۵۵، شماره
۴۴

حقیقت (رفیع)، عبدالرفیع، ناحیه تاریخی ورن، مجله گوهر، مهر ۱۳۵۵، شماره ۴۳
حقیقت، عبدالرفیع، تاریخ قومس، چاپ دوم، انتشارات آفتاب، تهران، ۱۳۶۲
حمدالله مستوفی (حمدالله ابن ابی بکر)، نزه القلوب، حدیث امروز، قزوین - تهران،
۱۳۸۱

رابینو، یاسنت لوئی، مازندران و استرآباد، مترجم علامعلی وحید مازندرانی، شرکت
انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳

رزم آرا، فرهنگ جغرافیایی ایران، انتشارات سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۳۰
رضایی باغ بیدی، حسن، معرفی زبانها و گویشهای ایرانی، فرهنگستان زبان و ادب
فارسی، تهران، ۱۳۸۰

رضائی باغ بیدی، حسن، راهنمای زبان پارتی (پهلوی اشکانی)، ققنوس، تهران، ۱۳۸۵
سایت رسمی مرکز آمار ایران: <http://www.amar.org.ir>
ستوده، منوچهر، فرهنگ سمنانی، سرخه‌ای، لاسگردی، سنگسری، شه‌میرزادی، دانشگاه
تهران، تهران، ۱۳۴۲

شاه حسینی، علیرضا، ایلها و عشایر استان سمنان، اتحادیه تعاونی‌های استان سمنان،
۱۳۷۸

شاه حسینی، علیرضا، دایره المعارف ایلها، طوایف و اقوام استان سمنان، حبله رود،
سمنان، چاپ نخست، ۱۳۹۳

صباغیان، ناصر، بررسی زبان سنگسری، شمال پایدار، آمل، ۱۳۹۰

فره‌وشی، بهرام، فرهنگ زبان پهلوی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم، تهران،
۱۳۸۶

کلباسی، ایران، بررسی توصیفی گونه‌های زبانی ایران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات
فرهنگی، تهران، ۱۳۸۸

لوات، بسفرد، استرآباد نامه، سفرنامه کلنل لوات در سالهای ۱۲۹۸-۱۲۹۹ ه.ق. ترجمه
مسیح ذبیحی، به کوشش ایرج افشار، فرهنگ ایران زمین، تهران ۱۳۴۸.
لاری، محمداسماعیل، شه‌میرزاد بهشت کویر، ر داورزنی (ویراستار)، انتشارات محسن،
تهران، ۱۳۸۴

مرعشی، سید ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به اهتمام برنهارد دارن،
نشر گستر، تهران، ۱۳۶۳

مرکز آمار ایران، سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۸۵، نتایج تفصیلی و کلی استان
سمنان

مرکز آمار ایران، سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۸۵، نتایج تفصیلی و کلی استان
مازندران

مرکز آمار ایران، سرشماری اجتماعی اقتصادی عشایر کوچنده ۱۳۷۷، نتایج تفصیلی کل
کشور، تهران، ۱۳۷۸

مرکز آمار ایران، سرشماری اجتماعی اقتصادی عشایر کوچنده ۱۳۸۷، نتایج تفصیلی کل
کشور (نشریه شماره ۳)، تهران، ۱۳۸۸

مرکز آمار ایران، سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۹۰، نتایج تفصیلی استان
سمنان، تهران، ۱۳۹۱

مقدسی (کرمی)، محمد بن ابی بکر، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم (متن عربی)،
نشر دارصادر، بیروت، ۱۹۰۹

مقدسی (کرمی)، محمد بن ابی بکر، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ترجمه علینقی
منزوی، شرکت مولفان و مترجمان، تهران، ۱۳۶۱

مکنزی، دیوید نیل، فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ترجمه‌ی مهشید میرفخرایی، پژوهشگاه
علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۸

میرباقری، محمدرضا، قومس: گذری بر تاریخ اقلیم و ویژگیهای فرهنگی استان سمنان،
همپا، تهران، ۱۳۸۷

میرزا ابراهیم، سفرنامه استرآباد و گیلان و مازندران، تحقیق: گلزاری، مسعود، بنیاد
فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۵

ناصر خسرو قبادیانی، سفرنامه ناصر خسرو، به اهتمام محسن خادم، ققنوس، تهران، ۱۳۸۲
هنر یغمایی، اسماعیل، جندق و قومس در اواخر دوره قاجار، تاریخ ایران، ۱۳۶۳.

هورکارد، برنار، کوچ و اقتصاد شبانی در دامنه‌های جنوبی البرز، در: ایلات و عشایر
(مجموعه مقالات)، تهران، آگاه، ۱۳۶۲

یاقوت حموی (یاقوت بن عبدالله)، معجم البلدان، جلد دوم، ترجمه علی نقی منزوی،
سازمان میراث فرهنگی کشور، تهران، ۱۳۸۰

اشمیت، رودیگر، راهنمای زبان‌های ایرانی، جلد دوم: زبان‌های نو ایرانی، ترجمه ی: چهار
مترجم، ققنوس، تهران، ۱۳۸۳

رضایی باغ بیدی، تاریخ زبان‌های ایرانی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ دوم،
تهران، ۱۳۸۸

زبانِ مازندرانی یک زبانِ پیوندی است

• حسین وندادی / فرهنگ نگار مازندرانی

از نظر زبانشناسی به آن پدیده نظام یافته اجتماعی‌ای می‌توان زبان نامید که نخست دارای پیشینه معتبر نوشتاری یا مکتوب (نه پیشینه نادر و شاذ) باشد. دوم دارای خطی مستقل باشد و سوم دارای فرهنگ واژگانی معتبر باشد که بیشتر واژگان آن را - اعم از واژه‌های اصلی و سره و واژه‌های وارداتی- در آن گردآوری شده باشد. با این تعریف زبان مازندرانی نه پیشینه معتبر نوشتاری دارد نه خط مستقل و نه فرهنگ واژگان معتبر داشته که پیشینه واژه‌ها و ریشه لغات آن را معرفی کرده باشد. ما وقتی که مازندرانی صحبت می‌کنیم نمی‌دانیم کدام واژه از سخن ما آن ما مازندرانی و کدام یک قرضی و وام گرفته است. چنانکه در فارسی هم همین است. تلاش‌هایی که تا این زمان برای جمع‌آوری واژه‌های مازنی شده ناچیز و ناقص و غیرتخصصی بوده‌اند. ما در حال حاضر در زبان مازندرانی کتابی که به نثر نوشته شده باشد نداریم و آنچه که از شعر شعرای مازندرانی سُرّا از سده‌های پیشین در کتاب‌های تاریخی برجای مانده آنقدر نیستند که پاسخگوی نیاز زبان امروز ما باشد و بتوان با آن فصاحت و گشادگی زبانی کرد و اقل نیاز گویشوران را در زمینه‌های مختلف برآورده نمود و هم بسیاری از واژه‌های آن‌ها برای گویشوران امروز مازنی زبان به آسانی قابل درک و فهم نمی‌باشد. اما از آنجا که ما

پیشینه این زبان را تا ۲۲۰۰ سال پیش و بیشتر از آن داریم که مردمی که در زمان پارت‌ها و حتی پیش از آن در مازندران سکونت داشته‌اند به همین زبان سخن می‌گفته که امروز ما سخن می‌گفته‌اند که امروز ما سخن می‌گوییم و مصداق بارز آن مهاجرت اجباری بخشی از مردم مازندران در نیمه اول قرن دوم پیش از میلاد به اطراف خوار(گرمسار) و ورامین است که بازماندگان آن‌ها تا به امروز به زبان مازندرانی سخن می‌گویند؛ مسلماً پیشینیان آن کوچانی‌گان نیز صدها و شاید هزارها سال پیش از آن تاریخ هم به همین زبان سخن می‌گفته‌اند.

بنابراین یک پدیده اجتماعی نظام یافته گفتاری وقتی دارای پیشینه تاریخی و طولانی این چنین باشد نمی‌توان به صرف عدم تطبیق آن با تعاریف زبانشناختی آن را زبان به شما نیاورد و یا آن را لهجه و گویش دانست. بی‌تردید گفتار مازندرانی باذ این گذشته چند هزار ساله یک زبان است و این که چرا برای آن پیشینه نوشتاری نظم و نثر و یا خطّ مستقل وجود ندارد و برای آن در این همه سال‌ها فرهنگ واژگانی فراهم نشده خود سخنی درازدامن است و به فرصتی جداگانه نیاز دارد. اگرچه بنده در پیشگفتار « فرهنگ واژگان مازندرانی ونداد» فشرده به برخی از این مطالب پرداخته‌ام و به بسیاری از پرسش‌های مقدّر و احتمالی خوانندگان پاسخ داده‌ام.

مازندران سرزمینی سرسبز و زیبا و روح‌نواز و همواره انبار غلّه و محصولات متنوع و دارای مردمی سلحشور و جنگ آور بود. به همین جهت، هم، همواره چشم طمع جهانخواران در پی آن بود و هم جنگ آوران و سرداران آن در صفِ اوّل سپاهیان مادها و پارس‌ها و پارت‌ها و ساسانی‌ها بوده‌اند. مردم آن با اقوام طوایف پیرامونی خود و سرزمین‌های دیگر مراوده‌های تجاری و بازرگانی داشته‌اند و داد و ستد می‌کردند و هم هر از چندگاهی بین آن‌ها نزاع و جنگ در می‌گرفت. این ارتباط‌ها تنها مراوده‌های تجاری و بازرگانی و جنگی نبود بلکه همه این‌ها ارتباط زبانی و گفتاری و فرهنگی را هم بین آن‌ها به وجود می‌آورد که به خصوص در زمان جنگ‌ها بین اقوام یا ملت‌های غالب و مغلوب مشهودتر بود. و هرگاه ملّتی مغلوب و مغضوب می‌شد ضمن این که مردم آن پایمال قوم مهاجم می‌شدند- چنانکه در هجوم اسکندر گُجسته و تازیان پابرنه و یورش مغولان و تاتارهای وحشی بر مردم ایران گذشت- زبان و فرهنگ و آداب و رسوم آنها نیز

مورد تهاجم قرار می‌گرفت و گاهی یا کاملاً از بین می‌رفت (چنانکه زبان مردم آذربایجان (پارسیک) پس از حمله مغولان و ایل خانان مغول بدان سرزمین کاملاً از بین رفت) و یا آلوده به زبان بیگانه می‌شد.

زبان مازندرانی هم از این قاعده برکنار نبود. بسیاری از واژه‌های اقوام مهاجم یا مهاجر یا به وسیله جنگجویان یا تهاجم بیگانگان یا به وسیله تجار و بازرگانان به این زبان وارد شده‌اند که بسیاری از آن‌ها همچنان باقیمانده‌اند وارد شدن الفاظ بیگانه به زبان دیگر، اگر با قاعده باشد، امر نامیمونی نیست و این در همه زبان‌های دنیا اتفاق افتاده و می‌افتد و سبب غنای زبان‌ها می‌گردد.

زبان‌های معتبر دنیا- غیر از چینی - به دو دسته تقسیم می‌شوند. دسته اول زبان‌های قالبی هستند. مانند زبان عربی که دارای ۵۴ قالب یا وزن پرکاربرد و کم کاربرد است و هر واژه‌ای، چه عربی چه وارداتی، را - بسته به کاربرد آن‌ها - به یکی از آن قالب‌ها می‌برند و به زبان و فرهنگ خود در می‌آورند. زبنا روسی هم تقریباً به مانند زبان عربی و دارای قالب و اوزان است. دسته دوم زبان‌های پیوندی هستند. یعنی ساختار زبان آن‌ها به گونه‌ای است که می‌توانند با پیوستن دو یا چند واژه ساده که هر یک معنای مستقلی دارند یک واژه مرکب بسازند که معنای جداگانه‌ای داشته باشد. این واژه‌های ساده می‌توانند هر دو از یک زبان باشند و یا از دو زبان مختلف. مثلاً در زبان فارسی گل و خانه هردو از ریشه هستند و هر یک معنای جداگانه‌ای دارند ولی از ترکیب این دو واژه بسیط یک واژه مرکب ساخته می‌شود به نام گلخانه. یا «ماشین لباس‌شویی» که از سه واژه ماشین فرانسوی، لباس عربی، شستن پهلوی و پسوند نسبت فارسی یک نام واژه مرکب ساخته شد. در زبان مازندرانی هم که یک زبان پیوندی است همین قاعده ساری و جاری است. چنانکه:

آتر [گیاه] ater + گاله [بوته] gālae [بوته] ← آتر گاله. هردو واژه مازنی.

لله [نی] lalae + چق [خارنی] eq [لله چق]. هردو واژه مازنی.

لله [نی] lalae + کرفون [نی سبز شکر] karfon ← لله کرفون. هر دو واژه مازنی.

موزی [بلوط] muzi + گالی [میوه بلوط] gāli ← موزی کالی. هردو واژه مازنی.

آشکنی [تاج خروس] āškeni + ساک [خورش سبزی] sāk ← آشکنی ساک. مازنی + فارسی.

پی. **اِسکِه** eškæ: دریچه، پنجره‌ی کوچک. **اِسگر** ešgær: سرشاخه‌ی درختان. **اِسنار** ešnār: نوعی لاله. **اَسْنیک** ašnik: موش خرما. **اَفلا** aflā: مژه‌ی خوشه‌ی شالی. **اُفه** ofæ: آبسه‌ی ساقِ پای چهارپایان. **اِل** el: رام، سربه‌راه. **اِلا** elā: باز، گشاده. **اِلاش** elāš: درخت راش. **اِلاشتن** elastin: وادار کردن. **اَلب** alb: آذرخش، صاعقه. **اَلرز** alarz: علفِ هَرزِ گندم‌زار. **یولاف**. **اَلرزی** alarzi: پیازِ وحشی که خوردنی است. **اَرسک** arask: مرفق، آرنج. **اَلشه** alešæ: نوعی راه رفتن اسب، یورتمه. **اِلما** elmā: ورم. **اَل گِل** algel: نوعی بیماری دامی. **اَلمبار** elæmbār: پُر، انباشته. **اِلنا** elenā: از گیاهان مردابی. **اَلنگ** alang: استخوانِ ران. **اَلو** alu: جفت نوزاد حیوان. **اَله** ale: بیماری بَرص، لک و پیس. **اَلینجه** alinjæ: شلوارِ گشادِ زنانه. **اِمباره** embāræ: کود حیوانی. **اَمبول** ambul: نخِ تورِ ماهیگیری. **اِمه** ame: مالِ ما. **اِناریجه** enārijæ: از سبزی‌های صحرایی که خوراکی است. **اِنازم** anāzam: نوعی چیدنِ دسته‌های غلّتِ درو شده. **اَنجیلی** anjili: از درختان جنگلی. **اَنداج** ondāj: مرتّب کردن آب و مرزهای شالیزاری. **اِندون** endon: انبار، مخزن. **اَنگِیروم** angirom: نوعی پونه‌ی صحرایی. **اَننا** anenā: لک‌لک سفید. **اوریم** orim: رو به آفتاب. **اَوِل** avel: پرنده‌ی زنبورخوار. **اَوِیا** aviyā: از پرندگان صحرایی. **اَوِیه** aviyæ: از سبزی‌های صحرایی که خوردنی است. **اِینگوئن** inguan: انداختن. **باچکا** bājkā: کفشدوزک. **بارک** bārak: کلبه‌ی کوچک چوبی. **بازک** bāzak: پرنده‌ی توکا، مینای سفید. **بازمِل** bāzmel: نوعی علف هرز شالیزار. **بازوله** bāzulæ: ساقه‌ی گیاهان علفی. **باش** bāš: حریف، هم زور. **باشِر** bašer: توله‌ی خوک. **بالنگم** bālangom: نعنای کوهی. **بَپشوستن** bapšostan: درهم ریختن. **بَپیتن** bapitan: پیچیدن. **بَتُشیین** batošīyan: کتک زدن. **بَتُشتن** batoštan: زدن، کوبیدن. **بَپیتن** bapitan: پیچیدن. **بَتِتن** batetan: دویدن. **بَتوستن** batostan: تابیدن. **بَتوسیین** batosīyan: تابیدن، مهیّا کردن. **بجلاق** bæjlāq: نوعی پُماذ سنتی. **بَچکِلستن** bačkelastan: صاف کردن، شاد نمودن. **بخرائن** bæxrāan: خراشیدن. **بداشتن** bædāštan: زاییدن. **بِر** ber: هم، هم زدن، چرخاندن. **براجیین** bærajīyan: رنگ کردن. **بِرچی** berji: گوسفند سیاه و سفید. **بِرگن** barkan:

دیک بزرگ. بَری 1 bari- هم‌زن آش. ۲- جغد. بَریجه barijæ: بهره‌ی مالکانه. بزی
1 bæzi- عوض، بدل. ۲- بیماری سیاه‌زخم. بَسفتن basæftan: مکیدن. بَشوردن
bašudan: شُستن. بُق boq: بُخور. بَقلوم baqlom: یکی از وسایل تله‌ی پرندگان. بَکتن
bakætan: افتادن، درمانده شدن. بِلاردستن bælardæstan: جر رفتن، پاره شدن. بفره
bæfræ: ابرو. بلماس belmās: آماس، ورم. بَلگ balag: لج، بهانه. بَلَم balam: موم سیاه.
بَلنگ bælang: سوزش. بَلو balu: بیل سرکج. بَلوئستن baloestan: واق‌واق کردن،
پارس کردن. بَلوزستن baluzæstzn: لرزیدن. بلیک bælik: رمه. راپن rāpon: شلوار
نازک پنبه‌ای. راجی rāji: ابری که بالاتر از زمین باشد. ۱۳۹۹/۸/۲۲

موسیقی ورساقی

• محمد ابراهیم عالمی / موسیقیدان و خواننده مازندرانی

در صفحه‌ی ۱۷ کتاب «آهنگ‌های محلی-دفتر اول-ترانه‌های ساحل دریای مازندران، که در سال ۱۳۲۳، توسط انتشارات اداره‌ی موسیقی منتشر شده است، لطف‌آله مبشری درباره‌ی «ورساقی» چنین توضیح داده است:

«این آهنگ در جشنی که در ترکمن‌های همجوار فارسی‌زبانان گرگان در اسب‌دوانی می‌گیرند با کمانچه یا «دوتار» نواخته می‌شود و فاقد شعر است. در این جشن‌ها چند نوع ورساقی نواخته می‌شود که نمونه‌ی ذیل بهترین آن‌هاست. این نغمه‌ی جذاب که دارای وزنی سبک نیز می‌باشد بسیار زیباست. نت «فا» و «سی» که گاهی یک ربع پرده بالا و پایین می‌رود حالت مخصوصی به این آهنگ می‌دهد که بیشتر موجب زیبایی آن می‌شود. با این‌که این نغمه شباهتی به آواز شور ندارد ولی اصولاً می‌توان آن را در همان مایه تصور کرد که درجه‌ی دوم و پنجم گام شور دائماً در تغییر است. این قطعه را چنان که نوشته‌ایم می‌توان به دو قسمت تقسیم کرد که قسمت اول آن دوضربی و قسمت دوم سه ضربی است.»



بر مبنای منابع صوتی موجود، در ساری آقاچان فیوج‌زاده با سرنا، مصطفی‌علیزاده و حسن دیتان با کمانچه، ورساقی‌ای نواخته‌اند که با نت‌نگاری یک‌یک آن‌ها در همین نوشتار، تفاوت هر کدام از آنان کاملاً مشخص و آشکار است و در میان این سه نوع ورساقی، روایت حسن دیتان از استخوان‌بندی ویژه‌ای برخوردار است. هم‌اکنون در منطقه‌ی علی‌آباد کتولی، ورساقی‌ای با دوتار نواخته می‌شود که با روایت‌های فیوج‌زاده، علیزاده و دیتان کاملاً فرق دارد و ورساقی دیگری نیز در کردکوی به روایت صفرعلی فیوج وجود دارد که با همه‌ی این‌ها تفاوت دارد. به هر روی، صفرعلی فیوج که از طایفه‌ی گودارهاست، ورساقی را «برساقی» تلفظ می‌کند و باور دارد این ملودی «سر دوتار» است. بدین معنا که مانند پیش‌درآمدها در موسیقی فارسی (ردیف دستگاهی)، نقش معرفی فواصل، پرده‌ها و فضای موسیقیایی قطعات پس از آن را ایفا می‌کند. به بیان دیگر، باید نخست «برساقی»، سپس قطعاتی چون کورقلی^۱، اسبدوانی و... نواخته شود.

^۱- این واژه، بر اساس گویش سفزعلی فیوج نگاشته شده است.

اما، نوازندگان علی‌آباد کتول، از جمله محمدرضا برزگر، بر این باورند که حالت این قطعه در این منطقه، حماسی است. منظور از حماسی این است که در هنگام نواختن، در ذهن نوازنده حالتی چون رزم و حماسه القا و ایجاد می‌کند. هم‌چنان که لطفاله مبشری این آهنگ را از آن ترکمن‌ها می‌داند و برخی از دیگر راویان نیز همین نظر را تایید می‌کنند ولی، امروزه ترکمن‌ها، چنین نغمه‌ای را نمی‌شناسند و از وجود آن اظهار بی‌اطلاعی می‌کنند. با این همه، همه‌ی قطعات بی‌کلام بوده و بیش‌ترین کاربردشان در منطقه‌ی شرق مازندران گذشته (استان گلستان کنونی) است.

• مفهوم و تاریخچه‌ی ورساقی

امیرحسین پورجوادی در مقاله‌ی «رساله در علم موسیقی» درباره‌ی فرم‌های رایج در قرن یازدهم چنین می‌نویسد: «اما بدون شک مهم‌ترین سندی که از کم و کیف فرم‌های رایج در قرن یازدهم صحبت می‌کند، رساله‌ی زمزمه‌ی وحدت اثر باقیای نایینی است که در سال ۱۰۶۴ هجری قمری تألیف شده است. باقیای صریحاً تأکید می‌کند که در زمان او "نوبت" کاملاً منسوخ شده بود و دیگر کسی آن را به خاطر نداشته و فقط نام آن در کتاب‌ها و رساله‌ها دیده می‌شد. اما فرم‌های دیگر مانند کار، عمل، ریخته، صوت، نقش، نقشین و ورساقی هم‌چنان متداول بوده است.»^۱

نویسنده‌ی کتاب تذکره‌الملوک، در صفحه‌های گوناگون، بارها از قوم ورسق یا ورساق نام می‌برد که چند نمونه از آن به شرح زیر است:

«در حدود سال‌های ۸۵۲ تا ۸۶۱ هـ ۱۴۴۸ تا ۱۴۵۶ م. شیخ جنید که از اردبیل تبعید شده بود با سلطان مراد ثانی ۸۲۴ تا ۸۵۵ هـ (۱۴۲۱ تا ۱۴۵۱ م) ارتباط بهم رسانید. وی به کشور قرامان که در این تاریخ هنوز مستقل بود مسافرتی کرد و سپس از ایل ترکمان ورسق در کیلیکیه بازدید به‌عمل آورد و از آن پس به جبال ارسوس در منتهای شمالی سوریه (مجاور خلیج اسکندرون) و بعد به بندر جانیق (سامسون) در کنار

^۱ - پورجوادی، امیرحسین، فصل‌نامه‌ی ماهور، شماره ۱۴، زمستان ۱۳۸۰، ص ۱۰۵.

دریای سیاه رفت».^۱ در پاورقی همین صفحه درباره‌ی خلیج اسکندرون توضیح داده است: «عاشق پاشازاده می‌گوید (در صفحه‌ی ۲۶۶) که جنید در میان طوایف بدوی ترک به سیاحت پرداخت و بر سر راه خود شخصی را به نام عزیز اوغلو غارت کرد.»

در ادامه، در صفحه ۲۴۶ چنین می‌نویسد: «از طالش اسمعیل به ناحیه‌ی کوهستانی قراباغ (واقع در شمال ارس) رفت. به هنگامی که هزار نفر از متابعان همراه وی بودند به جوار دریاچه‌ی گلچه (sevang)) رسید. سلطان حسین بارانی یکی از اخلاف حکمرانان قراقویونلو بعضی اعمالی حاکی از دوستی نسبت به او وانمود کرد ولی اسمعیل به او اعتماد نکرد و به شوره گل رفت و در آنجا قراجه الیاس (بایبورت) و صوفیان روم به وی پیوستند. از قاقزمان (در کنار ارس) گذشت و به ارزنجان رسید و در آنجا گروهی بالغ بر ۷۰۰۰ تن صوفیان متعلق به ایلات استاجلو و شاملو و روملو و تکلو و ذوالقدر و افشار و قاجار و ورساق و هم‌چنین صوفیان قراجه‌داغ بر او گرد آمدند.»^۲

مجدداً در صفحه‌های ۲۵۱ و ۲۵۲، دبیر سیاقی در تذکره‌الملوک آورده است: «سرجان ملکم از یک نسخه‌ی خطی احتمالاً زبده‌التواریخ اثر کمال‌خان بن جلال، (به کتاب ادبیات فارسی Persian Lit. اثر Storey ص ۱۳۰ نگاه کنید) فهرستی از هفت ایل استخراج کرده که در فصل چهاردهم تاریخ ایران History of Persia به دست می‌دهد. ایلات هفت‌گانه‌ی مزبور عبارتند از استاجلو و شاملو و تکلو و بهارلو و ذوالقدر و قاجار و افشار. در جلد سوم یادداشت‌های منجم‌باشی (ص ۱۸۲) از هشت ایل ترکمان نام برده شده است (که عبارت باشند از استاجلو و شاملو و تکلو و روملو و ورسق و ذوالقدر و افشار و قاجار). محمدمحسن در (ص عکسی ۱۸۲ الف) زبده‌التواریخ همین فهرست را نقل می‌کند و فقط نام ورسق را (که معدودی از افراد آن در ایران نامی یافته‌اند) حذف کرده است.

نام‌های طوایف اصلی فوق یا از اسامی طوایف قدیمی غز (ترکمان) مأخوذند (به جلد اول ص ۵۶ کتاب محمود کاشغری و تاریخ رشیدالدین چاپ برزین جلد هفتم صفحات

^۱ - تذکره‌الملوکف به کوشش دکتر سیدمحمد دبیر سیاقی، ص ۲۴۳، موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۸

^۲ - همان، ص ۲۴۶.

۳۲ تا ۳۸ و غیره نگاه کنید: افشار و بیات و ذوالقدر و ورسق)، یا از اسامی امکنه گرفته شده‌اند...»^۱

یکی دیگر از کتاب‌هایی که از قبیله‌ی «ورساق» نام می‌برد، «ایران عصر صفوی»، نوشته‌ی «راجر سیوری» (ترجمه: کامبیز عزیزی) است. نویسنده در این باره می‌نویسد: «اسماعیل در بهار ۹۰۵/۱۵۰۰ به اردبیل بازگشت و قاصدانی به سوی طرفدارانش در سوریه و آسیای صغیر فرستاد و پیام داد که به ملاقات وی در محلی در ارزنجان در ارتفاعات ارمنستان بروند. در مسیر وی تا محل ملاقات دسته‌ای از ترکمنان قبیله‌ی بای‌پورتلو به اسماعیل پیوستند و هنگامی که به ارزنجان رسید ۷۰۰۰ تن از قبایل استاجلو، شاملو، روملو، تکه‌لو، ذوالقدر، افشار، قاجار، و ورساق در انتظارش بودند»^۲

دکتر سیدمحمد دبیرسیاقی از قول نویسنده‌ی کتاب «عالم آرای» می‌گوید: «در ۱۰۱۳ هـ ق برابر ۱۶۰۴ م. شاه عباس اول فرمان داد که ریش‌سفیدان خانوارهای ایل مربوط به خود را تهیه کنند تا هر طبقه‌ای که وسایل در اختیار دارد افراد یاساقی را مجهز کند تا بتوانند در قشون شاهی «آن‌چنان که لازمه‌ی تعصب دینی است» شرکت کنند. به (عساکر) خراسان فرمان داده شد تا «متوجه یاساق آذربایجان» گردند یا به عنوان مدد و کمک به آذربایجان بروند. در فرمان شاه سلطان حسین به تاریخ ۱۱۱۳ هـ ق برابر با ۱۷۰۲ م. از یکی از سیورغال‌داران تقاضا شده است که «هفت سرکش بچار و یاساقی شاهی» گسیل دارد از متن تذکره‌الملوک چنین بر می‌آید که "طوامیر" یاساقی بایستی توسط لشگرنویس، مَهر می‌گشت.»^۳

نویسنده‌ی تذکره‌الملوک اصطلاحات چریک و یاساقی را اصلاً مغولی می‌داند و «یسق» را در زیرنویس صفحه‌ی ۵۸ چنین توضیح داده است: «یسق (=Yasa) به معنی ترتیب و نظم و قانون و عوارض. در زبان روسی «یاساک» به عوارضی که قبایل سیبری به صورت پوست تسلیم می‌کنند اطلاق می‌شود.»^۴

^۱ - همان، ص ۲۵۱ و ۲۵۲.

^۲ - ایران عصر صفوی، راجر سیوری، ترجمه: کامبیز عزیزی، نشر مرکز، ۱۳۷۲، ص ۲۴.

^۳ - تذکره‌الملوک، به کوشش دکتر سیدمحمد دبیرسیاقی، ص ۵۸ و ۵۹، موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۸.

^۴ - همان، ص ۵۸.

در صفحه‌ی ۸۷ تذکره الملوک به چنین عنوانی بر می‌خوریم: «در ذکر خلاصه‌ی مداخل و (۱۲۳ الف) مخارج ولایات ایران» که مداخل و مخارج ولایات ایران را ترسیم کرده است. در صفحه‌های ۸۷ و ۹۲ به دستمزد مردِ یساقی به شرح زیر اشاره می‌کند:

«بابت

مرد یساقی: پانصد نفر.

سرکار دیوانی:

نقد

جنس

و قیمت جنس: بابت

بابت

ششصد و هشت‌هزار [و]

مومیایی:

باز:

ششصد و پنجاه و دو تومان و

هشت من [و]

چهار دست

سه هزار و چهارصد و سه دینار

نیم [و] هشتاد مثقال بدهند.

بابت

مرد یساقی: پانصد نفر (ب)

سرکار اوارجه عراق: سرکار معادن:

نقد جنس

یک‌هزار و چهارصد و بیست

عن مومیایی:

و سه تومان و دو بیست.

هشت من [و]

دینار و کسری.

نیم و هفتاد مثقال^۱

«تول و مواجب همه ساله

نقد:

سایر:

چهارصد و نود و یک هزار و هشتصد و نود و

عن مرد یساقی ایل کلهر:

شش تومان و پنج هزار و هفتصد دینار
تیول و عوض تیول:
نقد:
سایر:
سیصد و هفتاد و پنج
هزار و سیصد و شصت و
شش تومان و سه هزار
دینار و کسری.^۱

فرهنگ معین، ورساقی را «نوعی کمپوزیسیون ادبی (فرهنگ جغتائی)» معنا کرده است. در لغت‌نامه‌ی دهخدا، «یساق» به شرح زیر معنی شده است:

«یساق (ی) (ص نسبی) (اصطلاح دیوانی) کارمند دربار، مأموران دیوانی و کسانی که تهیه وسایل حرکت قشون و حفاظت راه را بر عهده داشت.

یساق (ی) (ترکی، ا) جنگ (غیاث) (از آندراج)

خفتان و زره ز تیغ و تیرش
دل کسب نکرد در یساق
«نورالدین ظهوری»
ابن بطوطه؛ و کان تنکیر الف کتاباً فی احکامه یسمی عندهم الیساق: ترتیب و ساختگی و یاساق-یاسا (آندراج).

یساقچی (ی) (ترکی، ص مرکب) یساقچی باشی، رئیس یساقیان.»

فرهنگ فارسی عمید، در این باره چنین می‌نویسد:

«اتساق به معنی ۱- نظم و ترتیب دادن، ۲- انتظام یافتن، ۳- فراهم آوردن، راست و تمام شدن است.

سیاق: اسلوب و روش سخن، اسم مصدر، راندن چهارپایان-راندن. مساع: گذرگاه- راه و جای عبور.

مساق: ۱. راندن حیوانات چهارپا، گله یا چیز دیگر، ۲- خواندن یا نوشتن، ۳- (اسم) مضمون و محتوا، ۴- (اسم) طریقه و روش.

منساق: مرتب و یک روش.

^۱ - تذکره الملوک، به کوشش دکتر سیدمحمد دبیرسیاقی، ص ۹۲، موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۸.

در لغت‌نامه‌ی دهخدا درباره‌ی پیراحمد ورساق، داروغه‌ی ری که در عهد ابوالغازی سلطان حسین میرزا می‌زیست، سخن رفت.

با این همه، پیداست که نوع کار و پیشه‌ی قوم ورساق، نظامی‌گری و پاسبانی بوده است. با بررسی تاریخ صفوی، نقش و تأثیر مصطفی‌بیک ورساق، شجاع‌بیک ورساق و یوسف‌بیک ورساق در دربار شاه طهماسب در تاریخ جغرافیای مازندران قابل مشاهده است.

در کردکوی، روستایی به نام «یساقی» وجود دارد که در این روستا، اهالی کردکوی، ترکمن و طایفه‌ی گودار زندگی می‌کنند، لذا با توجه به وجود سه طایفه در روستای «یساقی» احتمال دارد که نام این ملودی «وریساقی» بوده که در گذر زمان به «ورساقی» تغییر یافته است.

مفهوم و معنای روستای «یساقی»، بر پایه‌ی پژوهش آقای مختار عظیمی که در ریشه‌یابی آبادی‌های استان تلاش فراوانی کرده، چنین است:

«۱- محل عیش و عشرت مغولان که بعدها به آبادی بدل شد. ۲- آبادی‌ای که تحت فرمان مغولان است.»^۱

در کمربند مرزی دریای مازندران، از منطقه‌ی مرکزی، ساری، به سمت شرق تا خراسان، در این مسیر مردمان آنزان (بندر گز تا جَرِ کُلباد) و سَدَن رستاق (از روشن‌آباد تا سرکلته‌ی کردکوی) و جرجان و استرآباد و فِندرسک (خان‌ببین و آزادشهر) و حاجی لَر (مینودشت) و در نهایت منطقه‌ی درگز و قوچان و شیروان این ملودی را که منتسب به این قوم است، اجرا می‌کنند.

در این جغرافیا، دو روستا به نام «یساقی» وجود دارد که احتمالاً در حرکت نظامی صفویه، این آبادی‌ها در این مناطق ایجاد شده است که اولی در سَدَن رُستاق، منطقه‌ی روشن‌آباد شهرستان کردکوی واقع در ۱۵ هزار گزی کردکوی و در کنار راه شوسه‌ی گرگان به بندرترکمن، به سمت دریا در منطقه‌ی پیشین کلاته، بنا شده که آنچه از مفهوم نام و موقعیت جغرافیایی آن پیداست، باید مکان تجمع سپاه و نظامیان بوده

^۱- از دست نوشته‌های پژوهشی آقای مختار عظیمی است که تاکنون چاپ نشده است.

باشد. دیگری، در منطقه‌ی جعفرآبادِ فاروج، حومه‌ی شهرستان قوچان، واقع در هفت هزار گزی راه شوسه‌ی مشهد به زاهدان است که فامیلی بیش‌تر مردمان آن «یساقلی» است.

صفویان در نهضت خویش از بسیاری از طوایف و ایلات ترکمانِ غربی که بر اثر تبلیغات آنان شیعی شده بودند، برای مخالفت و ضدیت با مذهب تسنن که در عثمانی فراگیر بود، استفاده کردند. حتی بعضی از طوایف که سابقاً از طرفداران قراقویونلو و آق‌قویونلو بودند، داخل قشون صفوی شدند.

بررسی انتقال و اسکان نظامیان شیعی و طوایف قزلباش، چه در تاریخ قبل از صفویه و یا بعد از آن هم‌چون افشار و قاجار خود بر درک بهتر مفاهیم و موضوعات می‌افزاید.

ورساق، طایفه‌ای ترک‌زبان در ایران و عثمانی، از طوایف کوچک و قدیمی قزلباش اصالتاً از مردمان کوهستان و دیار **ورساق** در ناحیه‌ی قره‌آمان آسیای صغیر بوده‌اند.

شیخ جنید مدتی را در میان **ورساق‌ها** به سر بُرد و مریدانی برای خود پیدا کرد. گروهی از **ورساق‌ها** در ۹۰۶ ق در حوالی آرنجان خود را به شاه اسماعیل اول صفوی رساندند که در اغلب جنگ‌های او با مخالفانش شرکت داشتند. اتباع یوسف‌بیک ورساق، کوتوال قلعه‌ی کماخ در ۹۲۱ ق. با رشادت بی‌نظیری در مقابل سیاه بزرگ سلطان سلیم عثمانی ایستادگی کردند و تا آخرین نفر کشته شدند.

مصطفی‌بیک ورساق و پسرش شجاع‌بیک از بزرگان دربار شاه طهماسب صفوی بودند که در جنگ‌های خراسان و جنگ علیه ترکمانان شرکت داشتند. **ورساق‌ها** در رقابت میان پسران شاه طهماسب، جانب شاه اسماعیل دوم را گرفتند و آن‌ها آوازاها و ترانه‌هایی داشتند که به نام آن‌ها نامیده می‌شود.

شاید بیراهه هم نباشد در ارتباط با نقش قوم ورساق در دیواره‌ی مرزی دریای مازندران خاطر نشان کنیم که ترکمن‌ها اصلاً این ملودی را نمی‌شناسند لذا امکان تغییر یافتن نام آن محتمل است و یا این‌که به خاطر طایفه‌ی ترک شیعی شده‌ایی که خود برای مقابله با ترکمن‌ها پیوستند و این در تقابل با آن‌هاست.

مهدی ستایشگر، در جلد دوم کتاب «واژه‌نامه‌ی موسیقی ایران زمین» از واژه‌ای به نام

«وارساق» نام می‌برد و آن را «نام قدیمی عاشیق‌های آذری (عاشیق‌لار) می‌داند.^۱ از سویی، «وَر» بر پایه‌ی زبان اوستایی به معنی خوشنود، خرسند و شاد است.^۲ و «سا» بر اساس نظر «رولاندگ، کنت» در کتاب «فارسی باستان»^۳ به معنای «برپا ساختن و ساختن» است. و «گی» gay را دکتر محمد مقدم در کتاب «راهنمای ریشه‌ی فعل‌های ایرانی»^۴ و رولاندگ. کنت در کتاب یاد شده، هر دو به «زیستن، زنده بودن، حیات داشتن» معنا کرده‌اند. شاید بتوان گمان کرد که «ورساقی»، «وَرَساگی» بوده که به مرور زمان، حرف «گ» به «ق» تبدیل شده است. «وَرَساگی» به معنی برپا دارنده و برپا ساختنِ زندگی شاد است.

• نت ورساقی‌های رایج در مازندران و گلستان

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، حسن دِیان از کمانچه‌نوازان ساروی، یک نوع از «ورساقی» را با کمانچه نواخته است که گروه موسیقی شواش با تنظیم ارکستری احمد محسن‌پور در آلبوم «تتی‌وا» به عنوان پیش‌درآمد آن را اجرا کرد. او باور دارد که این نوع ورساقی را ترکمن‌های بندرت‌رکمن در هنگام اسب‌دوانی می‌نواختند و اظهار می‌دارد که ترکمن‌ها حتی برای ناز کردن اسب‌شان از موسیقی بهره می‌بردند. به دلیل مهارت و توانایی ویژه‌ی او در نوازندگی کمانچه، ورساقی‌ای که او نواخته از ظرافت و استخوان‌بندی خاصی برخوردار است که در بین همه‌ی روایت‌ها، ویژه و استثنایی می‌باشد.

^۱ - ستایشگر، مهدی، واژه‌نامه‌ی موسیقی ایران زمین، چاپ دوم، ۱۳۸۵، انتشارات اطلاعات، ص ۵۵۴.

^۲ - بهرامی، احسان به یاری فریدون جنیدی، فرهنگ واژه‌های اوستا، جلد ۳، نشر بلخ، وابسته به بنیاد نیشابور، ص ۱۲۸۳.

^۳ - فارسی باستان - دستور زبان، متون، واژه‌نامه، رولاندگ. کنت، ترجمه و تحقیق: سعید عریان، انتشارات علمی، ۱۳۹۱، ص ۵۹۰.

^۴ - دکتر مقدم، محمد، راهنمای ریشه‌ی فعل‌های ایرانی - در زبان اوستا و فارسی باستان و فارسی کنونی، موسسه مطبوعاتی علمی، ص ۲۳، شهریور ۱۳۴۲.

به روایت آقاجان فیوجزاده، نوازندهی سُرنا، از طایفه‌ی گودار، ساری^۱

به روایت محمدرضا برزگر، نوازنده دوتار، علی آباد کتول

^۱. شریفی، بهمن‌یار، موسیقی مازندران (میانہ)، انتشارات شلفین، ۱۳۹۴، ص ۵۲.



Musical notation for measures 100-109. The music is in a single system with a treble clef and a key signature of two flats (B-flat and E-flat). It features a series of eighth-note patterns with triplets. Measure 100 starts with a quarter rest followed by eighth notes. Measures 101-103 contain triplet eighth notes. Measure 104 has a double bar line and a repeat sign. Measures 105-109 continue with eighth-note patterns and triplets, ending with a double bar line.

به روایت حسن دیان، نوازنده کمانچه، ساری

Musical notation for measures 10-21. The music is in a single system with a treble clef and a key signature of two flats. It features a series of eighth-note patterns with triplets and sixteenth-note runs. Measure 10 starts with a quarter rest followed by eighth notes. Measures 11-12 contain triplet eighth notes. Measure 13 has a double bar line and a repeat sign. Measures 14-16 contain sixteenth-note runs with triplets. Measure 17 has a double bar line and a repeat sign. Measures 18-20 contain sixteenth-note runs with triplets. Measure 21 ends with a double bar line and a repeat sign.



47 

50 

53 

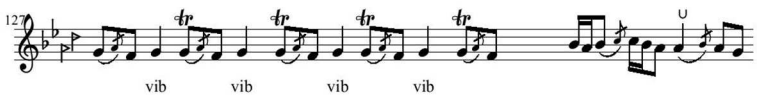
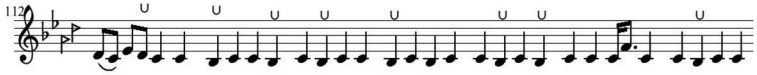
56 

60 

63 

67 





134 

135 

140 

144 

151 

156 

162 



Musical score for a string instrument, measures 194-214. The score is in a key with two flats (B-flat and E-flat) and a 3/4 time signature. It consists of four staves of music. Measure 194 starts with a treble clef and a key signature of two flats. The music features eighth and sixteenth notes, with some measures containing slurs and accents. Measure 201 includes a 'vib' (vibrato) marking. Measure 214 ends with a double bar line.

به روایت مصطفی علیزاده، نوازنده کمانچه، طایفه‌ی گودار، ساری

Musical score for a string instrument, measures 8-48. The score is in a key with two flats (B-flat and E-flat) and a 3/4 time signature. It consists of eight staves of music. Measure 8 starts with a treble clef and a key signature of two flats. The music features eighth and sixteenth notes, with some measures containing slurs and accents. Measure 16 includes a 'tr' (trill) marking. Measure 22 includes a '3' (triple) marking. Measure 27 includes a '3' (triple) marking. Measure 33 includes a 'tr' (trill) marking. Measure 39 includes a 'tr' (trill) marking. Measure 44 includes a '3' (triple) marking. Measure 48 includes a 'tr' (trill) marking.

53 *tr*

57 *tr tr tr*

63 *tr tr tr tr tr*

68 3 3 3 *tr*

72 *tr tr*

78 *tr tr tr tr tr tr tr tr*

84 *tr* 3 3 3

89 *tr tr tr*

95

99 *tr*

Detailed description: The image shows a musical score for a piece in B-flat major (one flat) and 3/4 time. The score consists of ten staves of music, numbered 53 to 99. The notation includes various ornaments (trills) and rhythmic patterns. The first staff (53) starts with a half note B-flat, followed by eighth notes. The second staff (57) features a trill on G4. The third staff (63) has multiple trills on G4 and F4. The fourth staff (68) includes triplet eighth notes on G4, F4, and E4, followed by a trill on G4. The fifth staff (72) has a trill on G4. The sixth staff (78) features a series of trills on G4 and F4. The seventh staff (84) has a trill on G4 and triplet eighth notes on G4, F4, and E4. The eighth staff (89) has trills on G4 and F4. The ninth staff (95) continues with eighth notes. The tenth staff (99) has a trill on G4. The score is written in a single system with ten staves.



به روایت صفرعلی فیوج، نوازنده دوتار، کردکوی

پژوهش‌هایی درباره‌ی کرانه‌های دریای کاسپین □ ۵۲۸



47 

50 

53 

56 

60 

63 

67 

پژوهش‌هایی درباره‌ی کرانه‌های دریای کاسپین □ ۵۳۰



104



108



112




119



124



127



131



پژوهش‌هایی درباره‌ی کرانه‌های دریای کاسپین □ ۵۳۲





194

Musical notation for measure 194. The staff is in treble clef with a key signature of one flat (B-flat). The melody consists of eighth notes and quarter notes. There are three 'u' (breath mark) symbols above the notes in the second, fourth, and sixth measures.

201

Musical notation for measure 201. The staff is in treble clef with a key signature of one flat (B-flat). The melody consists of eighth notes and quarter notes. A 'vib' (vibrato) marking is placed below the first measure.

207

Musical notation for measure 207. The staff is in treble clef with a key signature of one flat (B-flat). The melody consists of eighth notes and quarter notes. A 'u' (breath mark) symbol is placed above the note in the sixth measure.

213

Musical notation for measure 213. The staff is in treble clef with a key signature of one flat (B-flat). The melody consists of eighth notes and quarter notes. There are four 'u' (breath mark) symbols above the notes in the first, second, fourth, and sixth measures. The staff ends with a double bar line.

توضیح

از بکارگیری میزان‌بندی در نُت‌نگاری از راویانِ ورساقی ذیل خودداری شده است: مصطفی علیزاده، حسن دیان، صفرعلی فیوج و محمدرضا برزگر. دلیلِ عدم استفاده از میزان‌بندی به شرح زیر است:

(الف) چون اجراها به شکل تک‌نوازی است، نوازنده خود را **مقید** بر رعایت تعداد شمارشِ ضرب‌ها نکرده و گاهاً ضربی افزوده و یا کاسته است.

با توجه به اهمیت موضوع و حفظ اصل امانت‌داری، تلاش شده در اصالت اجرا، دخل و تصرف نشود و عیناً همان شیوه‌ی اجرایی، نت‌ها به نگارش درآمد.

(ب) نوازندگان در سرعتِ اجرایی و ضرب‌ها و تغییر در آکسنت بر روی نت‌ها، به تناسبِ ضرب‌هایی که گاهی مرتب و مساوی به گوش می‌رسد، با ایجاد تغییر در سرعت، تمپویِ اجرایی و متر جملات، هر لحظه در دسته‌بندی میزان‌ها تغییراتی لحاظ کرده‌اند.

(پ) در ساختار کلی اجرای نوازندگان نیز گاهاً ضرب‌آهنگی شمارش‌دار به کار رفته است. ضمناً، تناسب کشش‌ها نسبت به هم دارای متری با معماری ضرب‌آهنگ طول زیر و بمی آواها در فراز و نشیب متر جمله آزاد است.

(ت) در نهایت برای درک و فهم بهتر تقسیم صدایی جمله از میزان‌بندی اجتناب و به دسته‌بندی صدایی جمله در دستور کار قرار گرفته است. آنچه که در کلیت نُت نویسی موسیقی فارسی (ردیف دستگاهی) در مواجهه با میزان‌بندی همواره دیده می‌شود.

محمدابراهیم عالمی – میثم زاهدی‌راد

شالی کاری در روستای پولادکلای نور

• نادعلی فلاح / پژوهشگر فرهنگ مردم مازندران

پولادکلا به گویش اهل روستا پولاکلا (pula kələ) و به گویش نوری پول کلا (pul kalâ) در منطقه چمستان نور واقع شده است، حدود سیصد نفر جمعیت دارد. قسمت جنوبی آن را جگل پوشاند و قسمت شمال و غرب آن زمین‌های کشاورزی و قسمت شرق روستای انبارده واقع شده است. این آبادی کوچک دارای آب بندان و یک قلعه تاریخی دارد که اندکی از آثار آن باقی مانده است. با شهرستان نور حداقل سی کیلومتر و با شهرستان آمل حداقل پانزده کیلومتر فاصله دارد. در گذشته بیشتر مردم کشاورز و دامدار بودند اما امروزه بسیاری از اهالی به شهر آمل کوچ کرده که عده‌ای از آن‌ها مغازدار و بعضی‌ها در ادارت و بعضی‌ها در شرکت‌های مختلف مشغول کارند. اکثر آن‌ها در شغل مختلف انسان‌های موفقی هستند. ارتباط اصلی مردم روستا به شهر آمل است و لهجه مردم روستا هم آملی است اما در بعضی از کارها از جمله شناسنامه و کارهای کشاورزی و بعضی از کارهای اداری به شهرستان نور وابسته‌اند.

غذای اصلی مردم روستا از قدیم برنج بوده، آنقدر برنج در زندگی آن‌ها مهم بود و هست که آن‌ها به جای این که بگویند "شام یا نهار بخیریم" «šâm yâ nêhâr baxêrim»، شام یا نهار بخوریم، می‌گویند: «پلا بخیریم» «pêlâ baxêrim»؛ پلو یا برنج بخوریم. البته

این مورد درباره استان‌های غیر شمالی بر عکس است مثلاً کرمانی‌های موقع شام و نهار گویند: نون بخوریم. چون غذای اصلی آن‌ها نان است.

در گذشته اگر کسی نان می‌خورد، مورد تمسخر دیگران قرار می‌گرفت و دال بر فقیری و ناداری آن‌ها بود. اکثر خانواده‌ها سه وعده برنج می‌خورند: صبحانه، نهار و شام. نان را میان وعده یعنی ساعت دهی که به آن «چاشت سر چایی *çâşt sar çâ?i*» می‌گفتند و عصرانه که به آن «پنماز سر چایی *penəmâz sar çâ?i*» می‌گفتند، مصرف می‌کردند. امروزه این فرهنگ تغییر کرده، به جز سالخوردگان بقیه مردم یک وعده‌ی نهار و بعضی‌ها دو وعده شام و نهار برنج مصرف می‌کنند. امروزه سالخوردگان به ندرت صبحانه برنج مصرف می‌کنند.

شالیکاری یا برنج کاری در اصطلاح محلی «بینج‌گری *binjagari*» یا «ورزگری *varzagari*» شغلی است که اکثر افراد روستا با آن گذران زندگی می‌کنند. هر وقت اصطلاح زمی *zami* و زمی سر *zami sar* را به کار می‌برند، منظور برنجکاری است. وقتی یک نفر می‌گوید: «زمی یا زمی سر بوریم *zami yâ zami sar burim*» یعنی برای سرکشی یا کار سرزمین شالیزار برویم. به کل زمین‌های برنجکاری آیش می‌گویند. به خصوص زمانی که محصول را درو کرده باشند.

برنجکاری کاری مردانه است، اکثر مردان روستا به این کار مشغول هستند و زنانی که در کار کشاورزی کنار مردان کار کنند، اندکند. اما اکثر زنان وظیفه دارند، هنگام کار کشاورزی صبحانه و نهار و عصرانه را آماده کرده، سرمرزعه برده و بعد از مصرف دوبار وسایل را جمع کرده به خانه بیاورند.

به‌طور کلی شالیکاری به دو دوره «گو ازال *gu ?azzâl*» گاوآهن یا پیش از مکانیزه و دوره ماشین آلات یا مکانیزه تقسیم می‌شود.

پیش از مکانیزه

تا قبل از تقسیم اراضی کل زمین‌های زراعی روستا از آن ارباب بود؛ کربلایی علی زرگر و بعد از او فرزندان او که البته بیشتر اراضی نصیب حاج غلامرضا فلاح شد. ایشان طبق رسم معمول هر شش هکتار زمین که اصطلاحاً یک «گوشته *guštə*» می‌گفتند، به نصف کار یا زارع واگذار می‌کرد. ارباب هر یک گوشته زمین را به سه نفر می‌داد تا آن‌ها

به صورت اشتراکی برنج بکارند. این سه نفر دو نفر چاق و یک نفر لاغر بود؛ یعنی دو نفر از نظر کار کردن مهارت داشتند و از نظر نیروی جسمی هم قوی بودند، نفر سوم مهارت کمتری در کار داشت و از نظر جسمی هم ضعیفتر و بی‌دست و پاتر بود. با این کار باعث تعاون و همکاری می‌شد، از طرفی مخارج یک خانواده بهتر تامین می‌شد و او مجبور نبود سربار دیگران باشد.

در این دوره برای شخم زدن از گاو آهن یا «گو ازال gu ?azzâl» استفاده می‌کردند. به فردی که مسئول شخم زدن بود، «گو فنو gu fənu» می‌گفتند. «گو فنو» افرادی قوی و با مهارت بودند که گاوها را به گونه‌ای هدایت می‌کردند تا اولاً گاوها مطیع آنها باشند، ثانیاً در شخم زدن مهارت داشتند و می‌توانستند به خوبی از عهده کار بریابند. «گو فنو» صبح زود بیدار شده، گاوها را سر زمین برده، به خیش می‌بست و تا ظهر زمین مورد نظر را شخم می‌زد و بعد از ظهر ورزا را برای استراحت توی طبیعت رها می‌کرد. زمانی که شخم سوم را می‌زدند تا زمین را آماده نشا کنند، «گو فنو» آن مقدار زمینی را آماده می‌کرد که همان روز بتوانند، نشا کنند.

هنگام نشا غیر از «گو فنو» یک نفر خزان برنج را می‌کند و دسته می‌بست که به او «تیم کن tim kan» می‌گفتند. وقتی خزانه را می‌کندند و دسته بندی می‌کردند، یک نفر آن را روی چوب مخصوص می‌چید که به آن چوب «تیم چو tim çu» می‌گفتند، بعد روی شانه‌اش می‌گذاشت و به مقصد می‌رساند. یک الی دو نفر زمین را مرزبندی می‌کردند و بعد با کج بیل تختش می‌کردند، آنگاه نشا می‌کردند. چون زمین مکانیزه نبود، شخم زدن هم سخت بود، زیرا زمین صاف و مسطح نبود، از طرفی هم مرزبندی کردن آن هم بسیار سخت و دشوار بود. در این دوران نه از سم و کود استفاده می‌کردند، نه از علف کش و دیگر ادوات و وسایل کشاورزی که باعث تسهیل کار شود.

هنگام نشای شش هکتار شاید تا یک ماه هم طول می‌کشید، بعد از نشا بلافاصله به وجین اول و بعد هم به وجین دوم می‌پرداختند. بعد از وجین دوم چند روزی را به تراشیدن علف‌های هرز مرزها اختصاص می‌دادند. در همین هنگام اگر زمین وجینی داشت که باعث اذیت و آزار نشا می‌شد، مثل «بازمر bâzəmer» که کاملاً شبیه نشا است، می‌تراشیدند. که اصطلاحاً به آن «بازمر زن bâzəmer zan یا ورزن var zan» می‌

گفتند. بعد از وجین منتظر بودند تا محصول کشاورزی برای درو آماده شود. البته در این ایام مرزهایی که قطر زیادی داشتند، علف‌هایش را با داس می‌تراشیدند که اصطلاحاً «وره بزوئن vore bazu?an» می‌گفتند. درو که معمولاً از نیمه دوم مرداد شروع می‌شد، یک الی دو ماه تا دو ماه و نیم طول می‌کشید؛ یعنی گاهی وقت تا آبان ماه هم کشاورز مشغول کار بود. این هم بستگی به نوع برنج داشت. چند نوع برنج از زود ترس مثل «شسک ملکی šassak mälaki» شروع می‌شد تا دیر رس مانند «سرد خرسن sardə xersan» به پایان می‌رسید. یک نوع برنج را خرمن می‌کردند و باز نوع دیگر را شروع به درو می‌کردند.

خرمن کوبی با اسب بود، اصطلاحاً با آن «جینگا بزوئن jingâ bazu?an» می‌گفتند.

بعد از مکانیزه

سال ۱۳۴۱ اصلاحات اراضی اتفاق افتاد و شاه زمین‌های کشاورزی را به افرادی که زارع یا نصف کار بودند، واگذار کرد. اما همچنان دوران سخت کشاورزی بود تا این که دهه‌ی پنجاه ادوات کشاورزی مثل، تیلر، خرمن‌کوب برای تسهیل کار کشاورزی به بازار آمد، هر چند ابتدا با مقاومت کشاورزان روبرو شد، اما به مرور زمان جای وسایل سنتی چون گو ووزا، گاو آهن و را.... گرفت، برای این که کشاورز بتواند راحت‌تر زمین زراعی را آماده کشت و کار کند. با شخم زدن تیلر که هم عمیق‌تر و هم بهتر بود، زمین دارای گل و لای بیشتر می‌شد، در نتیجه کشاورزان دست به کار شده، مرزهای کوچک را خراب کرده، مرزهای بزرگ‌تر درست کردند که اصطلاحاً به آن‌ها «پرکا pærkâ یا پلکا pælkâ» می‌گفتند. هنگامی که داشتند زمین زراعی را وسیع می‌کردند، «پرکا بندی pærkâ bandi» می‌گفتند. هر چه زمان گذشت، ادوات کشاورزی پیشرفته‌تر شد و کار کشاورزی راحت‌تر. تا جایی که با بلدوزر زمین را مسطح کرده، یک هتکار زمین به سه تا چهار لته یا نوار تقسیم کردند. با تراکتور شخم می‌زنند، امروزه هم طرح ژاپن یا یکپارچه سازی اراضی را روی زمین پیاده کرده، یک روز شخم می‌زنند و یک روز نشا و یک روز وجین و یک روز درو.

ابتدا با اسب خرمن کوب می‌کردند، به ندرت روزی ده الی بیست کیسه شالی را از کاه جدا می‌کردند، وقتی خرمن کوب جای اسب را گرفت، به پنجاه شصت کیسه رسید،

کم کم کمباین جانشین خرمن کوب شد، در عرض سه الی چهار ساعت پنجاه شصت کیسه شالی را از گاه جدا می‌کرد. امروز کمباین جدید وارد زمین کشاورزی شده، درو می‌کند که اصطلاحاً به آن «سرتاش sar tâš» می‌گویند. شالی بعد از درو باید بلافاصله به کارخانه شالی کوبی برده و در فر مخصوص ریخته، خشک شود تا رطوبت زیاد باعث خال‌دار شدن برنج نشود. این نوع کمباین معروف به زنجیری یا زنجیر دار هستند. البته چرخ‌شان به شکل شنی ولی لاستیکی‌اند که روی آن با زنجیر پوشانده شده است، دیگر نیاز نیست برنج با دست درو کرده، بعد خرمن کوب کنند بلکه شالی درو می‌کند و کشاورز فقط هنگامی که شالی را توی کیسه می‌ریزند به صاحب کمباین کمک می‌کند.

حتی در زمان اصلاحات اراضی که زمین را بین زارعین تقسیم کردند، باز اوضاع کشاورزان بهتر نشد، بسیاری از کشاورزان آن رها کرده یا به شهر رفته یا به کارهای دیگر از جمله دامداری روی آوردند. هر چه زمان گذشت، اوضاعی مالی کشاورز به چند دلیل بهتر شد: اول با ادوات جدید کشاورزی، مقدار محصول شالی دو سه برابر شد. مثلاً یک هکتار زمین حداکثر هفصد هشتصد کیلو تا یک تن برنج تولید می‌کردند، وقتی کارهای شالیکاری مکانیزه شد، برنج کاری رونق گرفت، مقدار محصول به دو تن حتی بیشتر هم شد. دوم کار بسیار ساده و راحت شد، مدت زمانی که صرف تولید شالی می‌کردند، چندین برابر کمتر شد. مثلاً از دو ماه به ده روز و امروز به یک الی دو روز تقلیل یافت تا جایی که با دستگاه نشا، نشا می‌کنند و با کمباین درو می‌کنند. کشاورز کمتر وارد زمین زراعی می‌شود.

زمین‌هایی واگذار شده به کشاورزان از یک هکتار تا چهار هکتار به نسبت تقسیم شد. یعنی هر کشاورزی که می‌توانست زمین بیشتری را کشت کند، موقع تقسیم اراضی به او بیشتر تعلق گرفت. این زمین زراعی از قدیم الایام نصف آن دایر و نصف دیگرش وایر بود؛ یعنی هر شش هکتار یک سال کشت می‌شد و بعد یک سال به شکل بایر می‌ماند و گاو و گوسفند ارباب تعلیف می‌کردند. البته این تنها دلیلش نبود. چون کود و دیگر مواد مکمل و سم‌هایی که آفت را از بین ببرد، استفاده نمی‌کردند. در نتیجه با بایر بودن سبب می‌شد، محصول زمین بهتر شود. بعد از این که دوران دایر و وایر تمام شد، یک قسمت را که بایر بود گندم کشت می‌کردند و دایر را برنج می‌کاشتند.

زمانی که با گاو آهن شخم می‌زدند، کار کشاورزی خیلی سخت و طاقت فرسا بود، اما به مرور زمان با آوردن ادوات کشاورزی مثل تیلر و خرمن کوب و... کار کشاورزی روز به روز راحت‌تر می‌شد، تا امروزه کشاورزان با تراکتور زمین را شخم می‌زنند و به اصطلاح آب تخت می‌کند. یک هکتار زمین در عرض یک روز هم شخم می‌زنند و هم آماده برای نشا. این کار چندان به نفع زمین نیست. چون زمین کامل آماده نشد، به شکل مفید آب را در خود نگه نمی‌دارد. در نتیجه زمین آب بیشتری مصرف می‌کند. اگر کشاورز زمستان شخم بزند و بعد در فصل بهار آن را آماده نشا کند، هم آفت‌هایی چون کرم بر اثر سرمای آب موجود در زمین از بین می‌روند و هم زمین بهتر آب را نگه می‌دارد و فصل مصرف زیاد آب کشاورز با مشکل روبرو نمی‌شود.

آغاز کار شالیزار

ابتدا کدخدای محل یا آبیاری اعلام می‌کند که در فلان روز برای دست کشی و تمییز کردن جوی آب (کله kelə) بشتابید، کشاورزان جمع می‌شوند از اول محل یا انتهای نهر، آن را تمییز می‌کنند تا آغاز نهر که کله سر بن^۱ (kelə sar ban) می‌گویند، آب روانه زمین کشاورزی می‌شود. آن جا را کل^۲ (kal) می‌گذارند. وقتی آب روانه نهر شود و به زمین زراعی برسد، زمین را آبیاری کرده و برای شخم زدن آماده می‌کنند. از وقتی که زمین را شخم زدند، باید مرتب توی آن آب باشد. اگر خشک بشود، شخم زدن بی‌فایده می‌شود. کشاورزانی که تیلر یا موتور شخم زنی دارند، آن را به اصطلاح دست‌کشی می‌کنند و تعمیرات لازم را انجام می‌دهند. بعد یک موتورچی استخدام می‌کنند، آن‌هایی که موتور ندارند با یک نفر قرارداد می‌بندند تا زمین آن‌ها را هم شخم بزند. تا آغاز شخم زدن اکثر کشاورزان موتورشان را آماده می‌کنند و با فرد مورد نظر قرارداد می‌بندند.

قرارداد بدین صورت بود: کشاورز در فصل پاییز با یک نفر که موتور شخم زنی داشت، قرار داد می‌بست که مثلاً یک هکتار زمین را شخم بزند و برای نشا آماده کند، سیصد کیلو یا سه خروار برنج خرسند(گرده) به عنوان دستمزد دریافت کند. فردی که موتور

^۱ - کله سر بن یا آغاز تقسیم آب، مکانی است که آب را برای چندین پارچه آبادی تقسیم می‌کنند.

^۲ - کل: تخته‌ای چوبی و جدیداً آهنی، دارای کنگره به اندازه‌های متفاوت که به نسبت زمین زراعی هر آبادی اندازه‌ی دندان آن متفاوت است.

داشت، اگر خودش شخم می‌زد، در فصل برداشت هر سیصد کیلو برنج از آن خودش بود، اگر کارگر یا موتورچی استخدام می‌کرد، طبق قرارداد که معمولاً نصف برنج بود، به کارگر می‌داد. بعضی‌ها که موتور شخم زنی داشتند اما خودشان نمی‌توانستند شخم بزنند، کارگر می‌گرفتند. حال بستگی به توافقی که با کارگر یا اصطلاحاً موتورچی کرده بودند، مزد می‌دادند. بعضی‌ها به جای برنج پول دریافت می‌کردند که تقریباً معادل قیمت برنج بود. امروز به کلی ساعتی پول می‌گیرند.

روزهایی که کارگر یا موتورچی سر مزرعه کار می‌کرد، خرج؛ یعنی صبحانه، ناهار، عصرانه و شام با صاحب زمین بود. اگر کارگر از آبادی دیگر یا راه دور می‌آمد، شب در خانه صاحب زمین می‌خوابید. نوع و کیفیت شخم زدن به کارگر بستگی داشت، بعضی‌ها بدون غل و غش و کلک زمین را شخم می‌زدند و بعضی‌ها با کلک. به خصوص بعضی کارگرها به غذا حساس بودند، اگر چرب و نرم بود، بهتر شخم می‌زدند. اگر صاحب زمین خساست به خرج می‌داد و مثلاً با تخم مرغ و غذاهایی از این دست به موتورچی غذا می‌داد، آن‌ها هم لج کرده، خوب شخم نمی‌زدند. بین خودشان اصطلاحی داشتند به نام «مرغنه کل *mərǧənə kel*» یعنی شخمی که به اندازه و ارزش تخم مرغ را دارد. در حقیقت نوعی کلک و حقه بود. در شخم زدن هنگام رفت و برگشت طوری شخم می‌زدند که شخم بین دو خیش مقداری زمین شخم نزده و بکر باقی بماند. زمانی که کشاورز داشت، نشا می‌کرد، تازه متوجه می‌شد که خوب شخم نزده، از طرفی جایی که خوب شخم نخورده باشد، زیاد وجین می‌آورد و باعث دردسر کشاورز می‌شود. البته به مرور زمان افرادی که کارشان شخم زدن بود، نوع و کیفیت کار را می‌شناختند و سعی می‌کردند با آن‌ها قرارداد کاری نبندند و فردی که بهتر بود، قرارداد کاری ببندند.

شخم زدن (کل هاگردن *kel hākərdan*)

بار شخم می‌زدند که هر کدام از شخم برای خود نامی مخصوص داشت.

چند روز مانده به شخم زدن، زمین را آبیاری می‌کردند، وقتی زمین حسابی با آب خیس می‌خورد و نرم می‌شد. شخم زدن آغاز می‌شد.

شخم زدن با گاواهن یا «گو ازال *gu ?azzâl*»: گاو نر را تربیت می‌کردند و به آن «ورزا *varzâ*» می‌گفتند. برای این که زمین زراعی برای نشا آماده شود، سه بار شخم می‌زدند

که به شخم اول «یگ ورشن بزوئن yæg varšan bazu?an» یا «یگ کل هاگردن yæg kel hâkærdan» می‌گفتند که اصطلاحاً می‌گفتند: «کاله بیتن kâlê baytan». معمولاً در زمستان حداقل در بهمن ماه شخم اول را می‌زدند، تا آفت زمین از بین برود و خاک هم به دلیل شخم خوردن نرم شود، که به آن می‌گفتند: «خاک یخ جوش هاکنه xâk yaxê juš hâkêne»؛ یعنی با برف یخ بزند و با آفتاب یخش و باز شود تا زمین بهتر آماده کشت و کار گردد. به خصوص دورانی که سپاه ترویج بود، مردم را وادار می‌کردند، زمستان زمین را شخم بزنند. چرخ لاستیکی تیلر را عوض می‌کردند و به جایش چرخ آهنی می‌بستند که نام آن «کال چرخ kâl êarx» می‌گفتند. کال چرخ دارای تیغه یا اصطلاحاً پره نازک بوده تا چرخ در گل فرو نرود. جایی که گل بیش از اندازه نرم بود و موتور در آن فرو می‌رفت. به اصطلاح زمین «لش laš» بود، شخم اول را نمی‌زدند. اگر مقدار زمین کم بود با بیل می‌کنند، اگر زیاد بود، زمان شخم دوم دقیق‌تر و بهتر شخم می‌زدند. خیش یا گاواهن برای شخم اول نوک تیز بود تا زمین را خوب بکند. اما خیش برای شخم دوم و سوم پهن‌تر بود و نوکش هم زیاد تیز نبود. کارش بیشتر پهن کردن و از هم پاشاندن گل و لای بود.

آن زمانی که با تیلر شخم می‌زدند، اگر تیلر خراب نمی‌شد، سه روز طول می‌کشید تا یک هکتار زمین را شخم بزنند که اصطلاحاً می‌گفتند: «کاله ره بیتمی kâlê rê baytêmi»؛ یعنی شخم اول تمام شد. اگر موتور خراب می‌شد؛ یعنی خرابی جزئی بود یا خود موتورچی آن را سرمرزعه تعمیر می‌کرد، اگر نمی‌توانست تعمیرش کند، آن وسیله خراب را باز کرده و به شهر برده و تعمیر می‌کرد، اگر تعمیر کلی لازم داشت، مثلاً موتور اشکال اساسی پیدا می‌کرد، کلاً موتور را توی ماشین گذاشته و به تعمیرگاه می‌بردند.

به شخم اول «یگ کل yæg kel» یا «یک ورشن yæg varšan» و «کاله بیتن kâlê baytan» می‌گفتند. وقتی شخم اول تمام می‌شد، باید مرتب در زمین آب باشد تا خشک نگردد، - معمولاً می‌گفتند: او ونه کتکه بئیره u venê kêtakê ba?ire? آب باید روی گل را بیوشاند- و علف‌های هرز بیوسد و آفت‌ها هم توی آب با سرد شدن هوا از بین بروند. همچنین خاک زمین نرم بشود و برای کشت و کار آماده گردد.

در شخم دوم که معمولاً در فصل بهار اتفاق می‌افتاد، چرخ موتور را عوض می‌کردند،

یک چرخ آهنی پهن را می‌بستند که به راحتی کلوخ خیس خورده را نرم کند، به این چرخ «بتلاق batlâq» می‌گفتند. خیش یا «زال» را که اسمش «د ورشن dâ varšan» بود. تیغهی آن دو طرفه بود - در حالی که تیغهی «یک ورشن» یک طرفه بود - در شخم دوم عوض کرده، زمین را شخم می‌زدند. بین شخم اول و دوم فاصله زیاد بود، شاید دو ماه سه ماه. در این بین «پرکا په përkâpe» (مرزهای قطور) را بیل می‌زدند و خاک اضافی را می‌گرفتند و مرتب و منظم می‌کردند. وقتی شخم اول را می‌زدند، زمین را پر آب می‌کردند تا «کتک kətak» یا کلوخ خوب خیس خورده و از هم وا رفته، نرم شود. وقتی دارند شخم دوم را می‌زنند به راحتی کار انجام بشود. در شخم دوم که یک هکتار یک روز طول می‌کشید، چرخ آهنی پهن؛ یعنی «بتلاق batlâq» را، جای چرخ لاستیکی بسته و بعد شروع می‌کردند به شخم زدن. جایی که باتلاقی بود و زمین عمق زیادی داشت و نمی‌توانستند با چرخ بتلاق شخم بزنند، چرخ شص پر (šas par) را می‌بستند. آن چرخ طوری طراحی شده که در جایی باتلاقی و عمیق فرو نمی‌رود. البته شص پر برای رب و رود کردن بهتر و گل و لای زیاد هم استفاده می‌شد.

به شخم سوم «تیل هاگردن til hâkërdan» یا «سه کل sâ kel» یا «سه ورشن sâ varšan» می‌گویند، در این شخم چون زمین در آب خوب خیس خورده، خیلی زود خاک تبدیل به گل و لای شده و برای نشا آماده می‌شود.

برای این که زمین را آماده نشا کنند، بعد از شخم زدن با تخته‌ای زمین شخم زده را صاف می‌کردند تا بهتر و راحت‌تر نشا انجام شود که اصطلاحاً می‌گفتند: «لوشک بکشین lušk bakšijan» یا «لوشک بزوئن lušk bazu?an». هر کجا تپه چاله داشت، با «کرکره kar kare» نوعی کج بیل پهن خاک را جا به جا می‌کردند تا زمین کاملاً مسطح شود البته تخته یا لوشک را به جای خیش به تیلر بسته می‌شد و با آن زمین مسطح می‌کردند. وقتی شخم سوم تمام می‌شد و زمین آماده نشا، اصطلاحاً می‌گفتند: «آب تخت هاگردن ab taxt hâkërdan?».

امروزه همه‌ی کارها را با تراکتور انجام می‌دهند، بعضی‌ها یک بار شخم می‌زنند و بار دوم با تراکتور زمین را آب تخت می‌کنند تا برای نشا آماده شود. بعضی‌ها همزمان شخم زده و زمین را آب تخت می‌کنند.

وقتی زمین آب تخت شود، کشاورز ابتدا کودهای لازم را می‌زند و بعد سم علف کش را می‌زند، چند روزی صبر می‌کند، آنگاه یک روز خزانه شالی را می‌کند و توی زمین پخش می‌کند پخش کردن دسته‌های خزانه با فرقون یا تیلر است، آنگاه به نسبت زمین کارگر می‌آورد و زمین را نشا می‌کند. اگر کارگر در نشاکاری خبره باشد، می‌تواند هزار تا هزار و پانصد متر نشا کند.

این موقع کشاورز «baluor» یا کج بیل مرز و پرکا را با گل و لای می‌پوشاند و بعد اگر جایی صاف نباشد با «کرکره kar kare» آن را صاف می‌کنند تا آب همه جا را یکسان بگیرد. در غیر این صورت باعث می‌شود، به دلیل کم آبی بعضی قسمت‌ها وحین بزند. بعضی جاهای مرز و پرکا را با پلاستیک نازک می‌پوشانند تا از هدر رفتن آب جلوگیری شود، همچنین جلوی علف هرز را بگیرد.

تیم جار tim jâr:

کشاورز یک قسمت از زمین را به عنوان تیم جار انتخاب کرده، دور تا دورش را پرچین کرده تا حیوانات وحشی به خصوص گراز اذیت نکند. قبلاً که شخم اول را زده بودند، در ماه اسفند چند شخم دیگر می‌زنند تا خاکش حسابی نرم شود؛ یعنی حسابی تبدیل به گل و لای گردد. بعد از یک دو روز کشاورز آن را مرزبندی کرده، به قطعات کوچکتر تقسیم می‌کند. توی آن «امماره ammârê?» شامل «پلم palem آقطنی»، «چماز çammâz سرخس» و کود حیوانی گوسفند ریخته، مدتی صبر می‌کنند تا امماره پوسیده و به گل تبدیل شود- البته بعضی‌ها فقط کود شیمیایی می‌زنند- آنگاه آن را با کرکره تخت کرده تا آب همه جا را بگیرد. ماه فروردین شالی را توی آب حوض خیسانده و بعد روی زمین پلاستیک گذاشته و شالی را روی آن خالی می‌کنند، قبلاً «پلم palem» یا آقطنی تازه روییده را که آماده کرده بودند، روی آن گذاشته و بعد کیسه از جنس کنف (گونی کیسه) را روی آن گذاشته و روی کیسه را با پلاستیک می‌پوشانند و روی پلاستیک را جسم سنگین می‌گذارند تا باد نبرد. هر روز کیسه را از رویش برداشته آب ولرم می‌زنند و بعد رویش را می‌پوشانند. چند روز این کار را ادامه می‌دهند تا خوب جوانه بزند. این کار معمولاً خانم خانه به کمک شوهرش انجام می‌دهد. در این مدت کشاورز خزانه یا تیم جار را «پسو pesu» می‌کشد؛ یعنی با یک چوب تخت طوری

«اولی؟ uli» یا قطعه زمینی که برای خزانه آماده می‌شود، تخت و مرتب می‌کند تا کوچکترین ناهمواری نداشته باشد زیرا یک چاله کوچک یا حتی یک برآمدگی کوچک سبب می‌شود در چاله شلتوک بپوسد و در برآمدگی پر از علف هرز شود. وقتی زمین را پسو کشید، پر آب می‌کند و آن‌گاه علف کش زده و چند روزی صبر می‌کنند تا علف‌های هرز به کلی از بین بروند. یک دو روز مانده است تا شالی به عمل آمده را توی تیم جار بریزند. آب «اولی» را خالی می‌کنند و چندین بار پر آب کرده و خالی می‌کنند تا اثری از علف کش نماند و به خزانه آسیب نرسانند. وقتی همه چیز آماده شد، شالی جوانه زده را توی خزانه ریخته و یک دو روزی پر آب کرده، آنگاه شب‌ها آب اولی را خالی کرده تا بذز خود را خشک کند تا نپوسد بعد در روز برای جلوگیری از رویش علف هرز و نسوزاندن جوانه ظریف توسط آفتاب، اولی را آب می‌بندند، به این دلیل دو شب نخست اولی پر آب است که هوا سرد است آب پوششی برای خزانه است تا دچار سرمازدگی نشود. بعد از آن «اولی» را پر آب کرده، یعنی هر روز صبح پر آب می‌کنند و شب آب را خالی می‌کنند این کار را آن قدر ادامه می‌دهند تا شالی ریشه زده و جوانه‌اش بلند شود. وقتی جوانه بلند شد و اصطلاحاً «او ره پپرسه ?u rə bapprəssə» یعنی بلند شد و از آب بالا آمد، دیگر آب را خالی نمی‌کنند و بلکه آب مرتب از سر وارد می‌شود و از انتهای «اولی» بیرون می‌رود. که اصطلاحاً «راس او ?rās u» می‌گویند، یا «تیم جار راس او بیه tim jâr ?u bayyə rās» فقط زمانی که می‌خواهند کود شیمیایی یا سم ساقه خوار و سبزه خوار بزنند، آب را برای مدتی قطع می‌کنند و هنوز آب خالی نشده پر آب می‌کنند. بعد از بیست یا یک ماه که خزانه بلند شد، آن را نشا می‌کنند. قد خزانه آماده شده برای نشا حدوداً باید به پانزده الی بیست سانتیمتری برسد، در این مدت سخت به مراقبت نیاز دارد. هر چه آب و هوا مناسب‌تر باشد، خرانه زودتر رشد می‌کند. آن سال‌هایی که هوا سرد و بارندگی باشد اتفاق می‌افتد که خزانه شالی از بین برود یا خوب عمل نیاید و کشاورز مجبور شود، دوباره توی خزانه شالی بریزد، عده‌ای برای جلوگیری از این کار آن را پلاستیکی یا مشمایی می‌کنند، یعنی تا چند روز اول خزانه که ریشه زده و از آب بالا نیامده، رویش را پلاستیک کشیده تا از گزند سرما در امان باشد و خزانه هم زودتر و

اطمینانی‌تر به رشد و نمویش ادامه دهد و زودتر برای نشا آماده شود. به روش اولی را تیم جار هوایی و دومی را تیم جار پلاستیکی، مشمایی یا «اوپینی ? u êini» می‌گویند. همان کارهایی که برای تیم جار هوایی را انجام می‌دادند برای تیم جار پلاستیکی انجام می‌دهند. منتها تنک‌تر و با فاصله بیشتری بذرپاشی می‌کنند، زیرا در زیر پلاستیک بذر به ندرت دچار آفت زدگی می‌شود. مگر اینکه به دلیل شدت آفتاب و عدم مراقبت به موقع شالی بسوزد و از بین برود. ابتدا دور تا دور داخل اولی را جوی کوچک ایجاد می‌کنند تا رطوبت و آب را به بیرون هدایت کند. وقتی بذر را توی تیم جار ریختند. با نی یا میله گرد شماره هشت یا لوله پیله‌کای نازک که از قبل به تعداد مورد نیاز آماده کرده بودند، روی تیم جار به شکل گنبدی گذاشته؛ یعنی دو سر نی یا لوله را به دو طرف خرانه فرو می‌کنند به گونه‌ای که تحمل پلاستیک را داشته باشد. بعد بالای آن را با پلاستیک محکم می‌پوشانند تا سرما و گرما به آن گزند نرساند. دور تا دور پلاستیک را با گل و لای می‌پوشانند تا باد پلاستیک را از جا نکند. ابتدا و انتهای پلاستیک را یک منفذ کوچک گذاشته، همان قسمت از اولی را شکافته تا عرقی که داخل پلاستیک بر اثر گرما ایجاد می‌شود، به بیرون هدایت شود تا خزانه بر اثر حرارت و بخار نسوزد. وقتی چند روزی گذشت و خزانه رشد کافی کرد و هوا هم گرم شد و مناسب خزانه شد، کم کم پلاستیک را به مرور از سر تیم جار برداشته، تا به هوای بیرون هدایت کرده، برای نشا آماده شود. هنگامی که با پلاستیک روی خزانه را می‌پوشانند باید مواظب باشند روزها در هوای گرم داخل خزانه آبیاری نکنند، زیرا گرمای زیاد داخل پلاستیک آب را جوش آورده در نتیجه خزانه از بین می‌رود. وقتی پلاستیک برداشته شد، در چند مرحله کود شیمیایی «اوره» زده تا هم رشد آن بیشتر شود و هم ریشه آن سفت و محکم نشود و هنگام کندن راحت‌تر باشد. نکته آخر این که خرانه پلاستیکی زمین بیشتری را اشغال می‌کند.

نشا:

وقتی خزانه شالی آماده نشا شد، با تیلر زمین را شخم زده؛ یعنی شخم سوم یا همان «تیلر کردن ti hākərdan» انجام شد، همان طور که قبلاً گفتیم معمولاً یک هتکار زمین در یک روز شخم سوم می‌زنند. کشاورز مرزها و پرکاهها را مرتب می‌کند؛ یعنی با

کج بیل، یک لایه گل و لای روی مرز را می‌پوشاند، اگر نیاز به پلاستیک باشد، مرز را با پلاستیک پوشانده تا جلوی آب را بگیرد. بعد عمل «لوشک بکشین» و «آب تخت هاگردن» را انجام می‌دهند. وقتی زمین مسطح شد، کود شیمیایی را به مقدار لازم می‌زنند، بعضی‌ها بعد از نشا کود می‌زنند که کود تریب و اوره را به نسبت می‌زنند. آنگاه شروع می‌کنند به «تیم بوتن tim butan» یا «تیم بکنین tim bakəniyan» وقتی خزانه شالی را کردند، در دسته‌های مناسب توی زمین پخش می‌کنند و فردای آن روز «نشاگر nəšâ kar» آورده و زمین را نشا می‌کنند.

در گذشته کشاورز یا صاحب زمین با یک نفر قرارداد می‌بست که در طول نشا او را کمک کند. قرارداد شکل‌های مختلف داشت، می‌توانست قرارداد فصلی باشد مثلاً از زمان کاشت تا برداشت یا یک مقطع به خصوص فقط نشا کردن یا از زمان شخم زدن تا نشا کردن. مزد هم براساس قرارداد می‌دادند، مثلاً فقط یک هتکار را نشا کند. مثلاً یکصد کیلو برنج در فصل برداشت بدهد یا این که از زمان آغاز شخم زدن تا نشا کردن دو خروار یا دویست کیلو برنج بدهد. برنج معمولاً در گذشته دور گرده یا خرسند بود، البته بعضی‌ها ماهانه قرار داد می‌بستند که به آن «ماه قرار» می‌گفتند. به مرور زمان برنج طارم مرسوم شد. همه این‌ها به صاحب زمین و نوع کار و کارگر بستگی داشت. کم کم به مرور زمان کارگر قراردادی به روزمزد تبدیل شد و کشاورز وقتی زمین را آماده می‌کند، یک روز چند کارگر می‌آورد و یک جا زمین را نشا می‌کند. کارگر غروب یا بعد از اتمام کار مزدش را دریافت می‌کند. کارگرها را صبح زود مثلاً پنج یا شش صبح می‌آورند تا پنج بعد از ظهر کار می‌کنند. به آن‌ها صبحانه، نهار و عصرانه می‌دهند. هر چه غذا بهتر باشد، کارگر بهتر کار می‌کند.

در گذشته که تیلر و فرقون نبود با «تیم چو» نشا را از خزانه به داخل زمین برده، بعد آن به نسبت زمین پخش کرده تا «نشاگر nəšâkar» نشا کند.

یک وجین: yək vəjin:

بعضی‌ها قبل از نشا «واش دوا vâš davâ» یا علف کش می‌زنند، بعضی‌ها بعد از چند روز مثلاً پنج یا شش روز بعد از نشا زمین را پر آب می‌کنند به طوری ساقه‌های نشا و برگ‌های نشا بالای آب باشد، آنگاه علف کش می‌زنند تا علف هرز رشد نکند.

چند روز که از نشا گذشته باشد، حداکثر پانزده الی بیست روز زمین زراعی باید وجین شود، بسیاری از کشاورزان برای وجین کارگر نمی‌گیرند و خودشان وجین می‌کنند که علف‌های هرز را می‌کنند تا نشا رشد و نمو بهتری بکند. حتی اگر زمین وجین نداشته باشد، باز باید به بهانه وجین توی زمین گشت. به اصطلاح «چک بکشین čak bakšijan» اگر جایی نشا نداشته باشد، نشا کنند که اصطلاحاً به آن می‌گویند «کله بورده kalə burdə» آن قسمت «کله بورده kalə burdə» را نشا می‌کنند. وقتی کشاورز وجین کرد، نشا رشد دو چندان می‌کند. از زردی به سبزی می‌گراید، برگ و ساقه‌هایش زیاد می‌شود که اصطلاحاً می‌گویند: «نشا سایه ها کرده nəšâ sâyə hâkərdə» خودش را سایه کرد»

د وجین də vəjin:

بعد از دو هفته یا بیشتر وجین دوم را انجام می‌دهند در وجین دوم بعضی علف‌های هرز از جمله «بازمر bāzəmer» را که شبیه نشا است، می‌کنند. باید دقت بیشتر کرد تا «بازمر» از لای دست‌ها و چشم‌ها پنهان نشود. «بازمر» علاوه بر این که مستقل رشد می‌کند و کندنش راحت است، گاهی وقت به شکل انگلی رشد می‌کند؛ که در کنار نشا پیدا کردن و کندنش سخت است، به همین دلیل دقت بیشتری می‌خواهد. زمان وجین دوم برگ‌های نشا زبر و خشن و سخت می‌شود، به قسمت‌های از بدن که لخت است، آسیب می‌رساند. بازمری که کنار نشا به شکل انگلی رشد می‌کند، به آن «ورزن varzan» یا «دله ورزن dələ varzan» می‌گویند.

در مجموع علف‌های هرز علاوه بر بازمر، سگ واش sagə vâš چور çur، چوکاکêukakêlak، سیرک sirak، او چنگلک? u êangələk و... بیشترین مزاحمت برای نشا ایجاد می‌کنند. امروز به دلیل علف‌کش‌های مخصوص علف هرز کمتر اذیت می‌کند، منتها در گذشته وجین کردن روزهای زیادی وقت کشاورز را می‌گرفت. وقتی وجین اول به انتهای زمین می‌رسید. گاهی وقت با یک روز استراحت وجین دوم شروع می‌شد که هم خسته کنده بود و گاهی وقت باعث زخم شدن دست و پا می‌شد. هنگام وجین کردن دست و پا قرمز می‌شود، به خصوص ناخن‌ها. شاید مهمترین دلایل استفاده از سم و کود از یک طرف و رنگ ریشه گیاهان از طرف دیگر است.

بعد از وجین دوم کم زمین برای خوشه درآوردن آماده می‌شود که اولین مرحله «جفت پر *jəftə par*» است. به گونه‌ای هنگام رشد برگ و ساقه دو برگ به گونه‌ای رشد می‌کنند که دقیقاً روبرو و برابر هم بالا می‌آیند، نشا خود را جمع می‌کند، سایه‌اش کمتر می‌شود. این قسمت نشان می‌دهد تا چند روز دیگر خوشه‌ها درون نشا شکل می‌گیرد که اصطلاحاً به آن «اوس بتیم *usə bətim?*» می‌گویند، یعنی اگر نشا را بشکافی داخل آن برنج شلتوک را می‌توانی ببینی. بعد از چند روز نشا کاملاً خود را نشان می‌دهد، برای بیرون آوردن جوانه آماده است. روزهای آخری که می‌خواهد خوشه بیرون بیاید، «تنگ ستاره *tangə sətərə*» می‌گویند. وقتی اولین خوشه یا خوشه‌ها بیرون می‌آیند می‌گویند: «نشون بز *nəšun bazu*» یعنی خوشه خود را نشان داد یا اولین خوشه از ساقه بیرون آمد و معمولاً کشاورز خوشحال شده آن را کنده به خانه آورده به خانواده نشان می‌دهد. بعد از چند روز که خوشه یکی یکی بیرون آمد و در حقیقت نصف زمین دارای خوشه شد می‌گویند: «نصف سر *nəsfə sar*» وقتی کاملاً خوشه بیرون آمد، می‌گویند: «پاک سر *pākə sar*» به آن «راس سر *rāssə sar*» هم می‌گویند، زیرا خوشه هنوز شیره نبست، در حقیقت تو خالی است. وقتی که خوشه شیر بست و وزن آن سنگین شد، سر خوشه سنگین می‌شود، و تمام خوشه‌ها به سمت پایین خم شوند و در یک جهت خاص قرار گیرند که معمولاً به سمت شرق سر را خم می‌کنند، در حقیقت جهت باد سر را خم می‌کنند. به آن «پاک نزا *pākə nəzā*» می‌گویند. بعد از مدتی رنگش به زردی می‌گراید، به آن «شال رنگ *šālə rang*» می‌گویند.

وقتی وجین دوم را گرفتند تا زمین خوشه دربیآورد و زمان درو کردن فرا برسد، کشاورز بیکار نیست و مرتب باید هم برای آبیاری و هم برای محافظت از گرازهای وحشی و کندن علف‌های هرز کار کند. بعضی از کارها به شرح زیر است:

بازمر زن *bāzəmer zan*: وقتی نشا ساقه‌هایش بلند شد «بازمر» خودش را نشان می‌دهد و کشاورز وارد زمین شده با «دهره *dahrə*» انتهای بازمر را می‌برد و جلوی رشدش را می‌گیرد. اصطلاحاً به آن «بازمر زن» می‌گویند. این عمل چند خاصیت دارد: اول این که نشا مرحله خوشه زدن یا همان «سربکشین *sar bakšīyan*» است، راحت‌تر رشد می‌-

کند و از طرفی موقع درود کردن، مزاحم درود کننده نمی‌شود و وقتش کمتر گرفته می‌شود.

مرز هاگردن marz hâkærdan: از زمان نشا تا درو کردن، علف‌های مرز و پرکا بلند می‌شود. هر چند هنگام وجین علف‌های مرز را با دست می‌کنند اما زمان‌هایی فرامی‌رسد که نمی‌شود با دست علف‌ها را کند به همین دلیل با «دهره dahrə داس» علف‌ها را می‌تراشند، اگر کشاورز زمین را سم نزده باشد، آن علف‌ها را برای گاو یا اسب خانگی مناسب است و استفاده می‌کنند. اگر زمین را سم‌پاشی کرده باشد، مصرف آن برای دام خطرناک است، در نتیجه حیوان بیمار و جیگرشان خراب می‌شود.

وره بزوئن vərə bazuʔan: اطراف زمین کشاورزی که مرزهای کلفت و پهن دارد و به آن پرکا یا نوار می‌گویند، علف‌هایش را با «داز dâz داس» می‌تراشند که اصطلاحاً می‌گویند «وره بزوئن»

بره بزوئن barə bazuʔan: وقتی بخواهند کاملاً آب را از زمین خالی کنند، مرز یا پرکا را عمیق می‌کنند و آب خیلی سریع خالی می‌شود. معمولاً زمانی که زمین خوشه درآورد و رنگش به طلایی گرایید. آب را کاملاً خالی می‌کنند تا موقع درو زمین خشک باشد و راحت‌تر درو کنند.

لنگر هادائن langar hâdâʔan یا لنگه هاگردن langə hâkærdan: با چوب و پوست درخت یا طناب شلتوک‌های نزدیک مرز را طوری می‌بندند تا روی مرز ولو نشود؛ و مزاحم رفت و آمد کشاورز نگردد و همچنین باعث حفظ شدن شلتوک نزدیک مرز که محل رفت و آمد است، بشود.

ساعت خش sâʔat xəʃ: زمانی که شالی رسید، کشاورز روزی پیش ملا یا باسواد ده رفته، ساعت می‌گیرد که مثلاً چه روزی ساعت دارد؛ یعنی برای درو کردن شگون دارد. روز مشخص به سرزمین رفته، قسمتی از زمین را به عنوان «ساعت خش» درو می‌کند،

بینج بتاشین binj bətâšijan: از روزی که ساعت خش انجام شد، کشاورز با خیال راحت زمین را درو می‌کند. ابتدا قسمت‌هایی که محصول کمتر دارد و به اصطلاح لاغرتر است، چون زودتر رسیده، درو می‌کند تا زمین کامل برسد و بعد کارگر گرفته و یک جا درو می‌کند. اگر هوا آفتاب باشد، هر چه امروز تا ظهر درو کردند، فردا عصر آن را جمع

می‌کنند که اصطلاحاً می‌گویند: «کسو جم هاگردن kasu zam hâkærdan». کسوها را حدوداً ده تا ده تا با هم می‌بندند که به آن «کر دسه kar dassə» می‌گویند. هر ده تا دوازده «کر دسه» را یک جا بالای مرز روی هم می‌چینند که اصطلاحاً به آن «کوله kulə» می‌گویند. کسو به اندازه‌ی دست افراد است، یعنی هر چه دست فرد بزرگتر باشد، کسو بزرگتر است. کشاورز معمولاً سعی می‌کند، کسو را کوچکتر بگیرد تا زودتر خشک شود. به خصوص اگر بارانی باشد.

کوله بدین شکل روی هم چیده می‌شود:

۱- ده تایی: ابتدا سه تا دسته‌ی شلتوک را در زیر و بعد سه عدد را روی آن می‌گذارند، آنگاه یکی دو تایی می‌گذارند، بعد دو تا یکی هم روی آن به گونه‌ای می‌چینند تا آب نفوذ نکند.

۲- دوازده تایی: ابتدا چهار تا زیر و بعد یکی سه تا روی آن، دو تا دوتایی و بعد یکی

روی آن

۳- بعضی‌ها کوله‌های بزرگ مثلاً شانزده تایی یا بیست و پنج تایی هم انجام می‌دهند که بهترین همان ده تایی و دوازده تایی است، زیرا بهتر از گزند باد و باران در امان است. به کوله‌های موجود در شالیزار را «کر کوله kar kulə» می‌گویند.

وقتی زمین کامل درو شد و کسوها را بستند و کوله کردند، یک روز آفتابی همه‌ی «کوله‌ها» را در یک مکانی به نام جینگاسر جمع می‌کنند. روش جمع‌آوری بدین گونه است: ابتدا اسب را آماده می‌کنند و بعد «خر گل xar gel چیزی شبیه خورجین را که از جنس چوب است، پشت اسب گذاشته، اسب را کنار «کرکوله» برده، خیلی نرم و آرام «کرها» را داخل «خرگل» گذاشته، به «جینگا سر» می‌آورند. البته از قبل جینگا سر را آماده کرده، چادر گذاشته و کر را روی آن می‌ریزند. زمانی که کار کشاورزی تمام می‌شود مثلاً درو انجام شد، به جای اینکه بگویند کار شمام شد می‌گویند: کار برکت بیه kâr barkat bayyə کار برکت شد.

در گذشته «جینگا سر» جای مخصوصی بود که نسبت به سطح زمین در بلندی قرار داشت، در آن قطعه زمین هیچ گونه کشت و کاری انجام نمی‌شد. معمولاً هر شش هکتار زمین که به آن یک گوشته می‌گفتند، یک «جینگا سر» بزرگ داشتند. قبل از این که

موقع درو کردن شالی فرابرسد، آن را تمییز و عاری از هر گونه خار و خاشاک می‌کردند؛ یعنی با کج بیل و فکا لایه‌ای از زمین را به گونه‌ای برمی‌داشتند تا کاملاً سطحش صاف شود که دیگر نیاز به چادر یا کیسه و پلاستیک نباشد.

وقتی شلتوک را به جینگاسر آورده، هر چه ساقه‌ها از گاه جدا می‌شد، جارو کرده در کیسه می‌ریختند و جداگانه آن را نگه می‌داشتند که به آن «کر رزه» *kar reza* می‌گفتند، معمولاً «کر رزه» از آن نصف کار بود. البته بودند افرادی که برای به دست آوردن بیشتر «کر رزه» کلک زده، «شلتوک» را محکم زمین می‌زدند یا بدون احتیاط جا به جا می‌کردند تا بیشتر شالی از ساقی جدا شود و غروب بار اسب کرده، به منزل ببرند.

زمانی که کر را به جینگا سر می‌آوردند فرد با تجربه و کار بلدی کرها را روی هم می‌چیند که اصطلاحاً به آن «کر دچین» *kar dačijan* می‌گویند. کرهای روی هم چیده شده یا به شکل «پشت چی» *pəštə čī* است یا به شکل «بنه کر» *bənə kar*

پشت چی: زیر کر را به اندازه‌ی «کری» که می‌خواهند روی هم بچینند «عالم *âləm*? ساقه‌های برنج» فرش می‌کنند، بعد سر کر که دارای ساق است به سمت بیرون و انتهای کر به سمت درون روی هم به شکل دایره می‌چینند، بعد داخل آن را با کر پر کرده که با آن «دله کر» *dələ kar* می‌گویند. از ابتدای چینش تا بالای آن را به شکل مخروطی می‌چیندند. بالای کر کم کم باریک و شیب‌دار می‌شود، طوری می‌چیندند تا آب در آن نفوذ نکند. نوک کر را با یک دسته کر به شکل تاج یا کلاه در می‌آوردند، چون این کار سخت است، بعضی‌ها نمی‌توانند، نوک آن را به شکل کوله می‌چینند. یعنی ابتدا سه عدد دسته شالی را زیر بعد دو عدد و بعد یک عدد می‌گذارند ساقه‌های آن را به اطراف پهن می‌کنند، تا ساقه‌ی پر از برنج همه جا را بپوشاند و از نفوذ آب جلوگیری کند. آن‌هایی که مهارت زیادی دارند، نوک آن را به شکل کلاه در می‌آوردند که زیبایی خاصی دارد.

بنه کر: ابتدا زیر آن را با «عالم» پوشانده، بعد دسته‌های شلتوک را به شکل کوله می‌گذاشتند و روی آن شلتوک را گذاشته، اما این بار سر ساقه‌ها به سمت داخل، انتها به سمت بیرون بود، تا یک متر یک متر و نیم به همین شکل استوانه‌ای روی هم می‌چینند، بعد از آن نوک ساقه به سمت بیرون و انتهای ساقه به سمت داخل می‌شد. وقتی

چند ردیف می‌چیدند، کم کم آن را به شکل مخروطی در آورده، نوکش را کاملاً جمع می‌کردند و شیب ملایمی می‌دادند. بالای آن را کوله می‌کردند تا از گزند آب و باران و باد در امان بماند.

البته نوعی کر در گذشته به نام «دار کر (dâra kar)» موسوم بود. با چوب یک چارپایه درست می‌کردند و شلتوک را روی آن می‌چیدند. تا در اوقات فراغت یا اول بهار شالی را از کاه جدا کرده و به کارخانه ببرند. چند فایده داشت: اول پایه‌ی آن از رطوبت حفظ می‌شد. دوم از گزند حیوانات وحشی و اهلی در امان می‌ماند. سوم کسانی که در خانه جا و مکان نداشتند، طبیعت انبار خوبی برای آن‌ها بود.

جینگا بزوئن jingâ bazu?an خرمن کردن با اسب:

همان طور که گفته شد در گذشته هر گوشته زمین که شش هکتار بود، یک جینگاسر داشت. جینگا سر مکانی صاف و مسطح، دایره‌وار و وسیع که از نظر وزش باد و موقعیت جغرافیایی در وضعیت مناسبی بود، انتخاب کرده. در چنین مکان‌های انتخاب شده، کشت و کار نمی‌شد، نسبت به سطح زمین اطراف در مکانی مرتفع‌تر و بلندتر در نظر گرفته می‌شد. قبل از دروی برنج آن مکان را تمییز کرده، از هر گونه علف هرز و خار و خاشاک زدوده، آنگاه با کج بیل لایه رویی را کنده، به طوری که زمین صاف و بدون کوچکترین چاله و ترک خوردگی باشد. به گونه‌ای آن جا را مرتب می‌کردند تا نیازی به چادر نباشد. وقتی جینگاسر کاملاً آماده می‌شد، شروع می‌کردند به دروی برنج. بعد از درو (kar) یا دسته‌های شلتوک را جینگاسر روی هم چیده که اصطلاحاً به پشته چی می‌گفتند.

وقتی که شلتوک‌های مورد نظر را به جینگاسر آوردند، در یک روز آفتابی، خرمن کوبی را شروع می‌کردند که می‌گفتند: جینگا بزوئن. ابتدا از قبل با افرادی که اسب داشتند، قرار و مدار می‌گذاشتند که در فلان روز ما جینگا داریم. یک نفر که متخصص جینگا زدن بود، ابتدا اسب را واری کرده، بعد دسته شلتوک را باز کرده، دایره‌وار روی هم پهن کرده که حدود دو متر یا دو متر نیم محیط آن بوده، یک نفر، دو یا سه اسب را کنار هم ردیف می‌کرد، افسار اسب را به دست گرفته، اسب را روی شلتوک به شکل «لگ ləg راه رفتن نه خیلی تند و نه خیلی کند» چند ساعتی به شکل منظم راه می‌-

برد. وقتی شالی از کاه جدا می‌شد، اسب را در آیش رها کرده، تا ضمن چرا استراحت کنند. آنگاه کاه را از شالی جدا می‌کردند. بعد با «فیِه fiya پاروی چوبی» شروع می‌کردند به «هپاتن hōpâtan» شالی؛ یعنی جدا کردن کاه از شلتوک. تا شالی کاملاً از کاه و نگ جدا و صاف شود. وقتی که شالی از کاه و «چکو و ننگ» یا نیم دانه و کاه‌های ریز پاک شده، آن را با «کیله kilə» یا پیمانۀ توی کیسه ریخته و بار اسب کرده به منزل می‌رساندند. هنگام پیمانۀ کردن که با ابزار «کیله kilə» انجام می‌گرفت، یک نفر مامور این کار می‌شد که حسن شهرت داشته باشد و بتواند یکسان پیمانۀ کند. او یک خروار یک خروار پیمانۀ می‌کرد. وقتی اولین بار کیله را پر می‌کرد و داخل کیسه می‌ریخت، می‌گفت: یک و یک و یک و یک. بعد دومین کیله را پر می‌کرد و داخل کیسه می‌ریخت، می‌گفت: دو و دو و دو و دو، آنقدر می‌شمرد تا کیله بعدی را پر کند و خالی کند. این عمل برای پیمانۀ سوم و چهارم و پنج همین گونه ادامه داشت و می‌گفت: سه و سه و سه. چهار و چهار و چهار و چهار. پنج و پنج و پنج و پنج و پنج. یک نفر می‌گفت: بیش باد، همگی می‌گفتند: بیش باد. یک نفر بلند صلوات می‌فرستاد، همه صلوات می‌فرستادند. یک نفر می‌گفت: چشم حسود و بخیل کور باد، همه با صدای بلند تکرار می‌کرد. گاهی وقت کیله کننده زیر لب شعر هم می‌خواند.

کیله کننده ابتدا کیله را پر می‌کرد بعد با دست رویش را فشار می‌داد وقتی لب تا لب کیله پر می‌شد با دو دست شالی را رویش می‌ریخت، به گونه‌ای که از هر طرف سرریز کند بعد کیله را داخل کیسه خالی می‌کرد.

افرادی اسب را یا کرایه می‌کردند؛ یعنی یک روز کامل، اسب را در اختیار کشاورز قرار می‌داد و تا غروب شالی و کاه را به منزلش می‌رساند و غروب هم سه الی چهار کیله شالی دریافت می‌کرد. یا این که به شکل قرضی اسب را کشاورز می‌داد و آن کشاورز هم روزی که او «جینگا» داشت به کمکش می‌شتافت و قرضش را ادا می‌کرد. وقتی به خانه می‌آوردند، توی خانه هم معمولاً مادر و دخترها آن را به پشت بام برده آن جا خالی کرده تا در موقع مناسب از بام پایین آورده و در آفتاب آن را خشک کرده به کارخانه برده و پوست را از شلتوک جدا کرده و برنج را برای مصرف به خانه می‌آوردند. اگر شالی اضافی داشتند بعد از پوست کندن به شهر برده می‌فروختند.

زمینی که دست نصف کار بود سرمزرعه با کیله شالی را تقسیم می‌کردند هر کدام ارباب و نصف کار، اگر کارگر برای خود بگیرند، مزدش را جداگانه پرداخت می‌کردند. اگر کارگر مشترک می‌گرفتند و مزد را هم مشترکاً پرداخت می‌کردند. همچنین مقداری شالی مشترک را جداگانه در کیسه‌ای ریخته، می‌گفتند مال خدا. به فقیر و نیازمند می‌بخشیدند.

به مرور زمان که کارخانه دارای فر شد و شلتوک را در کارخانه داخل فر خشک می‌کنند، مشترکاً شالی را به کارخانه برده بعد از پوست کندن برنج را می‌فروشدند و پول آن را با هم تقسیم می‌کنند. البته امروزه دلال به کارخانه آمده همان جا برنج را می‌خرند.

میشکار mišakâr

هر ساله در فصل کشت و کار با یک نفر یا دو نفر قرارداد می‌بندند که از فصل نشا تا پایان درو از زمین مواظبت کند تا گراز و خوک به زمین زراعی آسیب نزنند در ازای آن مثلاً هکتاری چهار کیله یا پنج کیله شالی بعد از دروی دریافت کند. به فرد مورد نظر میشکار یا «خی زن xi zan» شکار کننده خوک یا گراز می‌گویند. به عمل آن فرد مورد نظر را «شو په‌ای šu pe?i» می‌گویند. معمولاً شو په یا نگهبان شب‌ها اطراف و داخل مزرعه گشت می‌زند تا حیوان وحشی به شالیزار آسیب نرساند. بعضی از این افراد تلاش می‌کنند تا شالیزار کسی آسیب نبیند. به محض دیدن گراز در مزرعه آن با تیر می‌زنند و بعضی‌ها به دلیل تنبلی یا هر دلیل دیگر کارش را خوب انجام نمی‌دهد در نتیجه پایان کار بعضی‌ها دبه کرده به او مزد نمی‌دهند. بعضی‌ها به بهانه اینکه گراز به شالیزار من آسیب زده، مزد نمی‌دهند. به هر صورت آن‌ها از کولیانی هستند که کارش شکار گراز است به همین دلیل بعد از شکار از گوشت آن استفاده می‌کنند. البته بودند افرادی که هرگز لب به گوشت گراز نمی‌زدند و معتقد بودند که گوشتش نجس است.

بعضی‌ها می‌گفتند بعضی از میشکارها هنگام گشت و گزار گراز را می‌دیدند، با صدهای مخصوص آن‌ها را فراری می‌دادند و از مزرعه دور می‌کردند تا در فصل زمستان و سرما شکار کرده تا به ارمنی‌ها بفروشدند.

کنوا بزوئن kənvâ bazu?an

کنوا kənvâ کمباین به نوع تقسیم می‌شود، کمباین دستی، کمباین غیر دستی که به چند دسته تقسیم می‌شود. نوعی از آن به تراکتور بسته می‌شود و یک جا متمرکز است و کر را داخل آن ریخته گاه را از شالی جدا می‌کند. نوع دیگرش داخل مزرعه گشته کسو را داخل آن ریخته. نوع دیگر سرتاش می‌گویند که خود به دودسته زنجیری و غیر زنجیری تقسیم می‌شود. کمباین غیر زنجیری کمباین بزرگی است در حقیقت کمباین دروی جو و گندم بود یا حداقل که شبیه آن بود با دستکاری و تغییرات اندک داخل زمین گشته، مانند گندم درو می‌کند. کمباین زنجیر که کوچکتر از کمباین دیگر است طوری طراحی شده داخل زمین گشته درو می‌کند در جایی که گل و لای اندک باشد هم می‌رود و کارش را انجام می‌دهد. این نوع کمباین برخلاف نوع‌های دیگرش بریز و پاش کمتری دارد و شالی کمتری را هدر می‌دهد.

کمباین دستی یا خرمن کوب: این نوع کمباین که به تسمه به تیلر وصل می‌شود، در یک زمین مسطح تنظیم می‌کردند، به گونه‌ای که حرکت نکند. با روشن کردن تیلر راه اندازیش می‌کنند. به چند کارگر نیاز دارد. یک نفر به عنوان موتورچی یا «کنواچی kənvâ çi» یا کسی که شلتوک را در دهانه کمباین رها می‌کند. کار او بسیار سخت است. او باید دسته شلتوک را کم کم در دهانه کمباین گذاشته تا گاه از شالی جدا شود. در گذشته که شالی «تایجون tājūn نوعی برنج گرده» بود، به سختی شالی از گاه جدا می‌شد فرد مورد نظر باید ابتدا با دست دسته شالی را نگه می‌داشت تا شالی از گاه جدا شود و بعد آن را در دهانه خرمن کوب رها کند. کار سختی بود هم دست زخم می‌شود هم مچ دست آسیب می‌دید و درد می‌گرفت.

یک نفر دسته شالی را باز کرده، کنار کنواچی می‌گذاشت. در قسمت راست خرمن کوب جایی که شالی جدا شده از گاه بیرون می‌آمد یک چاله کنده تا زنبیل در آن جای بگیرد و شالی داخل آن ریخته می‌شد بعد از پر شدن یک نفر آن را برداشته داخل کیسه خالی می‌کرد. یک نفر هم کیسه‌ها را بار زده و سر آن را با «گال نوج gāl nuj» جوال دوز می‌دوخت. و گوشه زمین می‌گذاشت. یک نفر جلوی خرمن کوب ایستاده «کمل kaməl» گاه را کنار زده تا مزاحمت ایجاد نکند و یک نفر هم از آغاز کار خرمن کوب

کاه‌ها را می‌بست. ابتدا اسب‌ها شالی را خانه می‌رساندند، اگر وقت داشتند کاه را هم خانه می‌بردند.

بعداً خرمن کوب را روی شاسی چرخدار سوار کرده، سر مزرعه برده، تنظیم آن راحت بوده، دیگر نیاز به حمل و نقل و بلند کردن با دست نبود. فقط جای لاستیک را کمی گود کرده تا چرخ در آن آرام گیرد. گودی طوری بود که چرخ لقه نمی‌زد.

بعضی از اصطلاحات کشاورزی:

اریاب ?arbâb: صاحب زمین زراعی بسیار زیاد که چندین نصف کار دارد
اگاره ?akkârê: نصف کار، کسی زمین زراعی دیگران را کشت می‌کند
اوس بتیم ?usə bətim: وقتی خوشه داخل ساقه باشد و هنوز بیرون نیامده باشد.
بتاشین ?bətâšyan: درو کردن، وقتی دارند درو می‌کنند می‌گویند: «دارمی تاشمی dârmi tâšəmi»

برستی barəssi: رسیده

بنه کر ?bənə kar: نوعی پشته چی است که ساقه شالی تا یک الی یک متر و نیم به سمت داخل است و انتهای آن بیرون.

پاک نزا ?pâkə nəzâ: وقتی تمام خوشه کاملاً به سمت پایین خم شود، دیگر خوشه‌ای سرش بالا نباشد.

پشته چی ?pəštə çî: هر گاه کوله‌ها را یک جا جمع کنند و روی هم بچینند، به نوعی که سر ساقه شالی بیرون باشد

پلوج paluj: زمینی که ناهمواری‌هایش زیاد باشد

تنک ستاره ?tangə sətârə: زمانی که نشا کاملاً «اوس بتیم» شد، ساعت‌ها و لحظات آخر آماده شدن برای خوشه درآوردن است و به ندرت خوشه‌ای بیرون آمده باشد.

تیل گل و لای til

جفت پر ?jəftə par: مرحله‌ای است که نشا دارد برای خوشه درآوردن آماده می‌شود. نوک نشا دو برگ جفت هم رشد می‌کنند که از وسط آن باید خوشه بیرون بیاید.

چارویدار ?čârvidâr: کسی که صاحب اسب است و هنگام خرمن کردن، شالی و کاه را به خانه حمل می‌کند

چتر بیارده *çatr biyârdə*: نشا به شکل انبوه شود و همه جای زمین را بیوشاند.

چکو *çaku*: نیم دانه شلتوک

دیک تگ *digə təg*: وقتی خوشه هنوز در ساقه است و ساقه به شکل دیگ نخ ریزی است.

راسه *râssə*: مترسک

راسه سر *râssə sar*: وقتی همه‌ی خوشه‌ها بیرون بیاید و هنوز شیره نبسته و سر ساقه‌ها خم نشده باشد.

رب *rəb*: گلی که زیاد با آب قاطی شود و رقیق گردد

رده کل کله *raddə kal kelə*: جوی آبی کنار زمین زراعی وجود دارد که در مواقع ضروری و بارندگی شدید به خصوص نزدیک به درو آب نیاز ندارند، آب زمین را به سمت آن جوی هدایت می‌کنند تا وارد زمین نشود.

رس دکته *ras dakətə*: وقتی خوشه از مرحله رنگ زرد (شال رنگ) بگذرد و به درو کردن نزدیک شود

رود *rud*: ک رب

زارع *zâre*: کشاورز

زه کشی *zeh kəši*: زمینی که باتلاقی است، وسط یا دور تا دورش را جوی عمیق یا نهر کنده تا آب زمین را کشیده و به مرور زمان زمین خشک شود و از حالت باتلاقی به زمین حاصلخیز تبدیل شود.

ساعت خش هاگردن *sâ?at xəš hâkərdan*: اولین روزی که برای درو سر زمین رفته اندکی از زمین را درو کرده. بدین گونه: برای یک روز خاص پیش باسواد یا آخوند محل رفته، تفال زده که کدام روز برای درود کردن مناسب و سعد است، آن شخص تفال زده روز را مشخص می‌کند کشاورز همان روز رفته و کمی شالی را درو می‌کند تا روزهای دیگر در فرصت مناسب بقیه را درو کند. می‌گویند: «ساعت خش هاگردمی *sâ?at xəš*»
«*hâkərdəmi*»

ساعت خش *sâ?at xəš*: روز خاصی که نحس نیست

ساعت داینه *sâ?at xəš*: روزی که نحس نیست و برای درو مناسب است

سر بکشین sar bakšīyan: وقتی خوشه‌های زیادی از ساقه بیرون بیاید.
سر زن sar zan: کسی که جلوی خرمن کوب می‌ایستد و گاه را از جلوی خرمن کوب دور می‌کند.

شال رنگ sāl rang: وقتی خوشه شیره داخل آن سفت شود و رنگ خوشه به زردی متمایل شود.

غلاف qalâf: نوک ساقه را که باید خوشه از آن بیرون بیاید. مثلاً می‌گویند: «بینج غلاف دره binj qalâf darə یعنی شالی توی غلاف است و هنوز خوشه‌اش بیرون نیامد. یا بینج غلاف جا در بمو binj qalâfe j, dar nemu یعنی خوشه از ساقه بیرون آمد.»

کارگر kârəgar: کسی که روزمزد کار می‌کند

کر kar: به مجموعه چندین دسته‌ی کر که چند خروار شالی داشته باشد

کر دسته kar dassə: به چند کسو که با هم یک دسته می‌شود

کسو kasu: به دسته شلتوک که ساقه‌اش به اندازه یک مشت دست باشد یا به عبارتی ساقه‌ها در یک مشت جای بگیرد.

کامل ون kaməl van: کسی که گاه برنج را می‌بندد تا به خانه برده برای مصرف دام آماده کند

کوله kulə: هر گاه چند کر دسته روی هم بچینند. از هشت تا بیست عدد به تناسب متفاوت است

کیله: کیله kilə نوعی پیمانانه چوبی استوانه‌ای سه پایه معادل هفت، نه یا دوازده کیلوگرم برای پیمانانه کردن برنج، جو، گندم و....

مزیر məzzir: کارگر فصلی یا سالانه

مل بیه mal bayyə: وقتی نشا رشد کرده و برگ‌هایش به شکل چتر به اطراف آویزان شود.

نزا nəzâ: وقتی همه‌ی خوشه یکدست به یک سمت خم شوند.

نشون بزوئن nəšun bazuʔan: وقتی اولین خوشه یا اولین خوشه‌ها تازه از غلاف بیرون بیاید.

نصف کار nəsɤfə kâr کسی که سر مزرعه مردم کار می‌کند و حاصل به دست آمده را با ارباب تقسیم می‌کند

ننگ nəg: خاک‌هایی و ضایعاتی که هنگام خرمن کردن شالی جلوی خرمن کوب جمع می‌شود

وار vâr: جوی بسیار کم عمق و موقتی که آب را از قسمت بالای زمین به سمت انتهای زمین هدایت می‌کند.

ورزیگر varzigar: زارع، کشاورز

وله خوشه valə xušə: وقتی شیره داخل خوشه پر شود، سر خوشه به سمت پایین خم می‌شود.

هره داینه hərə dâynə: وقتی وجین دوم را گرفتند و مدتی بگذرد، نشا بزرگ شده و دارد برای خوشه درآوردن آماده می‌شود، باید رنگ سبز سیر آن متمایل به زردی شود اما به دلیل کود زیاد برنج همچنان به رشد بی‌رویه ادامه می‌دهد. اصطلاحن می‌گویند: «هره داینه hərə dâynə» اگر به زردی متمایل شود و رشد برگ و ساقه کم شود می‌گویند: «هره باخته hərə bâxtə»

انواع شالی: طارم(رشتی)، پا کتاه، زود رس، شص روزه، سرد طارم، گرم طارم، طارم هاشمی (...)، صدری، گرده یا خرسن(تایجون، گرم خرسن سرد خرسن) شاهک، ملکیا شسک ملکی، آمله ۱، آمله ۲ آمله ۳، هراز، خزر، مسوا(قرمز مسوا، اسپه مسوا) زرگ و...

انواع کود: حیوانی(گاوی یا گو زور gu zur، گوسفندی یا گسفن زور gəsɤfən zur، مرغی یا کرگ زور kərgə zur)، شیمیایی(تریپ، اوره) و...

انواع بیماری: بلاس، سرخشک و...

انواع کرم: ساقه خوار، سبزه خوار و...

انواع آب: سر او، نشتاک، نشا او، ردکل کله او، بشوی او، وارش او، چشمه‌ی او، چاه او، هراز او، تلن او، روشن او و...

انواع کرت: لته، سر اولی، سرکا، اولی، شوآر، پرکا یا پرکا اولی و...

انواع مرز: مرز، نوار، پرکا، تراز، تراز مرز، تیم جار مرز، او دله مرز و...

انواع زمین کشاورزی: دایر، وایر، پلوچ، خرابه، بیل و...

انواع گل: کتک، تیل، رب یا رود، نشا تیل و...

انواع نشا: نشا، دله نشا، دیر نشا، زود نشا و...

انواع نشا از نظر حجم: کفر بیارد، لاغر، تنک بنشا، همس بشا، میزان بنشا

انواع تیم: لاپکا lâpkâ اخزانه‌ای که ساقه‌هایش کلفت باشند، رقه reqe لاغر خزانهای که

ساقه‌هایش ضعیف و نازک باشند، بن دکت ban dakət هر گاه خزانه زمان زیادی را تیم

جار بماند خراب شده بعد از نشا بلاصله خوشه‌های بسیار کوتاه می‌زند، اصطلاحاً می-

گویند بن دکت و...

انواع خوشه از نظر اندازه: کتل بیارد، کتل نیارد، یا کتل ها کرده کتل نکرده

و.....

آیین‌های باستانی بازمانده در روستای «پایین امجال په» بابل

• علی اکبر کریم تبار^۱ / مترجم و پژوهشگر فرهنگ مازندران
به تصحیح: دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور

مقدمه

آیین، فرهنگ و رسوم هر جامعه گزیده‌ای از رفتارهای دینی و ملی گروهی از مردم است؛ که به دلیل همسویی دینی و ملی گرد هم آمده‌اند. آنها با زیربنای فکری مشترک از رفتار و باوری یکسان پیروی می‌کنند. آنچه که امروزه در فرهنگ و رسوم مردم «پایین امجال په» باقی مانده و یا کمتر دیده می‌شود، بازمانده رفتار ملتی بسیار کهن است که آموزه‌های گرانسنگی را داشته که این فرهنگ و آیین‌ها با شرایط زمانه همساز گشته است. آیین‌ها و باور مردمان این دیار بخش مهمی از فرهنگ و هویت بومی مازندران را در بر می‌گیرد. درون این آیین‌ها ویژگی‌هایی مانند پرستش خداوند یکتا، باور به نیروهای برتر طبیعی و آسمانی، احترام به آب، خاک، بخشش و همیاری به یکدیگر را می‌توان نام برد. آداب و رسوماتی که اهالی روستا از زمانهای بسیار قدیم به آنها می‌پرداختند، سینه به سینه و از نسلی به نسلی دیگر رسیده است؛ بدون اینکه در جایی به گونه‌ای نوشتاری خوانده باشند. آداب و رسوم این سرزمین در زندگی

^۱. ایمیل پژوهشگر: کارشناس ارشد زبان‌شناسی، دانشگاه آزاد، واحد شمال؛ tabar1352@yahoo.com

خانوادگی، گروهی و اجتماعی از زمانی شروع می‌شود که فرد چشم خود را به جهان باز کند و همچنین پس از مرگ وی از این جهان ادامه خواهد یافت. آداب و رسوم این دیار با دین و باورهای دینی گره خورده است. در این مقاله آیین و باورهای مردم « پایین امجال په » و دگرگونی آنها را ریشه یابی و بررسی می‌کند. در پژوهش پیش رو کوشش شده است این آیین‌ها با هدف شناخت و نگهداری آنها مورد بررسی و تحلیل قرار دهد.

اهداف و ضرورت پژوهش

در این مقاله سعی شده است فقط به آیین‌ها و رسوم کهن مردم « پایین امجال په » بابل پرداخته شود. ویژگی و چگونگی اجرای آن در روستا توصیف می‌شود. در کل اهداف اصلی و ضرورت‌های پژوهش در این مقاله عبارت‌اند از:

- ✓ بازشناسی آیین‌ها و باورهای فرهنگی و اجتماعی روستا،
- ✓ بررسی و ریشه یابی فرهنگ و آیین‌های باستانی با شیوه‌های زندگی مردم،
- ✓ بررسی آیین و باورهای « امجال په » و تطبیق آنها با فرهنگ و آیین‌های باستانی ایران و جهان،
- ✓ بررسی نقش آیین و باورها در همکاری و همیاری جامعه.

روش انجام پژوهش

گردآوری داده‌ها در بررسی باورها و آیین‌ها کار میدانی است. روش پژوهش از نوع کتابخانه‌ای و میدانی و بر اساس نوع توصیف و تحلیلی داده‌ها انجام شده است. پژوهشگر بومی منطقه مورد تحقیق است و جامعه آماری پژوهش حاضر، به صورت مصاحبه و گفتگوی با گویشوران «پایین امجال په»ی بابل است. برای بازشناسی آیین‌ها و باورهای کهن و اصیل، پژوهشگر از گویشورانی که بیشتر آیین‌ها را در گذشته اجرا نمودند و از نزدیک شاهد آن بودند، اقدام به گفتگو و جمع‌آوری و نگارش آیین و فرهنگ این دیار کرده است.

قلمرو جغرافیایی پژوهش

موقعیت جغرافیایی مازندران، بابل و پایین أمجال په

مازندران استانی در شمال ایران است و در کرانه‌های جنوبی دریای مازندران قرار دارد. سرزمین خوش آب و هوایی که به صورت یک مجموعه جغرافیایی واحد به وسیله دیواره بزرگ رشته کوه‌های البرز از بقیه کشور جدا شده است (ملکشاهی، ۱۳۷۹: ۲۳). برخی آن را محل زندگی اقوام تپور دانسته‌اند که در دوره ساسانی تپورستان و بعد تبرستان نامیده شده است. شهرستان بابل گستره‌ای در سواحل جنوبی دریای مازندران در استان سرسبز مازندران است که از دامنه‌های شمالی و مرطوب سوادکوه و فیروزکوه از رشته کوه‌های البرز شروع و جلگه نسبتاً بزرگی را در بر می‌گیرد. نام باستانی مامطیر / ما متیر که برخی آن را مه میترا (ma - mitrā: خدای بزرگ) پنداشته‌اند و همچنین زبان تبری خود گواه زنده‌ای است که این خطه جغرافیایی، فرهنگ ریشه در روزگاران باستان و میانه دارد (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۹۶: ۳۶-۴۰). اردشیر برزگر در جلد یکم تاریخ تبرستان می‌نویسد: «شهر بابل امروز، شهری بوده پاک و مقدس در نزدیک‌های دریا و برای داشتن میترای بزرگ (آتشکده میترا) بومیان آنرا [مه میترا] یا جایگاه میترای بزرگ می‌نامیدند. (برزگر، ۱۳۸۸: ۴۹). روستای پایین احمد چاله پی یکی از دهستان‌های مهم شهرستان بابل می‌باشد که در جنوب غربی بابل و در جاده قدیم آمل (کهنه خط) واقع شده است. پایین احمد چاله پی در ۳۶/۴۸ دقیقه عرض جغرافیایی و ۵۲/۶ دقیقه طول جغرافیایی از خط استوا و نصف النهار گرینویچ واقع شده است. در تقسیمات کشوری، نام روستا «پایین احمد پاله پی» نام‌گذاری شده است. اما در این مقاله از نام کهن و قدیمی آن که نامواژه‌ای تبری است؛ «أمجال په» نام برده شده است. به نظر می‌رسد نام باستانی «أمجال په» دگرگون شده پسوند «زار» و «جار» در واژه‌های شالیزار، گنم جار و پمه جار باشد. شاید نام ترکیبی روستا با نوع محصولات و کشت و کار اولیه (پنبه و گندم / پمه جار، گنم جار) پیوند داشته باشد. نام آبادی تشکیل شده از «أم» شاید مخفف نام أمجال^۱ یا امجد باشد. واژه‌ی «جال یا جاله» به

^۱ در زبان‌شناسی، دگرگونی برخی از واج‌ها به واج دیگر همیشه رخ می‌دهد.

معنی دام و تور، یا « چال / چاله » به معنی چاله آب - دنگ / آودنگ چال، و « په » معنی پی و کنار، پایه است. در فرآیند زبانشناختی زبان‌های ایرانی، دو همخوان « رد » به همخوان « ل » دگرگون شده‌اند. مانند [زال: زرد، سرد: سال و یا جار: چال، زار]. بنابراین نام باستانی و تبری « أمجال په » درست تر است که امروزه در تقسیمات کشوری نام روستا « پایین احمد چاله پی » نامیده می‌شود. همچنین رابینو در سفرنامه مازندران (۱۹۰۸)، نام روستا را « امجد پی » می‌آورد؛ سفرنامه مازندران اثر ملگائف روسی (۱۸۶۰)، از این محل « امجال پی » یاد می‌کند. « أمجال په » در زبان تبری به معنی جایگاهی که در پیرامون نهری و یا رودی پُر از گیاهان خودرو است.

آیین‌ها و باورهای کهن و سنتی بازمانده در « پایین أمجال په »

باورها و اعتقادات مردم ریشه در هویت نیاکان هر سرزمینی دارد. این باورها با زندگی مردم سرشته شده است. در پس هر باور و آیین این دیار، یکتا پرستی، بازآیی و آفرینش، خداباوری و کمک به یکدیگر در پوشش جشن و آیین نهفته بود.

۱- آیین سفره هل هکردن در شالیزار: در بهار که موسم کاشت است، زمین را برای شخم و ورز کردن آماده می‌کنند. بر اساس سنت دیرین مازندرانی‌ها آماده کردن صبحانه و نهار وظیفه کد بانوی خانه بود که کشاورزان سفره غذا را با خود به شالیزار می‌بردند. پس از صرف صبحانه و نهار یکی از آیین‌ها تکاندن سفره بود. پس مانده غذا (تکه‌های نان) را در دامان طبیعت و در زمین کشاورزی پخش می‌کردند و هیچ‌گونه بازمانده غذا را به منزل نمی‌آوردند. بیشتر تکه‌های باقی مانده نان را در زمین پخش می‌کردند. چون باور بر این بود که همزمان با کاشت، باقی مانده غذا را به دل زمین سپرد تا زمین دوباره با پروراندن بذر در بطن خویش برکت و سرسبزی را به مردم باز گرداند. « زمین نماد زایش و باروری و نوزایی است. شیاردار کردن زمین در بهار با خیش و افشاندن بذر نمادی از بارورکردن زمین است. زمین مانند مادر، نماد باروری و زایش است؛ نماد وظایف مادرانه (فضائی، ۱۳۸۴: ۴۶۲-۴۶۴)». « شخم، Labourage / Plowing » شخم زدن کاری مقدس که با بارورسازی زمین سر و کار دارد. « خیش، گاو آهن، Charrue / Plow » نماد حاصلخیزی و بارورکنندگی در شیار زمین است. حرکت

خیش بروی زمین نمادی از وصلت آسمان و زمین است (همان، ۱۳۸۴: ۴۳ و ۱۴۰). اما در فصل برداشت تمام باقی مانده سفره جمع آوری می‌شد و به منزل می‌بردند؛ تا خوراک مرغان خانگی شود. این آیین در راستای برداشت محصول و آوردن آن به منزل برای داشتن سالی پر از برکت و پر محصول سنخیت داشت.

۲- آواز جیرجیرک: در زبان تبری، کلاج جینگ جینگ، آواز این حشره‌ی کوچک در باور مردم « پایین امجال په » نوید نخستین روز تابستان است. غریزه‌های فطری که در نهاد این آفریده خدا قرار داده شده که نشانه‌ای دقیق از روز اول تابستان را به کشاورزان یادآور می‌شود. هیچ گونه تردیدی در این باور وجود ندارد. آواز این حشره برای مردم « امجال په »، از هر سالنما و روزشماری هوشمندانه تر و تیزبینانه تر روز نخست تابستان را یادآوری می‌کرد؛ این رویداد هوش نیاکان این دیار را گوشزد می‌کند. در روستا آواز جیرک جیرک برای همگان یادآور کار در مزرعه کشت پنبه و هندوانه و... بود. « جیرجیرک، Grillon / Cricket » تخم‌هایش را در خاک می‌گذارد و آنگاه به ریخت کرم در می‌آید و سپس از زیر خاک به صورت حشره خارج می‌شود (فضائلی، ۱۳۸۴: ۱۹۶).

۳- پرواز کلاغ‌ها (کلاج) و پرستوها (چلچلا) بر فراز شالیزار: کلاغ‌ها از ابتدای شروع برنج کاری تا رشد کامل بوته برنج در شالیزارها در پرواز هستند. بنا بر باور مردم روستا، زمان دروئی شالی نشان دهنده‌ی زمان کوچ کلاغ‌ها بود. باور کشاورزان بر این بود با فرا رسیدن زمان کوچ، کلاغ‌ها با اهدا یک خوشه برنج به پرستوها (چلچلا) به پیشواز آنها می‌روند. از ویژگی خوشه، بذل و بخشش و فراوانی است. زیرا خوشه‌ها و تمام غذاهایی که از خوشه فراهم نمایند، پخش و افشاندن می‌شوند. خوشه نماد رشد و باروری است، هم غذا و هم بذر است. خوشه نشانه‌ی رسیدن به پختگی است؛ چه در زندگی گیاهی و حیوانی و چه در رشد روان آدمی (فضائلی، ۱۳۸۴: ۱۳۳). در آیین مهر، کلاغ اولین مرحله مهرپرستی است. پیک جهانی بالاست. « کلاغ نقش یک راهنما و پیک را بر عهده دارد (همان، ۱۳۸۴: ۲۰۶). « پرستو، چلچله، Swallow / Hirondelle » نماد بازگشت ابدی و اعلام رستاخیز است. در فرهنگ مالی، پرستو در تضاد با زمین است. نشانه متعالی و خلوص و تزکیه است. پرستو هرگز بروی زمین مستقر نمی‌شود. بنابراین مبرا از پلیدی و کثافت است (همان، ۱۳۸۴: ۱۹۰-۱۹۱).» همچنین اهدا خوشه برنج به

پرستو، نماد برکت و فراوانی در کشت و کار را نشان می‌دهد. « نمادهایی که از پرواز پرندگان به دست می‌آید در ارتباط با زمین و آسمان هستند. از همین زاویه، پرنده تصویر روح است که از جسم می‌گریزد. به گونه‌ای فراگیرتر پرندگان نماد مراحل معنوی، نماد فرشتگان و نماد مرحله‌ی برتر وجود هستند. نگاه رمزآمیزی بین موسم درو و قیامت وجود دارد؛ بررسی ثمره‌ی بی که انسان با خود آورده است، آیا در زندگی بذری کاشته که ثمره‌ی شهوت‌های دنیایی و جسمانی داشته یا برای روح کاشته و برای رضایت خدا و ملکوت؛ زیرا آنچه آدمی بکار، همان را درو خواهد کرد. هر کس حامل بار خود خواهد بود (فضائلی، ۱۳۸۴: ۱۹۶ و ۱۹۸ و ۲۰۲ و ۲۰۷)».

۴- آیین گلیمه شالی: وقتی بخشی از شالیزار بصورت دایره‌ای در هم تنیده می‌شود و دو تا سه بوته شالی سوی قبله و یا شرق را نشان بدهد؛ در فرهنگ کشت و کار مازندران، به این رویش شالی « بینج گلیمه بخرده » می‌گفتند. باور بر این بود که نشانه خیر و برکت و افزایش روزی از طرف خداوند است. گوسفندی در این قسمت زمین قربانی می‌کرده و آنگاه دروی شالی از همین جا آغاز می‌گردید. در باور مردم مازندران، چنانچه دو شاخه هرخوشه روبه سوی شرق (حرم امام هشتم شیعیان) و دو شاخه دیگر رو به سوی قبله رشد کند، نامواژه‌ی « بینج گلیمه یا کلیمه بخرده » بکار می‌برند؛ برنجکار صدقه می‌پردازد و گوسفند قربانی می‌کند و این بخش از زمین را بسیار محترم می‌شمارند؛ چون معتقدند که حضرت خضر از شالیزار گذر کرده است. « از معجزات خضر این بود که روی هر زمین خشکی می‌نشست، زمین سبز و خرم می‌گشت و دلیل نامش، خضر (سبز) نیز همین است.^۱ « شرق طلوع خورشید، سپیده دم، بهار، آغاز زندگی، کودکی و جهت درست نیایش را نشان می‌دهد (کوپر، ۱۳۷۹: ۲۲۶)».

« او جگیری زندگی با رنگ سرخ (نور خورشید) است و در سبز شکوفه می‌کند (فضائلی، ۱۳۸۴: ۵۱۷-۵۱۸)».

« شرق جایگاه برآمدن خورشید جهان افروز است و قبله در فرهنگ اسلامی رو به سوی خانه‌ی خداست. در کیش زرتشت آفتاب، چراغ و آتش سوی قبله است (ناس، ۱۳۵۴: ۴۵۳). در ایران باستان نور عنصری ارزشمند و مقدس شناخته شده و

^۱ « خضر » دانشنامه رشد، ۳۱ تیر ۱۳۸۸، مقالات مهدوی.

جایگاه ویژه‌ای در زندگی ایرانیان داشته است. خورشید در آیین مهر منشا رحمت شناخته می‌شد. در قرآن کریم نور آیات گوناگونی دارد. نور در قرآن بر خداوند دلالت دارد و همه‌ی هستی، تجلی نور خداست (علی پور منزه، ۱۳۸۸). در آیین مهر (میترا؛ خدای عهد و پیمان) آفتاب به ویژه سرخی بامداد را مظهر جلوه میترا دانسته و بامدادان پیش از برآمدن آفتاب به سوی خاور ایستاده و ایزد را نیایش می‌کردند. مهریان، مهر را ایزد فروغ و زاییده روشنی می‌دانستند (حامی، ۱۳۵۶: ۳۲۴). مهر به موجب اوستا، خداوند نور و روشنایی آسمان است که پیش از طلوع خورشید از فراز قله‌ی کوهها می‌درخشد و هر روز سراسر آسمان پهناور را شکوهمندانه در گردونه تیز اسب خویش در می‌نوردد (شریعت مداری، ۱۳۹۲: ۴۳). در مکتب شهاب الدین سهروردی، واژه اشراق به معنی نوربخشی و نوردهی؛ مشرق از شرق به معنی جایگاه طلوع خورشید مشتق شده‌اند. در نتیجه محل طلوع خورشید و مبدا پخش نور را از شرق می‌دانند (ابراهیمی دینان، ۱۳۷۹: ۷۵-۸۰). در دیدگاه عرفا نور حقیقی، ذات حق است و تمام موجودات مرتبه‌ای از انوار حق اند. خداوند خلق را در ظلمت آفرید و از نور حق به آنها تاباند تا هر گونه نور به او رسید هدایت یافت و هر که نور به او نرسید، گمراه شد (کاشانی، ۱۳۷۱: ۹۸). پس از آمیخته شدن اسلام با این فرهنگ نیز جنبه تقدسی نور همچنان در فرهنگ ایرانی - اسلامی جایگاه خود را حفظ کرده و معنایی عمیق تر یافت. عناصر چهارگانه آتش، آب، باد و خاک که در جهان و کائنات نقش اصلی را بازی می‌کنند؛ در آیات قرآن (آیات ۱۰ و ۱۱ لقمان، آیات ۲۰ و ۲۱ فجر، سوره نمل آیات ۱۰ تا ۱۳) این عناصر را نشانه یگانگی ذات خدا و مظهر تجلی توحید دانسته است. این ارزش قدسی و معنوی با کار و زندگی مردم پیوند دارد. قربانی گوسفند (گاو)، نقطه تمرکز مراسم دینی در آیین میتراست. به باور « ورمازرن » گاو همان مهر نخستین است که با کشتن خود برکت بخشی را به جهانیان هدیه می‌دهد. در آیین مهر با کشتن گاو نخستین حیات جدید آغاز می‌شود؛ تا بشریت رستگار شود. از یافته‌های سال‌های اخیر در گرگان و مازندران که پیکره‌های گاو و گاومیش ساخته شده در ۴۰۰۰ سال پیش را نشان می‌دهد (رضی، ۱۳۸۱: ۴۴۴-۵۴۴). گوسفند به معنی گاو مقدس از دو واژه‌ی گاؤ یا گاو،

سپند به معنی مقدس ساخته شده است؛ شاید تقدس گاو و گوسفند در فرهنگ ایرانی ریشه در باورهای هند و ایرانی و اروپایی داشته باشد (اسماعیل پور، ۱۳۸۲).

۵- آیین نگهداری آخرین خوشه‌ی برنج: رسم بر آن بود زمانی که درو به پایان می‌رسید و شالی‌ها خرمن کوبی می‌گردید؛ آخرین خوشه‌های شالی را بریده و با خود به خانه می‌بردند. تا یکسال خوشه در برابر چشم همگان بود. باور بر این بود که نگهداری آخرین خوشه‌ی شالی باعث خیر و برکت و افزایش روزی در آن سال می‌شود. این خوشه‌ها بمدت یکسال در خانه نگهداری می‌شد و سال بعد دانه‌های را از خوشه جدا می‌کردند و به نیت برکت و افزایش روزی در خزانه‌ی سال جدید می‌افشاندند و خوشه (گاه) را به گاو نر در زبان تبری « ورزایی » که زمین را آماده‌ی کشت می‌کرد، می‌دادند. « خوشه، Epi / Ear » در تمدن‌های زراعی خوشه یا سنبله، پسری است ثمره‌ی وصلت آسمان و زمین. گاو نر مظهر اصل مذکر و نیروی زایش است. مظهر حاصل خیزی و نماد زمین هم است. افزون بر این‌ها نماد قدرت را هم می‌پذیرد. « برنج همچون نان و گندم همان معانی نمادین و آیینی را دارد. برنج خاستگاهی الهی است و نماد تخمه‌ی نژاد بشری است. کشت دشوار برنج، نشانه‌ی گسستن پیایی ارتباط آسمان و زمین است. برنج نشانه ثروت، فراوانی و پاکی نخستین است (فضائل، ۱۳۸۴: ۷۸-۱۳۳)».



مردان کهن روستا و گاوانر (ورزا)، سال ۱۳۴۵ خورشیدی، شالیزار « پایین أمجال په »

۶- آیین خرمین و کیله: ^۱ در فصل درو در بخشی که بالاتر از بخش‌های دیگر و دسترسی به آن آسان تر بود، شالی‌ها را بصورت سنتی « کوفآ » گردآوری و انباشته می‌کردند، این جایگاه « جین گا سر » و کار خرمین کوبی را « گرزنی » گفته می‌شد. خرمین جشنی است که در پایان برداشت محصول با آیین و آداب ویژه‌ای در « جین گاسر » اجرا می‌شد. این جشن به بهانه شکرگزاری از خداوند و شادمانی پس از یک دوره کاشت، داشت و برداشت و خستگی ناشی از کار طاقت فرسای کشاورزی در شالیزارها در فصل تابستان در گذشته‌های دور سراسر مازندران برگزار می‌شد. این آیین شکرگزاری برای روزی و برکت خداوندی بود. حق و حقوق همه‌ی کسانی که در کشت و کاشت همکاری داشتند، مانند حق میرابه، فرد خرمین کوب « گُمبازن » و... با شالی حسابرسی می‌شد. در « پایین امجال په » هنگام پُر کردن کیسه شالی سرودی مازندرانی را با ریتمی زیبا می‌خواندند و شالی را با « کیله » درون کیسه می‌ریختند. تا شماره دوازده خوانده می‌شد. از شماره یک تا ده را به گونه‌ای ادا می‌کردند که با سرریز شدن هر « کیله » به درون کیسه شمارش آن عدد پایان می‌یافت و شماره بعدی آغاز می‌گردید: (ای نامِ خدا، نامِ خدا، برکتِ هِدا، برکتِ هِدا؛ دینِ محمد، دینِ محمد؛ سپس تا شماره هشت را بطور مداوم تکرار می‌کردند؛ نُه مَشْتِه؛ ده خِدا برکت؛ یازده نامِ خدا و دوازده خِدا برکت هِدا). جشن خرمین و کیله بیانگر پایان کشت و کار است. « خرمین، Gerbe / Sheaf » نماد درو، فراوانی و سعادت است. در آیین‌های گوناگون، برای نخستین و آخرین خرمینی که با ضربه‌ی داس بریده می‌شود، جشن می‌گیرند. خرمین نماد کاهش مجموعه به واحد، نماد ادغام عناصر در یک کلیت، نماد قدرتی که از اتحاد به دست آید و نماد هماهنگی اجتماع (فضائلی، ۱۳۸۴: ۱۸). « دوازده، Douze / Twelve » نماد جهان در پیچیدگی‌های درونی آش است. دوازده نماد جهان در گردش مدار فضا - زمان است. در عقیده‌ی شیعه دوازده امام وجود دارد که با ظهور امام دوازدهم همه جا عدل و داد می‌شود. درخت زندگی دوازده میوه داشت. عدد دوازده همیشه ثمره‌ی فرجام یک عمل و پایان یک دوره است (همان، ۱۳۸۴: ۲۶۳-۲۶۴). « رستاخیز، Resurrection » بر

^۱ کیله، استوانه‌ای چوبی با گنجایش شش کیلو شالی..

اساس سنت‌ها، راز زندگی فقط ویژه‌ی خداوند است. راز زندگی در دست آدمیان نیست. رستاخیز چه افسانه، چه تصور ذهنی و یا واقعیت باشد، نمادی از زندگی فراسوی این گیتی و قدرتی برتر در جهان است که فقط از آنِ خداست (همان، ۱۳۸۴: ۳۳۴). در نگاره زیر عکسی از «کیله^۱» که ابزار سنجش و پیمان‌کردن شالی برای حق و حقوق میراب کاربرد داشت.



عکس "کیله" پنجاه ساله‌ی آیش هلیک امجال په و یادگار ارزشمند این دیار

۷- باغارو: یکی از آیین‌ها در پیشه باغ داری این بود که اندکی از محصول یک درخت را دست نخورده باقی می‌گذاشتند. باور داشتند که باغ همیشه باید دارای میوه باشد؛ باغ بدون میوه شگون ندارد. به فال نیک می‌گرفتند که باغ هنوز برکت و نعمت خود را ارزانی داشته است. «باغ، Jardin/ Garden» نماد بهشت زمینی، مرکز کیهان که با طبقات بهشت ارتباط دارد. در ایران باغ معنایی فرا طبیعی و عرفانی به خود می‌گیرد، عشق به باغها درون مایه (مضمون) اصلی معنویت در دنیای ایرانی است (فضائلی، ۱۳۸۴: ۴۴-۴۵). در ایران باستان باغ مخزن همیشگی تشبیه و استعاره از بهشت است. در رم باستان هم یادآور بهشت است (همان، ۱۳۸۴: ۴۲).

۸- پاپلی: در باور مردم مازندران با وارد شدن پروانه به منزل نباید به آن آسیبی رساند یا آن را از بین برد. چون بر اساس این باور، این پاپلی یا پروانه در حقیقت روح درگذشتگان آن خانواده است که برای دیدار و رفع دلتنگی به اون خونه اومده و خانواده

^۱- این ابزار سنتی یادگار مردمان زحمتکش محل به عنوان یک اثر زیبای چوبی با نقش و نگار بی نظیرش هنوز موجود است.

برای روح درگذشته خوراک دهش و بخشش می‌کنند؛ حتی این باور به درجه‌ای از اعتقاد می‌رسید که برخی جاها کاسه‌ای آب برای پاپلی قرار می‌دادند. همچنین در اتاق را باز می‌کردند تا پروانه آزادانه در اتاق بچرخد و خارج شود. هیچ آسیبی به پروانه نمی‌رساندند، بعد از خارج شدن پروانه، کاسه‌ای آب به نیت درگذشتگان می‌پاشیدند، خوراکی پخت می‌کردند و خیرات می‌کردند. « پروانه، Papillon / Bitterfly » پرنده‌گان کوچک، چون پروانه‌ها نه تنها بیشتر نشانگر روح درگذشتگان، یعنی ارواح آزاد شده‌ی هستند که به آسمان برگشتند و در آنجا منتظر معاد هستند؛ بلکه همچنین نشانه روح کودکان هستند. از نگاه دیگر شفیره‌های پروانه، تخم و هسته‌ی است که تمام استعدادهای نهفته برای پروانه شدن را در خود دارد. کرم با دگرذیسی به پروانه تبدیل می‌شود و باز می‌گردد. نگاه مردم به پروانه، روح درگذشتگان خانواده است که برای طلب روزی به خانه برگشته است. بر پایه یک باور عمومی در یونان و روم باستان، روحی که از جسم خارج می‌شود، به شکل یک پروانه است. این باور سراسر نشان از اندیشه‌ای ایرانی دارد؛ آنها نیز عقیده دارند مردگانشان به صورت پروانه‌های شب نمایان می‌شوند (فضائلی، ۱۳۸۴: ۲۰۴-۲۱۳)».

۹- بخشش لباس برای تازه درگذشته: بنابر یک باور کهن در «أمجال» په « وقتی شخصی در می‌گذرد، یک دست لباس کامل برای درگذشته خیرات می‌کنند. باور براین است که فرد درگذشته با لباس نو وارد جهان دیگر شود. سومین روز درگذشت برای تازه درگذشته لباس خیرات می‌کنند. بنا به عقاید ایرانیان باستان، روان درگذشته تا سه روز بر بالین تن حاضر و به آن متصل است و در سومین شب مراسم، یک دست لباس کامل برای درگذشته خیرات می‌کنند تا او را به کار آید. روان تا روز چهارم در همین منزل است تا ایزدان به اعمال او رسیدگی کند (خسرویانی (راستی)، ۱۳۸۱: ۶۰۶). پس از آن در سپیده دم روز چهارم روان برای داوری به سر پل چینوت می‌رسد و در آنجا در دادگاهی به حساب کارهای نیک و بد وی رسیدگی می‌شود (آذرگشسب، ۱۳۷۲: ۲۰۴).

۱۰- آواز قورباغه: در زبان مازندرانی به قورباغه « وک » می‌گویند. باور بر این است که خواندن و به گوش رسیدن صدای قورباغه سبز، نشانه بارش باران است. « قورباغه مظهر حاصلخیزی است؛ زمانی که از آب خارج می‌شود، مظهر تجدید حیات و رستاخیز

است (کوپر، ۱۳۷۹: ۲۸۲). « قورباغه- وزغ، Grenouille, Crapeau, Frog, Toad: برجسته ترین مفهوم نمادین قورباغه در پیوند با عنصر طبیعی آن، آب است. در چین باستان، قورباغه‌ها را به صدا در می‌آوردند و یا صدای آنها را تقلید می‌کردند تا باران بیاید؛ آوای غوکان برای شکرگزاری از آسمان به خاطر نوید میوه‌ها و ثروتی است که از زمین به دست می‌آید. زمین در طول ماه‌های خشکسالی صامت است و خشک؛ آواز ناگهانی غوکان بازگشت بهاران و نشانه بیداری سالانه‌ی طبیعت (فضائلی، ۱۳۸۴: ۴۷۵)».

۱۱- ماه و خورشید گرفتگی در فرهنگ و باور روستا: گرفتگی ماه و خورشید را ظل (تاریکی) می‌نامند و معتقدند که اژدهایی جلوی آن را گرفته‌است. در چنین شرایطی برای رهایی و برطرف شدن تاریکی از ماه به پشت بام‌ها می‌روند بر ظرف مسی می‌کوبند و با تفنگی تیراندازی می‌کنند. دعا می‌کنند. در « امجال په » بر قابلمه (لُوه) می‌کوبیدند و تیر هوایی شلیک می‌کردند. امروزه به بوت‌ه فراموشی سپرده شده است. باور بر این بود که جن، ماه و خورشید را گرفته‌اند و برای رهایی آنها تیر شلیک می‌کردند. آیین نبرد نور در برابر تاریکی را نشان می‌دهد. اژدها که نماد شر و اهریمن است، تیراندازی و کوبیدن بر ظرف، درخواست از ایزدان بود که نور خورشید را نمایان گرداند. « کسوف و خسوف، Eclipse » نشانه نحوست هستند. در سراسر گیتی، کسوف نشانه‌ی ناپدید شدن پیش بینی نشده‌ی نور است که به یک پدیده‌ی سوگ آور اشاره می‌کند. در اسلام دستورات و احکام خاصی دارد. در آیین بودا، کسوف مرگ یک ستاره است که غولی آن را از هم می‌درد (فضائلی، ۱۳۸۴: ۵۶۲-۵۶۳). ماه نماد نور در تاریکی، معرفت باطنی است که از خورشید الهی نور می‌گیرد. ماه چشم شب و خورشید را چشم روز می‌دانند. ماه کنترل کننده جزر و مد، باران، آب‌ها، سیل و فصل هاست (کوپر، ۱۳۷۹: ۳۱۹)».

۱۲- مراسم باران خواهی یا شلیم گشی: از آنجا که اساس معیشت و کشاورزی بر پایه آب است، بنابراین کم یا زیاد بودن باران و آب مشکلاتی را ایجاد می‌کند. اگر باران کم ببارد و دچار کمبود آب بشوند مراسم خاصی را به جای می‌آورند تا خداوند دعای آن‌ها را مستجاب کرده و باران بفرستد. در روستای « پایین امجال په » آیین‌هایی را برای باران خواهی اجرا می‌کردند. آب بر روی شخصی درستکار می‌ریختند و دعای

باران می‌خواندند. از سوی دیگر مواد اولیه برای پخت شیر - برنج یا آش را از همسایه‌های دور و نزدیک فراهم می‌کردند. این آیین در فرهنگ روستا به « شِلیم بَکِشِین » یاد می‌شد. بیشتر اهالی بر این نکته تاکید داشتند که پس از اجرای این آیین‌ها هوا بارانی می‌شد. همیشه در فصل تابستان که بیشتر کشاورزان با کم آب مواجه بودند این آیین اجرا می‌شد. همسو با اجرای آیین‌ها، جوانان محل آوازی را بدین گونه می‌سرودند: جانِ خِدا اُو هَده، سیو بینجِ رِ گو نَده، سیو بینجِ اِفرَا بَیه، خِراکِ میشکا بَیه، یا حسن یا حسین، اَمِشو بَکن وارِش اِمِه مَله رِ هارش. در برخی از اشعار گیلک و مازنداران، آب منزل رشد شالی کاری است (اسماعیل پور، ۱۳۹۲: ۵۲۰). « باران، Pluie / Rain » در سراسر جهان نماد اثرات آسمانی بروی زمین نگریسته می‌شود. باران عامل بارورکننده زمین است؛ بی شمار آیین‌هایی شکل گرفتند تا باران بیاید؛ زیرا آنچه از آسمان بر زمین فرود آید، حاصلخیزی روح، نور و اثرات معنوی است. در فرهنگ نمادها کوفتن پتک بر سندان و رقص را یکی از نمایش‌های باران خواهی نام می‌برد (فضائلی، ۱۳۸۴: ۱۸)».

۱۳- همزمانی بارش و تابیدن آفتاب: در باور مردم « پایین امجال په » همزمانی بارش و نور خورشید را به فال نیک می‌گرفتند و از این رویداد « شالِ اَروسی هسته » یاد می‌کنند. زمانی که هوا بارانی باشد و در همان لحظه آفتاب در آسمان باشد، باور بر این بود که عروسی شغال است. بارش باران یادآوری جشن شکوهمند پیوند زمین و آسمان است؛ همانا آغازی دوباره برای زیستن است. در باور مردم روستا یادآور جشن و عروسی است. این رویداد زیبای آفرینش، نماد لقاح ایزد آسمان و مفهوم باروری زمین است؛ آب منشا همه‌ی مخلوقات است؛ آب به صورت باران، نشان از باروری دارد. « آب نماد مادر کبیر، به صورت باران یعنی نیروی لقاح ایزد آسمانی و مفهوم باروری را می‌رساند. در رمزپردازی جنسی آفرینش کیهان، آسمان، زمین را درآغوش می‌گیرد و با باران باردار می‌کند. آب، در معارف آیینی و اجتماعی، اصل و حامل حیات است و نماد جهانی حاصلخیزی و باروری است. همزمانی بارش باران و خورشید در نمادها نشان از بارور

^۱ به خوشه‌ی برنجی که تمایل به تلف شدن دارد، گفته می‌شود..

شدن زمین است. زمین به عنوان مادر کبیر و عامل پیدایش عالم مطرح است و در این نقش، صورت مثالی باروری و آفرینندگی بی پایان به شمار می‌رود. باران بذر آسمانی است. وصلت آسمان و زمین نخستین ازدواج مقدس « hieros gamos » است. اما خورشید نماد چند وجهی دارد. خورشید منبع نور، گرما و زندگی است. درخشش آن نشانه‌ی اثرات آسمانی هستند که به زمین می‌رسند (فضائلی، ۱۳۸۴: ۴۴-۱۱۷).

۱۴- میر هکردن، mērr hakərdən در فرهنگ روستا، نام خدا را را به زبان می‌آوردند تا شیطان و اجنه از انسان دور شود. پیشینان برای آغاز هر کاری خود و دیگران را به « مر هکردن » سفارش می‌کنند. این آیین و نامواژه هنوز در بین اهالی روستا وجود دارد. مهر با « مر بکردن » تاکید بر یادآوری نام خدا در کارهای روزمره است و برگرفته شده از آیین مهر پرستی است؛ شب هنگام برای رفتن به صحرا و دشت باور بر این است که نام و یاد خدا باعث می‌شود آزاری از سوی جن‌ها به آنها نرسد و در امان باشند. « میر » همان مهر است. یک واژه ۳۰۰۰ ساله است. مهر در زبان سنسکریت « Mitra »، در اوستایی « Mithra »، در زبان پهلوی « Mitra » گفته می‌شود و در زبان فارسی امروزی « Mitra یا Mehr » گفته می‌شود. مهر در زبان‌های سنسکریت و اوستایی به معنای پیمان، همبستگی و پیوستگی دو یا چندین نفر است. در زبان اوستایی « مَنتره » (mantara) به معنی کلام مقدس است (اسماعیل پور، ۱۳۸۲).

۱۵- آیین زائو و نوزاد: اعتقاد بر این بود که زائو را نباید تا ده روز تنها گذاشت. بالای سر مادر و نوزاد کتاب مقدس می‌نهادند و حتمن یک نفر مادر و نوزاد را باید همراهی می‌کرد و گر نه احتمال داشت « آل » او را بزند. « آل » از خانواده جن که می‌توانست به مادر یا نوزاد آسیب بزند. برخی از زائو تجربیاتی را یاد می‌کنند که هر زمانی که از نوزاد دور می‌شدند و تنها می‌شدند، نیروهای اهریمنی در پیرامون خود را حس می‌کردند. با گفتن نام و یاد خدا آنها (آل یا جن) را دور می‌کردند. همچنین برای دور کردن نیروهای اهریمنی از زائو و نوزاد از شلیک تفنگ استفاده می‌کردند.

۱۶- اعتقادات مربوط به کلید نزد مردم « پایین امجال په »: باور بر این بود که روا نیست بستگان در زمان دیدار زائو و نوزاد کلید به همراه داشته باشند و یا اینکه نام

کلید برده شود. تا دهم روز تولد نوزاد نباید با کلید نزد مادر و نوزاد رفت. چون به همراه داشتن کلید و یا سخن از کلید در نزد نوزاد و مادر، باعث گره در کار مادر و نوزاد می‌شود و سلامتی مادر و نوزاد را به خطر می‌اندازد. مردم به گویش محلی می‌گفتند: « وچه کلید گفنه » یا نوزاد در وضعیت پیچیده و دشواری قرار می‌گیرد. کلید نماد و نشانه قفل، بستن و یا گره در کار است. « کلید، Clef / Key » نماد باز کردن و بستن است. قدرت کلید آنچنان است که اجازه‌ی بهم بستن و از هم گسستن، باز کردن و بستن آسمانها را در اختیار دارد(فضائی، ۱۳۸۴: ۵۹۷).

۱۷- گهواره‌بندی یا گره سَری در بیشتر نقاط شهری و روستایی مازندران رسم بر این است که در دهمین روز تولد نوزاد و شستشوی نوزاد در حموم، « ده حموم »، عده‌ای از بستگان و آشنایان برای صرف ناهار دعوت شوند، پس از صرف ناهار و چای و شیرینی و دود کردن اسپند، مادر بزرگ یا قابله کودک اولین قنطاق نوزاد را در گهواره می‌بندند. سپس مدعوین پولی به عنوان هدیه در گهواره طفل می‌گذارند. مردم روستا اشاره کردند که وقتی نوزادی به دنیا می‌آید، قابله بوسه‌ای بر نوزاد می‌زد. او اعتقاد داشت که نوزاد مانند فرشته‌ها پاک است. « گهواره، Berceau / Cradle » نماد سینه‌ی مادر است که بی درنگ جانشین آن می‌شود. گهواره نشانه‌ی گرما، نرمی و پشتیبانی است؛ چون نشانی از اصل و مبدا است؛ در ناخودآگاه خود غم بازگشت به رَحِم دارد. تاب خوردن گهواره به سعادتی که ناشی از امنیت و بی خیالی است، پیوند دارد. از سوی دیگر، گهواره با سفر در ارتباط است؛ بمانند قایق یا نشستگاه بالون می‌سازند(فضائی، ۱۳۸۴: ۷۹۶).



عکسی از گهواره چوبی (گره)

۱۸- آیین نخستین دندان‌کودک، دَن نون سری یکی از مراسم دوران کودکی مراسم « دندان سَری » است که هم‌زمان با ظاهر شدن اولین دندان‌های کودک برگزار می‌شود. در روستای « پایین امجال په » باقالی یا « باکله پته » می‌پختند (زبان تبری، baakkele pate، باقلای آب پز). در این مراسم مادر کودک باقالی « باکله پته » می‌پخت. خویشاوندان پس از خوردن آش، هدیه‌ای مانند جوراب، خوراکی، روسری یا پول به مادر نوزاد پیشکش می‌کردند. « دندان لُته را می‌شکافد و نمایان می‌شود. لایه بیرونی باقالی با پختن ترک می‌خورد و پاره می‌شود. بنا بر باور بانوان روستا، این دو دگرگونی در چرخه‌ی رشد، شکافتن لُته و پختن باقالی با پاره شدن لایه بیرونی باقالی را در راستای هم می‌پنداشتند؛ بنابراین به این مناسبت جشنی را با پختن باقالی می‌گرفتند. « باقلا، broad bean: باقلا نماد خورشید در اعماق معدن یا جنین است. در قربانیهای بهار، باقلا نشانه‌ی نخستین عطیه‌ی بی بود که بروی زمین فرود می‌آمد؛ باقلا اولین نذر مردگان برای زنده‌ها، نشانه‌ی باروری آنها و به عبارت دیگر، بازگشت آنها به زندگی بود. یکی از راههای حفظ خود در چرخه‌ی زندگی متوالی و استفاده از قدرت ماده، خوردن باقلا بود. باقلا عنصر ارتباط با نامریی و خورشید در آیین‌های بهاری بود. باقلا نوبر زمین و سراسر نماد همه‌ی نیکی‌های بود که که از مردم زمین صادر می‌شد (فضائلی، ۱۳۸۴: ۵۲)».

۱۹- آیین چل تاس به مناسبت چهل روزه شدن نوزاد جشنی برگزار می‌شد. نوزادان را در چهل روزگی به حمام می‌برند و آب چله بر سر زانو و نوزاد می‌پاشند. بدین گونه که پس از چهل روز نوزاد داخل حموم برده و ۲۰ کاسه آب « چل تاس » از بالای سر نوزاد، ۱۰ کاسه « چل تاس » از سمت راست و ۱۰ کاسه « چل تاس » از سمت چپ نوزاد می‌ریزند. همزمان با خواندن دعا آیین را اجرا می‌کنند.



کاسه چهل تاس، با نوشته‌های قرآنی بر روی

چهل، در آیین میتراپی، عدد روزهای اجرای مناسک، جشنها و قربانی هاست. چهل، مظهر کلیت و تمامیت به شمار می‌رود. در عرفان اسلامی چهل عدد آشتی با خدا و بازگشت به اصل است (کوپر، ۱۳۷۹: ۳۶). « چهل، Quarante / Forty: چهل عدد انتظار، آمادگی، آزمایش و تنبیه است. خداوند موسی را در چهل سالگی فراخواند؛ او چهل روز بر طور سینا ماند. سلیمان چهل سال فرمانروایی کرد. از دیدگاه « رنه آئنده » عدد چهل نشانه‌ی به پایان رسیدن یک دور تاریخ است. دوری که که با تغییر اساسی و گذر از نظام عملی از یک زندگی به زندگی دیگر منتهی گردد (فضائی، ۱۳۸۴: ۵۷۷). چهل عدد مقدس و نماد کمال و تمامیت است؛ چله تابستان، چهلیم در گذشته، چهل سالگی (سن کمال فکری انسان)، نمودهایی از جایگاه عدد چهل است (اسدیان، ۱۳۸۴: ۵۷).

یافته‌های پژوهش

در این مقاله کوشش شده است باورها و آیین‌های باستانی بازمانده مردم « امجال په » بابل و تطبیق آنها با فرهنگ نمادین ایران را مورد شناسایی قرار دهد. از پژوهش این گونه بر می‌آید که:

- آیین‌های مازندران « پایین امجال په » در فراز و نشیب تند باد روزگار همانند سرو ایران سر خم نکرد و همچنان پس از هزاران سال استوار مانده است.
- برگزاری آیین‌ها برای افزایش روزی کارساز هستند.
- برخی از آیین‌ها و باورها هنوز دارای کارکرد هستند.
- همه‌ی آیین‌ها و باورها در راستای بازآیی، دگردیسی جهان آفرینش و رستاخیز جهان را نشان می‌دهند. بذر نمودی از چرخه‌ی زندگی انسان است؛ دانه درون زمین رشد نخستین دارد، پس از سپری کردن این دوره به گیاه تبدیل می‌شود و به پختگی می‌رسد. آنگاه چیده می‌شود و زندگی جدیدی در شکل دیگری را آغاز می‌کند. در نتیجه، آیین‌ها بازگو کننده چرخه‌ی زندگی، تولد، زندگی و مرگ هستند. همچنین باور به یک نیروی برتر از انسان یا فراطبیعی مانند ایزدان را می‌رساند. « باور به نیروهای برتر آسمانی و فراطبیعی ریشه در خدایان اساطیری تپورستان دارد (روح الامینی، ۱۳۷۷: ۱۹۳-۱۹۴)».

- آیین‌ها و باورهای کشت و کار گواه بر آغازی نو در جهانی دیگر است.
- آیین و باورهای مردم « أمجال په » ریشه در کیش میترای و زرتشتی دارد. باور به قربانی برای رهایی از نیروهای شر و اهریمنی به منظور دستیابی به برکت ریشه در استمرار و پیوستگی آیین‌های کهن در مازندران دارد.
- رویکرد ویژه‌ای در دگرگونی آب و هوا در آیین و باورهای کشت و کار در نزد مردم « پایین أمجال په » دیده می‌شود؛ همانند آواز قورباغه، آیین باران خواهی، همزمانی بارش و دمیدن نور آفتاب و آواز جیرجیرک. آن نشان می‌دهد که گرایش مازندرانی‌ها به پرستش نیروهای طبیعت برای رویارویی با سرما، گرما و خشکسالی پیشینه‌ای پیش آریایی دارد.
- آیین‌های کشت و کار بهانه‌ای برای شکرگزاری از خداوند پس از یک دوره‌ی کاشت، داشت و برداشت است.
- به گواه تاریخ، مازندران سرزمین آزاد بود که فردوسی در شاهنامه از آن به نام شهر یاد می‌کند. جایی که مردمانش در سرسبزی طبیعت دارای موسیقی، خط و زبان و مردان جنگاور بود. پس آیین‌های این دیار از پیشینه‌ای آریایی و پیش آریایی برخوردار است.
- مازندرانی‌ها در درازنای تاریخ همیشه برابر اقوام مهاجم و متجاوز ایستادگی نشان دادند. « برای سلطه بر مازندران خدایان این خطه را دیو و اهریمن قلمداد کردند(یزدان پناه لموکی، ۱۳۸۵: ۲۷)». همچنین مازندران دویست سال در برابر اعراب ایستادگی کرد و همیشه پیشگام حفظ آیین و هویت قومی سرزمین و نیاکان خویش بوده است.
- آیین‌ها و باورها نشان می‌دهند که آدمی در هستی نقش ویژه ایی دارد که باید آنرا به سرانجامی درست برساند.
- آیین‌ها در پوشش جشن برگزار می‌گردید. ارزشمندی شادی در زندگی مردم را اشاره دارد. شادی بزرگترین هدیه خداوند به انسانهاست.
- پختن آتش‌های آیینی هم نمادهایی از آفرینش و هستی را بازگو می‌کند.

- « مر هکردن » یا نام خدا را بر زبان راندن، ریشه در آیین میتراپی مازندران باستان دارد. در آیین « مر هکردن » و آیین نوزاد و زائو نه تنها اعتقاد مردم به خدای یکتا را نشان می‌دهد؛ بلکه همچنین گواه این است که جهان هستی در نبردی همیشگی با دو نیروی خیر و شر، اهورایی و اهریمنی قرار دارد.
- پیام پنهان در آیین‌ها همانا رستگاری انسان در این جهان است.

جمع بندی و نتیجه‌گیری

در این پژوهش به بررسی و ریشه یابی باورهای کهن مردم « امجال په » بابل پرداخته شده است. سه مرحله تولد، ازدواج و مرگ بخش‌های مهم زندگی انسانهاست؛ هر یک با آیین و آدابی برگزار می‌شود. آیین‌ها و باورها به گونه‌ای بازگو کننده دوباره زیستن و باززایی است. اگر ریزبینانه به نقش هر آفریده در این هستی نگاه کنیم، آنها آموزگاران ما در این جهان هستند. هر عنصر در این گردونه نقش ویژه‌ای برای رسیدن به رستگاری دارد. همه‌ی موجودات جهان از سه مرحله گذر خواهند کرد؛ تولد، زندگی و مرگ؛ آیین‌ها این چرخه را در زندگی آدمیان به نمایش می‌گذارند. « عدد سه نخستین عدد در برگیرنده‌ی واژه « همه » است؛ زیرا شامل آغاز، میان و پایان است. نیروی سه عالمگیر است و مشمول طبیعت سه گانه جهان یعنی آسمان، زمین و آبها می‌گردد. سه یعنی انسان، شامل بدن، جان و روح، یعنی تولد، زندگی و مرگ؛ جماعت سه هورا می‌کشند(کوپر، ۱۳۷۹: ۲۴)».

نان هسته‌ی اصلی هر سفره است؛ همگام با شخم زدن و بارور کردن زمین، افشاندن سفره در شالیزار نمادی از افشاندن بذر و بارور کردن زمین است. افشاندن سفره، ن مادی برای بارور کردن زمین و تبدیل نان به بذر و نمایشی از خاستگاه نخستین بذر است که وارد چرخه زندگی می‌شود؛ نیز بازگوکننده رستاخیز و بازگشت به جایگاه بنیادین هر پدیده است. گویا موسم شخم زدن پیوند و پیمان شکوهمند زمین و آسمان است. عوامل گوناگون در این ازدواج مقدس مانند آب، باران، نورآفتاب، پرندگان و آدمیان در این مهمانی آفرینش به گونه‌ای آراسته و سرافرازانه گرد هم آمدند.

آواز جیرجیرک «کلاج جینگ جینگ» گونه‌ای شگفت‌انگیز کیهان‌شناسی پیشینان ما را گواهی می‌دهد. آواز جیرجیرک نشانه‌ی روز نخست تابستان، میراث علمی هزاران ساله ماست.

باور به اهدا خوشه برنج از سوی کلاج به پرستو نه تنها نزدیک شدن زمان درو را اشاره دارد، بلکه روز رستاخیز گیاهان را در کشاورزی را گواهی می‌دهد. می‌توان گفت آیین‌ها بازگشت اعمال به سوی آدمی را بازگو می‌کنند. در آیین مهر که از آیین‌های قدیمی ایرانیان است هفت درجه تشریف وجود داشت. در آیین مهر، کلاج اولین مرحله مهرپرستی است؛ پیام‌آور و پیک از جهان بالا است. در اسطوره میتراپی قربانی گاو، کلاج همچون منادی است؛ مبشر است و پیام پروردگار را هم او به میترا می‌رساند (ورمازن، ۱۳۸۳: ۱۷۲). پرستو، چلچله، نماد بازگشت ابدی و اعلام رستاخیز است. کلاج به عنوان پیک کائنات با اهدای خوشه‌ی برنج به پرستو، سرانجام به ثمر رسیدن روند کامل یک رویداد و پدیده‌ای را بازگو می‌کند. بازگشت پرستو بیانگر نزدیک شدن به رستاخیز برنج کاری است. پرواز پرستو بر فراز شالیزار، زمان بازگشت به ابدیت و اعلام رستاخیز است. دروی شالی نوعی مرگ و آغاز را نشان می‌دهد؛ به سان بریدن ناف نوزاد، پیوندش با مادر خود (مبدا) قطع می‌شود و زندگی آزاد و مستقلی را شروع می‌کند.

آیین «گلیمه شالی» جایگاه نور و خورشید را در آموزه‌های کیش زرتشت را نشان می‌دهد که با باورهای دینی مردم گره خورده است. در این باور گیاهان «شالی برنج» به سوی نور (رنگ سرخ) اوج می‌گیرند و رشد می‌کند و در رنگ سبز جلوه گر می‌شوند. با دروی شالی و در پی آن تبدیل به دانه برنج، زندگی جدیدی را نشان می‌دهد (باززایی). باور میتراپی قربانی گاو (گوسفند) نماد زندگی جدید و برکت بخشی و رستگاری و رهایی از نیروهای شر و اهریمنی است. همچنین رشد خوشه شالی به سوی شرق (حرم امام هشتم شیعیان) و یا سوی قبله باشد، جایگاه ارزشمند نور در باور مردم «پایین امجال په» را نشان می‌دهد. تعبیر قرآن از خداوند به مثابه‌ی نور آسمان و زمین به تداوم این فرهنگ کمک کرد. اعتقاد به ادای سوگند به نور یا قسم به سوی چراغ نشان می‌دهد که سوگند به آتش نزد ایرانیان سابقه کهن دارد. در نتیجه، کیش‌های باستانی

ایران، میتراپی و زرتشت با عرفان اسلامی آمیخته شدند و آیین‌های باستانی هنوز به حیات خویش ادامه می‌دهند.

نگهداری از آخرین خوشه‌ی برنج بیانگر کامل شدن روند کشت و کار است. در فرهنگ نمادها، خوشه ثمره‌ی وصلت آسمان و زمین است، احترام و تقدس دارد. از ویژگی خوشه، بذل و بخشش و فراوانی است؛ زیرا تمام غذاهایی که از خوشه فراهم شود، پخش و افشاند می‌شوند.

آیین خرمن و کیله ریشه درشکرگزاری از خدا دارد. در آیین « کیله » عدد دوازده که همانا فرجام یک کار و یک دوره با عقیده‌ی مذهبی شعیان آمیخته شده است و در شکل مذهبی خود به حیات خویش ادامه می‌دهد. « دوازده نظم کیهانی، دوازده زمان برگشت مردگان، دوازده ساعت شبانه روز، میوه‌های درخت کیهانی، در آیین میتراپی، میترا دوازده مرید دارد(کوپر، ۱۳۷۹: ۳۵)». روز خرمن همانند روز رستاخیز و روز حسابرسی است. کشاورز در این روز حق و حقوق همه را با آیین و آدابی ویژه محاسبه می‌کند: حق آب، میراب و غیره. در حقیقت جشن خرمن و کیله یادآور رستاخیز همه‌ی آفریده‌های خداوند است. اینها فقط چند نمونه برای اهمیت شماره دوازده است.

نگاه مردم به پروانه، روح درگذشتگان خانواده است که برای طلب روزی به خانه برگشته است. بازگشت پروانه و پاشیدن آب، نمادی از مسافر بودن روح است. پروانه تمام روند آفرینش و بازآیی را پیش روی انسان می‌گذارد؛ ابتدا به شکل کرم درون پیله قرار دارد. پیله بطن زمین و یا بطن مادر را بازگو می‌کند؛ وقتی از پیله خارج می‌شود، زندگی جدیدی را در شکلی دیگر آغاز می‌کند. باور به نیروهای طبیعی و فرشته‌های آسمانی با زندگی و باور مردم این دیار سرشته شده است. « پروانه از آنجایی که از یک کرم عادی در طی مرحله اضمحلال به مخلوقی بالدار و ملکوتی مبدل می‌گردد، به معنی تولد دوباره و رستاخیز است(کوپر، ۱۳۷۹: ۷۴)». آب در فرهنگ ایران، مازندران قداست خود را حفظ کرده است؛ هنوز پس از گذشت چند صد سال پشت سر مسافر برای سلامتی و بازگشتش آب می‌ریزند(درویشی، ۱۳۵۵: ۵۲-۵۳). در روانشناسی یونگ^۱ سفر یک نوع

۱. کارل گوستاو یونگ، آلمانی، ۱۸۷۵-۱۹۶۱، فیلسوف و روانپزشک اهل سوئیس بود. نظریاتی تحت عنوان روان‌شناسی تحلیلی دارد.

مرگ و زایش است. رفتن و بازگشتن؛ پاشیدن آب، همانند خیرات، پشتیبانی از روح را اشاره می‌کند. چرخه‌ی زندگی پروانه یادآوری می‌کند که آدمی نیز از این جهان در می‌گذرد اما در شکلی دیگر به حیات ادامه می‌دهد؛ همچنین عقیده به جهانی دیگر همیشه در اندیشه‌ی ایرانیان وجود داشته است.

بخشش لباس برای تازه درگذشته هم نشان از باور به جهانی برتر و هم احترام به روح و روان آدمی دارد. بخشش لباس برای تازه درگذشته ریشه در کیش زرتشت دارد. سومین شب درگذشت یادبود می‌گیرند که یادآور تقدس عدد سه و چرخه کامل زندگی است. این باور با اسلام در آمیخته شده است. مراسم سومین روز در گذشته را یادبود می‌گیرند، لباس کامل به نیازمندان خیرات می‌کنند.

آواز قورباغه بهار را نوید می‌دهد؛ یادآور رستاخیز هستی و نوزایی طبیعت است. باران، بارور کننده زمین است. آواز قورباغه دعا و نیایش از ایزدان یا نیروهای برتر برای بارش است.

همزمانی بارش و تابیدن آفتاب، باران یادآوری جشن شکوهمند پیوند زمین و آسمان است؛ همانا آغازی دوباره برای زیستن است. این رویداد در باور مردم روستا یادآور جشن و عروسی است.

پژوهش تلاش کرده است با بازشناسی آیین و باورهای مردم این دیار، ریشه یابی درستی از آنها را داشته باشد. در این گذر مردم با ره توشه‌هایی از باورها و آیین‌ها، بازیگر این رویدادها هستند. در این کارزار، انسان گه شاد است و گه غمگین؛ گاه سور دارد و گاه سوگ؛ به هر روی آدمی گرمی‌ترین یادگاری که برای نسل پس از خود بر جای می‌گذارد، « آیین » است. « در پس آیین‌ها و باورها، مفاهیمی چون آفرینش، باززایی در طبیعت وجود دارد که روح آدمی به شکلی زیبا با آن روبرو می‌گردد. آیین‌ها از یک سو، اعتقادات و باورهای دینی، و از سوی دیگر رفتار و کنش اجتماعی و خانوادگی آن دیار را آشکار می‌سازد. آیین و باورها در طول تاریخ پیوستگی خود را همانند زنجیری ذهن و روح و وجدان مردمان را در گذر از دوره‌های گوناگون به هم پیوند داده است. توسعه شهرنشینی، توسعه فناوری و صنعت، تغییرحاکمیت سیاسی و تحولات فرهنگی جامعه، فرهنگ و مردم را با تغییرات گسترده روبه رو ساخته اما در

پشت این تحولات درونمایه و جوهره اصلی فرهنگ کهن ثابت مانده است (بیرو، ۱۳۷۰: ۷۷). با پیشرفت روز افزون فن آوری باعث شده که نسل امروزی از فرهنگ و آیین‌های کهن خویش دور شود. با بررسی ریشه‌ی آیین‌ها و باورها آشکار می‌شود که آیین کهن نیاکانمان خداپرستی بوده که در کار و زندگی مردم و باور به نیروهایی فرا طبیعی و فرشته‌های آسمانی تجلی پیدا می‌کند. ایزدان ایرانی با پدیده‌های طبیعت ارتباط دارند. بسیاری از رویدادها با زمین، آسمان و پرندگان و حیوانات در ارتباط بودند؛ در نتیجه فعالیت‌های کشاورزی و نیازهای آن با آیین و باورهای آن پیوستگی داشت. آیین و باورها همسو با فعالیت‌های کشاورزی بود. با بررسی آیین‌ها و باورهای این دیار در می‌یابیم که هویت‌های کهن ایرانی در درون آنها استمرار و پیوستگی دارد؛ اگر چه که برخی از این آیین‌ها رنگ و لعاب آموزه‌های اسلامی پیدا کردند. در پایان یادآور می‌شویم که آیین‌ها نشان می‌دهند که جاودانگی فقط از آن خداوند جهان است. بر اساس سنت‌ها راز جاودانگی فقط ویژه‌ی خداوند است. راز زندگی در دست آدمیان نیست. آدمی مانند همه‌ی موجودات در جهان هستی، بهترین رفتار و کردار را در نقش خود باید داشته باشد، تا به سرمنزله رستگاری برسد.

سپاسگزاری

برای من نوشتن درباره‌ی آیین و باورهای زادگاهم رویایی بود که به تحقق پیوست. بی‌شک راهنمایی‌های ارزنده آقای دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور نقش تعیین کننده‌ای در انجام پژوهش داشته است. در همین راستا، همیشه مدیون ایشان هستم. سپاس بیکران از ایشان که توانستم فرهنگ و آیین‌های کهن زادگاهم را پاسدار باشم. بسیار خوشحال هستم که این مجال را پیدا کردم تا فرهنگ و باورهای کهن روستایم را بشناسانم. در پایان، از پدر و مادرم که مشتاقانه آیین‌ها و باورهای روستا را برایم بازگو کردند، تشکر و قدردانی می‌کنم. آنها با آیین‌ها و باورها زندگی کردند و تجربیاتی ارزشمند از فرهنگ کهن زادگاهم را در سینه دارند.

کتابنامه

- اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم، ۱۳۹۲، دانشنامه اساطیر جهان، زیر نظر واکس وارنر، تهران، نشر هیرمند. وارنر، رکس (۱۳۸۲)، دانشنامه اساطیر جهان، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق تهران، هیرمند.
- _____، ۱۳۸۲، تیرماه سیزه شو (جشن تیرگان) اسطوره تیشتر زیر آسمانه‌های نور، تهران: پژوهشگاه مردم شناسی: ۱۴۹-۱۷۸.
- _____، ۱۳۹۶، *ترانه‌های مازندرانی*، تهران: نشر رسانش.
- ابراهیمی دینانی، غلام حسین، ۱۳۷۹، شاع و اندیشه و شهود در فلسفه شهروردی، تهران، همت.
- آذرگشسب، اردشیر، ۱۳۷۲، *مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان*. چاپ سوم تهران: انتشارات فروهر.
- برزگر، اردشیر، ۱۳۸۸، *تاریخ تبرستان*، ویرایش دکتر محمد شگری فومشی، تهران نشر رسانش نوین.
- بیرو، آلن، ۱۳۷۰، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
- اسدیان، محمد، ۱۳۸۴، آیین‌های گذر در ایران، تهران: انتشارات روشنایی.
- درویش، محمدرضا، ۱۳۵۵، گامی در اساطیر، تهران، بابک.
- حامی، احمد، ۱۳۵۶، مهر ایزد از یادرفته، تهران علم و صنعت.
- خسرویانی (راستی)، کیخسرو، ۱۳۸۱، یار و یادگار در سروش پیرمغان، گردآورنده کتایون مزداپور، تهران: انتشارات ثریا.
- رضی، هاشم، ۱۳۸۱، تاریخ رازآمیزی میتراپی در شرق و غرب: پژوهشی در تاریخ آیین میتراپی از آغاز تا عصر حاضر. تهران، بهجت.
- رضی، هاشم، ۱۳۹۵، اوستا: یسنا، گاتا، یشت، تهران، انتشارات فروهر.
- روح الامینی، محمود، ۱۳۷۷، مبانی انسان شناسی، تهران: عطار.
- ژان شوالیه، آلن گِربران، ۱۳۸۴، فرهنگ نمادها، برگردان سودابه فضائلی، انتشارات جیحون.

- شریعت مداری، فاطمه، مهر تا الله، بررسی جایگاه نور و چگونگی تداوم آن در آیین‌ها و ادیان ایران، فصلنامه هنر و تمدن شرق، سال ششم، شماره ۲۲، زمستان ۹۷، دانشکده معماری، دانشگاه تهران، ایران.
- شریعت مداری، فاطمه، ۱۳۹۲، نور در فرهنگ و معماری ایران، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، ارشد گرایش پایان نامه کارشناسی.
- علی پور منزه، نفیسه، ۱۳۸۸، نور در قرآن و عهد جدید، تهران، واحد شمال، کارشناسی ارشد گرایش ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، دانشگاه آزاد.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۱، شرح منازل السائرین، جلد ۱، تهران
- کوپر، جی سی، ۱۳۷۹، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران، نشر فرشاد.
- کومن، فراسن والری ماری، ۱۳۷۹، آیین پر رمز و راز میتراپی، ترجمه هاشم رضی، تهران: بهجت.
- ملکشاهی، غلامرضا، ۱۳۷۹، بابل شهر بهار نارنج، گروه مولفان، نشر چشمه.
- ناس، جان بایر، ۱۳۵۴، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، انتشارات فرانکلین.
- ورمازرن، مارتین ۱۳۹۰، آیین میترا. ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: چشمه.
- ورمازرن، مارتین، ۱۳۸۳، آیین میترا. ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: چشمه.
- یزدان پناه لموکی، طیار، ۱۳۸۵، تاریخ مازندران، تهران: نشر چشمه.
- Davaran, Fereshteh, *Continuity in Iranian Identity Resilience of a Cultural Heritage* (New York: Routledge, 2010, 4).
- Frye, Richard Nelson, "Charisma of Kingship in Ancient," in *Te Pahlavi Codices and Iranian Researches*, ed. Navabi, Mahyar, 1976, 111-128; quote on 115, Shiraz.
- Frye, Richard Nelson, "Charisma of Kingship in Ancient," in *Te Pahlavi Codices and Iranian Researches*, ed. Navabi, Mahyar, 1976, 111-128; quote on 115, Shiraz.
- Chevalier Jean et Alain Gheerbrant, *DICTIONNAIRE DES SYMBOLES*, Segherss, 1973, Traduit en Persane Soudabeh Fazayeli, Entesharat - e - Heihoon, 2000.

بررسی تحلیلی و خاستگاه شناختی ترانه‌های کرانه دریای خزر استان گیلان (مطالعه موردی روستای لیش در شرق گیلان و روستای خرگیل در غرب گیلان)

• اعظم جمالی / پژوهشگر فرهنگ گیلان

مقدمه

ترانه با زندگی اولیه بشر در ارتباط است؛ دورانی که انسان کارکردن را یاد گرفت و به کشت و کار پرداخت. او هنگام کار نواهایی را زمزمه می‌کرد. این نواها و آهنگ‌ها کم کم به صورت کلمه و جمله ظاهر شد و به دنبال آن ترانه به وجود آمد. ترانه‌ها کم کم گسترش یافتند و بر اساس شرایط زندگی و موضوعات مختلف متنوع و متعدد شدند؛ مثلاً درباره عروسی، یار، امور مربوط به کار ترانه‌هایی سروده و خوانده شد. ترانه‌های کار بر اثر پیشرفت ابزار کشت و کار گسترش یافت و مضامین و موضوعات متعددی در آن راه یافت. انسان با ترانه محیط اطراف خود را زنده تر و شاداب تر می‌کند. برخی ترانه را شامل جملات کوتاهی می‌دانند. که از سه سطر تجاوز نمی‌کند و باید با آواز خوانده شود (فقیری، ۸: ۱۳۸۵) گروهی هم ترانه را بخشی از فرهنگ یک ملت می‌دانند چرا که ترانه نیز همچون فرهنگ، آداب و رسوم و سنت یک ملت را به تصویر می‌کشد (انجوی شیرازی، ۱۰۱: ۱۳۷۱)

این عقیده یا باور "راپاپورت" است که می‌گوید: « سنت محلی یا فرهنگی ارتباط مستقیمی با فرم‌های فیزیکی هر فرهنگ دارد.» (راپاپورت، ۱۳۶۹: ۴۶) بر اساس این عقاید فرهنگ و سنت‌های محلی لازم و ملزوم یکدیگرند. با توجه به این که ترانه هم از سنت‌های محلی به حساب می‌آید، ارتباط پنهان و آشکار آن با فرهنگ قابل انکار نیست ترانه‌های شالیزار هم که یکی از انواع ترانه است بی شک یکی از مظاهر فرهنگی یک ملت به حساب می‌آید که هم با نمادهای سنتی و بومی در ارتباط است و هم با نمادهای نوگرا و مدرن.

از سوی دیگر نقش و کارکرد هر یک از آنان در تداوم الگوهای فرهنگی کاملاً آشکار است. حال می‌خواهیم این مسأله را در ترانه‌های شالیزار در کرانه دریای خزر در استان گیلان با مطالعه موردی و مقایسه‌ای دو روستای خرگیل و لیش که دچار یک سلسه تغییرات فرهنگی شده است بررسی کنیم. اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا این اجزا و عناصر به رغم پیوند عمیق با فرهنگ یک منطقه، با گذشت زمان تغییر کارکرد داده و گاهی به کلی دگرگون شده و یا به فراموشی شده است. از آنجایی که ترانه جایگاه ویژه‌ای در زندگی زیستی و فرهنگی افراد دارد، در این تحقیق به بررسی دلایل تغییر کارکرد برخی عناصر تشکیل دهنده ترانه‌ها، با تأکید بر تغییرات فرهنگی در ترانه‌های شالیزار و جایگزینی موسیقی کلاسیک و نوگرا به جای موسیقی سنتی و بومی پرداخته می‌شود. اما به نظر میرسد که در عصر حاضر توان مقابله با عناصر نوگرا و فاقد اعتبار هویتی و بومی و وارداتی غربی را ندارد. لذا با حفظ برخی از ملودیهای ترانه‌های سنتی و استفاده از جایگزین‌های مدرن آن، می‌توان روند پر شتاب، حذف و بی‌محتوا شدن باورهای بومی را کمی تعدیل کرد.

این مقاله با تکیه بر مطالعات میدانی و مصاحبه با افراد محلی، تلاش می‌کند با رویکردی تازه به تحلیل دو منظوره تغییرات فرهنگی ترانه‌های شالیزار بپردازد، این دو نگرش عبارتند از:

تکنیکی و محتوایی

خاستگاه شناختی تغییرات فرهنگی

ترانه‌های شالیزار، در گذشته در حدود اواخر اردیبهشت ماه در شالیزارهای استان گیلان توسط زنان خوانده می‌شد اما این آئین امروزه در بیشتر مناطق استان گیلان از بین رفته است و تنها در منطقه خرچگیل تالش هنوز هم اجرا می‌شود. از همین رهگذر، شاید بتوان هسته اصلی و ردپای بسیاری از تغییرات فرهنگی، در ترانه‌ها را پیدا کرد. در این ترانه‌ها تغییرات زیادی مشاهده می‌شود از ورود تکنولوژی، موسیقی کلاسیک، گرفته تا حفظ بعضی واژه‌های اصیل پارسی از زبان سانسکریت در ترانه‌های استان گیلان.

تالش‌ها از بازماندگان قوم کادوسیان هستند که دارای فرهنگ، زبان خاصی خود بودند و در مقابل گیلک‌ها و گالش‌ها هم دارای فرهنگ و زبان متفاوت، هر کدام از این‌ها برای خود دارای آداب و رسوم و فرهنگ عامه خاص منطقه و قوم خود بودند، اما مثلث فرهنگی هر یک از سه جریان فرهنگی، تالش، گالش، گیلک می‌تواند، در تحلیل مردم شناختی به تغییرات فرهنگی در فرهنگ عامه (ترانه‌های شالیزار) استان گیلان کمک کند. تحقیقات و کاوشهای اخیر که توسط هیأت باستان‌شناسی و مردم‌شناسی در روستای دربندی رودبار انجام شده، سابقه زندگی بشر در استان گیلان به ۳۵۰۰ سال قبل از اسلام می‌رسد (سایت باستان‌شناسی گیلان) که نشان از فرهنگ و تمدن غنی استان گیلان است. بنابراین در اینجا این پرسش مطرح است که دلایل تغییر کارکرد برخی از عناصر اصلی در ساختار ترانه‌های شالیزار روستا چیست؟ تلفیق عناصر سنتی و مدرن در ترانه‌های شالیزار به چه میزان بوده است؟ آیا رابطه‌ای بین نمادهای نو (مدرن) به کار رفته در ترانه‌ها و فرهنگ سنتی حاکم بر روستا وجود دارد؟

محدوده مطالعاتی:

استان گیلان یکی از استان‌های شمالی ایران و جنوب دریای خزر است. این استان نام خود را از قوم «گیل» گرفته است، در اوستا «ورنه» گفته می‌شد (سعیدیان ۱۳۷۵:

(۱۵)

امروزه علاوه بر قوم گیل اقوام دیگری نیز در استان گیلان زندگی می‌کنند. مانند گالش‌ها که به دیلمی‌ها نامبردارند، تالش‌ها، تات‌ها و حتی در برخی مناطق کردها هم هستند.

استان گیلان با ۱۴۷۱۱ کیلومتر مربع وسعت در شمال ایران و در مجاورت استانهای اردبیل، قزوین، مازندران و زنجان واقع گردیده است. از نظر آب و هوایی، گیلان در منطقه معتدل خزری واقع شده است. رشت، بندر انزلی، لاهیجان، لنگرود، رودسر، آستانه اشرفیه، سیاهکل، املش، تالش، رضوانشهر، ماسال، شفت، فومن، صومعه سرا، آستارا، از شهرهای این استان می‌باشد. (سعیدیان ۱۳۷۵: ۸۷) مردم خرجگیل که به زبان تالشی تکلم می‌کنند. خرجگیل از توابع شهر اسالم از ناحیه شهرستان تالش می‌باشد. تالشی از زبان‌های ایرانی شمال غربی است که زبان‌شان تا قرن دهم هجری علاوه بر گیلان در آذربایجان و اردبیل هم رایج بوده است. (رفیعی، ۱۴: ۱۳۸۷) روستای لیش از توابع شهرستان سیاهکل است به لهجه گالشی تکلم می‌کنند گالشی زیر شاخه زبان گیلکی از گروه زبانهای ایرانی شاخه شمال غربی است. این زبان شاخه‌ای از زبانی است به نام پهلوی اشکانی است (خانلری، ۲۹۸: ۱۳۷۷).

روش تحقیق

روش تحقیق در این مقاله، کتابخانه‌ای و اسنادی است، با تکیه بر نظریه‌ها و یافته‌هایی است که توسط اسطوره شناسان، مردم شناسان و تاریخ نگاران ایرانی و غیر ایرانی، به ما رسیده است.

برای تحلیل تغییر فرهنگی در ترانه‌های شالیزار، از نظریه همجواری و فرهنگ پذیری و نظریه تفسیر فرهنگ گیرتز و کارکردگرایی مالینوفسکی استفاده شده است. این روش هنگامی کاربرد دارد که شیوه پژوهش مربوطه به گذشته باشد و محقق با استفاده از افرادی که در زمان حال وجود دارند، از طریق مصاحبه و یا زندگی مشارکتی با آنها اطلاعات را به دست می‌آورد. (تنهایی، ۱۳۷۲: ۱۰۲).

یافته‌های تحقیق

هر ملت و قوم و طایفه‌ای دارای ذخایر فرهنگی است که برای درک صحیح آن باید چگونگی زندگی پیشینیان را در ابعاد گوناگون در دوره‌ای طولانی مورد بررسی و کنکاش قرار داد. زیرا فرهنگ دارای خاصیت انباشتگی و محصول تجربیات نسل‌های متعدد

است. از سوی دیگر فرهنگ خود قابل تغییر نیست اما الگوهای آن قابل تغییرند پس ترانه‌ها هم قابل تغییر نیستند اما محتوا و فرم ترانه‌ها و واژه‌هایی که در آن استفاده می‌شود با توجه به شرایط زمانی تغییر پذیرند.

تغییرات فرهنگی در ترانه‌ها

فرهنگ عامه اقوام تا اندازه‌ای ارزش‌های خود را حفظ کرده است و کمتر دستخوش تغییرات شده است به عنوان مثال: امروز چوپانان دیگر با نی خود، آن آهنگ‌هایی را که می‌نواختند تا گله را به فرمان خویش در آورند نمی‌نوازند، چرا که حکومت رسانه‌ها، حکومت چوپانان را هم با همه زیبایی‌هایش بی ارزش کرده است من در بسیاری از نواحی استان گیلان مخصوصاً تالش گله بانانی را دیدم که رادیو ضبط دو کاسته یا جیبی با خود حمل می‌کردند، و از زمانیکه ماشین خرمکوب و ماشین نشاء کاری آمد دیگر هیچ کشاورزی آوای کار نمی‌خواند. و این یک آشفتگی فرهنگی و آسیب فرهنگی به شمار می‌آید. امروز در شالیزارها می‌بینیم آوازهایی خوانده می‌شود که هیچ هماهنگی با فرهنگ مردم منطقه ندارد آنها از خواننده‌های کوچه بازاری و درباری زمزمه می‌کنند.

ترانه‌های شخم زنی (مرد کشاورز و گاو نر):

فرهنگ مردم گیلان مثال گویایی از سنتهای بارز پیش از اسلام و آیین‌های اسلامی با مطالعه محل قرار گرفتن بناهای مذهبی (امامزاده، بقعه شیعیان و اقلیت سنی تالش) و نیز جایگاه عناصر طبیعی در نیایش‌ها، این در هم آمیختگی، بسیار نمایان می‌شود. گاوها مخصوصاً گاو نر جایگاه خاصی در فرهنگ مردم گیلان دارد و در کار شالیزار یار صدیق انسان بود.

مرحله کاشت:

مباحثه مرد کشاورز هنگام کار با ورزا (گاو نر):

ای ورزای (گاونرمن) زمین را برایم شخم بز، دو تا پهلوهای تو مانند انار است	بکار ورزای، بکار تی شیش اناره bəkâr varzây bəkâr ti šieš anârə
خدا می‌داند که صاحب تو یار ندارد	خدا دان تی صاحب یار ندارد xodâ dâñə ti sâheb yâr nadârə
دعا کن که صاحب تو یار بگیرد اگر صحبت یار بگیرد نوک شاخ‌های تورا طلا خواهد گرفت	دعا بکن تی صاحب یار بگیره، تی دو تا شاخان توکه طلا بگیر ti dotâ šâxânâ toka toälây bəgirə

دعای آغازین کار نشاء: این دعا را هنگام شروع کار نشاء می‌خوانند:

خدایا ! الله، محمد، یا علی، دست به کار شوم، کار را به باد بسپرم، در حکم شرفشاه، کرت به کرت، ردیف به ردیف، سرریز شود، گسترش یابد و به کار آید.	خدویا !الله محمد، یا علی، دستی بنرم به کار، کاری بَدَرَم به وا، در حکم شرفشاه، لِکَه به لِکَه، رده به رده، سر آشو، ور آشو، کار آشو Xədoyə allâ mohamad yâ ali dasti bənarəm ba kâr kâri bədarəm ba vâ dar hokme šarafšâ leka ba leka rada ba radad sar âšo var âšo kâr âšo
--	---

در منطقه لیش ما دعایی به این صورت نداریم. همچنین اولین آوازی است که در آغاز کار وجین در خرجگیل خوانده می‌شود در طی آن، با نام بردن از امامان و مشایخ مورد احترام مذهبی، از آنها برای شالیزار طلب حفاظت و مراقبت می‌کنند و نکته جالب این است که در آن، به علت نام بردن از اولیاء و مشایخ، از سردادن فریاد خودداری می‌شود.

تأثیر طبیعت بر ترانه‌ها

از آنجایی که تالش هاکوه نشین بودند و بعدها یکجا نشین شدند به همین دلیل به مشاغل کشاورزی شامل پرورش کرم ابریشم، چایکاری، برنج کاری که در جلگه بیشتر فعالیت می‌شود روی می‌آوردند. به تناسب مشاغل کشاورزان برای رفع خستگی اشعاری فولک می‌سرودند که نشان از تاریخ و فرهنگ منطقه خود است. بیشترین ترانه‌ها در شالیزارها، باغات چای هنگام کار خوانده می‌شود که دو منطقه روستای لیش در شرق گیلان و خرجگیل در غرب گیلان، این آوازاها را حفظ و بکار می‌بردند. در روستای خرجگیل هنوز هم این آوازاها کم و بیش خوانده می‌شود ولی در روستای لیش به خاطرات گذشته تبدیل شده است شایان ذکر است که در روستای خرجگیل باغات چای وجود ندارد ترانه‌های چای در روستای لیش مورد بررسی قرار گرفته است. که این ترانه‌ها در شالیزار هم بعضاً خوانده می‌شد. دوییتی‌های عاشقانه در شالیزارهای گیلان با ریمتی شاد و موزون خوانده و باعث نشاط و روحیه در کار می‌شد.

به عنوان نمونه در دوییتی زیر که در وصف آمدن بهار می‌باشد؛

بهار بوم می‌یاره در بیجاره Bâhâr boma mi yâr dar bijâra	باز بهار آمد و یار من در بچار است
عرق در زیر زلفش لاله زار Arag dar zire zolfaš lâla zâra	و عرق از پیشانی اش در ال ریختن است
ایلهی م ببوم عرق دانه، Ilâlâhi mon bobom aragê dâne	آرزو می‌کند جای عرق‌هایی باشد
کی تی دیل سرر ببوم روانه Ki ti dil sarerə bobom ravânə	که از پیشانی معشوقه اش در حال ریختن است و قطره‌های آن روی قلبش می‌ریزد.

یا در دوییتی گیلگی مربوط به فصل چیدن چای بهاره

چای دار چین بوم وجین وقته çây dâr cin boma və jin ə	هنگام چیدن چای فرا رسیده است و زمان وجین شالیزار است
همه کونن تی یار بالای تخته hama konn ən ti yâr bâl âye taxte	همه به من می‌گویند که یارت بالای تخته است

بروید به یار من بگوید که الان چه وقت این کار است	بو شو یار بوگو الان چی وقته bušu yare bugu alân či vagte
سرنوشت لباس من و تو را با هم قیچی زده است.	فلک مقراض بزه مو و تی رخته falak m ərâz baza mo ti raxt ə

مربوط به فصل چیدن برگ سبز چای که همزمان با وجین شالیزار است که دختر گیلگ همزمان در حال نشای شالیزار است اما این دوبیتی را در شالیزار برای نامزدش که چوپانی است با آواز می‌خواند تا به او خبر دهد که موقع فصل چیدن چای بهار ه است و طبق قرار شان بعد از پایان کار شالیزار باید به فکر عروسی باشد. (همان منبع، ۱۳۸۱: ۷۶)

موسیقی در ترانه‌های شالیزار

موسیقی نواحی، میراثی معنوی و تاریخی است که باید آنرا حفظ، تثبیت و ترویج نمود. ارزش موسیقی نواحی با فولکلوریک در همبستگی، ارتباط عاطفی و آرامش کشاورز به هنگام کار می‌توان جستجو کرد. خیل عظیم مشاغل روستایی که از تولیدات اصلی کشور است به علت نبود تنوع در کار و نبود همان ارتباط عاطفی، کم‌رنگ و در حال از بین رفتن است؟! همه کارشناسان فرهنگ عامه به این نظر متفق القول هستند که سنتها و ارزشها به هم پیوند دارند و اگر سنتها در غالی مدرنیته قرار نگیرند هماهنگی اجتماعی و انسجام فرهنگی را دچار اختلال می‌کند.

ارزش در فرهنگ موسیقی چیست؟ یا چه عواملی باعث تغییرات فرهنگی می‌شود؟

ارزشها از تفکر جامعه شکل می‌گیرند. یکی از این ارزشها، فرهنگ موسیقی و آواها و نواهای محلی یا فولکلوریک است. ارزشگذاری به آواهای آیینی و ملی، عنصری هنری و فرهنگی است که می‌تواند پیشینه‌ی فرهنگی را حفظ کند. ارتباطات هم می‌تواند پیوند دهنده‌ی، سنتها و تعادل اجتماعی باشند و هم می‌تواند فرهنگ داخلی را از بین ببرد و

ارزشهای بیرونی را درونی کند. درونی شدن فرهنگی به ویژه پذیرش فرهنگ اروپایی، طی دو دهه اخیر، در پوشش، موسیقی و بناهای اقتصادی - فرهنگی باعث شده، در مناطق روستایی، باورها و ارزشهای سنتی کمرنگ و در حال انقراض باشد. برای اینکه ارزشهای فرهنگی به ویژه فرهنگ موسیقی در کشور حفظ شود باید تعادل اجتماعی با ارتباطات ایجاد کرد تا انسجام ارزشها حفظ شود.

خاستگاه تغییرات در ترانه‌ها و آیین‌ها

با توجه به روایت‌های گوناگونی که در رابطه با خاستگاه تغییرات در ترانه‌ها و آیین‌های طلب باران و آفتاب بدست آمده، هر کدام در جای خود قابل بررسی و دارای ارزش علمی هستند.

بیشتر ترانه‌های شالیزار در ۲ منطقه مورد بررسی بومی است اما بعضاً دیده می‌شود ترانه‌هایی که از منطقه ایی دیگر به این منطقه اشاعه پیدا کرده است مخصوصاً در شرق گیلان از منطقه طالقان ما اشاعه ترانه‌ها را در ترانه‌های لیش می‌بینیم مانند ترانه رعنا، این ترانه که حاکی از عشق و عاشقی است و در ارتباط با وقایع جنگ و آشوب، گویای تنش‌های روانی - اجتماعی رقابت‌های عشقی است، آنچنان در میان مردم خوش نشسته است که نزدیک به یک قرن است در سراسر گیلان خوانده می‌شود در کوچه و بازار در مراسم شادی و در شالیزارها و در مناسبت‌های مختلف. این ترانه زیبا، شادی بخش مجالس انس و شادانی است. خاستگاه این ترانه در شرق گیلان از سیاهکل تا اشکور می‌باشد که در سرتاسر گیلان خوانده و اجرا می‌شود، مضمون اصلی ترانه، گفتگوی پسر چوپانی با محبوب خود رعناست که البته به بهانه آن مسائل اجتماعی و سیاسی عصر هم در ترانه مطرح می‌شود. زمان سرودن ترانه تصنیف با توجه به محتوای ترانه، به نظر می‌رسد مربوط به اواخر دوره قاجاریه یعنی حدود سالهای ۱۲۹۵-۱۳۰۰ خورشیدی باشد. دوره‌ای که هرج و مرج بر کشور حاکم بود، فئودال‌ها و مالکان بر جان و مال مردم مسلط بودند، بیگانگان در امور کشور دخالت می‌کردند، دزدان و سرکشان به حقوق مردم تجاوز نموده و شرایط سختی بر جامعه حاکم بوده است ترانه رعنا محصول چنین دورانی است که مبنای تاریخی دارد. نام پدر رعنا « حسن خان سری » اهل خانهای «

سراشکورعلیا» و نامزدش «نوروز» اهل «کشایه اشکور» بود، ولی شخص دیگری به نام سرگالش «هادی سورچانی» و به روایتی شخص سومی به نام «کرد آقا جان» عاشق رعنا شدند که این ماجرا موجب پیدایش اشعار و ترانه‌های عاشقانه‌ی محلی در این زمینه گردید (عباسی، هوشنگ، فصلنامه فرهنگ گیلان، ۱۳۸۰) امروزه در شالیزارهای برنج دیگر این ترانه‌ها خوانده نمی‌شود بطور کلی از بین رفته است اما توسط خوانندگان بومی در عروسی‌ها و کنسرت‌ها از این ترانه‌ها استفاده می‌شود.

تاثیر نقش اهل بیت (ع) بعد از اسلام در ترانه‌ها

الهام گرفتن از ائمه (ع) و اهل البیت از زمان بعد از اسلام همیشه در بین مسلمانان بوده است البته اینجا لازم به مقایسه‌ای است با کارکرد مالینوفسکی در جزیره تروبریانند که در آنجا افراد خاصی به عنوان جادوگر برای راندن شیاطین و ارواح از زمین‌های کشاورزی استفاده می‌شد و باور داشتن که با این کار محصول تا پایان سال به نوعی بیمه خواهد شد از شر حوادث و همچنین باعث پر محصول بودن مزارع کشاورزی آنها می‌شود (همین حالت را ما در روستاهای خود در ۲ منطقه مورد بررسی می‌بینیم اما با این تفاوت که در روستاهای ایران مخصوصا مناطق مورد بررسی ما خود کشاورزان در هنگام شروع کار کشاورزی از شخم زدن شالیزار گرفته تا ریختن شلتوک و شروع کار کشاورزی، در شروع کار خود دعا می‌خوانند و با آوردن اسامی ائمه (ع) از خداوند می‌خواهند که سال پرمحصولی برایشان باشد و زمین آنها از بی‌آبی و شرّ حواث ناگوار در امان باشد. در واقع این عمل هم نوعی عمل جادویی است. و دعا نماد آرامش و امنیت و کارکرد آن، بیرون راندن بلاهای طبیعی از زمین‌های کشاورزی می‌باشد. اما در منطقه خرجگیل در هنگام شروع کار شالیزار دعای اول و پایان کار دارند و در روستای لیش دعای آغازین، و پایانی ندارند. از آنجایی که ۲ منطقه مورد بررسی هر دو کوهستانی هستند و در گذشته شغل اصلی آنها چوپانی بوده، ۶ ماه را در بیلاق زندگی می‌کردند و سه ماه زمستان را به منطقه مورد مطالعه می‌آمدند. بعدها با توجه طرح ساماندهی و بالا رفتن قیمت‌ها و همچنین ورود تکنولوژی، مردم این مناطق از زندگی چوپانی به سمت زندگی یکجانشینی روی آوردند.

تأثیر آیین‌ها بر ترانه‌ها

تنها نظریات مربوط در خصوص تغییرات و بحث اشاعه آیین‌ها در ترانه هاست که آئین باران خواهی بر پایه معیار فریزر یعنی تکیه بر قانون تشابه مورد بررسی قرار می‌گیرد، فریزر معتقد است تقلید انسان از طبیعت سبب تحریک طبیعت می‌شود، یعنی اگر انسان بخواهد باران ببارد، باید کاسه ایی آب را از بالا بریزد (فریزر، ۱۳۸۶: ۸۹، ۹۰) آئین باران خواهی در گیلان تیر ماه است هینلز نوشته تا هنگامی که تیشتر، خدای باران و باروری طبیعت را قربانی ندهند، او را یارای پیروزی بر دیو خشکسالی (اپوش) و رهایی آب‌های هستی بخش نیست (هینلز، ۳۴۲: ۱۳۸۵) در دین مزدیسنی، تیر، نام فرشته باران است این نام در ادبیات مزدیسنی، تیشتریه، در زبان پهلوی تیشتر و در زبان فارسی تیشتر ذکر شده است (پور داوود، ۱۳۱۰: ۳۲۵) در واقع آئین باران خواهی برگرفته از مهر ایران است و اینکه ما مانند این مراسم را در استان‌های دیگر و حتی کشورهای هند، تاجیکستان، ج. آذربایجان، آسیای میانه داریم این بستگی به نزدیکی تاریخی و فرهنگی دو ملت و مهاجرت و شرایط یکسان محیطی روستایی مرتبط می‌شود. عمده ترین دلیل اجرایی آیین‌های تقدس آب مربوط به کشاورزی و زمین است. مهر ایرانی به منظور نجات طبیعت و انسان از دست اهریمن خشکسالی و اپوشه (دیو ضد باران) از آسمان‌ها به زمین فرود می‌آید و با قتل گاو نر و پاشیدن خون گاو، به زمین و گیاه و حیوانات و انسان‌ها، انرژی زاینده‌گی و تحول طبیعت را هدیه می‌دهد. مردم نگاران گذشته این جشن را تحول طبیعت می‌دانستند. (کریستین سن، ۱۹۷: ۱۳۵) در حال حاضر در ایران در نواحی مختلف چندین روش برای بند آمدن باران و آفتاب خواهی و همچنین آمدن باران آیین‌های نمایشی اجرا می‌شود. مرد کشاورز بر این باور بود که بر اثر مراسم، خورشید خواهد آمد و آفتاب جایگزین باران خواهد شد رسم آفتاب خواهی، زمانی که کشاورز «توم» را در «توم جار» می‌کارد و پس از رسیدگی و مواظبت وقتی آن توم به رشد دلخواه رسید بر آن می‌شود که توسط همراهان یا کشاورزان دیگر آن را در زمین بکارد. اما باریدن باران مجال کار را به هیچ کس نمی‌دهد و باعث می‌شود که توم بیش از اندازه بزرگ گردد یا بپوسد که تمام زحمات و خرج و مخارج کشاورز به هدر می‌رود. بنابراین در آن موقع مراسم خرده تابی

اجرا می‌شد. برای اجرای آن چندین کودک جمع می‌شدند یکی از آن‌ها " ساجه " یا جارویی را بر چوبی بلند قرار می‌داد و در ابتدای صف می‌ایستاد و چند نفر از آن‌ها حلب، قوطی، یا دیگ مسی را می‌گرفتند و روی آن می‌نواختند و چند نفر هم دسته‌های خشک شده ساقه برنج به نام " کلش: به خرده‌های کاه برنج می‌گویند " را در دست می‌گرفتند و با هم شعر خرده تابی را می‌خواندند. در هر دو مراسم تدهین و تبرک وجود دارد در هر دو منطقه، رسمی به نام گیشه یاور داشتند و همچنین در آغاز سال، کشاورزی زمانی که کشاورزان شخم را شروع می‌کنند، طبق سنت وقتی که ورزا را به بجا می‌برند و در روز اول بعد از چند ساعتی شخم زدن به خانه بر می‌گردند صاحب خانه کمی قند یا گردو یا سکه بر سر گاوهای خود می‌ریزد و یا تخم مرغ روی یشانی یا زیر سم او می‌شکند. گردو کنایه‌ای است از دانه‌های درشت برنج که امید به برداشت آن دارند برای محکم کارس رسم است که وزرا موش (مشت گاو) یعنی آخرین مشت محصول سال قبل را که در کیسه‌ای از سقف خانه اویخته‌اند، به حیوان می‌دهند. اما در تومبیجار که جوانه‌ها در خطر زرد شدن هستند، مراسم با دقت هر چه بیشتر انجام می‌شود. در میان زنان رسم است که پس از کاشت، نی یا شاخه جوانی از یک درخت در حال شکوفه کردن یا شاخه سبزی به نام شمشاد می‌کارند. این گیاه خوش یمن که سبب رشد و سرسبزی است اینجا و آنجا « عروس تومبیجار » معروف است گاهی برای محکم کاری پوست تخم مرغی را بر سران می‌گذارند. برای شگون کار نشاء از یک نوعروس یا سید یا همسر یک سید می‌خواهند کار را آغاز بکند. پس از وجین دوباره، در میان زنان کشاورز رسم است که شاخه سبز توسکا را بر یکی از دیواره‌های کرت برنج زار یم کارند و برای خوشه آرزوی رشدی خوب می‌کنند. مردم منطقه بیشتر سنی شافعی هستند هنوز هم در این منطقه زنان لباس‌های محلی می‌پوشند. در روستای خرگیل مردم به زبان تالشی تکلم می‌کنند و بیشتر سنی شافعی هستند و قوم تالش با توجه به فرهنگ بیش از ۷ هزار سال دارای فرهنگ خاص خود هستند که همه اینها در ترانه‌ها تاثیر می‌گذارد. ما در رنج سروده‌های زنان تالش در شالیزارها ترانه‌هایی داریم که در پشت ان باورها و اسطوره‌ها قومی نهفته است مانند ترانه " امانه ليله " که این ترانه در کارنواهای پنج جمهوری آسیای مرکزی هم دیده می‌شود. یا ترانه مرد کشاورز با

ورزا(گاو نر) از این ترانه هم یک آیینی بنام ورزا جنگ گرفته شده است. که این آیین و ورزش بومی ریشه‌ای دیرینه در فرهنگ مردم گیلان بویژه تالشان دارد. یا ترانه رعنا که به دوره قاجار بر می‌گردد. نیاکان ما یک پرنده را با ترانه توصیف می‌کردند یا صدا می‌زدند یا در شالیزار هنگام، کار نواهایی مختلفی برای رفع خستگی، آرامش روانی و دیدار معشوق خود و درد از غم هجران زمزمه می‌کردند. در پس هر نغمه و آوازی، فرهنگی نهفته است که در حال از بین رفتن است. اگر بپذیریم که آئین‌های ما در فرهنگ استان گیلان از قانون تکامل فریزر شکل گرفته، باید این احتمال را هم بدهیم که این تشابه و تکامل از اسطوره مهر به گاو نر کشی بوده، چون ما آئین‌های مختلفی داشتیم که از بین رفتند و تعدادی که ماندن در پشت آنها اسطوره‌های قوی بوده است. مانند ورزا جنگ، مرغانه جنگ، گیلانی‌ها علاقه خاصی نیز به بازی مربوط به حیوانات دارند. اقلیتی به کفتر بازی علاقه دارند، اما بازی مهم محلی میان حیوانات «ورزا جنگ» است. این بازی که در گذشته در تمام ایران رواج داشت، فقط در دشت‌های خزر پایدار مانده؛ جایی که گاوها دارای اهمیت‌اند و پیش از مکانیزه شدن کشاورزی، این حیوان، یار صدیق انسان بود. در واقع بر می‌گردد به اینکه اولین انسان و گاو نر به مدت ۶ هزار سال به تنهایی روی زمین زندگی کرده‌اند. و از آنجایی که گیلان زادگاه زرتشت بوده است و قبل از اسلام گیلانی و تالشها زردتشتی بودند، حرمت به گاو مخصوصا گاو نر از آن زمان تا حال در فرهنگ گیلانیان ماندگار بوده است. نگارنده در مطالعات میدانی در سال ۲۰۱۰ که در گنزر ماسال داشته، شاهد آیین سنتی گاو نر کشی در مراسم عروسی تالشان بوده است مادر یا خواهر داماد، پیش از قتل گاو نر، قفلی فلزی یا نخی رنگی که از پشم گوسفند درست کرده و آن را در خون گاو نر ذبح شده، می‌مالد و پس از ورود عروس و داماد به حجله، به درب حجله آنان می‌بندد یا می‌مالد، تا داماد نیرو بگیرد. زاوشنی‌ها معتقدند نیروی گاو ورزا به داماد منتقل می‌شود حتی یکی از دوستان داماد انگشت نشانه خود را در خون گاو می‌کشد و به پیشانی داماد می‌زند تا داماد انرژی تازه‌ای بگیرد البته طرز تلقی میتنی بر گاو نر کشی در راستای آیین قربانی مهر و حتی گرامی داشت گاو ورزا، نه تنها در ایران بلکه در ارمنستان و هندو بسیاری از ملل قدیمی جهان، تا زمان زرتشت بیشتر دوام نیاورده است. ورمازرن نوشته زرتشت با مراسم مذهب

مهری‌ها مخالفت کرد و خونریزی و فدیة کردن گاو و استعمال گیاه مستی بخش هوم را که ایجاد خلسه می‌کرد، ممنوع ساخت (ورمازرن، ۱۳۸۶ ۱۸ زیرا از امتزاج خون گاو قربانی شده و شیرۀ گیاه هوما نوشابه‌ای به دست می‌آمد که نیروی جاودانی به نوشنده آن می‌داد و زرتشت چون این رسم را برانداخت، ضربه بزرگی به دین مهری وارد آورد (ورمازرن، ۱۳۸۶۱۸). مهریشت می‌تواند یکی از دلایل اساسی این گفتار باشد در گات‌های اوستا نوشته شده نفرین تو ای مزدا به کسانی که مردم را از راه راستی منحرف می‌سازند و به جای کوشش و تلاش برای رسیدن به خوشبختی، گاو ورزا را در برابر خدایان باطل، و با هلهله و شادی قربانی می‌ازند (گات‌ها، فص ۳۲، بند ۱۲)؛ بنابراین همان گونه که آیین گاو نرکشی در اسپانیا، همچنان در تیرماه (آگوست) به قوت خود باقی مانده و حتی به شدت منحرف و ناپسندیده شده است در ایران و ارمنستان و برخی دیگر کشورها مرتبط با مهر و زرتشت که مهاجرت و شرایط یکسان محیطی و نزدیکی تاریخی داشته‌اند، تحت تاثیر ادیانی جدید و منطقی چون مسیح و اسلام قرار گرفته بوده‌اند، از خشونت و رفتارهای غیر منطقی تعدیل شده و به آیین طلب باران، افتاب آب پاشان تبدیل شده است. نصرت بختور تاش به نقل از رویه ۷۵ سیاحت نامه فیثاغورس نوشته ایرانیان در جشن‌ها به جای قربانی کردن و ریختن خونه، انگبین پخش می‌کردند (بختورتاش، ۱۳۸۰ ۱۵۳)

نتیجه‌گیری

این تحقیق پژوهشی، قسمتی از ترانه‌های شالیزار یعنی - اشعار مخصوص شالیزار - هستند که خود نوای در این پژوهش ترانه‌ها و قصه‌های فولکلوریک گیلان، با مطالعه موردی ۲ منطقه در شهرستان تالش و سیاهکل از طریق روش مردم‌شناسی ژرفانگر به روش مشاهده مستقیم مشارکتی مورد بررسی قرار گرفته است. بر اساس مطالعات و بررسی‌های کتابخانه‌ای و میدانی پژوهشگر به این نتیجه رسید که: هر ملت و قوم و طایفه‌ای دارای ذخایر فرهنگی است که برای درک صحیح آن باید چگونگی زندگی پیشینیان را در ابعاد گوناگون در دوره‌ای طولانی مورد بررسی و کنکاش قرار داد. زیرا فرهنگ دارای خاصیت انباشتگی و محصول تجربیات نسل‌های متعدد است.

ادبیات شفاهی به اندازه تاریخ برای صاحبان قدرت، محل نفع و ضرر نبوده و بنابراین دستخوش غرض‌ورزی‌های مورخان قرار نگرفته است، و باید آنها را به مانند حکایتی از واقعیت زمانشان پنداشت. ترانه‌ها و قصه‌های فولکلوریک از هر جهت با زندگی روزمره ارتباط مستقیم دارند و خصایص اقلیمی و طبیعی منطقه در آنها به وضوح دیده می‌شود: از انواع کارهای کشاورزی گرفته مثل کاشت و داشت و برداشت محصول، گاوپانی و گله‌داری، پیشه‌وری، تفریح و شکار، جشن‌های سنتی، درمانگری و شفابخشی بیماران تا رابطه عاشقانه و ازدواج و اعیاد و مراسم مربوط به تولد نوزاد، تربیت شان و حتی خواباندن کودکان با آهنگ‌های لالایی، ترانه‌های مربوط به مراسم سوگواری و غم، روابط ارباب رعیتی و قصه‌های بلند برای شب‌های طولانی پاییز و زمستان.... هنگامی که هیزم شکن تالشی برای برپا داشتن پایه‌های کومه اش به بریدن چوب در جنگل با داس مشغول شکستن هیزم بوده، بین شکستن هیزم و حنجره اش ریتم‌های موسیقی شکل می‌گیرد. یا شالیکار در مزرعه اش به کار نفس‌گیر نشاء و وجین و پس از آن به شب پایی (رسم شوپه) مشغول می‌شود و یا زمانی که چوپان گیلانی در نیمه شب یا صبح مه آلود به تنهایی گله را همراهی می‌کند، هیچ چیز غیر از آواز و ترانه‌های محلی بیانگر غم و آرزوهایش نیست و او را تسکین نمی‌دهد، یا به کار امیدوارش نمی‌کند. و البته به هیچ طریقی بهتر از تکرار قصه‌های پند آموز نمی‌شد در دل کودکان بازی گوش، جوانان ساده و بی‌آلایش روستا نفوذ کرد. ادبیات شفاهی به عنوان بخش زنده و پویای فرهنگ در

ایجاد و نگهداشت هویت فرهنگی و بومی ما نقش مهمی را ایفا می‌کند. بنابراین، میبایست در حفظ و انتقال آن به نسل‌های بعدی دقت و تلاش فراوان شود.

منابع

- ۱- احمدی پناهی، محمد(۱۳۸۳). ترانه و ترانه سرایی در ایران، سیری در ترانه‌های ملی ایران. تهران: سروش،
- ۲- انجوی شیرازی، ابوالقاسم(۱۳۷۱). گذری نظری بر فرهنگ مردم. تهران: انتشارات اسپرک
۳. بیتس، دانیل. فرد پلاگ (۱۳۷۵) «انسان شناسی فرهنگی»، مترجم محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.
- ۴- بختور تاش، ن. (۱۳۸۰) درفش‌های ایران باستان، تهران
- ۵- بویس، (۱۳۵۷)، تاریخ کیش زرتشت، مترجم؛ صنعتی زاده همایون، جلد دوم، تهران، انتشارات توس
- ۶- پالس، دانیل (۱۳۸۹) « هفت نظریه در باب دین»، ترجمه و نقد محمد عزیز بختیاری. تهران: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (قدس).
- ۷- پلتو، پرتی. ژ (۱۳۷۵) «روش تحقیق در انسان شناسی»، مترجم: محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.
- ۸- پانوف، میشل و میشل پرن (۱۳۸۶)، فرهنگ مردم‌شناسی، ترجمه اصغر عسکری خانقاه، انتشارات سمت، تهران
- ۹- پورداوود، (۱۳۱۰)، ادبیات مزدیسنا، بمبئی، انتشارات انجمن زرتشتیان ایران
- ۱۰- تنهایی، ح.ا. (۱۳۷۲)، نکهت، ج، شیوه تنظیم پایان نامه، کرمان، کاوش نامه.
- ۱۱- حجازی، بنفشه (۱۳۸۴)، زنان ترانه: بررسی حضور زن در ترانه‌های و اشعار عامیانه، نشر قصیده سرا.
- ۱۲- رفیع فر، جلال الدین (۱۳۸۱)، «پیدایش و تحول هنر(درآمدی بر انسانشناسی هنر)». تهران: برگ زیتون.

- ۱۳- روح الامینی، محمود (۱۳۶۸)، «زمینه فرهنگ شناسی»، چاپ دوم. تهران: انتشارات عطار.
- ۱۴- روح الامینی، محمود (۱۳۸۰)، «مبانی انسان شناسی، گرد شهر با چراغ»، چاپ دهم. تهران: عطار
- ۱۵- رنجبر، محمود و هدایت‌الله ستوده (۱۳۸۶)، مردم‌شناسی (باتکیه بر فرهنگ مردم ایران)، ندای آریانا، تهران.
- ۱۶- فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۸۷)، «مدرن یا امروزی شدن فرهنگ ایران». تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ۱۷- فکوهی، ناصر (۱۳۸۲)، «تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی». تهران: نشر نی.
- ۱۸- فریزر، ج. (۱۳۸۸) شاخه زرین، مترجم: کاظم فیروزمند، چاپ چهارم، تهران.
- ۱۹- معین، محمد (۱۳۶۲)، فرهنگ معین، تهران: انتشارات امیر کبیر
- ۲۰- وای ولو، فرانک رابرت (۱۳۷۸)، «انسان شناسی فرهنگی»، ترجمه علیرضا قبادی. همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی سینا.
- ۲۱- ورمازرن، م. (۱۳۸۶) آیین میترا، مترجم؛ بزرگ نادرزاده، چاپ ششم، تهران، نشر چشمه
- ۲۲- هدایت، صادق (۱۳۴۴)، نوشته‌های پراکنده، تهران
- ۲۳- هینلز، ج. (۱۳۸۵) شناخت اساطیر ایران، مترجم، جلال فرخی، چاپ دوم، تهران، نشر اساطیر.
- ۲۴- کریستین سن، س. (۱۳۵۱)، ایران در زمان ساسانیان، مترجم؛ رشید یاسمی، تهران، کتابخانه این سینا.

رباعی‌های‌های خلقی مردم تاجیکی

• پرفسور شادی گل عمراوا

• پرفسور رجب امانف

سودای تو در دماغ دارد دل من
مثل گل لاله داغ دارد دل من

ماره میبرن، تو گریه و زاری کن
گر زر داری، جانمه خریداری کن

من لاله بودوم تو زعفرانوم کردی
یک گپ زدی و، به غم نهانوم کردی

نظر بر قد و بالای تو دارم
امید از میوه‌ی باغ تو دارم

گل‌ها ره به شش قطار کی می‌بینم
دنیا ره به یک قرار کی می‌بینم

امروز هوای باغ دارد دل من
سودای تواز دماغ بیرون نرود

گر یار منی بیا به من یاری کن
ماره میبرن، شهر دیگر می‌فروشند

عاشق نبودوم تو عاشقانوم کردی
در خانه بحال خود شیشه بودوم

الا دختر، تمنای تودارم

تمام میوه‌ها در باغ شاه‌ی

نوروزه به نو بهار کی می‌بینم
گل‌ها ره به شش قطار در فصل بهار

ترانه‌های خلقی بخارا

بالا بلند است، ابرو کمند است
در بین ابرو، خال‌ها که کنده است

از در در آیی من نگاه تو کنم
اندیشه به چشمان سیاه تو کنم
من مال ندارم فدای تو کنم
این جان عزیز دارم فدای تو کنم

تحلیل تطبیقی شعر "چشمه کوچک" نیما یوشیج و شعر "چشمه" تئوفیل گوتیه

• نوروز جمعه مراد ابدل / دانشجوی دکتری دانشکده ادبی ماکسیم گورکی، شهر مسکو

« از میان تغییرات بسیاری که در نیم قرن طی ایرانپیش آمده است (نیمه اول قرن بیستم میلادی) مسلمان‌یکی از مهمترین آنها که کمتر در خارج شناخته شده است تحول در شعر، که به دست نیما یوشیج است » (هنرمندی، ۱۳۵۰، ص ۳۰۶). ادبیات مدرن ایران در نیمه اول قرن بیستم دستخوش تغییرات چشمگیری شد که با نام نیما یوشیج ارتباط تنگاتنگی دارد. نیما مکتب شعر نو ایران را بنیان نهاد که در سالهای بعد به مهمترین مکتب ادبی ایران تبدیل شد.

سهم شایسته نیما در ادبیات ایران این است که او شکل کهن ادبیات کلاسیک را شکست و محتوا و زبان شعر را تغییر داد و در نتیجه او را می‌توان یک شاعر مبتکر، بنیانگذار شعر مدرن ایران دانست. اما همه نوآوری‌های نیما ریشه دار است و به صد و پنجاه سال پیش باز می‌گردد.

صد و پنجاه سال قبل از نیما، ایرانیان ترجمه ادبیات اروپا را آغاز کردند و به تدریج ادبیات اروپا جزئی از ادبیات ایران شد. در کارهای نیما ردپای ادبیات اروپا، به ویژه فرانسه وجود دارد و ما ارجاعات زیادی از خود نیما و محققان سراسر جهان به این موضوع داریم.

نیمایوشیچ در زندگی ادبی خود از تجربیات بسیاری از نویسندگان و شاعران پارسی و جهان بهره مند شده است. آشنایی نیما با زبان فرانسوی فرصت‌های زیادی را برایش فراهم آورد و او توانست آثار نویسندگان فرانسوی را بخواند. یکی از شاعران فرانسوی که نیما به خوبی با آثار او آشنایی داشت و تحت تأثیر او چندین شعر سرود، تئوفیل گوتیه بود.

پیر ژول تئوفیل گوتیه (*Pierre Jules Theophile Gautier, 1811-1872*) یکی از مشهورترین نمایندگان مکتب رمانتیسم فرانسه است که بخشی از زندگی خود را در سفر گذراند. او دو بار از روسیه دیدن کرد که حاصل آن دو اثر وی بود: «سفر به روسیه» (*1867 Voyage en Russie en Russie*) و «گنجینه‌های هنر روسیه» (، ۱۸۶۰ - *Tresort d'art de le Russie ۱۸۶۳*).

گوتیه در طول زندگی خود، از سال ۱۸۵۲ تا ۱۸۷۲، شش بار کتاب «مینا و کامئو» (*Èmaux et Camees*) را منتشر کرد. اولین بار در سال ۱۹۱۴ این کتاب را ن. س. گومیلوف به روسی ترجمه کرد و در روسیه منتشر شد و بعداً آثار گوتیه را به زبان روسی سایر مترجمان و محققان منتشر کردند.

گوتیه شاعری رمانتیک بود و به گفته دانشمند روسیگ. کاسیکاهو، گوتیه از یک سو فعلاانه از ابزارهای تصویری و بیانی عاشقانه استفاده می‌کرد و از طرف دیگر فکر کرد آنها کلیشه‌هایی غیرفعال هستند که ولی او نه نمی‌خواست و نه نمی‌توانست ردشان کند (۱، ۲۸-۵).

کارهای گوتیه در آغاز قرن بیست برای خواننده‌ی ایرانی آشنا بود. به گفته دانشمند ایرانی شفیعی کدکنی، از سال ۱۹۲۰، اشعار تئوفیل گوتیه ترجمه و در روزنامه "قرن بیستم" به ریاست میرزاده عشقی منتشر می‌شد (۸، ۱۵۳).

نیمایوشیچ آثار گوتیه را می‌خواند و نشانه‌ای از این موضوع وجود دارد. به عنوان مثال، نیما درنامه‌ای به تاریخ ۱۲ آبان ۱۳۰۸، نوامبر ۱۹۲۹، برای یکی از دوستان خود نوشت: "اگر چیز تازه‌ای برای مشغولیت خود بخوانم، باید منتظر باشم، دوست خود را منتظر کرده از نسخه‌هایی از "الحرام" که قسمت‌های ادبیا فلسفی اتفاقاً داشته باشد، برای من

بفرستد... فصل اول " سرگذشت یک مومیایی " تالیفگوته شاعر فرانسوی را با همین شوق در چندسال قبل خواندم [نیما، ۹، ۳۵۶-۳۵۷].

نیما تعدادی افسانه و حکایت‌های تمصیل خلق کرده است که در برخی از آنها به احتمال زیاد از متون اصلی افسانه‌های فرانسوی الهام گرفته است. ماخالسکی، محقق ایران‌شناس لهستانی، می‌نویسد: «تأثیر شعر فرانسوی در قصه‌های نیما یوشیج محسوس است. افسانه‌ی "خروس و روباه" دستکار ساده‌ای است از قصه‌ی "کلاغ و روباه" لوفونتین [۷، ۳۰۳]. یا در خصوص "چشمه‌ی کوچک" نیما می‌نویسد: " قصه‌ی موسوم به "چشمه کوچک" یادآور شاعر کلاسیک سعدی و قصه "قطره باران و دریا" است، اما حسن حنرمندی، مترجم مقاله ماخالسکی در پاورقی، اضافه می‌کند که "اینقصه بیشتر به شعر "چشمه" تئوفیل گوتیه نزدیکتر است تا شعر سعدی" (همان جا).

شعر "چشمه" (LaSource ۱۸۵۸) اثر گوتیه‌ز نظر محتوا، ساختار، طرح، تصویر و معنی بسیار شبیه "چشمه‌ی کوچک" است و آنها ایده مشابهی را بیان می‌کنند. کاملاً واضح است که شعر گوتیه تأثیر زیادی در شعر نیما یوشیج دارد. نیما، یک سال پس از منظومه "افسانه"، "چشمه‌ی کوچک" را در سال ۱۹۲۳ نوشت و در این مدت مکتب رمانتیسم و تأثیر شاعران رمانتیک فرانسوی را تجربه می‌کرد.

بنابراین، تأثیر آثار گوتیه در کار نیما در این زمان طبیعی است. در آن زمان نیما هنوز به مکتب سمبولیک نرسیده بود، اما عناصر نمادگرایی را می‌توان در شعر وی مشاهده کرد، به ویژه بعد شعر "چشمه‌ی کوچک"، که در درباره‌ی آنصحت خواهیم کرد. در کنار عناصر نمادین، "چشمه‌ی کوچک" نیما قطعاً یک شعر رمانتیک است که در آن تصاویر رمانتیکی نقش اساسی دارد. از این منظر، شعر نیما با شعر گوتیه هماهنگی کامل دارد. "چشمه‌ی کوچک" و "چشمه" دارای ویژگی‌های مشترک زیر هستند:

الف) ساختار و محتوای کلی. در شعر «چشمه» اثر گوتیه، ساختار کلی خاصی وجود دارد که در «چشمه‌ی کوچک» نیز شاهد آن هستیم. "چشمه" شامل ۷ بند و ۲۸ سطر است که می‌توان آنها را به سه قسمت تقسیم کرد: (۱) بند اول شعر شامل چهار مصراع و سخنان شاعر در مورد چشمه است (۲) بندهای ۲، ۳، ۴ و ۵ حاوی سخنان چشمه است،

این پاراگراف‌ها یک روایت دقیق را از زبان چشمه ارائه میکنند. (۳) بند های ۶ و ۷ که در آن نظر نویسندگان آمده است و سخنرانی چشمه مورد بحث و جمع بندی قرار گرفته است. "چشمه کوچک" نیما از چهار بند و ۵۲ مصراع تشکیل شده است. بندهای شعر نیما از لحاظ شکل با بندهای شعر گوتیه کمی تفاوت دارند، اندازه آنها بزرگتر است و بندهای اول و دوم از ۱۰ سطر بندهای ۳ و ۴ از ۱۴ و ۱۸ سطر تشکیل شده‌اند. از نظر ساختار، شعر نیما را می‌توان به سه قسمت تقسیم کرد:

(۱) قسمت اول شامل چهار سطر از بند اول است، که در آن سخنرانی نویسنده در مورد چشمه آورده شده است. (۲) از سطر پنجم بند اول، گفتار دقیق صوتی از زبان چشمه گرفته شده است و این گفتار تا پایان بند ۱۲ ادامه دارد. (۳) دو بند آخر بیان عقیده‌ی شاعر، محکومیت سخنرانی چشمه و نتیجه‌گیری شعر را پوشش می‌دهد. اگرچه نیما در دو بیت آخر چیزهای زیادی می‌گوید، اما رد پای شعر گوتیه در این ابیات از بین نمی‌رود. محتوای کلی این دو بند محتوای بندهای ۶ و ۷ شعر گوتیه است.

(ب) طرح این دو شعر هیچ تفاوتی با هم ندارد، در واقع این طرح داستانی است که در دو شعر تکرار می‌شود. طرح کوتاه از شعر گوتیه به شرح زیر است: شاعر در شعر "چشمه" ابتدا از چشمه بیرون آمده از صخره صحبت می‌کند و در سطور بعدی غرور و خودخواهی چشمه از زبان او بیان می‌شود. چشمه از تاریکی‌نظر زمین صحبت می‌کند و همچنان به این افتخار می‌کند که رنگ آسمان را منعکس می‌کند و آسمان خود را در آن می‌بیند.

چشمه فکر می‌کند که روزی آزاد خواهد شد رودخانه‌ای با امواج بزرگ یا یک اقیانوس بزرگ، که کشتی‌های بزرگ بر روی آن حرکت می‌کنند اما در عین حال صحبت‌های نویسنده را ابراز می‌کند و بیان می‌کند که چشمه هنگام سقوط در دریا می‌میرد، و دریا آن را جذب می‌کند:

Mais le berceau touche à la tombe,
 Le géant future meurt petit;
 Née à peine, la source tombe
 Dans le grand lac qui l'engloutit! [۷۴، ۶]

تحلیل تطبیقی " شعر چشمه " نیما یوشیج و شعر " چشمه " تئوفیل گوتیه □ ۶۱۵ _____

شعر نیما یعنی " چشمه کوچک " همان طرح را دارد: نویسنده در مورد یک چشمه کوچک می‌گوید که با " غلغله " از سنگ " جریان می‌یابد و سپس چشمه با افتخار می‌گوید که سبزه در دستان من سبز می‌شود، ماه خود را در من می‌بیند و زیر این " گنبد نیلوفری " برای من بی‌نظیر است. علاوه بر این نویسنده گزارش می‌دهد که چشمه کوچک یک دریای را از دور دید و به ناچار در آن افتاد اگرچه چشمه نمی‌خواست:

چشمه‌ی کوچک چو بر آن جا رسید

و آن همه هنگامه‌ی دریا بدید

خواست کزان ورطه قدم در کشد

خویشتن از حادثه برتر کشد

لیک چنان خیره و خاموش ماند

گوش ماند کز همه شیرین سخنی [۱۰، ۶۹].

در بند آخر شعر " چشمه کوچک، " نیما به نوعی رمزگشایی می‌کند، که در شعر گوتیه وجود ندارد. نیما مردم را با چشمه مقایسه می‌کند و در مورد عملکرد آن نتیجه‌گیری می‌کند.

ب) زمان. زمان سرودن شعر " چشمه " و " چشمه کوچک " یکی است. در ابتدا سخنان نویسنده به صورت روایت و زمان حال بیان می‌شود. در شعر " چشمه ":

Tout près du lac filtre une source,
Entre deux pierres, dans un coin; [73, 6]

در شعر " چشمه‌ی کوچک ":

گشت یکی چشمه ز سنگی جدا

[۱۰، ۶۸] " چهره‌غلغله زن نما " تیزپا.

در ادامه، سخنرانی چشمه و چشمه‌ی کوچک در زمان حال و آینده ارائه می‌شود و در پایان سخنرانی نویسنده در زمان گذشته ارائه می‌شود.

ت) کلمات و عبارات مشترک. در این دو شعر کلمات رایج بسیاری وجود دارد که معنی و محتوای همه این اشعار را تشکیل می‌دهد. کلماتی مانند " چشمه "، " دریا "، " سنگ "، " ساحل " و غیره:

جدول ۱. استفاده از کلمات مشترک در شعرهای "چشمه" و "چشمه‌ی کوچک"

واژه	در "چشمه"	در "چشمه‌ی کوچک"
چشمه	۴ بار	۳ بار
دریا	۲ بار	۲ بار
بحر	۱ بار	۱ بار
سنگ	۱ بار	۱ بار
ساحل	۲ بار	۱ بار
غلغله	۱ بار	۱ بار
افتخار	۱ بار	۱ بار
جوشیدن	۲ بار	۲ بار
سیاه، تیره	۲ بار	۲ بار

علاوه بر کلمات مشترک، در شعرهای "چشمه" و "چشمه‌ی کوچک" می‌توانیم عبارات متداول یا مشابهی را پیدا کنیم که منعکس‌کننده‌ی تأثیر گوتیهبر نیما است. این عبارات معمول را در جدول نشان می‌دهیم:

جدول ۲. کاربرد عبارات مشترک یا مشابه در شعر "چشمه" و "چشمه‌ی کوچک"

شعر "چشمه"	شعر "چشمه‌ی کوچک"
Allègrement l'eau prend sa cours	غلغله زن "چهره نما" تیزپا
Boutdansunvase	به دهان بر زده کف
Formant cent projets	مست شده از غرور
À l'Océan	بحر خروشنده
Le ciel se mire à mon miroir	ماه ببیند رخ خود را به من
aux fleurs bleues	پرده‌ی نیلوفری
Entre deux pierres	ز سنگی جدا

تحلیل تطبیقی " شعر چشمه " نیما یوشیج و شعر " چشمه " تئوفیل گوتیه □ ۶۱۷ _____

ج) رمانتیسیم. "چشمه" گوتیه و "چشمه‌ی کوچک" نیما هر دو شعرهایی رومانتیک هستند که تصاویر رمانتیک در آنها غالب است. این دو شعر نمادین نیز هستند که بعداً در مورد آنها صحبت خواهیم کرد. رمانتیک بودن این شعرها کاملاً واضح است و در بخشهای زیر مشاهده می‌شود: (۱) تشیخص، یعنی شخصیت پردازی اشیاء غیرشخص، به ویژه نمایندگان طبیعت، در شعر «چشمه» موارد زیر را می‌خوانیم:

Elle murmure: "Oh! quelle joie!
Sous la terre il faisait si noir
Maintenant ma rive verdoie,
Le ciel se mire à mon miroir". [73, 6]

در شعر "چشمه‌ی کوچک" نیز همین وضعیت را می‌بینیم:

گرفت: "در این معرکه یکتا منم

تاج سر گلبن و صحرا منم" [۱۰، ۶۸].

(۲) در توصیف طبیعت، که به شکلی گسترده‌ای در هر دو شعر استفاده می‌شود، در شعر "چشمه" می‌خوانیم:

Les myosotis aux fleurs bleues
Me disent: "Ne m'oubliez pas!"
Les libellules de leurs queues
M'égratignent dans leurs ébats; [73, 6]

در "چشمه‌ی کوچک" چنین تصاویری بیش از شعر قبلی وجود دارد:

گل به همه رنگ و برازندگی

می کند از پرتو من زندگی.

در بن این پرده‌ی نیلوفری

کیست کند با چو منی همسری؟ [۱۰، ۶۸]

(۳) کلمات و عبارات وحشتناک. هر دو شعر هم از کلمات و هم از عباراتی که معنای منفی و وخیم بیشتری دارند استفاده زیادی می‌کند. نمونه‌هایی از این قبیل کلمات: "تنگ"، "تاریکی"، "فرو بردن"، "در حال مرگ"، "جوشیدن"، "برافروختن". به طور خاص، کلمه "تاریکی" یا "سیاهی" هم در "چشمه" و هم در "چشمه‌ی کوچک"

استفاده می‌شود و با کمک این کلمه دریا ای توصیف می‌شود که چشمه به آن سرازیر می‌شود:

Née à peine, la source tombe
Dans le grand lac qui l'engloutit! [74, 6]

دیده سیه کرده شده زهره در

راست به مانند یکی زلزله [۱۰، ۶۸].

ج) نمادگرایی. گرچه تئوفیل گوتیه نماینده‌ی مکتب رمانتیسم است، اما در کار او نمادگرایی سمبولیک نیز وجود دارد و این نمادگرایی را در شعر "چشمه" نیز می‌بینیم، اگرچه این نمادپردازی چندان قوی و روشن نیست. اما خواننده متوجه می‌شود که گوتیه همه چیز را کنار هم قرار داده است تا فکر و محتوا را تقویت کند. چشمه در شعر گوتیه‌نمادی از آدم است، افرادی که در جستجوی جلال سرگردان می‌شوند و تمام عمر در تاریکی می‌مانند. این محتوا را خود گوتیه در پایان شعر بیان کرده است. گوتیه تعادل خوبی بین چشمه و افراد آزادی خواه پیدا می‌کند و در پایان شعر این جمله را می‌گوید:

Anisi la jeune source jase,
Formant cent projets d'avenir...;
Mais le berceau touche à la tombe,
Le géant future meurt petit; [74, 6]

اما در شعر نیما پایان‌بندی کمی متفاوت است. نیما در بند چهارم که ۱۸ خط است، منظور خود از مردم را از چشمه فاش می‌کند و کل شعر را باز می‌کند. اگرچه ۱۸ سطر برای خاتمه دادن به یک شعر به ویژه یک شعر نمادین، بسیار طولانی است و چنین طولی در دیگر اشعار این شاعر دیده نمی‌شود (به عنوان مثال در "ققنوس")، اما باید در نظر داشت که نیما این شعر را در سال ۱۹۲۳ نوشته است، و او در این دوره از مکتب رمانتیسم می‌گذرد. بنابراین، از نظر ما، این شعر را باید از دیدگاه رمانتیسم نگریست، گرچه نمادی نیز هست، اما نیما این شعر را در مکتب نمادگرایی تمرین می‌کند. نیما شعر خود را اینگونه خاتمه می‌دهد:

بیهده در خویش خروشنده‌اند.

خاطر بس بی گنهان سوخته [۱۰، ۷۰].

خلق همان چشمه‌ی جوشنده‌اند

یک دو سه حرفی به لب آموخته

نتیجه‌گیری

خروجی بین تئوفیل گوتیهو نیمایوشیج، جدا از تأثیرات ادبی، چیز دیگری وجود دارد. مراجعه‌ی هر دو شاعر به آثار ویکتور هوگو از جنبه‌های دیگر آنها را نزدیکتر می‌کند، اما نزدیکترین عامل بین گوتیه و نیما در تأثیر کار گوتیه بر آثار نیما است. از تجزیه و تحلیل دو شعر فوق‌الذکر مشخص شد که تأثیر گوتیه بر نیما آگاهانه و مبتنی بر خوانش آثار او بوده است و نه بر اساس دیدگاه مشترک این دو شاعر درباره طبیعت و زندگی. نیما از تجربه‌ی گوتیه در ایجاد مکتب خود استفاده کرده است، بدون اینکه شعرهای او را به فارسی برگرداند و آنها را از خود بخواند. نیما با مطالعه‌ی تکنیک و سبک گوتیه که برای ادبیات فارسی تازه بود، با استفاده از مثال شعر " چشمه " در ادبیات فارسی مکتب خود را ساخت و به شعر اروپا را روح محلی خود را داد.

منابع و ماخذ:

• منابع فارسی

- ۱- هنرمندی، حسن. ۱۳۵۰، بنیاد شعر نو در فرانسه و پیوند آن در شعر فارسی، انتشارات: زوار، تهران.
- ۲- کدکنی شفیعی، محمد رضا، ۱۳۹۰. با چراغ و آینه: در جست‌وجوی ریشه‌های تحول شعر معاصر
ایران، انتشارات: سخن، تهران.
- ۳- طاهباز، سیروس؛ نامه‌های نیما، انتشارات: علم، تهران.
- ۴- طاهباز، سیروس. به روایت شراگیم یوشیچ، ۱۳۶۴، مجموعه کامل نیما به سیروس طاهباز دفتر اول شعر، نشر ناشر.
- ۵- جنتی عطایی، ابوالقاسم، ۱۳۴۸، نیما یوشیچ: زندگی و آثار او، انتشارات صفی‌علیشاه، تهران.

• منابع غیر فارسی

1. Gothe T. Enamels and cameos: Collection / Comp. G.K. Kosikov. -M.: Raduga, 1989. - On fr. A language with parallel Russian text. -368 s.
2. Komissarov D.S. Ways of development of new and modern Persian literature. Moscow: Nauka, 1982.-- 294 p.
3. O. N. Chyumina. Poems 1892-1897 / Honorary Recognition of the Imperial Academy of Sciences - Second edition. - St. Petersburg.: 1900. - 230-231 p.
4. Safarov U. Persian poetry in the XX century (doctoral dissertation), Dushanbe, 2006. - 366 p.
5. Chaikin K.I. A brief outline of the latest Persian literature. M. Knigsoyuz, 1928 157 p.
6. Theophil Gautier, Émaux et Camées, Lemerre, 1890, Poesies, vol. III. - p.351-352. (p.73-74)
12. URL <http://forum.ingenia.ru/viewtopic.php?id=28377>.

Information about the author: Navruzi Jumamurodi Abdul - third-year post-graduate student of the Maxim Gorky Literary Institute, Department of Foreign Literature; address: Moscow, Dobrolyubova street 9/11, room 723, postal code 127254; tel: +79259606874, +79771062676; e-mail: navruz.mirzo.95@bk.ru

آداب و رسوم آروسی‌ها

فرهنگ خواستگاری عروسی قوم ترکمن

• دکتر فاطمه شفیعی نیا / محقق فرهنگ مردم

ترکمن‌ها از جمله اقوام ساکن در استان گلستان هستند و با جمعیتی در حدود ۴۰ درصد جمعیت این استان در منطقه‌ی ترکمن صحرا و بیشتر در شهرستان‌های گنبدکاووس، آق قلا، گمیشان، بندر ترکمن و مراوه تپه و روستاهای تابعه زندگی می‌کنند.

قوم ترکمن در اکثر موارد دارای فرهنگ و سنت خاص خود است. یکی از آداب متفاوت قوم ترکمن روش برگزاری مراسم خواستگاری، نامزدی، عقد و برگزاری جشن عروسی است که در زیر به صورت مختصر اشاره می‌شود.

ثوز آتماق^۱

در این مرحله، پسری، دختری را برای زندگی مشترک خود می‌پسندد و بعد دختر و خانواده او تحقیق می‌کند و در ادامه چند تن از بانوان فامیل نزدیک پسر که بیشتر مادر، خواهر، عمه و یا خاله او هستند به خانه خانواده دختر می‌روند.

^۱ - suz atmāq

سرگروه خواستگار در خانه خانواده دختر پس از پذیرایی شدن، می‌گویند که "گلمه دیکدن خبر آل دیپ دیرلار" مهمان نورسیده خوش آمدید، بفرمایید اگر مطلبی هست ما در خدمتیم؟ و صاحب خانه با شنیدن خبر خواستگاری با روی خوش می‌گوید: "اگر خدا قسمت کند، ان شاءالله، اما اجازه بدهید ما هم بررسی کنیم" و برای برای جواب دادن فرصت می‌خواهد.

ثوزآلماق^۱

بعد از اولین مرحله خانواده دختر کار تحقیق را شروع می‌کند، مدت این تحقیق و بررسی ممکن است چند هفته یا چند ماه طول بکشد و نماینده‌ی خانواده پسر هر از چندگاهی نظر خانواده دختر را جویا می‌شود و سرانجام در صورت رسیدن به جواب مثبت به خانواده‌ی پسر اطلاع می‌دهد و می‌گوید: "توزیمی آلدیلار" پیام خواستگاری پذیرفته شد.

اعلام قبولی از طرف خانواده دختر "سوزآلماق" گفته می‌شود و در این مرحله بستر جدیدی در آشنایی گشوده می‌شود.

قایی آچماق^۲

در ادامه‌ی مرحله‌ی آشنایی مقدماتی مادر، خواهر زن، زن عموها و زن برادرهای داماد با اعضای خانواده عروس است، خانواده داماد با شیرینی به پیش خانواده‌ی عروس می‌روند و پس از آشنا شدن، تاریخ بله برون و نامزدی پسر و دختر مشخص می‌شود.

دوزدادشماق^۳

دوزدادشماق یعنی نان و نمک یکدیگر را خوردن و به مفهوم نمک گیر شدن و در واقع مرحله‌ی مقدماتی نامزدی می‌باشد.

¹ - suzalmeq

² - qapıaçmaq

³ - duzdadeşmaq

در این مرحله فقط زن‌های دو خانواده شرکت دارند و طرف داماد هدایایی را که برای عروس آینده آورده است را تقدیم می‌کند.

این هدایا می‌تواند شامل روسری ترکمنی به نام **یا یلیق**^۱ و روسری گلدار به نام چارقد، یک قواره پارچه پیراهنی، دو ظرف نان روغنی به نام‌های **"قاتلاما"**^۲ و **بشمه**^۳ باشد.

خانواده دختر نیز بخشی از نان‌های روغنی را به عنوان تبرک بین حاضرین تقسیم می‌کند. این مراسم معمولاً با کف زدن و شادی کردن و رقص مختصر نیز همراه است و در خیلی موارد تاریخ مرحله نامزدی رسمی دختر و پسر نیز اعلام می‌شود.

آداماق^۴

در آداماق نیز بانوان دو خانواده شرکت داشته و بزرگتر خانواده‌ی داماد نخی باریک و سیاه و سفید را که به هم تابیده‌اند به گردن دختر می‌آویزد، این نخ را **"آلاجایوپ"**^۵ گفته و نشانه یکی شدن دو شخصیت متضاد یعنی پسر و دختر است و نیز نشانه توافق آنها برای زندگی مشترک با حذف تضادهای رفتاری می‌باشد که البته امروزه با انگستری از طلا برای عروس انجام می‌پذیرد.

بعد از این مرحله دختر را **"آداغلی"**^۶ یعنی دختری که نامزد دارد، اطلاق می‌گردد.

مال کئیشمک^۷

برای اجرای این مرحله، طرف داماد به طرف عروس خبر می‌دهد که در فلان روز یا فلان شب برای تعیین میزان مهریه با چند تن از نزدیکان خود که معمولاً پدر یا برادر بزرگ او هستند، خواهند آمد.

^۱ - yaileq

^۲ - qatlamā

^۳ - bišmā

^۴ - Adamaq

^۵ - Alajayup

^۶ - Adāqli

^۷ - malkesešmeg

خانواده عروس نیز چند تن از نزدیکان خود را خبر می‌دهد در این مجلس پس از پذیرایی با شیرینی و میوه از قصد و نیت مهمانان سوال می‌شود، آنها نیز قصد خود را هماهنگی جهت تعیین میزان مهریه بیان می‌کنند.

در این مرحله دو طرف بر روی رقم مهریه صحبت کرده و سرانجام به وجه رایج در بین مردم رضایت می‌دهند. وجه مهریه در روز عروس کِشان و یا چند روز یا چند هفته قبل البته همراه با عقد رسمی با احترام خاص و معمولاً توسط علما و ریش سفیدان طرف داماد به صورت نقد به خانواده عروس تقدیم می‌شود.

قودابولماق^۱

مرحله‌ی "قودابولماق" یا خنچه بردن و مرحله‌ی دوم نامزدی گفته می‌شود که براساس آن یک یا چند روز و گاهی چند هفته قبل از جشن عروسی عده‌ای از زنان خانواده داماد با قرار قبلی برای اجرای مرحله دوم نامزدی به خانه پدر عروس آینده خود می‌روند و با این عمل قرابت سببی را صورتی رسمی‌تر می‌بخشند.

در این روز خانواده داماد هدایایی به عروس و خانواده او اهدا می‌کنند که شامل دوازده عدد مجمه (سینی) بوده و در هریک چهار قرص نان قاتلاما است و به وسیله یکی از زنان فامیل حمل می‌شود.

همچنین چهار عدد کله قند، **دوُش**^۲ (قسمتی از گوشت سینه و راسته گوسفند است که به شکل مثلث از بدن گوسفند جدا می‌شود و معمولاً به وسیله زن برادر داماد) حمل می‌شود، گوشواره و گردن بند طلا (این هدیه معمولاً به وسیله بزرگترین عروس خانواده داماد، تقدیم می‌شود)، ساعت مچی، و هدایایی از قبیل روسری، چارقد، کفش، پارچه پیراهنی و حلقه نامزدی اهدا می‌شود.

¹ - qaudabolmaq

² - deuš

اوربا یا ایراتماق^۱

یک روز قبل از مراسم قودابولماق، مادر داماد جشن کوچکی با حضور زنان فامیل و همسایه‌ها ترتیب می‌دهد و از آن‌ها می‌خواهد تا او را در پختن نان روغنی قاتلاما یاری دهند، در این جشن که آن را 'اوربا یا ایراتماق' می‌نامند، یکی آرد را الک می‌کند، یکی دیگ بزرگ چدنی را بار می‌گذارد، یکی آرد را خمیر می‌کند، یکی خمیر را به صورت ورقه‌های نازک و مدور در می‌آورد، یکی این ورقه‌ها را به صورت چند لایه روی هم می‌گذارد، یکی لابه لای ورقه‌های خمیر، روغن می‌مالد و به عبارتی همه کمک کرده و خمیر را می‌پزند و در نهایت دوازده عدد قرص نان قاتلاما را برای بردن به خانه عروس، کنار می‌گذارند و تعدادی نیز بین زنان حاضر به عنوان تبرک تقسیم می‌شود.

صحت بلله مک^۲

"صحت بلله مک" مراسم مختصری است که در خانه پدری عروس برگزار می‌شود و در آن زنان دو خانواده که بیشتر مادر، خواهر، زن برادر عروس و زن برادر داماد هستند تاریخ و روز عروسی را تعیین می‌کنند و این روز حتما باید یکی از روزهای سعد باشد. ترکمن‌های گلستان روزهای هر ماه قمری را که عدد آخر آن به ۷ یا ۹ ختم شود سعد می‌دانند که برای انجام اعمال نیکو در نظر گرفته می‌شود.

مرحله پیش برنامه

این بخش، رسمی جدید است و به پذیرایی دختر از دوستانش اطلاق می‌شود که حدود یک هفته قبل از عروسی انجام می‌شود.

کارت نویسی

این بخش نیز پدیده تازه‌ای بوده و در این مرحله که معمولا ۲ هفته قبل از جشن عروسی است داماد دوستان بسیار نزدیک خود را برای صرف شام دعوت می‌کند و بعد از صرف شام با همکاری مهمانان لیستی از اسامی کسانی که باید به عروسی دعوت شوند

¹ - urbayairatmaq

² - sehāt bellemac

تهیه می‌شود و براساس آن کارت عروسی را می‌نویسند. این کارت‌ها، حدود یک هفته قبل از جشن عروسی توزیع می‌شود، در قدیم که صنعت چاپ وجود نداشت، کار دعوت حضوری بود.

مَثایب^۱

مَثایب مکانی است فامیل نزدیک و یا دوست نزدیک داماد، منزل پدری خویش شب عروسی داماد که شامل پذیرایی از دوستان داماد است به عهده می‌گیرد. زمان این پذیرایی شب عروسی است، در این شب بعد از صرف شام کسانی که مایل به کمک نقدی باشند مبلغ مورد نظر خود را به نماینده داماد می‌پردازند و او هم نام کمک کنندگان و مبلغ کمک را در دفتری ثبت می‌کند تا داماد در آینده جبران کند، بزرگترها نیز به پدر و مادر داماد تقدیم می‌کنند.

بعد از صرف شام و جمع‌آوری کمک مالی مراسم جشن و سرور آغاز می‌شود که با ساز و آواز همراه است، این مجلس تا نیمه‌های شب ادامه دارد و در ضمن آن ساعت عروس کشان را که معمولاً ساعت ۹ یا ۱۰ روز بعد است به مهمانان اعلام می‌کنند تا کسانی که مایل هستند در کاروان عروس و عروس کشان شرکت کنند.

بوویرچی^۲:

بوویرچی اصطلاحاً به زنی می‌گویند که معتمد خانواده عروس و داماد بوده، وی در گوشه‌ی از آلا چیق ترکمنی یا اتاق می‌نشیند در حالی که صندوق چوبی پیش رو دارد و ضمن تحویل گرفتن هدایای مدعوین، متقابلاً هدایایی تقدیم می‌کند.

کُجه وه یا کجاوه^۳:

کجه وه در گذشته‌های دور اتاقکی بود از جنس پارچه‌های رنگین و معمولاً چهل تکه که آن را بر روی شتر یا گاری نصب می‌کردند و از درون و برون می‌آراستند و از آن برای

^۱ - masayeb

^۲ - beurči

^۳ - Kojāve

انتقال عروس به خانواده داماد استفاده می‌شد و از سقف آن زنگی از نوع جرس، شبیه ناقوس کلیسا می‌آویختند تا بر اثر حرکت شتر یا گاو به صدا در آید، صدای زنگ، بیانگر جشن و سرور و عروس کشان بود.

اما امروزه کجه وه اتومبیل‌های آخرین مدل است که به وسیله گل و گیاه و نوارهای رنگین تزیین می‌شود و مرکب از دو دستگاه است یکی مخصوص عروس و دو تن از ینگه‌های (همراهان) او و دیگری مخصوص داماد و دوستانش است.

آمده است: آن زمان که کجاوه بر روی شتر بوده و عروس را به خانه داماد می‌آورند، یکی از خواهران داماد یا نزدیکترین زن به داماد با صدای بلند می‌خواند:

اؤل گلیان کجه وه اوون سبدیدیم اجه مه
بارینگ آیدینگ دیدأمه قاراشسین گللجمه

ترجمه: کجاوه می‌آید. به مادرم گفتم: به روی کجاوه آرد بپاشید. (آرد پاشیدن به کجاوه نشانه آرزو برای سپید بختی است.)

به برادرم بگوئید: منتظر گللجمه ام باش.

و خواهر دیگری می‌خواند:

آق مایانینگ آگرامنی یؤل گوئارر

ان شاءالله

اؤز دوغانمینگ نازینی قیزگوئارر

ان شاءالله

یعنی ناز شتر سفید را که به آن کجا وه بسته‌اند، جاده تحمل می‌کند.

و ناز برادرم را عروس خانم، ان شاءالله...

عروس کشان:

در این روز، دوستان و آشنایانی که مایل به شرکت در کاروان عروس کشان هستند در ساعت مقرر در محل خانه‌ی داماد حاضر می‌شوند و هر یک با وسیله و ماشین خاص خود عزم حرکت دارند.

در این روز پارچه‌های روسری مانند یا حوله، به هر یک از شرکت کنندگان در کاروان عروس تقدیم می‌شود (هم از طرف خانواده داماد در شروع حرکت کاروان به سوی خانه

عروس و هم از طرف خانواده عروس در زمان انتقال عروس به خانه داماد). این کاروان مرکب از دو بخش شامل کاروان داماد مرکب از جوان‌ها، زن‌ها، دخترها و کاروان آق‌ثقال^۱ها یا ریش سفیدها می‌باشد.

کاروان ریش سفیدها حدود نیم ساعت قبل از کاروان داماد به عزم خانه پدری عروس حرکت می‌کند در حالی که یکی از ریش سفیدها مبلغ مهریه را که در مراسم 'مال کسیشمک' توافق شده است در کیفی قرار داده تا به خانواده عروس، تقدیم کند، ریش سفیدهای طرف عروس از این گروه استقبال می‌کنند و آنها را بر سر سفره‌ای می‌نشانند که بر روی آن انواع میوه و شیرینی است.

در این مرحله ریش سفیدخانواده عروس مبلغ جزئی از مهریه را به ریش سفید طرف داماد بر می‌گرداند تا بین کاروان ریش سفیدها، تقسیم شود.

بعد از مقدمات فوق اجازه انتقال عروس از خانه پدری به خانه داماد داده می‌شود و همگی مبارک باد می‌گویند و روحانی حاضر در مجلس برای خوش یمن شدن این وصلت آیاتی را از قرآن کریم تلاوت می‌کند، در این هنگام کاروان داماد هلهله کنان ورود خود را اعلام می‌کند.

آیاقدان آلماق^۲:

در گذشته وقتی زنان همراه کاروان داماد به خانه عروس رسیدند، زنان طرف عروس با گرفتن پای زنانی که حامل هدایا هستند جنگی مصلحتی بر پا می‌کردند که در اصطلاح 'آیاقدان آلماق' خوانده می‌شود و با شادی و هلهله همراه بود اما امروزه این مراسم در کمتر مراسمی دیده می‌شود.

کجه وه کؤیمز^۳

^۱ - āqṣāqel

^۲ - ayaqdenalmaq

^۳ -

در کشاکش مراسم آياقدان آلماق زنی با بسته‌های شیرینی وارد می‌شود، به این بسته‌ها 'کجه وه کؤیمز' می‌گویند و بیانگر این مفهوم است که عروس خانم از این وصلت راضی بوده و پشیمان نخواهد شد، در نتیجه هر دو طرف از جنگ مصلحتی دست می‌کشند.

بعد از این مرحله، هدایای طرف داماد و بقچه‌های رسیده بررسی می‌شود، آنگاه خانواده عروس نیز معادل همان بقچه‌ها (از نظر تعداد) و محتویات آنها، به بقچه‌های داماد اضافه می‌کند که در نهایت با خود عروس و همراه با جهیزیه او، به خانه داماد حمل می‌شود، بعد از این مراسم، از میهمانان با **چکدرمه**^۱ (غذای سنتی ترکمنی) پذیرایی می‌شود.

دالاشماق^۲

بعد از مراسم پذیرایی و رخصت ریش سفیدها نوبت به عروس کشان می‌رسد تا عروس را به خانه داماد منتقل کنند، در این مراسم، یکی از زن‌های طرف داماد (زن برادر او) به جانب عروس می‌رود، در حالی که یک قواره **چاشو**^۳، چادر شبی ابریشمین یا قرمز مجلل به دست دارد و مجادله‌ای لفظی و مصلحتی بین او و یکی از زنان طرف عروس روی می‌دهد و در پایان این مجادله ساختگی نیز مثل مراسم دیگر با شادی و هلهله به پایان می‌رسد پس از آن طرف داماد چاشو یا دون را بر سر عروس خانم می‌اندازد که نشانه پیروزی بر طرف عروس است.

و در ادامه به مادر عروس گفته می‌شود که اکنون وقت آن است که با دخترت خداحافظی کنی و مادر رو به دخترش می‌گوید: دخترم خداحافظ، خوشبخت باشی، قدمت در خانه جدید مبارک.

بعد از خداحافظی مادر با دختر، نزدیکترین زن به عروس (خواهر یا زن برادر او) راه را بر زنان طرف داماد می‌بندد و می‌گوید: خلعت من کو؟ و با گرفتن هدیه‌ای (یک قواره پارچه پیراهنی) اجازه خروج می‌دهد، اما در مقابل کجه وه، یکی از برادران عروس منتظر

^۱ - čekdirme

^۲ - daalašmāq

^۳ - čašau

است، او نیز با گرفتن هدیه‌ای، اجازه می‌دهد که کجه وه و کاروان همراه آن، بی هیچ مانعی حرکت کنند.

اوون ٹپمک^۱

وقتی که کاروان عروس به خانه داماد رسید، مادر داماد با کاسه‌ای آرد آن را متبرک می‌کند که نشانه سفیدبختی و برکت بوده و این مرحله را اوون ٹپمک می‌گویند.

پول ٹچمک^۲

پس از مراسم "اوون ٹپمک" نزدیکان داماد بر سر عروس پول، نقل و نبات، می‌ریزند و گروهی نیز که معمولاً مرد و از اقوام و دوستان نزدیک هستند بر یک بلندی می‌روند و چیزی را در اندازه توپ تنیس در بین جمعیت حاضر در صحنه می‌اندازند و به آورنده شیء پرتاب شده، مبلغی پول که قبلاً اعلام شده می‌دهند. در عروسی‌های امروزی این بخش کمتر دیده می‌شود.

گُشتی (گورشمک)^۳

از مراسم دیگر عروسی که در گذشته‌های دور رسم بود گُشتی است که به آن گورشمک می‌گویند.

در مراسم کشتی شخصی که زانوی رقیب یا کتف او را به خاک برساند، برنده مسابقه است و از دست ریش سفیدان محل، جایزه می‌گیرد. به این جایزه "بایراق"^۴ گفته می‌شود.

اسب دوانی

¹ - onsepmeq

² - pulsečmeq

³ - gurušmeq

⁴ - bayraq

یکی دیگر از مراسم دیدنی در عروسی ترکمن‌ها، اسب دوانی است که در گذشته‌های دور معمول بود و امروزه خیلی به ندرت، آن هم در روستاها و در سطحی ابتدایی برگزار می‌شود.

قاپی ثاقلاماق^۱

'قاپی یا قاپو' به معنی در و 'ثاقلاماق' به معنی حراست و نگهداری است، در طول زمانی که مراسم "پول سچمک" ادامه دارد، عروس را به اتاقی می‌برند که به عنوان حجله در نظر گرفته شده است. این اتاق یا 'اوره گی'^۲ (حجله) «می‌گویند و قبل از آمدن عروس، چند زن جوان از خانواده داماد در آن حور دارند و این زن‌ها تا زمانی که مبلغی را از ینگه‌های (همراهان) عروس نگیرند. اجازه ورود به آنها نمی‌دهند، این عمل آنها را "قاپی ثاقلاماق" می‌گویند.

ینگه‌های عروس در گذشته حداکثر ۴ نفر بودند اما امروزه تعداد آنها را تا ۱۰ یا بیشتر افزایش داده‌اند.

قیچی زدن

در اتاق کناری نیز عاقد و گروهی از ریش سفیدهای طرف داماد نشستند تا خطبه‌های عقد به وسیله روحانی محل جاری شود، در طول مدتی که مراسم عقد در جریان است هیچ کس حق ندارد به دیوار این اتاق و حجله گاه تکیه کند، این مراسم با قیچی زدن ۴ نفر در چهار گوشه اتاق همراه و معنی دست و زبان بدخواهان بریده باد، است.

وکیل

^۱ - qapisaqlamaq

^۲ - urāgi

اعلام رضایت عروس و داماد برای انجام مراسم عقد در حضور عاقد صورت نمی‌گیرد بلکه برای هر یک نماینده‌ای تعیین می‌شود که معتمد هر دو خانواده است، این معتمد را وکیل می‌گویند.

پس از اینکه که وکیل‌ها به حاضرین و ریش سفیدان معرفی شدند روحانی محل که وظیفه عقد دختر و پسر را به عهده دارد از وکیل عروس می‌پرسد:

- شما در این محل چه کاری دارید؟

وکیل عروس با اشاره به وکیل داماد می‌گوید:

- از این آقا طلب دارم و باید هم اکنون طلب خود را بگیرم.

وکیل داماد با عصبانیتی ساختگی می‌گوید:

- من به شما بدهکار نیستم.

سپس مجادله‌ای لفظی بین آن دو در می‌گیرد و سر انجام با وساطت ریش سفیدها و تعارف شیرینی این دعوای ساختگی فیصله می‌یابد و صیغه عقد جاری می‌شود پس از آن حاضرین از آبی می‌نوشند که با جاری شدن صیغه نکاح متبرک شده است و اصطلاحاً "نکاح سو"^۱ می‌گویند.

هر چند امروزه با توجه به اینکه عقد دختر و پسر در دفاتر ازدواج انجام می‌شود در همان جا نیز صیغه عقد جاری می‌شود و مراسم قیچی زنی کمتر در عروسی‌ها انجام می‌شود.

الدش دیرمک^۲

در اولین روز ورود عروس و بعد از پایان مراسم عقد در حضور جمعی از زنان دو طرف دست عروس را در دست داماد می‌گذارند در ضمن این مراسم، زنی از نزدیکان داماد اشعاری را با صدای بلند و آهنگین می‌خواند که متضمن مسئولیت‌های دو طرف (عروس و داماد) در زندگی مشترک است. از جمله خطاب به داماد خوانده می‌شود:

^۱ - nekāsu

^۲ - eldešdirmeq

آلاجا کوینگ گیدر مه آرپا چورک ایدیرمه
توینیق لا، دپدیرمه آغیزلا، قاپدیرمه
دیه باشی، ایت دیرمه چوپرک یونگی دیت دیرمه
یعنی پیراهن وصله‌دار نیوشان، نان جوین مخوران، مگذار که به آسیبی برساند یا
درشتی کنند، مگذار که شتربانی کند یا ریسنده‌ی پشم نامرغوب شود.
و نیز خطاب به عروس خوانده می‌شود:
اوینگدن گلسه قاپارسینگ ایزنیگدن گلسه دپرسینگ
آشینگ کان دن بیشرگین قازان زوردن دوشیرگین
یعنی با دشمن رو در رو مبارزه کن و به آدم‌های دو رو - که از پشت خنجر می‌زنند -
قاطعانه پاسخ بده. در پختن غذا خسیس نباش بلکه همیشه دیگ را از مواد غذایی پرکن
یعنی غذای فراوان بپز.

اوجه آش^۱

بعد از "اللش دیرمک"، مراسم اوجه آش برگزار می‌شود و آن صرف چکدیرمه غذای
سنتی ترکمن است که با برنج و گردن گوسفند تهیه می‌شود و مخصوص عروس و داماد
است.

در پایان این مراسم عروس و داماد مبلغی پول در داخل ظرف می‌گذارند که به عنوان
هدیه برای آشپز باشی است.

هر چند در برخی طوایف دل قلوهای گوسفند می‌پزند که وظیفه پختن آن را زن
برادر داماد به عهده دارد و آن را از وسط به دو قسمت تقسیم کرده و نصفی را به داماد و
نصف دیگر را به عروس می‌دهند تا صرف کنند و عروس و داماد پس از صرف آن
هدیه‌ای را به زن برادر داماد می‌دهند.

^۱ - oujāš

قایتارما^۱

فردای مراسم عروسی طبق سنتی قدیمی عروس را به خانه پدری باز می‌گردانند که به آن قایتارما می‌گویند، گفته می‌شود این بازگشت و ماندن در خانه پدر در گذشته‌های دور گاهی تا دو سال طول می‌کشید، اما امروزه تقریباً این مراسم به بوت‌ه فراموشی سپرده شده است.

از جمله ویژگی‌های رسومات ترکمن‌ها استفاده از پارچه‌های بسیار زیبا و رنگارنگ بویژه در مراسم‌های جشن و عروسی است.

لاله^۲

آوازخوانی لاله که نوای غم‌دختری است به نام لاله که از درد فراق می‌نالد و چون در دیاری دور عروس شده و به دلیل بُعد مسافت و سخت‌گیری خانواده‌ی عروس، از رنج دوری و... می‌نالد.

امروزه نیز در روستاها، در غروب روزی که عروس به خانواده‌ی داماد می‌رود آن را می‌خوانند. پارادوکس غم و شادی در نهاد **لاله خوانی** دختران صحرا که از لذت بخش‌ترین سروده‌های دختران صحراست تأمل برانگیز است.

^۱ - qaytermā

^۲ - LāLā

آداب و رسوم جشن‌های عروسی ترکمن‌ها (ایران و ترکمنستان)

• طواق سعادت‌ی (حالت بخشی) / پژوهشگر، موسیقیدان و نوازنده دوتار

قوم‌های ترکمن عروسی‌های خاصی دارند. به نظر می‌رسد آداب و رسوم کهن خود را حفظ کرده و به آن پایبند مانده‌اند که با سایر اقوام متفاوت است. دانسته است ترکمن‌ها بر طایفه‌اند که در زمان‌های قدیم کشور پنهان‌وری داشتند مثلاً شبیه یک امپراتوری بودند در هر یک از سرزمین بزرگی شان، خان خانان، سلطان ویا فرماندهای مقتدر و نام آوری و جود داشت که امنیت مردم خود را پاسداری می‌کرد. سوارکاران قوی، مبارزان جنگی و شمشیر بازان حرفه‌ای را با دادن طلا و دیگر مشوق‌های گرانبها به سوی خود جذب می‌کردند و با دادن نیروی کار آمد آنان را در اطراف مناطق کشاورزی و دامداری می‌گماردند تا دشمنان و مهاجمان را که برای غارت و چپاول به آبادی‌ها یشان حمله ور می‌شدند، بتاراندند. نکته دیگر آن که به هنگام ستیز در میدان نبرد، خود یها اسم رمزی داشتند تا وقتی که جنگ مغلوبه شد با دشمن اشتباه نشود البته دشمن را پیش از آغاز جنگ شناسایی می‌کردند. قدرت او را می‌سنجیدند و بعد از چهار سو وارد کارزار می‌شدند. مختوم قلی درباره اهمیت اتحاد بین ترکمن‌ها (ایران / ترکمنستان) می‌گوید: "دشمنان گلسه قارشیلار یموت، گوگلنگ ایلینگ سنگ " برگردان: اگر دشمن بیاید حمله کند به طایفه " تکه " یا غیر از این طرف، یعنی از طرف ایران، طایفه‌ای به نام

یموت، گوگلنگ اقوام متحد ترکمن آن‌ها را نجات داده و به جمع متحدین ملحق خواهند کرد". بنابر این نتیجه می‌گیریم که طایفه‌گرایی برای اتحاد در مواقع دشوار ایجاد شده است.

طایفه‌های اصلی قوم ترکمن عبارتند از: تکه، یموت، گوگلنگ، ارساری، سالور (زالور) ساریق، آلیلی و نُخور.

بعداً این طایفه‌ها هر کدام تجزیه شدند طایفه‌های زیادی تشکیل دادند طوری که اگر درباره یک یک آن‌ها پی‌جویی کنیم در انتها به طایفه اصلی خواهیم رسید (نام‌های آمده در فوق)

متأسفانه امروزه خیال می‌کنند طایفه‌گرایی، جدایی از همدیگر و جدایی از اتحاد است. سعی می‌کنند از یکدیگر ایراد بگیرند و سعی می‌کنند به برتری طایفه‌ها بپردازند ولی باید بدانیم که وجود طایفه یک رمزی ست در یک قوم، وگرنه هیچ اعتباری از لحاظ حیثیت ندارد. به نظرم اکنون مطلق‌گرایی در طایفه‌گری یا برتری طلبی طایفه‌گی در میان خلق ترکمن زیاد است. بدون تردید این اندیشه نادرست برای ترکمن مضر است. مثلاً خساست و تنگ‌نظری نسبت به یکدیگر، بد‌گویی و بهانه‌جویی و ایرادی‌گیری و کوتاه بینی، همه سمی ست مهلک که به آن آلوده‌اند در حالی که به لحاظ طایفه‌گی خبر ندارند که منشا همه آنان به قوم ترکمن ختم می‌شود.

آداب و رسوم هر طایفه و یا قومی یک نوع تازه‌گی‌هایی در درون خود دارد که با طایفه‌ها و اقوام دیگر فرق دارد. چون آداب و رسوم هر قومی یا طایفه‌ای با تایید ریش سفیدان همان قوم و قانون‌گذاری خودشان به تصویب مردم‌شان می‌رسد.

در آغاز برپایی عروسی میان ترکمن‌ها، اولین مصلحت‌اندیشی برای پسر یا دختر، توسط پدر و مادر گرفته می‌شود که برای فرزند دل‌بندش چه کنند؟ در خانه کی را بزنند، آنسش با کیست؟ هم طبقه آنان است؟ در این باره خوب فکر می‌کنند و مشورت می‌گیرند که آیا خانواده آنان در حد قد و قواره خودشان است؟ برای شان اهمیت دارد بدانند که از کدام طایفه است. در قدیم به طور غالب ازدواج در میان قوم و یا طایفه صورت می‌گرفت یعنی نسبت‌های قومی در درجه اول اهمیت بود. اگر مورد خویشاوندی نبود از میان همسایه‌های خوب و اگر نمی‌شد از هم‌آبادی‌ها که طایفه خودشان باشد

عروس می‌گرفتند. و اگر شخص مورد نظر پیدا نمی‌شد از هر روستا حتی دور افتاده ترین که نسبت خویشاوندی داشت عروس می‌گرفتند بدین خاطر می‌توان گفت آداب و رسوم برای برگزاری جشن عروسی میان اقوام ترکمن با هم متفاوت است. البته در جزئیات با هم فرقی‌هایی دارند منتها در کلیت تمام شان مشابه هم هستند مانند آورد جهیزیه و یا عقد کردن... به یک روش است.

در زمان‌های قدیم دختر و پسر هیچ اختیاری درباره خواستگاری یا نحوه برگزاری مراسم جشن عروسی نداشتند. همه تصمیم‌ها را پدر و مادر گرفتند زیرا تمام امکانات و اختیارها در دست آن‌ها بود. آن‌ها بودند که برای خواستگاری با هم مشورت می‌کردند، به این که دختر چه کسی و از چه طایفه‌ای را برگزینند، و نیز برگزاری جشن عروسی به چه نحوی انجام شود. مصلحت اصلی با ریش سفیدان بود. در میان ترکمن‌ها برگزاری جشن عروسی آداب و رسوم خاصی داشت از جمله: ۱- در بخش موسیقی سنتی، تنها دوتار (تامدیرا) و کمانچه ترکمنی در شب عروسی اجرا می‌شد. ۲- یک روز و یا دو روز قبل از عروسی اسب دوانی می‌کردند که چندین دور یا مرتبه به اجرا در می‌آمد. که بسیار هیجان انگیز، پرشور و نشاط بود، غوغایی برپا می‌شد ۳- در آخر شب یک روز برگزاری جشن عروسی "نی هفت بند" با با صدا (گفتاری) و بی زبان گفتاری همراه با خواننده‌های مشهور به اجرا در می‌آمد. ۴- بعد از جشن عروسی دور گرفتن کشتی ترکمنی بر گزار می‌گردید. که بزرگترین جوایز را برای برنده به همراه داشت. مانند: گاو، گوسفند، شتر، گاو میش، بز و حتی طلا به نفر اول داده می‌شد که به آن اولی یا بزرگتر یاقهرمان به رسم هدیه داده می‌شد. گفتنی ست در قانون ترکمن‌ها وزن، هیکل و یا سن مطرح نیست.

۵- در شب جشن عروسی، ترکمن‌ها ذکر خنجر و کوش دیدی یک نوع حرکات آئینی و رزمی به اجرا گذاشته می‌شود ۶- وقتی عروس را آوردند بعد از چند ساعتی برای هوا خوری به صحرا می‌برند و آن وقت در حین راه رفتن گروهی موسیقی قوپوزیا (زنبورک) را اجرا می‌کنند که عروس با دختران و زنان محلی اطراف خودش انس بگیرد و احساس دلخوشی کند یعنی دیگر عروس غریبه نیست دختران و زنان با او می‌رقصند و با هم متحد می‌شوند. ۷- عروس را بعد از دو روز نگذاشتن به منزل پدر و مادر

می‌فرستادند که یک سال یا دو سال یا بیش تر استراحت می‌کرد که بعداً دو باره عروس را به منزل داماد می‌آوردند که دیگر بردن عروس به منزل پدر و مادرش مشکل بود چون خرابی راه‌ها، دوری راه‌ها، نبودن وسیله نقلیه که به هر صورت بعد از شش ماه یا یک سال عروس را به خانه پدر و مادر می‌بردند. وسیله آمد و شد خر، اسب و شتر و یا پیاده می‌بردند. بعداً دل عروس تنگ می‌شد برای دیدار پدر و مادر و برادر و خواهر... آن وقت با دختران و زنان جمع می‌شدند و باهم صدا له له می‌زدند. یعنی جدایی طولانی از قوم خودش.

درباره شروع برگزاری جشن عروسی ترکمن‌ها

نخست پدر و مادر پس از مشورت با ریش سفیدان و بزرگان برای خواستگاری به منزل عروس می‌روند. از آن جانب هم اختیار در دست پدر و مادر عروس است. منتها به خواستگار جواب قطعی نمی‌دهند چون باید درباره داماد پرس و جو کنند که از کدام طایفه است و چکاره است آیا از لحاظ عقلی و جسمی تندرستی لازم را داراست. در ضمن با برادر و خواهر و برخی خویشاوندان مشورت می‌کنند. وقتی پرس و جوها و مشورت‌ها مثبت شد برای دومین بار مادر داماد با یکی از همسالان خودش به خواستگاری عروس می‌روند و با احترام خاصی طرفین روز یا تاریخ عروسی را تعیین می‌کنند. مرسوم است اگر ستاره به جانب عروس باشد آن را "به دل می‌گیرند" جشن عروسی را به عقب یا جلو می‌اندازند که اتفاقی نیفتد این عقیده در بین تمام ترکمن‌ها رایج است منتها در برخی جاها توجه نمی‌شود زیرا آن را ساده‌اندیشی می‌دانند و می‌گویند همه روزهای خدا مبارک است.

در زمان‌های قدیم خلق ترکمن قبل از جشن بزرگ عروسی، چندین جشن کوچک بر پا می‌کردند از جمله: ۱- دوزد دیشمق (نمک رد و بدل کردن) همه قوم و خویش‌ها، همسایه‌ها و دوستان داماد جمع می‌شدند به یکدیگر شام و نهار می‌دادند. یعنی نمک گیر هم شدند ۲- مال آیدیشمق: گرفتن مقداری طلا و دیگر هدیه‌های جزعی و کلی برای عروس، پس از گرفتن پاسخ مثبت، یک نشان طلایی از: انگشتر، یا دستبند، یا گردنبند و حتی زنجیر طلا برای آویختن به گردن و یا گوشوار برای آویز گوش عروس

می‌خریدند که بیانگر آن بود که دیگه قوم و خویشی ما قطعی شد حالا با هم خانواده و محرم شدیم. بنابر این عروس متعلق ماست و هیچ کس حق خواستگاری او را ندارد. این رسم پیش مقدمه برگزاری جشن عروسی ست ۳ - برای برگزاری تاریخ و روز جشن عروسی بار دیگر گرد هم می‌آیند بزرگان مشورت و مصلحت اندیشی می‌کنند در این گرد همایی دسته جمعی نهار و شام برپاست. وقتی جشن عروسی نزدیک می‌شود پیکی سوار براسب به روستای داماد و روستاهای دور می‌فرستند تا روز عروسی را با صدای رسا و بلند به مردم خبر دهد. تمام روستاهای اطراف را خبر می‌کنند

گفتنی ست مادر داماد دو روز قبل از جشن عروسی دختران محل را جمع کرده به تک تک خانه‌ها می‌گردند که خبر خوشی بدهند که فلان کس که اسم مادد داماد است جشن عروسی دارد به خاطر احترام دعوت مستقیم می‌کردند این را هم گفته باشم که اگر به منزل کسی این‌ها نرفته باشند به عروسی نمی‌آمدند، مانند کارت عروسی امروزه که مهمانان خاص را دعوت می‌کنند. ولی بر عکس مادر عروس هم یک روز قبل از جشن عروسی دختران محل را جمع کرده مثل آداب و رسوم بالا یا مادر داماد. البته گفته باشم که اگر به این صورت مستقیماً دعوت کنند کینه‌ها رفع خواهد شد.

در قوم ترکمن‌ها اگر کسی وضع مالی اش ضعیف باشد، یا یتیم و بی‌سرپرست باشد مردم چند روز قبل از جشن عروسی دور هم جمع می‌شدند هزینه جشن عروسی را بین خود شان تقسیم می‌کردند مثلاً یکی گاو نر هدیه می‌داد (تامین گوشت جشن عروسی)، یکی طلا عروس را به داماد هدیه می‌داد که داماد با دست خودش به عروس هدیه کند، یکی روغن و شکلات و نان تهیه می‌کرد که پاسخگو مردم بود. حتی پول عروس را به داماد می‌دادند الا آخر. از آن طرف هم برای عروس چنین آدابی وجود داشت.

عروس قوم ترکمن در حین جوانی یا دوران دختری قالی و قالیچه، جا نمازی، نمود، رو دری، زیر پایی، پیراهن‌های نقشدار برای هدیه به پدر و مادر داماد، خواهر و برادر و کسان داما د به رسم هدیه می‌بافتند و به آنان پیش کش می‌کردند.

اگر پدر و مادر داماد وضع مالی شان خوب بود یک سال قبل از جشن عروسی برای پرشان یک گاو نر برای جشن عروسی نگهداری می‌کردند و بعد یک روز مانده به جشن عروسی آن را می‌کشتند.

چگونگی کشتن گاونر برای جشن عروسی

برای انجام این رسم پیشکشی همسایگان و خویشاوندان یک نفر را می‌فرستادند به درب منزل آنان برود تا این خبر خوش را بدهد که فلان کس برای جشن عروسی تان گاو نری را آماده کرده است بیاید آن را قربانی کنید گوشت و پوست را تقسیم کنید. دل و جگر و قلوه را کباب کنید و بخورید به نیازمندان هم گوشت و کله پاچه بدهید و حتی پول هم می‌توانید بدهید تراضی شوند. گفتنی ست گاو را یک روز قبل از جشن عروسی می‌کشند.

دیگر آن‌که برای پیشبرد برگزاری جشن عروسی تقسیم کار متداول مثلا چند نفر آشپزها که به طور عمده زنان جا افتاده هستند، راهنمایی می‌کنند. کسانی را می‌گمارند تا مهمانان را با چای پذیرایی کنند و چند نفر هم مسئول دادن آب می‌شوند و برخی برای خوشامدگویی کنارپدر داماد قرار می‌گیرند و همین طور هنگام غذا و دیگر نوشیدنی‌ها به مهمانان می‌رسند. چند نفر برای جمع کردن هدیه از مهمانان و دستمال دادن به پاس دریافت هدیه‌ای عروسی مسئول می‌شوند و الا آخر.

عروسی قوم ترکمن یک شبانه روز کامل ادامه دارد البته گاهی به دوشبانه روز هم کشد. منتها پس از یک شبانروز مهمانان می‌روند، خویشاوندان می‌مانند تا دو روز دیگر که عروس را به خانه خودش تحویل بدهند. هدایایی بین شان رد و بدل می‌شود. در قدیم وسایل آمدو شد ارابه‌های چهار چرخ و دو چرخ بود بعضی‌ها هم با شتر و خر و حتی پیاده خود را به جشن عروسی می‌رساندند وقتی همه مهمانان می‌آمدند با اجازه صاحب جشن می‌رفتند خانه عروس، در بین راه به جشن و شادی می‌پرداختند. رسم بود که پدر و مادر داماد در خانه می‌ماندند تا از برخی مهمانان که دیر به عروسی می‌رسیدند، پذیرایی کنند و هدایایی که می‌دادند دریافت دارند. ضمن آن‌که رفتن پدر و مادر داماد به خانه عروس را درست نمی‌دانستند.

وقتی که همراهان داماد را روستای عروس می‌رسند، بچه‌ها و جوان‌های آن روستا با تخم مرغ داماد را می‌زدند که شما حق بردن دختر روستای ما را ندارید این حق ماست با دخترهای روستایمان عروسی کنیم در واقع یک رسم را به صورت نمایشی با زدن تخم مرغ، کلوخ و حتی با گل کثیف و پاشندن خاک به صورت شوخی برگزار می‌کردند و

شادی می‌نمودند. دوباره موقع عروس بردن هم این کار را تکرار می‌کردند که زودتر پا به فرار بگذارند.

در جشن عروسی سنتی با به هم رسیدن همراهان داماد به همراهان عروس مراسمی به شرح زیر سر می‌گرفت. آنان وقتی به هم می‌رسیدن پیر زنان با پیرزنان و زنان جوان با زنان جوان طفین با هم گشتی می‌گرفتند یکدیگر را به زمین می‌زدند و یا با کف دست همدیگر را می‌زدند و نیز با مشت یکدیگر را می‌زدند که بسیار تماشایی بود و مردم به شادی می‌کردند. بعد با هم می‌نشستند چای و غذا می‌خوردند. پس از آن قبل از آن که عروس را ببرند چاشو(از جنس نخ: اریش چاشو، از جنس ابریشم: چله چاشو...) یا چار قاد یا روسری (یالق) و یا پیراهن رد و بدل می‌کردند اولی پرت می‌کرد به آن طرف و می‌گفتند: " تازه جه " یعنی نو و تازه است. گروه دوم پرت می‌کرد به آن طرف می‌گفتند " کهنه جه " که گروه عروس بود یعنی این جنس‌ها یی که آوردید کهنه است. دست و دل باز نیستید عروس را نمی‌دهیم در حین این حرکات یک زن جوان و پرزور و قدرت میامد عروس را از جایش بلند می‌کرد و بدون این که پای عروس به زمین برسد از درب منزل بیرون می‌برد تا نزدیک ایوان خانه. چون غریبه‌ها بودند آن جا عروس را به زمین می‌گذاشتند کفشش را به پاش می‌کردند بعد به آرامی او را سوار ارابه یا شتر یا اسب می‌کردند. در حین آوردن عروس (جانگیر دوق) یا زنگوله بزرگ پر صدا در دست همراه عروس بود که صدای خوشش شنیدنی بود و می‌گوید " عروس تازه این محل " است که به معنای خبر دار کردن که " سوار این مرکب عروس " است که حق تقدم دارد. دنبال عروس مرکب داماد حرکت می‌کرد به این ترتیب بقیه همراهان تا منزل داماد می‌آمدند.

از جمله‌ی آداب و رسوم دیگر این است که دختر وقتی عروس می‌شود سرش را یک پارچه قرمز مانند می‌بندند که که " آلین دانگی " نام دارد یعنی پوشاندن سرو پیشانی دختر که دیگر عروس شده است. این علامت مخصوص قوم ترکمن است که به طور دایره مانند می‌بندند.

وقتی عروس به منزل داماد رسید اول او را به درب منزل پدر و مادر داماد می‌برند تا زنان و مردان هدیه وی را بدهند ولی یک آداب و رسوم دیگر این است که: برادر داماد با

دوستان داماد یا دایی داماد لنگه کفشی را از بالای سکوی خانه یا دیوار بلند پرتاب می‌کردند که هر کسی آن را می‌گرفت، هدیه و یا پول به وی می‌دادند. البته یا لنگ کفش یا یک شئی توپ مانند که نرم و سبک باشد که وقتی به سر کسی اصابت کرد زخمی نشود.

وقتی برگزاری این رسم‌ها پایان یافت. به احترام این که همسایه را دوست دارند، عروس را به خانه همسایه می‌برند. حتی در شب اول خانه همسایه می‌خوابیدند، شب دوم به خانه داماد برمی‌گشتند. این نکته را اضافه کنم در اولین شب وقتی عروس را به خانه داماد بردند رسم " اللش و دیرمگ " یعنی در اولین سلام و اولین دیدار و اولین بهم رسیدن زن و شوهر و محرم شدن دختر و پسر، دست‌ها را روی دست‌های یکدیگر می‌گذارند. آن گاه یک زن شاعر شعرهایی می‌خواند: راه رزق شماها همیشه باز باشد / و دشمن شما شرمنده / آن گاه که غذا آماده می‌داری، بیشتر طبخ کن / تا هنگام آمدن مهمانی سرزده، شرمنده نگردی / بخت و تخت تان مثل سلیمان نبی گردد / تا سرمایه زندگی تان همواره جاودان باشد.

بعد از شعر خوانی، دوتا دست عروس را گرفته یکی را روی ظرف روغن زرد (ساری یاغ) می‌گذارند، یکی را رو آرد سرد. دست راست که رو روغن زرد است، دست چپ را به آرد فرو می‌برند و این شعر ترکمنی را می‌خوانند: ساغ الینگ، ساری یاغرا / سول الینگ سویق اونده. سه بار تکرار می‌کنند. پس از آن انگشتان عروس را زنان پیر می‌کنند و عروس هدایایی که آورده از قالی و قالیچه و پیراهن... به پدر و مادر داماد و برادران و همسر خواهران می‌دهد. رسم دیگر آن که عروس را رو تشکی می‌خوابانند آن گاه یک پیرزن با چاشو (روسری) تمام بدن عروس را می‌پوشاند و بعد سوار عروس می‌شود به این معنا که عروس شخصی وزین و سنگین باشد، حجابش را حفظ کند، فردی سربه زیر و صاحب عقل و درایت برای شوهرش باشد. پس از این برای عروس و داماد دل گوسفند و یا گوساله کباب می‌کنند که نماد یک دلی این دونفر در زندگی ست.

فردای آن روز طرف عروس برای داماد هدیه‌ای می‌آورد و داماد هم به آنان هدیه می‌دهد چون به عنوان دعوتی می‌آیند، همان روز برمی‌گردند. فردای آن روز تا دو روز بعد عروس را با کجاوه به منزل پدر و مادرش می‌برند. در شب نخست اگر عروس دومین

دختری باشد که عروس شده، مراسمی را برگزار می‌کنند. اولین عروس که بزرگتر است وسط تشک می‌نشیند و می‌گوید من جایم را (مقامم را) به کسی نخواهم داد. زنان و مهمانان گرد آمده در آن جمع به وی پول می‌دهند که جایش را به عروس دوم واگذارد ولی او قبول نمی‌کند، پیراهنی می‌دهند، او نمی‌پذیرد. چارقاد (چار قد) می‌دهند، قبول نمی‌کند. در دور آخر، دوستدار عروس بلند می‌شود انگشتر یا گردنبندی از طلا به او هدیه می‌دهد، آنگاه عروس اول جایش را به عروس دوم واگذار می‌کند. در این هنگام خوش آمد گویی‌ها آغاز می‌شود که با دادن هدیه به تازه عروس، همراه است. تا تازه عروس بنا به مقامی که یافته خرسند و شاد گردد و احساس غریبی نکند. مهمانان هم خدا حافظی کرده و می‌روند.

ناگفته نماند دختری که عروس شد در نخستین روز " کورته " یا به زبان مازندرانی " لچک lachk " به سر می‌گزارد که بسیار منقش به نقش‌های متفاوت است. این کورته " نماد " روزهای شاد داشتن و تحمل سختی‌ها را کردن است. روز دوم " چاشو " به سر می‌گذارد که تمام اندام او را می‌پوشاند. این روسری " نماد " باهم بودن با همسر در زندگی است. در روز سوم " چارقاد / چارقد " که از آن برای همیشه آن را رو سر می‌گذارد. البته " یالیق " روسری نازکی است که برای راحتی عروس‌ها آن را به سر می‌گذارند.

رسم دیگری که در حین جشن عروسی برای آوردن عروس بین تمام طوایف خلق ترکمن مرسوم است رسم " کجاوه " است. در آراییدن کجاوه از پارچه‌های رنگارنگ سفید، سیاه، قرمز، آبی، بنفش، توسی و غیره استفاده می‌شود که نماد گذر عمر در شبانروز است و توامان بودن شادی و غم، سختی و آسایش در زندگی است. نکته دیگر آن که وقتی ترکمنی برای تبریک عروسی می‌آید، با نمک سوغاتی می‌آورد نه با شیرینی. پشمه می‌پزند، پوسیق، قاتلاما، اکمک، سی تیر و دیگر خوردنی‌هایی که با نمک باشد، سوغات شان است. حتی نان ساده هم می‌آوردند. در ضمن لازم به اشاره است که وقتی کجاوه به منزل می‌رسد از بالای آن به سوی مردم شکلات، بیسکویت، پول و برخی اسباب بازی‌های بچه گانه به سوی دیدار کنندگان پرتاب می‌شود. کجاوه در گذشته ارابه بوده، منتها اکنون ماشین است (ماشین عروس و داماد). نکته دیگر آن که پیش از حرکت

عروس خانم یکی از فامیل‌های او جلوی کجاوه عروس را می‌گیرد و نمی‌گذارد حرکت بکند تا این که هدیه‌ای و یا پولی از طرف داماد دریافت کند. آن گاه با رها کردن تیری کجاوه با نظم خاصی به حرکت در می‌آید. عروس وقتی به خانه داماد رسید با رها کردن تیری دیگر از کجاوه پیاده می‌شود و خانواده داماد او را پذیرا می‌شوند. پس از گذشت چند روز فامیل‌های داماد، برخی دوستان و همسایه‌های داماد هر کدام شبی آنان را به شام دعوت می‌کنند و برای خوشحالی عروس هدیه‌ای به او تقدیم می‌دارند. پیش تر اشاره شد که پس از گذشت دو روز عروس را با کجاوه به منزل پدر و مادرش می‌برند. وقتی عروس را به منزلش بردند (به پدر و مادرش تحویل دادند) یک سال گاهی دوسال یا بیش تر به عروس استراحت می‌دهند که این بستگی به پدر و مادر، داماد و عروس دارد. پس از سپری شدن این دوران، دوباره عروس را با کجاوه با یک یا دو وسیله (ارابه / موکب) با مهر (نام خدا را یاد کردند) به خانه داماد می‌آورند. خویشاوندان داماد برای دور داشتن بلاها و دفع شر، صدقه می‌دهند. البته عروس باید پیش از رسیدن به خانه داماد سر تا پا پوشیده و محجبه باشد که بیانگر نوعی احترام به بزرگترها داماد محسوب می‌شود اگر برادران و خواهران داماد از داماد کوچکتر باشند عروس حجاب از رخ بر می‌گیرد. منتها از پدر و مادر داماد تا آخر عمر " رو می‌گیرد " مگر آن آنان اجازه بدهند حجاب از چهره بردارد. اگر موقعه‌ای که با پدر و مادر داماد، رخ بسته صحبت کند با اشاره سر و دست یا به وسیله گرفتن بچه‌های کوچولو یا بچه همسایه‌ها خواهد بود. در مورد داماد نیز چنین است که وی حق ندارد با پدر و مادر عروس صحبت کند اگر تصادفاً با آنان رو در رو شد باید فرار کند، وگرنه بی‌احترامی کرده است. پس از گذشت چندین سال که داماد بچه دار شد پدر و مادر داماد و عروس با مشورت و مصلحت، داماد را با مراسم خاصی دعوت می‌کنند سوغاتی مانند انگشتری طلا، کفش، کت و شلوار هدیه می‌دهند. نزدیکان و فامیل‌های عروس هر کدام یک سوغاتی می‌دهند. وقتی داماد بچه دار شد هیچ گاه فرزندان او را در پیش بزرگ ترها مانند پدر و مادر و برادر بزرگتر یا دایی بزرگ حق بغل کردن و نوازش نمودند، ندارد که نوعی احترام به حساب می‌آید. اگر به تصادف بچه اش در بغلش باشد با پدر و مادریا بزرگتر فامیل رو در

رو شود، بچه را روی زمین می‌گذارد که آن‌ها بچه را بگیرند و نوازش کنند. هنگامی هم پدر و مادر عصبانی باشند بچه را به زمین می‌اندازند، چون حالت ترس و احترام دارند.

رسم دیگر مرسوم در میان قوم ترکمن، دادن دو عدد بچه ترکمنی که نوعی کیف ترکمنی است که داخل آن ۱۲ عدد پیراهن زنانه و ۱۲ عدد شلوار نقشدار زنانه ۱۲ عدد چارقد یا روسری اصلی و یک " دوش " گوسفند و یا گوساله (خوش گوش) و چندین شیرینی و پخت و پزهای دیگر، قرار دارد.

لازم به اشاره است که امروز آداب و رسوم فرق کرده برخی به موردهای گفته شده، چیزهای جدید اضافه می‌کنند که به طور عمده از دیگر طوایف تقلید شده است. در زمان قدیم اول ریش سفیدها به خواستگاری می‌رفتند همراه با احترام فراوان ولی امروزه زنان و دختران جوان به خواستگاری می‌روند این یعنی سنت شکنی است

برای تمام عروس و دامادهای جهان آرزوی خوشبختی، تندرستی و همدلی آرزو می‌کنیم.

هدیه جشن عروسی مردم یغناپ

- پرفسور آلبرت خروموف، ایران شناس فقید روس
- ترجمه نظر نظراف

rāt - هدیه جشن عروسی مردم یغناپ

در یکی از متنهای یغناپی که ضمن بازدید از دره یغناپ در سالهای ۱۹۶۳-۱۹۷۰ گردآوری شده است، این جمله دیده می‌شود:

waxti xēš-u tabār čām akunār, šay-i kati-sa vāwāšt, tīk axtit rāt ūrāšt, kūm .
suture, kūm-iš vuz, kūm-š latta ūrāšt

وقتی که خویش و تبار گردهم آمده، به خانه داماد می‌آیند، آن‌ها با خود هدیه عروسی، برخی گوسفند، دیگری بزغاله و بعضی یک تکه پارچه می‌آورند (خروموف ۱۹۷۲، صص. ۱۳۶-۱۳۸، ۱۷۹).

در قطعه مذکور، واژه «rāt» هدیه عروسی» توجه را به خود جلب می‌کند. در مطالب چاپ شده راجع به مردم‌شناسی یغناپیان (اندریاف (Андреев) ۱۹۷۰؛ پشیریوا (۱۹۷۶) Пешерева)) و در «متون یغناپ» م.س. اندریاف و ا.م. پشیریوا (۱۹۵۷) این واژه دیده نمی‌شود. قضاوت در مورد عدم وجود این واژه در مواد ا.م. پشیراوا که جشن عروسی یغناپیان را به تفصیل نوشته (۱۹۵۷)، مشکل است، اما ممکن است تصادفی بیش نباشد.

معنای rāt محدود است: این واژه به معنی «هدیه» ای است که در مراسم عروسی و مراسم ختنه‌سوران از جانب خویشاوندان و مهمانان به پدر و مادر داماد تقدیم می‌گردد. واژه rāt بیانگر چیست، مثالهای ذیل نشان می‌دهند:

Man tūyi ī suture rāt uxta-š āy

«در جشن عروسی من، او یک گوسفند (به عنوان) هدیه عروسی (به من) داد».

Yaṣnāb suture و ḡāw yā vuz rāt varāšt

در یغناپ، گوسفند، گاو یا بز هدیه عروسی می‌دهند.

بدین ترتیب، rāt را می‌توان به عنوان یک اصطلاح مراسم عروسی یغناپیان قلمداد کرد. در کنار این، واژه sawyāt وجود دارد که عبارت است از «هدیه» ای که برگزارکنندگان جشن عروسی، در خاتمه به مهمانان می‌دهند. این هدیه از نظر ارزش، کمتر از هدیه عروسی rāt نباید باشد. این واژه در زبان تاجیکی، مرادف سوغات تحفه، هدیه، رهاورد می‌باشد.

در همه لهجه‌های یغناپی، اصطلاح rāt به همین شکل استفاده می‌شود. در لهجه جنوبی rāt «هدیه جشن عروسی» مشابه واژه rāt «راه» (در لهجه‌های شرقی yari rāt vasts » xast: rās راه از طریق کوه‌ها بند است») می‌باشد. بنابراین در یغناپی، دو واژه یک شکل با دو معنی (و دو ریشه) مختلف دیده می‌شود:

^۱ rāt «راه»، ^۲ rāt «هدیه جشن عروسی». (غربی)

اشتقاق ^۳ rāt (غربی) (rās شرقی) «راه» به خوبی مشخص است: rāθ «راه»، باختری میانه،

r'δ xوارزمی میانه rāθ (Gauthiot 1914-23, 17;

(Gershevitch 1961, p. ۲۹۲)، اوستایی -raθa «گردونه»، سنسکریت -rathyā «راه»،

فارسی میانه rāh.

(فارسی (rāh Nyberg 1974, 165-166)) پشتو lār (اندریاف، پشیریا ۱۹۵۷). همخوان -θ-

در واژه rāθ طبق قاعده در بخش غربی به -t و در بخش شرقی به -s تبدیل

1 -

2 -

3 -

می‌شود، چنان که در یغناپی *rāt/rās* «راه» غربی میانه *met*، شرقی *mes*، سغدی *mēθ* «روز» (خروموف ۱۹۸۷، ۶۵۵).

حال به وجه اشتقاق *rāt* «هدیه عروسی» می‌پردازیم.

در سغدی *r't(h)* مانوی «هدیه»، خوارزمی *r't* «هدیه»؛ سغدی بودایی *mzyγ r'th* «هدیه بزرگ» (۲۶، ۶۳ VJ)، (خوارزمی *γrβy r't yty nm'čq* «هدایای زیاد و پیشکش‌ها» ۸۵۴، ۱۹۵۹ Benveniste)

(۱.۳، Fragment C، خوارزمی *t n'zwyrt myd r't* «و این هدیه را باز نگردان» (sims williams 1985, 69v24).

برخی از مشتقات *rāt*: سغدی مانوی *r'twx* «بخشنده، کریم» (Henning)، (قس. سغدی مانوی *š'twx* «شادمان، خوشحال» ۲۶۹، ۲۳۶ §، ۱۹۶۱ 1243 Gershevitch)، فارسی نو *šād* - مانوی *p'cr't* «پاداش»، پارسی باستان (۱۲، ۶۷۴ §، ۱۹۶۱ Ggershevitch *r't r't* «هدیه دادن»، مشابه آن مصدر *r't r't* (Henning S. 130; pati-rāta)؛ - مانوی، - بودایی «هدیه دادن»، مشابه آن مصدر *r't r't* «گریستن»، از ریشه *rāy*- اوستایی *raya*- از ۱۹۶۱-، (Gershevitch *rāya p565).

بدون تردید واژه یغناپی *rāt* «هدیه جشن عروسی» مستقیماً با واژه سغدی *r't* «هدیه» ارتباط دارد. به نوبه خود، واژه سغدی *r't* با *rata*- پارسی باستان از ریشه *rā*- «دادن»؛ رساندن؛ سرافراز کردن»، اوستایی (*rātā*- مؤنث) «هدیه»، *rātai* «هدیه»، سنسکریت «*rāti* هدیه»، هندی باستان (*rātai*- مؤنث) «هدیه، فدیة»، (Bartholomae ۱۹۶۱، S.1519 254; Reichelt 266, 1967 Macdonald 1976, 205; Kent 1953, 317; Bailey ۱۹۱۱، Mylius ۵۷۹۱، S. 401) فارسی میانه *rād* «گشاده دل، سخاوتمند» (۷۰، ۱۹۷۱، Mackenzie) پارتی میانه مانوی (77، 1977 Boyce *rād*)، فارسی نو *rād* «راد، جوانمرد» (Horn 1974, 419; Wolff ۳۵۹۱، ۹۱۴).

rād فارسی میانه باز به معنی اصطلاحی «هدیه؛ پاداش» نیز می‌آید، که در «ماتیکان هزار دادستان» (*Mātakdān ī hazār dāstān*) (آمده است (پری‌خانین ۱۹۷۳، ۲۰۳، ۵۱۷). در همان بخش «دادنامه ساسانی» (۶۷، ۱۳-۶۸) که سخن راجع به دادن مال

کسی به کس دیگر است، اصطلاح rād به معنی هدیه‌ای است که ضمن مناقشه بین اشخاص حقوقی باز گردانیده نمی‌شود؛ مثل هدیه‌ی شوهر به همسرش (۱۹۳-۱۸۳)، Shaki ۱۹۸۳. (در همان جا، اصطلاح متضاد آن ذکر می‌شود که به صورت هزوارش HDYY نوشته شده، اما قرائت و معنی درست آن معلوم نیست. ا.گ. پری‌خانیان قید می‌کند که این واژه برای وی نامفهوم است (۳۰۲، ۳۷۹۱، Perikhanian، ولی منصور شکی واژه dārišn «چیزی را بدون مالکیت حقوقی صاحب شدن» را احتمال می‌دهد (Shaki ۱۳۹۸، ۱۷۸). (از این دیدگاه *HDYY احتمالاً به معنی چیزی باشد که هم ارزش rād بوده، که مثلاً هنگام تقسیم اموال، پس از فسخ عقد نکاح می‌دهند (Shaki 185، 1983. از این رو، ناگزیر مقایسه‌ی رابطه‌ی اصطلاحات rād^۱-سوغات (هدیه) در زبان یغناپی و rād - *HDYY (hadiya?) (در متن «دادنامه‌ی ساسانی» پیش می‌آید. به هر حال، بعضی عمومیت‌ها در معانی اصطلاحات یغناپی rāt^۲ و فارسی میانه rād را نمی‌توان نادیده گرفت، زیرا در هر دو حالت، سخن از هدیه‌ای بی‌بازگشت است. علی‌رغم این، حتی بر اساس این عمومیت، من نمی‌توانم نتیجه‌گیری درستی کنم. اما صرف نظر از این نکته، به خود جرأت می‌دهم، پیشنهاد کنم که ممکن است در rāt^۳ یغناپی در مقایسه با واژه *HDYY (hadiya?) فصلنامه رایزنی فرهنگی ج. ا. ایران در اسلامی باشد. «سوغات»، بازتاب مناسبات حقوقی قبل از اسلامی باشد.

در رابطه با rāt^۴ و rāt^۵ یغناپی، باز یک دلیل مقایسه‌ی لغوی یغناپی-سغدی مشاهده گردید. در آینده بر اساس جمع‌آوری لغات یغناپی و بررسی دقیق واژگان متون سغدی، بی‌شک امکان مقایسه‌ی بیشتر و حصول دلایل موثق‌تر خواهیم یافت. در نتیجه نه تنها وجه تسمیه‌ی واژه قدیمی یغناپی، بلکه معنای شماری از واژگان در متنهای سغدی را نیز می‌توانیم تشریح کنیم. در تأیید این گفته، واژه یغناپی re'ra «بن دندان» است که هنگام اقامت در یغناپ ثبت کرده بودم که از جانب محققان پیشین زبان یغناپی، قید نگردیده

1 -
2 -
3 -
4 -
5 -

است. در قطعۀ سغدی مانوی (Tü) Toyoq (که از طرف و.ب. هنینگ (W.B. Henning 1940, 5-6)، تحلیل شده، واژه‌ها به ترتیبی معین آورده شده‌اند که شامل فهرستی از قسمتهای مختلف روی و دهان انسان است: «مژگان»، δym^u «مردمک چشم»، $\gamma w\check{s}$ «گوش»، $\gamma w\check{s} \beta wn'kh$ «صدف گوش»، ryt «چهره، رو (قسمت تحتانی صورت؟)»، $kwc'kh$ «دهان»، $pr'ynk$ «سوراخ دهان»، $\check{s}t$ «لبها». سپس به ترتیب واژه‌های $dnt'kh$ «دندان‌ها»، و $ryr'kh$ که آن را و.ب. هنینگ «آب دهان» معادل پشتو، $lāra$ ترجمه می‌کند (Henning ۱۹۴۰، ۶). (تا حال مطابقت مستقیم با این واژه در سایر زبان‌های ایرانی پیدا نشده است، اما واژه فارسی نو $līp$ «آب دهان» و پشتو $lāri$ «آب دهان»، شاید با واژه سغدی $*rīre$ ($*rīre$) مربوط باشند. و.ب. هنینگ همچنین اشاره می‌کند که تصادفاً $rīr$ یهودی و آرامی (سریانی $rīrā$ (با واژه مذکور سغدی شباهت زیادی دارند (Henning ۱۹۹۱، ۶).

باید اقرار کرد که مقایسه کردن زبان‌های یغنا بی و سغدی مانند جستجوی ذره‌های طلا از شن است؛ زیرا امروزه زبان یغنا بی بر اثر مهاجرت گویشوران آن به دیگر نواحی تاجیکستان و تحت تأثیر محیط خارج از خود، با تغییرات کلی مواجه گشته است و بخصوص لغات اصیل خود را از دست می‌دهد.^۱

منابع

1. Андреев М.С. Ягнобский язык. М, 1972.
2. Андреев М.С. Материалы по этнографии Ягноба. Душанбе, 1970.
3. Андреев М.С, Пещерева Е.М. Ягнобские тексты. М.- Л., 1957.
4. Пещерева Е.М. Ягнобские этнографические материалы. Душанбе 1976.
5. Периханян -А.Г. Сасанидский судебник. «Книга тысячи судебных решений». Ереван, 1973.
6. Хромов А.Л. Ягнобские архаизмы в топонимических названиях // Иранское языкознание. М., 1976.
7. Хромов А.Л. Ягнобский язык // Основы иранского языкознания. М., 1987.
8. Bartholomae Chr. Altiranisches Worterbuch. 2. Berlin, 1961.
9. Bailey H.W. Prolexis to the Book of Zambasta, Cambridge, 1967.
10. Benveniste E. Etudes sur quelques textes sogdiens chretiens. 11 // Journal Asiatique. 247. 1959.
11. Benveniste E. Etudes sogdiennes. Wiesbaden, 1979.
12. Boyce M. A word-list of Manichaean Middle Persian and Parthian // Acta Iranica 9a. 1977.
13. Gauthiot R. Essai du Grammaire sogdienne. P.I. Phonetique. Paris, 1914-23.
14. Gershevitch I. A Grammar of Manichean Sogdian. Oxford, 1961.
15. Henning W.B. Ein manichaisches Bet -
16. Henning W.B. Sogdica. London, 1940.
17. Horn P. Grundriss der Neupersischen Etymologie Hildesheim, 1974 (Strassburg 1893).
18. Kent R. Old Persian. New Haven, Connecticut, 1953.
19. Macdonell A.A. A practical Sanscrit Dictionary. Oxford University Press, 1976.
20. Mackenzie D.N. A Concise Pahlavi Dictionary. London, 1971.
21. Mylius K. Worterbuch Sanskrit-Deutsch. Leipzig, 1975.
22. Nyberg H.S. A Manual of Pahlavi. II. Wiesbaden, 1974.
23. Reichelt H. Avesta Reader. Strassburg, 1911.
24. Sims-Williams N. The Christian Sogdian manuscript C2 // Berlin Turfan texte XII. Akademie Verlag, Berlin 1985.
25. Shaki M. Reversible and irreversible grants in Sasanian law // Studia Iranica.12.F.2. 1983.
26. Vessantara Jataka. Texte sogdien edite, traduit et commente par E. Benveniste. Paris, 1946.
27. Wolff F. Glossar zu Firdosis Shahname. Berlin, 1935 (Hildesheim, 1965).

عروسی‌های دهنار ۱

• دکتر احد قربانی / پژوهشگر فرهنگ مردم مازندران

عروسی‌های دهنار همه چیز دوست‌داشتنی داشت: ساز و آواز، رقص و سماع، غذای مفصل، یمش (شیرینی و میوه yamesh) خوشمزه، ورزش، هیجان مسابقه و حس خوب و ناب همکاری و همیاری.

عروسی‌ها مفصل‌ترین جشنی بود که در دهنار برگزار می‌شد و زیباترین خاطرات من از دهنار است. در ضمن داماد کردن پسر یکی از بزرگترین و خواستنی‌ترین آمال پدر و مادر نیز به حساب می‌آمد. برای همین «ت پسر داماد بوئه Te peser damaad baoue» (پسرت داماد شود) یکی از رایج‌ترین تشکر و آرزوی خوب بود.

ویژگی بنیادی عروسی دهنار گستردگی و بزرگی آن بود و همکاری و همیاری بستگان و مردم روستا. مردم از هیچ کمکی دریغ نمی‌کردند، از هیزم، سرگرمی و موسیقی و برنامه نشاط انگیز برای سرگرمی و شادی، تا شیرینی و «یمش» پاتختی، تا کمک مالی به نام هدیه در پایان عروسی و رونما کردن عروس.

آشنائی

در دهنار زنان و دختران، دوشادوش مردان و پسران در تمام مراحل کشاورزی، کاشت، داشت و برداشت و همه مراحل دامداری از زایمان گوسفند و گاو تا چادرنشینی

و کوچ و تولید ماست، کره، پنیر، سرشیر، لور، sejour، (قره غورت) تا گوشتی کشی و پختن قیمة شرکت فعال داشتند.

از آنجائی که بسیاری از کارها دسته جمعی و کایری انجام می‌شد، و از آنجائی که پرده کردن و حجاب رایج نبود، همیشه یک آشنائی نسبی بین دختران و پسران پیش می‌آمد.

دختران باهنر که در واقع دختران کدبانو بودند زود شناسائی می‌شدند و رقابت سختی برای رسیدن به آنها در می‌گرفت. یکی از اصلی ترین مانع نرسیدن عاشق و معشوق دخالت پدران و ماداران و شوهردادن دختر بر اساس حساب و کتاب‌های بزرگسان بود. ازدواج فامیلی هم بسیار مرسوم بود. به ویژه سعی می‌کردند دختران کدبانو از فامیل خارج نشوند.

بیشتر موارد پدر و مادر مستقیم با پسر حرف نمی‌زدند، بلکه از طریق یکی از دوستان به او اطلاع می‌دادند. دختران و پسران معمولن تسلیم طلبانه اراده‌ی پدران و ماداران را می‌پذیرفتند. اما، استثناهایی هم وجود دارد. در محیط کوچک روستا عشق را با بی‌حیائی و ناپاکی یکسان می‌شمردند و دختران بهای گزافی برای عشق، شجاعت و زیبائی خود می‌پرداختند.

معمولن پسرها به مادر خود، اگر خواهر داشتند از طریق خواهر، پیام می‌دادند که فلان دختر را دوست دارند. به موازات این فعالیت رسمی، پسران هم با دادن یک هدیه، روسری، دستمال گردن، جلیقه، عطر یا صابون یا هدیه‌ای دیگر آن دختر را نشان می‌کردند.

ماداران نخست با تماس با یکدیگر انجام پذیری پروژه را بررسی می‌کردند و توافق پدران را جلب می‌کردند. پس از توافق با مراسم اره‌گیرون aregiroun (بله گرفتن) پروژه ازدواج علنی می‌شد. اگر تلاش برای ازدواج علنی و به شکلی متوقف می‌شد، برای دختر خیلی گران تمام می‌شد. دیگر هیچ پسری دختری را به اصطلاح پس خورده بود، خواستگاری نمی‌کرد. این ترانه‌ی محلی یادآور سنت کمک خواهر و مادر در همسریابی است.

دار کل هاگردمه، بشته کاکل
تور دمبدامه، بشسکسه تنگ
بورین بوین شما، م مارا و خاخر
م وه ختر هاکنن، رعیت (مشدی) دتر

Daare kal haakerdeme beshteme kaakkel
Toure dembedaame beshkese tengel
Bourinbavin shemaa me maar o khaakher
Meve kharhakenen raiyete (mashdi) deter

درخت را پیراستم، برایش کاکل گذاشتم
تبر را انداختم، تیغه اش شکست
به مادر و خواهر پیام برسانید
دختر رعیت (مشهدی یا شیک‌پوش) را برای من خواستگاری کنند

کیجا اش

عروسی‌هائی که از روستای دیگر انجام می‌شد و یا از خانواده‌ای متمول‌تر از خانواده عروس، گاه «کیجا اش kija esh» (دیدن دختر) انجام می‌شد. زنی از فامیل داماد و یا خانواده داماد به مهمانی خانواده عروس می‌آمدند. عروس با خوش‌آمد گوئی سر و زبان و با پذیرائی هنر خود را به نمایش می‌گذاشت.

اره‌گیرون

پس از توافق اولیه بین خانواده داماد و عروس، خواستگاری رسمی انجام می‌شد. در این نشست بزرگان فامیل‌های داماد و عروس شرکت می‌کردند. یکی از فامیل‌های داماد به پدر عروس می‌گفت: «بونه شمه جا خواهش هاکنیم فلونی ر شما شه غلومی قبول هاکنی؟ Boune sheme jaa khahesh hakenim Feloni re? shemaa be ghelomi ghaboul hakenin» (می‌شود از شما خواهش کنیم بپذیرید؟). معمولن پدر عروس می‌گفت:

اختیار دختر را من ندارم، اختیار را فلانی، مثلن پدر بزرگ، عمو، دائی، دارد. سرانجام یکی از اعضای خانواده عروس، همیشه لازم نبود سالمندترین باشد، با جمله موارک بوه (مبارک باشد) و یا خداوند موارک هاکنه (خداوند مبارک کند)، توافق فامیل را اعلام می‌کرد. مادر عروس با چای و شیرینی از مهمان‌ها پذیرائی می‌کرد

نومزه‌بازی

دیدار نامزدها ظاهرن هیچ مانعی نداشت ولی در عمل همه جور موانع بر سر راه آن بود. نومزه‌بازی noumzebazi معمولن مخفیانه با ابتکار عروس و داماد صورت می‌گرفت. دامادهای خوش‌شناس همکاری زنمار (مادر زن) را داشتند.

زر بوسندین و قندشکنی

مدتی پس از اراه‌گیرون، مراسم قندشکنی و زربوسندین zarbousendien (تعیین زر) انجام می‌شد. خانواده داماد بخشی از هزینه عروسی خانواده عروس را تقبل می‌کرد و آنرا زر می‌گفتند. در این نشست، مقدار زر، شیربها و مهریه مشخص می‌شد.

پیشباز عروسی

عروسی در هر طایفه، آن طایفه را به جنب و جوش می‌آورد و فضای روستا را دگرگون می‌کرد. معمولن طایفه داماد چند روز زودتر با جمع شدن در شب و برنامه ریزی و بزن و بکوب و آوازخوانی به استقبال عروسی می‌رفتند. «سرپاها sarepaal» داوطلبان دادن خدمات به مهمانان، پلاچ‌ها pelapag (آشپزها) مشخص می‌شدند.

خور کردن

همه اهالی ده به عروسی که خبر آن مدتها در روستا پیچیده بود و سرخط خبرها در چند هفته بود، دعوت می‌شدند. نوجوانی از نزدیکان داماد این ماموریت را به عهده می‌گرفت و در خانه همه روستائیان، که به سبک اروپائی‌ها حیاط خانه‌ها باز بود و دیوار و دروازه‌ای نداشت، می‌رفت و می‌گفت:

شمه خلعت دارمه فلانی عروسی درزی، حناوندون، پاتختی آ نهار آ شوم. Sheme .khelmet darmi Feliniye arosi darzi, henabandoun, paatakhri aa nihar aa shoum
در خدمت شما هستم برای عروسی فلانی شب درزی، حناوندان، پاتختی و شام.
صاحب خانه‌ها در جواب می‌گفتند، موارک بوئه و معمولن به خبررسان یمش می‌دادند.

هیمه کرون

یکی-دو هفته قبل از عروسی، یک روز صبح شبگیر همه جوانان ده قاطرها را به کوه‌های اطراف ده می‌بردند و برای پخت و پز خورد و خوراک مراسم عروسی، هیزم جمع و به حیاط منزل داماد حمل می‌کردند. معمولن از میش گوهون mishgohoun، کریه kerye، اجتناب می‌کردند گوهون gohoun، درمنه dermene، تنگس tanges، شیرخشت shirekhesht یا ورس vars، به ویژه کتل katel (کنده) درختان وحشی برای پختن برنج و کباب کردن ترجیح داده می‌شد.



هیمه‌کرون himekaroun یک جور نشان دادن سرعت عمل و سازماندهی جوانان نیز بود. وقتی قاطرها با بارهای هیزم و با صدای قچه‌های ghechche (زنگوله کوچک) گردن قاطرها به ده می‌رسیدند، پیر و جوان به تماشا می‌آمدند و بزرگی، نظم و محتوای بارهای

قاطر را به دقت بررسی می‌کردند. بی‌شک هیچ جوانی نمی‌خواست بار هیمه‌ی قاطرش در پیش دختران جوان (نومزه غره‌هاها noumze ghereha) از نظر کمی و کیفی از دیگران نازلتر باشد.

خرجی بار

خرجی‌بار kharjibaar مواد غذایی بود که از طرف خانواده‌ی داماد برای پذیرایی از مهمانان عروس برای خانواده عروس فرستاده می‌شد.



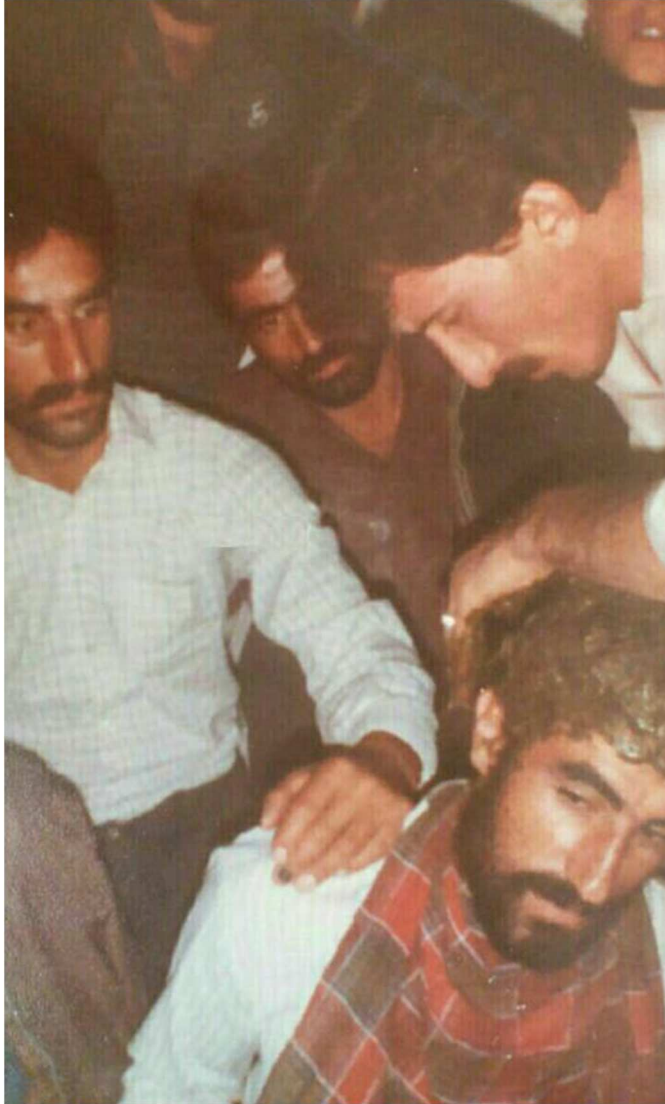
جوانان دهنار خرجی بار می‌برند.

درزی شو

اولین شب عروسی «درزی شو darzishou» بود. جوانان روستا دورهم جمع می‌شدند و با ساز و آواز و بازی شادی می‌کردند.

حنابندان

شب حنابندان همه مهمان‌ها به شام دعوت بودند. پس از صرف شام مراسم حنابندان برگزار می‌شد. جوانان روستا با آواز و رقص و دیگر هنرنمائی‌ها شادی می‌کردند. در آن شب عده‌ای از جوانان برای عروس حنا می‌بردند و از خانه عروس برای داماد حنا می‌آوردند.



مرتضی فغانی سر شاه داماد کرامت فاتحی حنا می‌بندد.

آخر شب حنابندان کباب خوران بود. کباب را به رسم چوپانی درست می‌کردند، لوه کباب lave kebab. تقریباً همان شکلی که قیمه ghime (سرخ کردن گوشت در روغن زیاد و نگهداری در جاب سرد برای مصرف زمستان) درست می‌کردند. گوشت بره را خرد می‌کردند و در بره کر barekar (دیگ بسیار بزرگ) با آتش زیاد کباب می‌کردند و در بشقاب تقسیم می‌کردند. چرب و لذیذ.

عروسی ناهار

عروسی ناهار مفصل بود. گوشت، نان، پنیر و سرشیر.

سرتاشی و عاروس خارهاکردن

مراسم سرتاشی در خانه یکی از نزدیکان داماد انجام می‌شد. جوانان فامیل در این جمع کوچک و صمیمی شرکت می‌کردند. سلمانی مو داماد را اصلاح می‌کرد. شبیه همین کار در خانه عروس انجام می‌شد و عروس آرایش می‌شد. سرمه، وسمه، سرخاب و سفیداب جزء تاریخ بود.

داماد حموم و عاروس حموم

جوانان دسته جمعی؛ آواز خوان و کف زنان داماد و عروس را به حمام می‌بردند. بعد از ناهار داماد را به حمام می‌بردند. پس از حمام، داماد همراه چند تن از دوستان صمیمی برسم ادب و قدرشناسی به خدمت و دست‌بوسی پدر و مادر و برخی از بزرگان فامیل می‌رفتند. بعد از داماد عروس را به حمام می‌بردند. باز دسته‌جمعی و آوازخوان هم در مسیر رفت و هم برگشت از حمام.

پاتختی

بعد نهار و داماد حموم، پاتختی برگزار می‌شد. احتمالاً نام پاتختی از آنجا می‌آید که داماد بر تختی می‌نشست، آینه‌ای در مقابل داشت و مردم به او شادباش می‌گفتند و هدیه می‌دادند.

چند پشت بام بهم پیوسته را با گلیم، نمد و تلیک tallik (نمد کوچک بیضوی شکل پر نقش و نگار) فرش می‌کردند. تخت شاه داماد را در بهترین و آشکارترین نقطه‌ی بام برپا می‌کردند.

در عروسی‌های دهنار، همکاری و همیاری در همه مراحل جاری بود. در پاتختی این همکاری و همیاری و این شادی مشترک، به زیباترین شکلی خود را نشان می‌داد. کدبانوها یمش (شکلات، شیرینی، میوه‌های خشک) و کله قند را در مجمه می‌نهادند و آنرا بر سر می‌گرفتند و به پشت بامی که تخت شاه داماد برقرار شد، می‌بردند. مراسمی زیبا با همکاری شیرین همه اهالی ده. زنان زیبارو با روی گشاده و شاد با جمه jeme شله شلوارهای shele shelvar رنگین و انبوه مجمه‌ها با شیرینی‌ها و میوه‌ها زیبائی خیره کننده‌ای داشت. بسیاری از آنها که روی بام نشسته بودند از کار روزانه در مزرعه برگشته بودند. پشت بام‌ها پر از جوانان مشتاق بود.



پاتختی در دهنار

وقتی همه مجمه‌های اهالی ده و خانواده داماد می‌رسید، سرپاها (آنها که کمک می‌کنند) باید سریع تعداد مجمه‌ها و مهمانان را برآورد می‌کردند. شیرینی را باید عادلانه تقسیم می‌شد. هر چند نفر می‌توانند یک مجمه داشته باشند؟ به سرعت مجمه‌ها را تقسیم می‌کردند.



پاتختی در دهنار

زنان دهنار زیبا و خوش سلیقه و خوش پوش بودند. دوران کودکی من عده‌ای پیراهن می‌پوشیدند و عده‌ای جمه شلوار jemeshelvaar داشتند. عده‌ای دستمال سر به دور سر می‌بستند و عده‌ای روسری داشتند. این همزیستی قدیم و جدید، و این تنوع رنگ‌های شاد لباس‌ها، بسیار دوست داشتنی بود. میوه و شیرینی متنوع و فراوان بود. کشاورزان و دامداران هرچند پول چندان زیاد نداشتند ولی قدرت خرید خوبی داشتند. بعد مراسم پاتختی و دهن شیرین کردن، جوانان آماده کشتی‌گیرون می‌شدند.

کشتی‌گیرون

بعد از پاتختی کشتی‌گیرون keshtigiroun برگزار می‌شد. جوانان دهنار به کشتی علاقه ویژه‌ای داشتند. هنگام کارکردن در شهر بیشتر آنها در باشگاه‌های تهران، شاهی و ساری کشتی تمرین می‌کردند. کمی رنگ مسابقه بین چهار طایفه دهنار داشت، نه زیاد آشکار. وزن زیاد جدی نبود گاه یک سنگین وزن با یک پیچاک pichak (چابک) و سبک وزن هم کشتی می‌گرفت. سرآمد کشتی‌گیران دوران نوجوانی من حسن پسر موسی عامی، رمضان پسر محمود دائی و سلیمان پسر حاجی مدعلی بودند. آنها تقریباً پست همه جوانان را به خاک می‌آوردند و بین آنها خودشان گاه یکی و گاه دیگری پیروز می‌شد. زنده یاد حاجی سید حسین بیشتر وقت‌ها چمن پیش چشمه لش‌سر را درو می‌کرد و به کشتی‌گیرون اجازه می‌داد تا در چمن او کشتی بگیرند. با اهمیت علوفه و چمن در آن دوران، این کار بسیار سخاوتمندانه بود.

عروسی شوم



گاه همان بام فرش شده برای پاتختی و یا پست چند بام بزرگ و بهم پیوسته دیگر را جارو و فرش و با چراغ زنبوری روشن می‌کردند. عروسی شوم arousishoum معمولاً برنج با گوشت بود. گوشتی عروسی چند بره و یا قوچ بود و عروسی شوم با کره تازه گوشت بره پس از دوندگی کشتی‌گیرون سخت می‌چسبید. به ویژه چربی مثل امروز هنوز رسوا نشده بود و یا درست‌تر اینکه در مجموع زیاد چربی نمی‌خوردیم که چربی غذاهای عروسی مسئله‌ای باشد.

هدیه‌کرون

کمک اقوام و فامیل تنها در جمع‌آوری هیزم، ساز و آواز و گرم کردن مجلس، شیرینی پاتختی و... خلاصه نمی‌شد. بی‌شک یک عروسی پنج شش روزه و دعوت همه اهالی روستا برای برخی خانواده‌ها سنگین بود.

بعد از شام که آخرین مراسم عمومی عروسی بود، مجمه‌ای رو به میان می‌آوردند و هدیه‌کرون شروع می‌شد.

معمولن جمع کنندگان هدیه سه نفر بودند. یکی به مردم مراجعه می‌کرد. مراجعه به مردم هم قانون خودش را داشت. اول نزدیک ترین فامیل، بعد فامیل دورتر، سپس دهناری‌های دیگر و سرانجام مهمانان از روستای دیگر.

یکی مبلغ هدیه را با صدا بلند اعلام می‌کرد: فلانی هزار تمن. مردم با صدای بلند و دسته‌جمعی می‌گفتند: ونه خنابدون *vene khenabedoun* (خانه اش آبادان، یک آرزوی باستانی ایرانی) یا ونه پسر عروسی. *Vene pasare arousi* (عروسی پسرش). دهناری‌ها هرگز شوخ‌طبعی خود را از دست نمی‌دادند. گاه هدیه‌گذار مادر بیوه یا پدر عزب داشت. آنگاه دوستانه فریاد می‌زدند: ونه مار (ونه پر) عروسی *vene maar/per arousi*.

یکی دیگر هم بود کنار اعلام کننده می‌نشست و پول‌ها را می‌شمرد و به دست اعلام کننده می‌داد و حساب کل پول‌ها را هم داشت. زیرا پایان هدیه‌کرون باید اعلام می‌کردند، چقدر هدیه جمع شده است.

ترانه خوانی در عروسی

در دهنار ترانه‌های مازندرانی و ترانه خوانی بسیار رایج بود، ولی سازهای موسیقی خیلی کم بود.

یکی از علت‌هایش، وجود آخوندی بود که با کمک اهالی ده و کمک دولتی در حوزه علمیه قم درس خواند و به ده برگشت. به احترام او هر جا او حضور داشت از آواز خوانی و موسیقی خودداری می‌شد.

عده زیادی از جوانان ترانه‌های مازندرانی می‌خواندند. آوازخوان‌های جوان دختر و پسر شناخته شده بودند. من از آواز خوانی عشق‌علی رستمی و رمضان رهبری خاطرات

زیادی دارم. معمولن شروع کردن کمی سخت بود، عشق‌علی رستمی همیشه با یک ترانه فارسی، « تو کفتر بچه‌ای من بچه‌ی باز --- به تو کی می‌رسد با من کنی ناز» مجلس را گرم می‌کرد و زبان دیگران باز می‌شد.

نبی الله رمادان و پسرش قربان از روستای مومج گاه در عروسی‌ها دهنار دعوت بودند و می‌خواندند، هر دو پسر و پدر صدای بسیار زیبایی داشتند و ترانه‌های اصیل مازندرانی می‌خواندند.

اواخر ترانه‌های شاد فارسی به ویژه از آغاسی و ایرج مهدیان به روستا راه باز کرده بود.

رج خونی

گاه جمع یک اتاق در عروسی تصمیم به رج‌خونی rajkhouni می‌گرفت. گاه در شاه وزیر بازی شاه دستور به رج‌خونی (همه‌خوانی) می‌داد. در این صورت همه‌ی حاضرین در اتاق باید می‌خواندند. معمولن یک نفر مسئولیت خارج نشدن حاضرین در اتاق را به عهده می‌گرفت. اگر کسی نمی‌خواند جریمه می‌شد.

سماع

رقص محلی که به آن سماع می‌گفتیم به ویژه در میان زنان بسیار رایج بود. ساز سماع کوبه‌ای بود با لاک، تشت و یا تشت و زیردستی و با چکه chake (کف زدن) همراهی می‌شد. در میان زنان دهنار سماگران زبردستی بودند که مجلس‌های عروسی را گرم نگه می‌داشتند. وروری سماع varvari semaa (رقصیدن پهلو به پهلو) را من خیلی دوست داشتم که یک نوع گفتگو با رقص بود.

سماع فردی یا دو نفر و در بعضی مواقع دسته جمعی بود. سماگران شلیته شِلوار یا شل شِلوار محلی پُرچینی که تا بالای زانو می‌رسد بر تن داشتند. با حرکات موزون، دلنشین و ظریف دست و پا و لرزاندن شانه‌ها، باسن و دیگر اعضای بدن، به ویژه ایجاد موج‌های دوار و دلنشین در شله شلوار، می‌رقصیدند. گاه چکه سما با افشاندن دستمالی در دست با نام «دستمال سما» اجرا می‌شد.

مردان، به ویژه در شب حنابندان می‌رقصیدند. رقص مردان بیشتر دسته جمعی بود. هر سماگر می‌خواست بنشیند، دست یکی را می‌گرفت و به میدان می‌آورد. به ندرت کسی امتناع می‌کرد، و شاید یک نوع دوستی هم به حساب می‌آمد.



سماغ و ساز

بازی‌ها در عروسی

دوران کودکی و نوجوانی من رادیو و تلویزیون و ضبط صوت در زندگی دهناری‌ها جای چندانی نداشت. متأسفانه کتاب‌خوانی هم به علت بیسوادی گسترده جای مهمی نداشت. حتی آنها که سواد داشتند کتاب نمی‌خواندند. خواندن قرآن که بی‌شک معنی آنرا را نمی‌دانستند و نوحه سینه‌زنی حداکثر استفاده از سواد خواندن و نوشتن بود. مردم برای سرگرمی و پرکردن وقت آزاد، خودشان برنامه داشتند. عروسی‌ها یکی از جاهای نشان دادن هنر و هنر سرگرم کردن دیگران بود.

شاه وزیر بازی

شاه وزیر بازی یکی از پرهیجان‌ترین بخش سرگرمی‌های عروسی بود. شاه با انداختن قاب که با قوطی کبریت جایگزین شده بود انتخاب می‌شد. گاه کسی که شاه می‌شد، سلطنت خود را به دیگری واگذار می‌کرد.

شاه، وزیر خود را برمی‌گزید و به او فرمان امن کردن مملکت می‌داد. وزیر لنگ نمداری را با قوت تمام تاب می‌داد که دست کمی از کابل‌های ساواک، باتوم و ترکه ناظم‌ها نداشت. گاه وزیر اعلام می‌کرد، به میمنت جلوس شاه به همه رعایا یک سکه رایج مملکت اعطا می‌شود. کف دست همه حاضرین خانه را با کتک (لنگ سخت تابیده) می‌نواخت و آخرین ضربه را روی زمین جلوی شاه می‌نواخت می‌گفت: قبله عالم تختت برقرار! بعد می‌پرسید: چه حکم می‌فرمائی؟

شاه می‌گفت: قاب بگردد. با گشتن قاب دزد، عاشق، سگ‌سوار، شاه و... پیدا می‌شد. بسته به قرارداد، هر کدام از شش وجه کبریت یک شخصیت بود و حکمی داشت. معمولن طرف عکس‌دار قوطی کبریت عاشق، روبروی بی‌نقش آن دزد، دو وجه میانی شاه و وزیر (وجه شاه با کمی خراش مشخص می‌شد) و کوچکترین وجه سگ‌سوار بود. جالبی بازی در ابتکار شاه برای مجازات هر کدام از این نقش‌ها بود:

عاشق معمولن باید یا آواز می‌خواند و یا می‌رقصید. اگر قبول نمی‌کرد گاه با تعریف کردن لطیفه یا خاطره آزاد می‌شد و گرنه تنبیه می‌شد.

دزد باید یک دلیل جذاب برای دزدی خودش تعریف می‌کرد و احتمال آزادی زیاد بود. گاه دلیل موجه به حساب نمی‌آمد و تنبیه می‌شد. تنبیه یا نواختن کتک بر کف دست بود و یا اگر دزدی کلان و تکراری تشخیص داده می‌شد، نمد زدن مجازات او بود. دزد را دراز به دراز وسط اتاق می‌خوابانند و پنج یا شش نفر نمدمال با آرنج‌هایشان حسابی او را می‌مالانند.

سگ‌سوار، به خاطر کوچکتر بودن وجه آن، احتمالش کمتر بود ولی، مجازاتش هم استاندارد نبود. سگ‌سوار اگر دلیل جذاب و سرگرم‌کننده‌ای از علت سگ‌سواری می‌داد، آزاد می‌شد و گرنه به جرم حیوان بی‌زیان را آزار کردن مجازات می‌شد.

از شاهان مبتکر و خوش ذوق رمضان رهبری، مهرعلی قربانی، حشمت الله بصیری، خانعلی رستمی و... بودند.

شبی در یک عروسی، رمضان رهبری شاه بود. او یکی از سختگیرترین و سرگرم‌کننده‌ترین شاهان بود. پس از فرمان سکوت و اعطای یک سکه ملوکانه به عموم رعایا، که معنی آن نواختن کتک (لنگ خیس سخت تابیده شده) بر کف دست همه حاضرین در مجلس بود، فرمان رج‌خونی داد. همه خواندند، نوبت به ا.ب. رسید. گفت بلد نیستم. شاه گفت هرچه می‌خواهی بخوان، گفت بلد نیستم. شاه مجازات او به ملت واگذار کرد.

یکی گفت: لغز leghez (لطیفه) تعریف کن، گفت بلد نیستم.

یکی گفت: نقل naghl (قصه) تعریف کن، گفت بلد نیستم.

یکی گفت: خاطره تعریف کن، گفت بلد نیستم.

دیگری گفت: برقص، گفت بلد نیستم.

ملت، به شور نشست که با ا.ب. چکار کند.

نتیجه این شد: یا صد سکه رایج مملکت جریمه شود، یا جار زدن جلوی اتاق عروسی زنانه. صد سکه رایج، نواختن صد ضربه بر کف دست بود.

متن جار زدن این بود: "زه‌نان فردا صوا‌حی ش وچکون جل را نشورین، من امبه شورمه." Zahnaan ferdaa sevahi she vachkouné jel re nashourin, mem embe

shoume. (خانم‌ها فردا صبح کهنه بچه‌هایتان را نشوئید، من می‌آیم و می‌شویم.)

آن دوران پوشاک در کار نبود، شستن کهنه بچه‌ها در آب سرد دهنار واقعن مجازات سنگینی بود.

ا.ب. هی این پا آن پا کرد. صد ضربه کتک از دست مهرعلی عمو واقعن فلج‌کننده بود. گفت من جار می‌زنم و رفت و جلوی اتاق عروسی زنانه جار زد.

کی دارنه بازی

در این بازی یکی کتک (لنگ تابیده) بدست برکف دست یکی از حاضرین خانه می‌نواخت و از او می‌پرسید: کی دارنه؟ Kiy daaene? (چه کسی دارد؟). او نام دیگری را می‌داد و معمولن در دور مجلس می‌گشت.

گاه یکی کتک را به فرستنده برمی‌گرداند و این رفت و برگشت ادامه می‌یافت. مجری بر شدت ضربه‌ها می‌افزود و چشم و هم‌چشمی و فشار گروهی عقب نشینی را مشکل می‌کرد و باید یکی میان‌گیری می‌کرد و یا بازی در اتاق را عوض می‌کردند و جان و کف دستان دو جوان را نجات می‌داد.

بورده بورده

بورده بورده bourde bourde (رفت رفت) بازی دسته‌جمعی همه حاضرین اتاق است. حاضرین دایره‌وار می‌نشینند و با چمباتمه زدن با پاهایشان کانالی درست می‌کنند که کتک می‌توانست در آن مخفی و جابجا شود. یک نفر از جای خود بیرون و به وسط معرکه انداخته می‌شود. (نفر وسط با روش‌های گوناگون انتخاب می‌شود، می‌توانست قرعه کشی شود.)

افراد در حلقه با سرعت از کتک استفاده می‌کنند و شخص ایستاده در وسط را با کتک می‌زنند. بعد از نواختن کتک آنرا در کانال به جریان می‌اندازند. فرد وسط تا زمانی که نتواند کتک را از دست کسی که او را می‌زند و یا از لای پای کسی که آنرا مخفی می‌کند بگیرد مجبور به تحمل کتک است. از دست هر کسی کتک را بگیرد، آن فرد به وسط می‌افتد.

پلنگ لاش

بلند کردن بار سنگین در زندگی دامداران و کشاورزان بسیار حیاتی است. برای همین مردم وزنه‌برداران سنتی را ارج می‌نهادند. در بازی پلنگ لاش palenge laash، یکی دست خود را دور زانوی خود می‌گیرد و خود را به شکل گلوله سنگین در می‌آورد و وزنه‌بردار روی زمین دراز می‌کشد و پلنگ لاش را از روی سر بر روی سینه خود می‌آورد و بعد از زمین بلندش می‌کند و روی شانه خود می‌برد. اگر موفق به بالا بردن روی شانه شود، پیروز است.

خرس کتل

در بازی خرس کتل khese katel، یک نفر روی شکم خود می‌خوابد و با دو دست خودش دو مچ پای خودش را می‌گیرد و خود را به شکل یک کتِل (کنده چوب) سنگین در می‌آورد. وزنه بردار باید کتل را از بالای سر به روی سینه خود می‌آورد و از روی زمین بلند می‌کند و روی دوش خود می‌گرفت. اگر موفق به بردن کتل روی شانه خود شود، پیروز است.

مرده بوردن

در مرده بوردن mede baverdan، یکی دراز می‌کشد. دو دست را زیر سر می‌گذارد و دو پا را روی هم. مرده باید در حد ممکن راست باشد و خم و شل نشود. وزنه‌بردار دور کمر او را می‌گیرد و او را از زمین بلند می‌کند و بر شانه خود می‌گذارد و پشت سر خود به زمین می‌گذارد، طوری که اول پای مرده به خاک برسد.

پنج بیتن

در بازی پنجه‌بیتن paje baiten (مچ انداختن) یک نفر با آرنج عمودکرده‌ی خود وسط اتاق می‌نشیند و حریف می‌طلبد. حریف می‌آید و در مقابل او می‌نشیند. پنجه در پنجه هم می‌گذارند. هرکس آرنج عمود دیگری را خم کند و پنجه او را به خاک برساند برنده است و حریف می‌طلبد.

لینگ کشتی

در لینگ کشتی ling keshti دلدو نفر وسط اتاق طوری دراز می‌کشند که شانه‌ها به موازات هم و دست‌ها درهم و پای چپ یکی در پای راست دیگری قلاب می‌شود. هر کس بتواند دیگری را با پایش از جایش بلند کند و پشت او را از زمین جدا کند، برنده می‌شود.

کور قرداش

دو نفر دور یک مجمعه و یا یک تشت با دو کتک (لنگ تابیده) با چشمان بسته بازی را شروع می‌کنند. دست بازی کنان هرگز نباید از لبه مجمعه و یا تشت جدا شود. قطع

تماس دست با لبه نقض مقررات بازی است. یکی می‌گوید: کور قرداش koure ghardash ؟ نفر مقابل برای گرادادن جایگاه خود باید بگوید: بله؟ نفر اول دوباره می‌گوید: مخبر کتک باش! نفر اول نباید قبل از تمام کردن جمله خودش بزند. نفر دوم در حین ادای جمله « مخبر کتک باش!» حق دارد که خود را جابجا کند تا اطلاعات گراداده شده بی‌مصرف شود. وقتی اولی یک بار نواخت، همین روند را حریف دوم تکرار می‌کند. هر کس موفق به نواختن بیشتر به حریف شود برنده بازی است.

آروس‌یار

آروس‌یار aarousyaar آوردن عروس به خانه داماد، مراسمی به یاد ماندنی بود. اگر فاصله دور بود، عروس را سوار اسب می‌کردند ولی در فاصله‌های نزدیک و گاه غیر مالرو کوچه‌های با شیب تند ده‌نار، پیاده با آینه در مقابل عروس و به کمک نزدیکان انجام می‌شد.

زدن سیب آزمایشی بود از چابکی داماد بود. باید می‌توانست بدون دیده شدن، سیب سرخ را به عروس و یا اسبش بزند.

زیر پای عروس گوسفند قربانی می‌کردند. در قانون روستا به صراحت نیامده است که این گوسفند قربانی به خانواده عروس تعلق دارد و یا به خانواده داماد. از اینرو، یک رقابت در تصاحب این گوشت کبابِ آخرین شب عروسی وجود داشت. در این کشمکش گاه جوانان خانواده عروس موفق به تصاحب بره قربانی می‌شدند و گاه جوانان خانواده داماد. تاریخ نشان می‌دهد حتی بره‌کر (دیگ بزرگ) کباب را حریفی از روی آتش رقیب ربوده بود.

داماد پر و عاروس مار

آموزش جنسی در بسیاری از فرهنگ‌ها تابو است. در ایران به علت عدم معاشرت دختران و پسران، شناخت متقابل بسیار اندک است.

شناخت طرف مقابل، دریافتن نیازهای احساسی، زیست‌شناختی و روانی طرف مقابل در آموزش و فرهنگ ما جایی ندارد. آنچه مرتب تبلیغ می‌شود، ثواب پس‌انداختن یک لا إله إلا الله گو است، ۵ تا، ۱۲ تا یا ۱۴ تا. برنامه‌ریزی زندگی، تنظیم خانواده، درمان و

بهداشت زنان، جلوگیری، فکر کردن به امکانات تحصیلی، درمانی، رفاهی، کار، مسکن فرزندان هم جایی ندارد. باز یکی مرتب نشخوار می‌کند هرکس دندان داد نان هم می‌دهد. خدا روزی رسان است.

روستائیان با تمام وجود از برنامه‌های آموزش بهداشت و تنظیم خانواده دولت دوری و سرپیچی می‌کردند. در این سرپیچی سنت و روحانیون را پشت خود داشتند. تمام آموزش برخورد با همسر به تبادل تجربه یکی یا دو ساعته سادقدوش‌ها خلاصه می‌شد.

دسکله

دسکله deskele پایان کامل عروسی بود. شب بعد از عروسی یک جمع بستگان نزدیک و خدمت‌گزاران (سرپاه‌ها) برگزار می‌شد. برنج و گوشت بجا مانده صرف می‌شد و گاه گوسفند جدید ذبح می‌شد. یک نوع جمع فامیلی و یک نوع سپاسگزاری از کسانی که در شب‌های پر استرس کمک کردند.

رونما

به نظر می‌رسد که مردم می‌خواهند به هر بهانه‌ای به عروس داماد کمک کنند. شاید بتوان رونما کردن را آخرین مراسم عروسی نامید. نزدیکان داماد چند روز بعد از عروسی در یک نشست هدیه‌های خود را به عروس می‌دادند و پیوستن او را به خانواده خوش آمد می‌گفتند.

زوال تدریجی

اما متأسفانه این سنت‌ها بتدریج فراموش شده است. امروزه، جز خاطره‌ای از آنها باقی نمانده است.

پانوشت

۱ - برشی فشرده شده از کتاب «گذرگاه‌های پر سنگلاخ - خودزندگینامه، دیار من دهنار (۷)»، احد قربانی دهناری

«مراحل و مراسم عروسی جوانان رودباری»

• محمدعلی جعفری دوآبسی / محقق فرهنگ مردم گیلان

حدود پنجاه سال پیش مراحل و مراسم زیر در نقاط شهرستان رودبار گیلان در مورد عروسی جوانان با اندک تفاوتی انجام می‌شده است که با کمال تأسف بسیاری از آن مراسم حذف و یا کم رنگ شده و فعلاً بیشتر از دو سه مورد اجرا نمی‌شود.

۱- دیدن دختر (عروس آینده) توسط مادر و یا خواهر داماد در جشنها- حمام‌ها- چشمه‌ها- بازی‌های جمعی و یا شنیدن اوصاف خوب دختر از دهن بزرگترها و معتمدین محل و نیز دیدن دختر توسط داماد در سرگذرها...

۲- آوردن نشان توسط خانواده داماد (انگیشتر و دسمال) و اجازه گرفتن از خانواده دختر مخصوصاً پدر دختر که معمولاً با جمله اجازه بدهید کمی فکر کنیم روبرو می‌شدند نشان که یک عدد انگشتر طلای زنانه و چند متر پارچه و روسری زنانه بود در خانه دختر می‌ماند بعد از مدتی اگر پسر به عنوان داماد پذیرفته می‌شد خانواده دختر پیغام می‌دادند تشریف بیاورید وگرنه اگر جواب منفی بود هدایا را با کمال احترام پس می‌فرستادند البته در صورت جواب منفی طرف داماد تقاضای خود را توسط فامیل‌ها و یا معتمدین بارها تکرار می‌کردند تا شاید طرف مقابل را راضی به این وصلت بکنند.

۳- بله‌گیری (بله برون): در این مرحله خانواده داماد و چند نفر از بزرگان آنها به خانه عروس می‌آمدند و می‌گفتند آیا پسرشان را به غلامی قبول می‌کنند و طرف دختر هم می‌گفتند دخترمان کنیز شماست و کار توافق با این جملات و تعارفات انجام می‌شد.

۴- قطع درم: افراد خانواده داماد همراه معتمدین محل و یک نفر کاتب به خانه عروس می‌آمدند و شرط و شروط دو طرف مقدار مهر و کابین بیان و توافق می‌شد و کاتب همه را روی یک برگ کاغذ با خطی زیبا می‌نوشت این اصطلاح درم همان مهریه و میزان آن بود که در این جلسه تعیین و مشخص می‌شد که آن را قطع یعنی قطعی می‌کردند و قابل تغییر نبود. در پایان این جلسه مادر عروس پیراهنی و یا جورابی به شخص کاتب هدیه می‌داد.

۵- عقد و اسمار و مراسم شیرینی خوری: بعد از چند روز عاقد و دفتردار عقد و ازدواج را به خانه عروس می‌آوردند و در حضور بزرگان و معتمدین دختر و پسر به عقد همدیگر درمی‌آمدند که به آن عقد و اسمار (به نام شدن) می‌گفتند و ضمن امضای عروس و داماد چند نفر شاهد هم امضاء می‌کردند و یا انگشت می‌زدند گاهی مواقع عروس و داماد و عده‌ای از خانواده دو طرف به دفترخانه می‌رفتند و مراسم مختصر عقد را به ثبت می‌رساندند. اما اگر در خانه انجام می‌شد عده زیادی از فامیلین دو خانواده به خانه عروس دعوت بودند و نهار صرف می‌شد و هر کدام هدیه‌ای که معمولاً طلا بود تقدیم می‌کردند که همه متعلق به عروس خانم بود. خانواده عروس هم کت و شلوار و دیگر ملزومات داماد را به او هدیه می‌کردند، این مراسم را شیرینی خوران (شیرینی خوری) می‌گفتند و خرج کرد این مراسم از دو طرف تقبل می‌شد.

۶- دوره نومزاد بازه (نامزدبازی): معمولاً تا جهیزیه دختر آماده شود کمتر از یک سال زمان لازم بود که در فاصله این یک سال چندین بار داماد به دیدن عروس می‌آمد و هدیه‌هایی می‌آورد این دوره بهترین و شادترین دوره ازدواج پسر و دختر بود که به آن دوره نامزد بازی می‌گفتند معمولاً در تهیه جهیزیه طق توافق معتمدین و دو خانواده در مراسم قطع درم معمولاً دو سه قلم کالای گران قیمت تهیه‌اش بعهده خانواده داماد بود که چون خانواده عروس شیربها را نمی‌گرفت طرف داماد در قبالش تهیه سه قلم جهیزیه را تقبل می‌کرد.

۷- یآوری دادن: تا قبل برگزاری مراسم عروسی طرف داماد در چیدن محصولات زراعی و یا باغی به کمک خانواده عروس می‌آمد و در جمع آوری محصول کمکش می‌کرد. خرج و نهار دادن به گروه کاری مهمان بعهده میزبان (خانواده عروس) بود این کمک کردن را یآوری دادن می‌گفتند.

۸- هدیه آوردن از طرف خانواده داماد برای عروس خانم در دوره نامزدی در مناسبت‌ها و اعیاد و احترام متقابل از طرف خانواده عروس و مخصوصاً هدیه دادن یک قابلمه بزرگ پلو با مرغ پخته و خوشمزه.

۹- آوردن عارسی ایمه: چون وسیله اصلی پخت و پز هیزم و اجاق‌های هیزمی بود و از طرف خانواده داماد برای کمک به پخت و پز عروسی در خانه عروس عده‌ای از بستگان داماد با چارپایان خود به جنگل می‌رفتند و چندین بار هیزم خوب و خشک برای خانه عروس می‌آوردند.

۱۰- آوردن خوردابار (خرده بار): قبل از برگزاری مراسم عروسی از طرف خانواده داماد مقداری مایحتاج عروسی و روغن و ادویه جات و برنج و یک رأس گوسفند به خانواده عروس هدیه می‌شد تا کمک حالشان شود.

۱۱- برج آوجین (پاک و تمیز کردن برنج): یکی دو روز مانده به برگزاری مراسم عروسی زنهای فامیل داماد و همسایگان به خانه پدر داماد می‌آمدند و تمام برنجهایی را که می‌بایست پخته شود پاک و تمیز می‌کردند.

۱۲- طلوستن (طلبیدن = دعوت کردن): یکی دو روز مانده به مراسم عروسی یک زن و یک مرد به نام سورخونچی به جلوی خانه‌های اهالی می‌رفتند و به صاحبخانه می‌گفتند شما دو سره دعوت هستید. یعنی هم خانواده داماد شما را به عروسی و هم خانواده عروس شما را به حنابندان دعوت کرده در فلان روز و فلان شب. اما گاهی دعوت یک طرفه بود که سورخونچی می‌گفت شما را طرف پسر یا طرف دختر به عروسی و یا حنابندان دعوت کرده است، صاحبخانه هم هدیه‌ای به سورخونچی می‌داد اکنون دادن کارت دعوت به جای این طلبیدن‌های شفاهی آمده است.

۱۳- در روز قبل از مراسم دوستان داماد (ساقدوش‌ها) او را به حمام می‌بردند و رخت دامادی می‌پوشاندند.

۱۴- دیم‌اگوری (آرایش صورت): در روز قبل از عروسی زن آرایشگر و بند زن به اتاق عروس می‌آمد و به صورت او بند می‌انداخت و ابروهای کلفت و موهای زائد صورت عروس را نازک می‌نمود و زیبا و قشنگش می‌کرد.

۱۵- در روز قبل از عروسی مادر عروس مقداری ادویه و چیزهای آشپزی برای مدت

دو سه روز برای عروس کنار می‌گذاشت تا در روز عروس بری عروس خانم آن‌ها را با خود به خانه داماد ببرد و در روزهای آغاز زندگی جدید در خانه داماد دنبال چیزی نگردد و مواد اولیه در دسترس او باشد.

۱۶- مراسم اصلی عروسی که در خانه داماد معروف به عروسی بود و در خانه عروس معروف به حنابندان در خیلی قدیم ترها دارنده‌ها هفت شبانه روز برای پسر خود عروسی برگزار می‌کردند شبهای اول و آغازین مخصوص پذیرایی از مهمانان راه دور و سپس نزدیک و نزدیکتر بود بعدها به سه شبانه روز سپس به یک شبانه روز و فعلاً به یک نهار یا شام تقلیل یافته است. حنابندان (حناوندون) جشن شبانه و شامدهی به مدت یک شب در خانه عروس بود هدایای نقدی کمک حال پدر و خانواده عروس بود و هدایای غیرنقدی و طلا و جواهر به عروس خانم تعلق داشت.

۱۷- در شب حنابندان در خانه عروس بیشتر مهمانان زنان بودند و مردان کمتر می‌آمدند در آخر شب داماد با عده‌ای از دوستان خود به خانه عروس می‌آمد با شور و شادی سری به اتاق عروس می‌زد و عروس خانم هم مقداری حنای آماده و خیس را به کف دست داماد و سرانگشتان او می‌مالید و داماد هم همین کار را می‌کرد و اینکار را حناوگوری می‌گفتند و حاضرین مخصوصاً دختران جوان و شوهر نکرده اشتیاق شدیدی به گرفتن این حنا از دست عروس خانم داشتند.

۱۸- مراسم روز وی آگیری (عروس بری): از طرف خانواده داماد عده زیادی مهمان کوچک و بزرگ با ساز و آواز به سوی منزل عروس روانه می‌شدند تا عروس را سوار اسب سفید کنند و به خانه داماد ببرند. خانواده داماد شاد و خندان و ترانه خوان بودند و خانواده عروس غمگین و گریان و اشک ریزان چون که عزیزدردانه شان از آنها جدا می‌شد لحظه وداع دختر لحظه سختی برای پدر و مادر عروس بود.

۱۹- بر پشتونه (برپستونه): کسی از بستگان عروس به صورت نمادین پشت در ورودی خانه می‌ایستاد و در را باز نمی‌کرد می‌گفت خانواده داماد باید بر پشتونه بدهد وقتی آنها مقداری هدیه نقدی به فرد پشت در می‌دادند او هم در را باز می‌کرد و فامیل داماد به داخل خانه آمده دست عروس را گرفته در بیرون حیاط سوار اسبی سفید می‌کردند یک دست عروس را پدر داماد و دست دیگرش را برادر و یا دایی عروس

می‌گرفت تا تعادل عروس روی اسب حفظ شود. عروس هم لباسی قشنگ به رنگ سفید و قرمز به سر و رو داشت.

۲۰- هفت ليله: در جلوی این کاروان عروس بری که با ساز و نقاره و هلهله و ترانه همراه بود هفت چراغ روشن (لילה = لوله = لاله = شیشه روی چراغ) و نیز خوانچه‌ها و مجمعه‌های هدایا و آیینیه و شمعدان در حرکت بود.

۲۱- نارنج زنی: در قسمتی از مسیرخانه عروس به خانه داماد داماد به استقبال عروس می‌آمد و از فاصله‌ای حدود ۲۰ متر سه تکه وسیله را که شامل یکعدد پرتقال یا نارنج - یکعدد سیب و یک تکه قند کلوخه مخصوصاً نوک مخروطی شکل کله قند بود از روی سر عروس پرتاب می‌کرد این عمل را نارنج زنی می‌گفتند و بچه‌های همراه کاروان عروس ذوق و شوق عجیبی برای یافتن و به دست آوردن این سه تکه نارنج زنی از خود نشان می‌دادند.

۲۲- پاشیدن یک مشت برنج که سمبل خیر و برکت بود وقتی عروس خانم سوار اسب به ورودی خانه داماد می‌رسید یک مشت برنج را از زیرلباس عروسی درآورده و آنرا به روی در ورودی خانه داماد می‌پاشید به این امید که خرید و برکت را به خانه داماد آورده است.

۲۳- پاشیدن مقداری پول فلزی و نیز مقداری برنج روی سر عروس خانم توسط مادر داماد به عنوان مبارکی و الگوی برکت در همان لحظات اولیه ورود عروس به خانه داماد.

۲۴- وقتی عروس وارد اتاق خود که معمولاً مملو از زنان و دختران جوان بود می‌شد پسربچه نوزادی را روی دامن او می‌نشانند به این امید که اولین بچه اش پسر باشد زیرا در جوامع کشاورز و دامدار پسر اهمیت بیشتری از دختر داشت.

۲۵- سه بار پریدن داماد از روی اسب عروس: وقتی عروس پیاده می‌شد و به داخل خانه می‌رفت می‌بایست داماد سه بار به آرامی روی اسب می‌نشست و از سوی دیگر پیاده می‌شد تا گرما و حلاوت تن عروس را که بر پالان و زین اسب سرایت کرده بود از زین بزاید و به تن خود منتقل کند به عنوان یک آموزه دینی که تن صاحب اسب که بیگانه بود و بعد سوار اسب می‌شد گرمای تن عروس را اصلاً احساس نکند.

۲۶- رونما گرفتن عروس خانم: وقتی مراسم عروسی تمام می‌شد و فامیل داماد به

دیدن عروس می‌آمدند او رویش را همچنان زیر دستمال و روسری پوشیده می‌داشت تا اینکه یکی از بزرگتران داماد (پدر، مادر داماد) هدیه‌ای را به زبان می‌آوردند و می‌گفتند عروس خانم آن باغ یا آن زمین و یا آن گاو شیرده و... مال شما است این هدیه واقعاً متعلق به عروس بود و حتی شوهرش حق تصاحب آن را نداشت عروس هم بعد از این صورت خود را باز می‌کرد و به حاضرین ادای احترام می‌کرد.

۲۷- خوناشاودون (خانه اش آبادان) در حیاط خانه در آخرین لحظات خداحافظی مهمانان که نهار خود را خورده و هدایای نقدی خود را در داخل سالن پذیرایی به بزرگتران و داماد داده بودند و مبالغ هدیه در کاغذی نوشته شده بود ضمن تشکر خانواده داماد از قدم رنجه کردن مهمانان و اینکه انشا... در عروسی فرزندان شما جبران کنیم سلمانی و آرایشگر داماد را روی یک صندلی می‌نشاند و به صورت نمادین موهای او را آرایش می‌کرد و نوازنده‌ها هم آهنگهای شاد می‌زدند مهمانان هدایای نقدی مختصری روی پیش بند داماد می‌ریختند این پولها متعلق به آرایشگر بود به این مراسم خوناشاودون (خانه اش آبادان) می‌گفتند.

۲۸- شب زفاف و حجله عروسی پیرزنی معتمد جلوی اتاق عروس و داماد بیتوته می‌کرد تا صبح زود آن پارچه سفید خونی شده را به مادر عروس بدهد و به او تبریک باکره بودن دخترش را بگوید.

۲۹- سوروبی: در روز سوم عروسی مادر عروس به اتفاق عده‌ای از زنان فامیل و همسایگان به خانه داماد و نزد عروس می‌آمدند و ضمن پذیرایی شدن جهیزیه عروس را باز می‌کرد و به همه نشان می‌داد و به آن همه جهیزیه افتخار می‌کرد.

۳۰- کنار گذاشتن خلعت و هدایا از طرف عروس خانم به بستگان داماد در همین مراسم سوروبی انجام می‌گرفت.

۳۱- بعد از سپری شدن حدود یکماه از مراسم عروسی داماد و عروس به عنوان مهمانی به خانه پدر عروس و فامیل‌های نزدیک عروس می‌رفتند و ضمن پذیرایی شدن هدیه‌ای می‌گرفتند چیزی که امروزه به عنوان پاگشا معروف است.

پایان - رشت - مرداد ۱۳۶۹

محمدعلی جعفری دوآبسی شماره تماس: ۰۹۱۱۹۳۱۲۹۵

ازدواج در فرهنگ سنگسری (عروسی)

• یداله حاجی علیان / پژوهشگر فرهنگ سمنان

در فرهنگ غنی ایرانی ازدواج و پیوند زناشویی پایه و اساس یک خانواده و در نتیجه یک جامعه موفق و اخلاق مدار را تشکیل میدهد. در بین مردم ایران مردمانی در استان سمنان شهرستان مهدیشهر زندگی می‌کنند همانند دیگر نقاط ایران که فرهنگ غنی خود را از نسلی به نسل دیگر انتقال دادند، هرچند در گذشته برگزاری این نوع جشن‌ها و ویژگیهای خاص خودش را داشت و برگزاری مراسم عروسی دارای مراحل مختلفی بود که به مرور کمتر و کمتر شده شاید گسترش تکنولوژی و تأثیر عمیق آن بر بخش‌های مختلف زندگی انسان‌ها، جشن ازدواج و برپایی آن نیز از این تأثیر بی بهره نبوده است و به نوعی از آن تأثیر پذیرفته است، اما با این اوصاف در استان سمنان (به‌خصوص سنگسریها) هنوز سعی دارند این مراسم را به سبک گذشته انجام دهند.

در مهدی شهر کنونی که دارای فرهنگ سنگسری هستند در گذشته ۹۰٪ پسران جوان و در حال حاضر حدود ۲۰٪ از پسرها خود انتخاب نمی‌کنند بلکه از مادر و خواهرهای خود می‌خواهند تا برایشان همسر آینده را انتخاب کنند.

۱- (نود د کرن^۱) یعنی نشان کردن که این نشان کردنها می‌توانست در کوچه و

^۱- (نوز دکر تین) نشان کردن زمانی که پسری از دختری خوشش می‌آید این دختر را برای خودش نشان میکند و یا خواهر و مادر او ویا خواستگارش برایش نشان می‌کنند.

باشد و یا در شب نشینیها و یا در زمان انجام کارهای گروهی بین زنان (شواری^۱) و یا در (چوکر خونه)^۲ خانه‌هایی برای بازی که دخترها را برای همسری انتخاب میکردند.^۳ پسران یا برحسب سفارش از سوی دیگران همسر انتخاب میکردند و یا برحسب اتفاق دختری را می‌دیدند و عاشق میشدند و یا برای جایگاهی که پدران دخترها داشتند آنها را انتخاب میکردند و تشکیل زندگی می‌دادند و یا نسبت‌های فامیلی باعث ازدواج میشد و دخترها در خانه‌ها به انتظار چنین روزهایی بودند.

(روژ بگذره و مو شو وسال بمه بختی سیای بار دبست اقوال بمه)

روز رفت و ماه رفت سال گذشت بخت سیا بارش رابست و اقبال آمد

(بر بژه هم که بمه ک ساخته مکنه دار نقره‌ای چنگوم بژه رو بده ژیر کتار)

در خونه ما رازد و آمد خانمی با شال برسر با زیورآلات نقره‌ایکه آویزان بود زیر چونه اش
 ۲- (دوخاز^۴) خواستگاری. پس از انتخاب دختر توسط خانواده و یا خود پسر مرحله اول توسط مادر و خواهرها و یا زنانی بودند که در این امر خیر حرفه‌ای بودند برای خواستگاری غیررسمی به خانه دختر رفت و آمد میکردند تا هم اطلاعات بیشتری بدست می‌آوردند و هم رضایت طرفین را جلب کنند بر اساس رسمی که در گذشته میان مردم این منطقه بود علاوه بر گفتگو بین خواستگارها نشانه‌های بصری هم بیم خواستگار و خانواده دختر رد و بدل میشود در صورتی که اگر پاسخ به خانواده پسر منفی می‌بود یک لنگه کفش خواستگار از طرف خانواده دختر به بیرون از حیاط ویا به گوشه‌ای پرتاب میشد و خواستگار در زمان پوشیدن کفش متوجه پیام میشد به این معنی که جواب آنها منفی بوده است و می‌دانست که مجدداً نباید مراجعه کنند و یا کفشهای خواستگاران هرلنگه به صورت نامنظم درحیاط خانه دیده می‌شد یعنی زمان دهید

^۱- (شواری) کارهای مشترک زنان سنگسری نوعی مشارکت اجتماعی

^۲- (چوکر خونه) خانه‌هایی بزرگ انتخاب می‌شد به همراه مراسم شاد عروسی زنانه و دخترها و زن‌ها در آن شرکت می‌کردند زن‌ها انتخاب می‌کردن دختران جوان را برای فرزندان و یا برادران خود و دخترها برای انتخاب شدن در این خانه‌ها حاضر میشدند این خانه‌ها نوعی همسریایی بود که براساس این مراسم کتابی به همین نام درسال ۱۳۹۳ توسط نگارنده و از سوی انتشارات حبله رود به چاپ رسیده است.

^۳- یدالله حاجی علیان (چوکر خونه) خانه‌ای برای بازی ص ۱۰۶

^۴- (دوخاز) خواستگاری

تحقیق کنیم شاید جواب مثبت باشد که در این صورت خواستگاران مجدا برمی‌گشتند و چنان چه پاسخ مثبت بود، کفش (دو خوازچی) خواستگارا جفت میکردند یعنی مورد قبول واقع شده است. البته امکان داشت کفش رابط چندین مرحله به صورت نامنظم دیده شود و در مرحله پایانی جفت شود.

نمایندگان داماد یا پدر داماد با خانواده عروس بر روی مقدار مهریه صحبت می‌کردند و قرار می‌بستند. سپس با حضور پدر و مادر خواهر و برادر به صورت رسمی به خواستگاری دختر به خانه پدرش می‌روند.

زمانی که میدانستند که جواب خانواده دختر مثبت است به صورت رسمی قرار می‌گذاشتند و به خانه دختر می‌رفتند و بعد گفتگو از زمین و هوا پدر یا مادر پسر به خانواده دختر می‌گوید: (هم پورده اشتون غلومی قبول کنین) آیا پسر ما را به (غلامی)^۱ فرزندی می‌پذیرید. پدر دختر چند روز مهلت می‌خواهد تا ضمن مشورت با خانواده و تحقیق از اطراف در مورد پسر و مشورت با پدر بزرگ و مادر بزرگ پاسخ آنان را می‌دهد به زنانی که خواستگارهای حرفه‌ای بودند و کارشان به هم رساندن دو جوان بود لقب (چُخون^۲. چاخان) می‌دادند شاعران هم چنین توصیفشان کردند.

(نی کارو کرده می‌دی دوخازچی ون وا می‌شو

خیل خونونی رمه د هم موی دمی پرشودمی شو)

رفتارش را می‌دیدید به خواستگار می‌موند

با زیاده گویی هرچی که نداشت را به پسر اختصاص می‌داد

وقتی جواب مثبت را از مادر می‌گرفتند با شادی می‌رفتند البته هدیه بسیار مناسب مثل یک طاقه پارچه ترمه یا گزین و یا میش با بره را می‌گرفتن از داماد و یا پدر داماد.

(شُمیی آره هَگه پ به ره سه که ریشُ میا خشالی بَ بو بشُ اگر ده دَ شو)

مادر شوهر جواب را گرفت و رفت، چنان خوشحال بود که از در ورودی خانه رد نمیشد

^۱ - (غلامی) عضوی از خانواده شدن همانند فرزند پذیرفتن

^۲ - (چُخون) به معنی چاخان کردن است یعنی غلو کردن در بیان مطالب که به انتهای اسمهای زنان و یا مردان رابط میگذاشتند مثل صنم چُخون، صنم غلوگر یا چُخون حوری. خانم حوریه که در گفتارش غلو میکند.

بله برون) خواستگاری رسمی خانواده داماد بر اساس قراری که مشخص کرده‌اند با اقوام و فامیل‌های نزدیک به خانه دختر می‌روند و هدیه‌ای مانند روسری و انگشتری طلا را به عنوان نشان نامزدی برای دختر می‌آورند.

۳- (صیغه کرته تن) صیغه محرمیت خواندن در اکثر خانواده‌ها برای اینکه داماد و عروس بتوانند به منزل یکدیگر رفت و آمد کنند و دستورات شرعی اسلامی را رعایت کرده باشند اجرا می‌شود و صیغه موقت محرمیت خوانده می‌شود البته همگانی نیست ولی اکثریت مردم چون شیعه هستند اجرا می‌کنند.

۴- (نشونی هگرته تن) یا (نشونی ب بر ته تن) خرید اولیه یا نشان بردن طبق قرار، تعداد محدود از زنان خانواده عروس و داماد همراه عروس و داماد جهت خرید لباس و وسایل آرایش، طلا و... به بازار شهر می‌روند. ضمناً برای همراهان نیز با انتخاب خود آنان پیراهن یا چادر از سوی داماد خریداری می‌شود.

۵- (نُمره داری) دوران نامزدی این دوران می‌تواند هم قبل از عقد رسمی باشد و هم می‌تواند بعد از عقد رسمی باشد که از شش ماه تا دو سال و در مواردی تا پنج سال هم طول کشیده است که می‌گویند در این فاصله جوانان بیشتر با اخلاق هم آشنا شوند و هم دختر جهازش را تکمیل کند و هم پسر خانه و کار مناسبی پیدا کند.

۶- (حلقه زَنون) همان مراسم عقد کنان است بدین صورت است که بعد از دادن نهار از طرف داماد دو سه ساعت مراسم حلقه زنان را اجرا می‌کنند در این مراسم سرویس طلا، حلقه‌ای را که داماد برای عروس خریده است از طرف داماد در حضور دیگران به عروس تقدیم می‌شود و متعاقباً عروس هم حلقه و ساعتی را که برای داماد تهیه و خریده است به دست داماد می‌کند. سپس اطرافیان و فامیل‌های نزدیک عروس و داماد هم هریک هدیه خود را به میزان درآمد و دارایی خود به آن‌ها پیشکش می‌کنند.

۷- (قند شکنون) همان مراسم شربت خوران است مراسم شربت خوران در شب برگزار می‌شود نماد این شب دو کله قند است که بر سر داماد و عروس می‌سایند البته چند نفر پارچه‌ی را بالای سرشان می‌گیرند. خانواده داماد وسایل آماده شده را در چمدان‌هایی که برای عروس خریداری کرده‌اند را در سینی‌های بزرگ می‌گذارند شامل شیرینی، شاخه نبات، کله قند، میوه و لباس رابه منزل عروس می‌برند. در این زمان

خانواده عروس با شربت تهیه شده، میوه و شیرینی از خانواده داماد پذیرایی می‌کنند و فردای آن روز یا شب، پدر عروس فامیل‌های داماد و اطرافیان را برای ناهار یا شام به منزل دعوت می‌کند این کار را نه تنها جزء وظیفه خود می‌داند بلکه یکی از راه‌های آشنایی با فامیل‌های داماد می‌داند تا روابط مستحکم تر شود.

۸- (لحاف برون) برش لحاف‌های برای زیر یک سقف زندگی کردن نیاز است که بسته به درآمد خانواده‌ها کمتر و یا بیشتر میشود و حداقل دو دست لحاف خواب و یک دست لحاف کرسی را باید تهیه میکردند و در مواردی تا ۱۵ دست لحاف هم میرسید. البته مراسم لحاف بُران در دوران نامزدی عروس و داماد در روزی که تعیین می‌کنند در منزل پدر داماد صورت می‌گیرد و خانواده داماد دو یا چند خیاط زن را برای برش و دوخت لحاف به منزل دعوت می‌کنند پس از رقص و پایکوبی زنان، لحاف‌های برش زده شده توسط خیاط‌ها دوخته میشود در این مراسم از سوی داماد و اطرافیانش پول به عنوان هدیه به دوزندگان می‌پردازند و بقیه بزرگان و اقوام هرکس نسبت به درآمدش مبلغی را بعنوان هدیه میدهند هدیه‌ها هر چه مقدار جمع شود بین خیاط‌ها تقسیم میشود. پس از این کار داماد لحاف‌ها را برای پر کردن آن به وسیله پشم گوسفند و پنبه یا پشم شیشه به سرخه، می‌برد چون لحاف دوز آنجا فراوانند و پس از مدتی لحاف‌های آماده شده را می‌آورند.

۹- (دیم نمه)^۱ رونمایی در دوران نامزدی به مناسبت‌های مختلف مانند عیاد مذهبی و باستانی عروس به همراه مادر و یا مادر شوهر و یا خود داماد به منزل فامیل‌های داماد و عروس می‌روند تا باعث آشنایی بیشتر بین آن‌ها شود و در این دید و بازدید اغلب فامیل و اطرافیان داماد و عروس به عروس (هدیه) پول و یا وسایل زندگی پیشکش می‌دهند. که متعلق به زندگی مشترک است و جز جهازیه عروس محسوب میشود. البته هدیه پدر و مادر داماد بسیار گرانبها تر از دیگران است.

^۱ - (دیم نمه) رونمایی کردن چون در گذشته زنان سنگسری رو می‌گرفتن عروس خانواده زمانی صورت خود را به شوهر و اطرافیان نزدیکش نشان می‌داد که رونما بگیرد که رونما شامل هدیه نقدی و غیر نقدی میشد و در بخش بعدی هر زمانی عید و یا مناسبتی میشد و عروس به خانه اقوام شوهرش می‌رفت صاحب خانه هدیه‌ای به عروس میداد نوعی مشارکت در تهیه جهاز برای عروس بوده است

۱۰- (بارخونه) موادخوردنی داماد و یا عروسهایی که عشایر هستند یعنی در تابستان به بیلاق می‌روند از سوی نفر مقابل برایشان وسایل خوراکی اهم از انواع میوه و شیرینی برده میشود و در برگشت از بیلاق طرف مقابل هم انواع لبنیات را برای جبران هدیه همراهشان ارسال میکند این مراسم ویژه (خیل خون) عشایر است و برای (دِ خون) حرفه‌های غیر دامدار صدق نمیکند.

۱۱- (راستاری) در فرهنگ سنگسری یعنی. تدارک دیدن، جمع آوری کردن، مهیا ساختن و در یک کلام آماده کردن وسایل تا از نقطه‌ای به نقطه دیگر فرستاده شود راستاری میتواند در زمان داماد شدن پسرها و یا به خانه بخت رفتن دخترها انجام پذیرد و یا اسباب کشی از منزلی به منزل دیگر و یا رفتن به سفر طولانی به داخل و یا خارج از کشور و یا راستاری برای رفتن به بیلاق و قشلاق در بین عشایر ولی در حال حاضر هدف آماده شدن برای عروسی است.

۱۲- (گوشه) یکی دو هفته قبل از عروسی فامیل‌های عروس جداگانه و فامیل‌های داماد جداگانه هر شب در منزل یکی از نزدیکان جمع می‌شدند و علاوه بر آماده کردن وسایل عروسی به جشن و شادی می‌پرداختند.

۱۳- (جیبز برون) جهاز برون - ده روز مانده به عروسی. بردن جهیزیه با شادی و طرب همراه است و تمام فامیل‌ها و آشنایان با هم جمع می‌شوند و در بردن جهیزیه به داماد و خانواده عروس کمک می‌رسانند کدبانوی سنگسری نه از بدو تولد بلکه قبل از تولد فرزند شروع میکند برای دخترش جهاز تهیه کردن و اکثرا در زمان عروسی فقط کمی و کسریها را تهیه میکنند البته بدون اغراق میتوان گفت دختران سنگسری بیشترین جهاز را به همراه خود می‌آورند جهاز شامل تمامی وسایل بزرگ مثل یخچال و گاز و لباس شویی پرده^۱ و وسایل کوچک انواع ظروف مسی، چینی، کریستال و... برای یک زندگی به همراه انواع خوراکیها برای مصرف یک سال دونفر و مهمان، حبوبات، برنج، انواع ترشی، انواع مربا، انواع لبنیات و... از سوی پدر و مادر عروس تهیه میشود. البته همزمان داماد هم وسایلی اگر چه محدود را تهیه کرده است (شامل سماور

^۱ - (پرده) یک تخته قالی شش و یا دوازده متری دست باف سنگسری که اکثرا دخترها خودشان می‌بافتند را به عنوان پرده می‌بردند به خانه داماد

و متعلقاتش، تلویزیون و قالی) به منزل مشترک می‌برد. این کار در اواخر شب صورت می‌گیرد. فردای آن روز زنان دو طرف به منزل عروس و داماد می‌آیند و وسایل‌ها را با سلیقه خاصی مرتب می‌کنند.

۱۴- (جییز و ته تن) نگاه گردن جهازیه عروس از قدیم رسم بوده است و اقوام و دوستان به ویژه دختران دم بخت و کدبانوها می‌آیند و جهاز را نگاه میکنند و تبریک می‌گویند

(جهیزهاکرت بو مَر دَسته دَسته	یخدون دله بو خچه نی سَر دِبسته ^۱)
جهاز کرده بود برام دسته دسته	داخل یخدان و بوخچه سرش را بسته بود
(چینی کُلی سُرخِی هگرت بو که دست	تهرون ترا بیاد بو مَ ره درست)
چینی گل سُرخِی خریده بود یک دست	به سفارش از تهران آورده بود کامل برایم
(چی چ بوآژی هر چی خا دل د پینده	هم موری مَ ر هگرت بو خونده خونده)

چی بگم هرچی دلتون می‌خواهد خرده بود، مادرم برام خریده بوداز هر جایی در دنیا

۱۵- (خبر کر) به معنی دعوت کنندگان یا به اشخاصی که خبر جشن عروسی را می‌دهند اطلاق میشود چند روز قبل از حنابندان، دو زن از سوی خانواده عروس و دوزن از سوی خانواده داماد هر کدام جدا گانه با پوشش کاملاً سنتی مثل (کژین شوی، ساخته مکنه و سرگیرا) به منازل اقوام عروس و داماد میروند تا آشنایان را برای عروسی دعوت کنند. و به هر خانه‌ای که می‌رسند، پس از احوال پرسی می‌گویند (دَست خواه آزبون داره، شین شو عروسی یَ هَم دِه افتخار هادین) به معنی: عروسی مجردهای شما شود، فردا شب عروسی فلانی است. نام داماد از طرف خانواده داماد و نام عروس از طرف خانواده عروس گفته می‌شود به ما افتخار بدهید و در مراسم ما شرکت کنید دعوت شونده و صاحب خانه با توجه به وضع مالی مبلغی پول همراه با شیرینی، گردو و بادام را در بشقابی می‌گذارند و به بانوان تقدیم می‌کنند و برای شرکت در مراسم عروسی آماده می‌شود. شایان ذکر است که در حال حاضر با دادن کارت عروسی این خبر را می‌دهند.

۱- محمد ابراهیم صباغیان شاعر

۱۶- (عروسی نون) تهیه نان محلی برای عروسی. فامیل‌های نزدیک داماد به کمک نانوای سنتی می‌آیند در منزل داماد نان عروسی را می‌پزند البته عروس خانم و مادرش بر سر تنور می‌آیند و برای کسانی که در حال پخت نان هستند میوه و شیرینی و هدیه می‌آورن (این کار در زبان سنگسری (نون بند سری معروف است) و به رقص و پایکوبی می‌پردازند.

۱۷- (اورسو خارکر) آرایش عروس در عصر شب حنابندان توسط آرایشگری با عنوان (اورسو خارکر) آغاز می‌شود و تا پایان عروسی ادامه دارد در گذشته درست کردن عروس در منزل صورت می‌گرفت و در حال حاضر در آرایشگاه‌ها ولی زنان نزدیک داماد و عروس پس از شادی ورقص مبلغی را در پارچه‌ای که جلوی عروس پهن است (پیش بند) میریزند، مبلغ جم شده را با آرایشگر می‌بندد که تماماً مال آرایشگر باشد و یا کمبودش را داماد پرداخت کند.

۱۸- (خموم برون) حمام بردن عروس توسط خانواده داماد و عروس انجام می‌شود از سوی داماد یک دست لباس برای عروس می‌آورند تا عروس لباس شوهرش را بپوشد برنامه رقص و پایکوبی همچنان ادامه خواهد داشت.

(جینگ و جینگ ساز اینده. از نه ژور با ناز اینده. یر مبارک بادا. ایشالا مبارک بادا)

جینگ جینگ ساز میاد. از بالا با ناز میاد. یر مبارک بادا ایشالا مبارک بادا

(ای گرمایه ون ای گرمایه ون گرمایه وده تازه که.هم اُرسو دره ایندا نی لالو آماده که)

ای حمامی ای حمامی آب حمام تازه کن. عروسم داره میاد خلعتش آماده کن

۱۹- (اسبن سری) دراکثر موارد اقوام عروس و داماد در هر مرحله‌ای که انجام می‌شود جلوی عروس و داماد اسفند دود میکنند که از سوی عروس و داماد هدیه‌ای به عنوان (اسبند سری) داده می‌شود.

۲۰- (حنا بندون) حنا بندان در شب قبل از عروسی از خانه داماد آغاز می‌شود خویشاوندان نزدیک داماد لباس، میوه و تنقلات را در مجمع‌های بزرگ بر سر می‌گیرند و به خانه عروس می‌برند. قبل از ورود به منزل عروس، فامیل‌های داماد چنین ابراز می‌دارند که ظرف حاوی حنا وارد نمی‌شود تا این که پدر داماد در خانه خودش برای بردن سینی‌های حنا بندان و پدر عروس در موقع ورود این سینی ها به خانه اش به

کسانی که سینی بر سر دارند هدیه میدهد که بیشتر پول است سپس به رقص و شادی میپردازند و عروس و داماد حنا را در دستهای همدیگر می‌گذارند بعد حنا را برای اطرافیان می‌چرخانند تا آنها نیز بر دستهای خود حنا بگذارند. صبح روز عروسی خواهر و دو یا سه زن از طرف داماد به منزل عروس می‌آیند و عروس را به آرایشگاهی که از قبل وقت گرفته‌اند می‌برند. سپس براساس ساعتی که آرایشگر مشخص کرده است داماد تشریف می‌آورد و عروس را به خانه پدرش می‌برد. بعد از مدت کوتاهی خانواده داماد به خانه عروس می‌آیند و عروس را بر تخت می‌نشانند و بعد از رفتن خانواده داماد فامیل‌های عروس برای ناهار که تمام وسایل آن توسط داماد تهیه شده است پذیرایی می‌شوند و خانواده و فامیل‌های داماد هم در منزل داماد پذیرایی می‌شوند.

۲۱- (زومه لالو^۱ عوض هاگر تتن) عوض کردن لباس داماد. خانواده عروس شلوار، پیراهن، کفش و وسایلی شخصی را که برای داماد تهیه شده است به خانه داماد می‌برند و سر و صورت داماد را اصلاح می‌کنند و لباس‌های تهیه شده را بر تن داماد می‌کنند، سپس مردان نزدیک هر دو خانواده هم برای اصلاح سر و صورت می‌نشینند و آرایشگر سروصورت آنها را اصلاح می‌کند و فردی که برای اصلاح سر و صورت آمده را (دلاک) کویند و پولی که در پیش بند داماد جم میشود را به آرایشگر می‌دهند. سپس جوانان فامیل داماد را بر شانه‌های خود می‌نشانند و به رقص و شادمانی می‌پردازند. مادر عروس حتما باید در پیشبند داماد پول بریزد و به همراه مادر داماد می‌آید.

۲۲- (أ رسو که کنن شو) شب عروسی داماد بعد از صرف شام به همراه اطرافیان به خانه عروس می‌روند البته در گذشته مسافتی را پیاده راه میرفتند و با در دست داشتن چراغهای زنبوری اشعاری را می‌خواندند مثل بلغ اولی به کمالیه.....صلو علییه و آلیه و بعد از رسیدن به خانه عروس شرکت کنندگان دو دسته می‌شوند و با ترانه‌ها و آوازهای محلی در خواست عروس راز خانواده عروس می‌کنند طرف داماد میخوانند

هم جا بمیون دویست و پنجاه	غُرسو برون سرپنجه‌ای ماه)
ما همه آمدیم دویست و پنجاه	عروس ببریم سر پنجه ماه.

^۱ - (لاولو) لباس

اطرافیان عروس اینچنین جواب می‌دهند

(عُرسو نه ینون سَری کوچه تنگه عُرسویی بره دست به توفنگه

عروس نمی‌دیم سر کوچه تنگه برادر عروس دست به تفنگه

پس از مقداری چانه زدن با همدیگر همراهان داماد می‌گویند

(گل په بو چاور ته سرکه وقتی بشه ته تنه) گل پاشو چادر به سر گن ها لا وقت رفتنه

(گل په بو پشه ده خبر که ا سه وقتی بشوته تنه) گل پا شو با تو خبر کن ها لا وقت

رفتنه

پدر شوهر یا برادر شوهر عروس چادر به سر عروس می‌کند و عروس آماده رفتن

می‌شود.

در این زمان پدر و مادر و بعضی از اطرافیان نزدیک عروس هم از شوق و هم از غم

اینکه عضوی از خانواده از این خانه می‌رود و تشکیل خانواده دیگری می‌دهد گریه میکنند

عروس را در گذشته سوار بر اسب و در حال حاضر سوار بر ماشین کرده به منزل

داماد می‌برند پدر عروس قبل از رفتن عروس و داماد جلوی پای عروس و داماد

گوسفندی را که از قبل آماده کرده قربانی می‌کند و سپس آن‌ها را روانه زندگی مشترک

می‌کند.

عروس و داماد وقتی وارد خانه مشترک شدند اطرافیان داماد اینچنین می‌خوانند.

(نَ چک بژَه نَ چونه عُرسو به مه اشتون که) نه چک زدیم نه چونه. عروس اومد به

خونه

پس از ورود عروس و داماد به منزل بر اساس رسم گذشته، اناری را به دست داماد

می‌دهند و داماد آن را با شدت تمام به گوشه سقف و دیوار می‌کوبد و معتقد است که

به تعداد دانه‌های انار آن‌ها صاحب اولاد و فرزند می‌شوند دانه‌های پخش شده را دخترها

و پسرهایی که از سن ازدواجشان گذشته و به قول معروف بختشان بسته شده می‌دهند

تا میل کنند و بختشان باز شود.

۲۳- (دسمال حجله) در گذشته تنها راه بیان پاک و عفیف بودن دختر از راه

گرفتن دستمال حجله پدیدار میشد به همین دلیل برای مادر عروس یکی از سخت

ترین شبهای طول عمرش محسوب میشد مادر عروس تا صبح نمی‌خوابید تا دستمال به

دستش برسد و آنزمان بود که از شوق گریه می‌کرد و به شادی می‌پرداخت و افتخار می‌کرد که در تربیت و بزرگ کردن دختر توانمند بوده و حفظ آبروی خانواده را داشته ولی در حال حاضر تکنولوژی به راحتی این مسئله را روشن کرده و عملاً دستمال حجله وجود ندارد.

صبح روز بعد از عروسی، مادر عروس در سینی بزرگ که از انواع لبنیات محلی چیده شده بعنوان صبحانه برای عروس و داماد می‌برد.

طبق قول و قراری که خانواده دو طرف با هم می‌گذارند ظهر آن روز، مراسم پاتختی را اجراء میکنند

۲۴- (پا تختی) پا تختی به این معنا است که عروس شب گذشته بر تخت شاهی نشسته و ملکه شده است و امروز صبح از تخت پیاده شده تا امورات تخت را واریسی کند ضرب المثلی هم مردم بکار می‌برند اینک: (غُرسو سری تخت یارب به نصیب کی) یعنی عروس بر سر تخت یارب نصیب چه کسی شود بیشتر برای دخترهایی که عاشق کش بودند و مشتری زیاد داشتند این مثال را می‌زدند و نتیجه را به فردای روز عروسی یعنی پاتختی واگذار میکردند. پس در این مراسم فامیل‌های عروس و داماد برای عرض تبریک به خانه جدید که برای زندگی مهیا شده می‌آیند. همه آن‌ها همراه خود هدایایی دارند. پس از صرف میوه و شیرینی، هدیه‌ای که توسط اطرافیان آورده شده است به وسیله خواهر داماد باز می‌شود و به اطرافیان نشان داده می‌شود و سیاحه^۱ گرفته میشود و از طرفی که این کادو را آورده‌اند با ترانه‌های محلی که توسط دخترهای جوان خوانده می‌شود تشکر و قدردانی می‌گردد.

۲۵- (پا گشایی) مراسم پا گشایی عروس و داماد را پدر داماد در شب بعد از عروسی، برگزار میکند و عروس و داماد و فامیل‌های درجه اول را برای پا گشایی نو عروس دعوت می‌کنند و پس از صرف شام از طرف پدر داماد به عروس هدیه‌ای داده می‌شود. پدر داماد با این کار اعلام می‌دارد که پسرش مرد شده و برای خودش زندگی جدیدی را آغاز کرده و مستقل شده است.

۱- (سیاحه) کاغذی که مشخص می‌کند هر کس چه هدیه‌ای برای عروسی آورده است تا بدها در زمان جبران عدالت

به نوبه آن فردای آن شب پدر عروس، دختر خود را پاگشا می‌کند و همانند پدر داماد اطرافیان و فامیل هایش را دعوت می‌کند و زمانی که عروس به منزل خود می‌رود از طرف پدر هم هدیه‌ای دریافت می‌کند.

فامیل‌های درجه اول هر کدام بر اساس میل و علاقه خود اگر خواستند عروس و داماد را پاگشا می‌کنند البته خواهر و برادر دو طرف اگر متأهل باشند حتماً این کار را می‌کنند، و هدایایی را به عروس و داماد تقدیم می‌کنند.

یدالله حاجی علیان

از خازندی تا ازدواج

• مهندس محمدرضا گودرزی پروری / مترجم و محقق فرهنگ سمنان

مقدمات خواستگاری

(دتر وین) (dətər vin دختر دیدن)

چنانچه پدر و مادری دختری را برای همسر آینده پسر خود مناسب می‌دیدند، یک شب جهت شب‌نشینی به منزل دختر می‌رفتند و حرکات و رفتار دختر را زیر نظر داشتند. پدر و مادر با خواهر و برادر و خواهر نیز مشورت می‌کردند و چنانچه به نظر واحد می‌رسیدند به خواستگاری می‌رفتند.

خواستگاری (خازندی) (xāzəndi)

پدر و مادر به اتفاق چند نفر از بزرگان فامیل به خواستگاری می‌رفتند. یکی از افراد بزرگتر، مسئله را مطرح می‌کرد. مثلاً می‌گفت: «فلانی را به فرزندی قبول کن». پدر دختر در صورت عدم رضایت می‌گفت: این اُ این کله نشونه. in o in kelə našunə (این آب از این جوی نمی‌رود). یا «اگر برای این مورد به منزل من می‌آیید، دیگر نیاید، در غیر این صورت بالای سر من جا دارید».

در صورت تردید یا توافق می‌گفت: «چند روز مهلت بدهید تا نظر بزرگترها را جویا شویم» یا «ببینیم فرزندان چه می‌گویند». معمولاً همان بار اول جواب مثبت نمی‌دادند و خواستگاران چند بار دیگر می‌رفتند. در نهایت پدر دختر جواب مثبت خانواده را با این جمله بیان می‌کرد: «پسر و دختر هر دو مال خودتان هستند، هر وقت مایل بودید تشریف بیاورید».

«اره گیرون» (are giron) یا «خوردشیرنی خاری» (xurd širni xāri) یا قندِ اِشکن
برای «اره گیرون» تعداد نفرات بیش‌تری از نزدیکان می‌رفتند. خانواده داماد معمولاً سه ذرع پارچه، یک یا چند کله قند، دو بسته آب نبات و اقلام دیگر نظیر نخود و کشمش می‌بردند و رسماً خواستگاری می‌کردند. پدر دختر می‌گفت: «خیر است و مبارک» و شادی مجلس را فرا می‌گرفت. اِشتم^۱ سر می‌دادند. اِشتم نماد شادی و نقطه عطف بود. شیرینی‌جات و تنقلات را صرف می‌کردند و قرار «گت‌شیرنی خاری» را گذاشته، در مورد مهریه‌ی عروس، روز عروسی و شرایط دیگر با هم صحبت می‌کردند. مهریه عروس با توجه به وسع مالی افراد فرق می‌کرد و معمولاً عبارت بود از: چند رأس گوسفند، مقداری مس (به واحد من)، چند پیمانانه (کیلِه kilē) زمین از مال پدری.

نامزدی

در گذشته بعد از شیرینی‌خوران، عقد رسمی وجود نداشت. از این رو روابط دختر و پسر با مشکلاتی روبه‌رو بود.

آن‌ها حق نداشتند در حضور دیگران با هم گفت‌وگو و بگو بختند داشته باشند. روابط آن‌ها معمولاً دور از چشم افراد و بدون اطلاع پدر و برادران بود، اما ارتباط نیمه رسمی آن‌ها با آگاهی و زمینه‌سازی مادر و خواهر انجام می‌شد. به این روابط پنهانی «نومزه‌بازی» می‌گفتند و به دختر و پسری که در حال و هوای شیرین دوران نامزدی قرار داشتند «نومزه قره» (nomzə qəre) می‌گفتند. در این دوران هیچ‌گاه دختر و

^۱ اِشتم: (əštələm) شواش، صدای شادمانه‌ای که در هنگام شادی سر می‌دهند. در مازندران کله‌ونگ می‌گویند.

حضور دیگران، پدر و برادران در مقابل نامزد خود ظاهر نمی‌شد که به آن «پرده کردن»^۱ می‌گفتند.

وظایف خانواده داماد در هنگام نامزدی

در اعیاد سه‌گانه‌ی پرور (عید نوروز، نوسال ماه بیست و شش، تیر ماه سیزده) خانواده‌ی داماد اقلامی (اعم از خوراکی و غیرخوراکی) به‌عنوان هدیه‌ی به عروس به خانه‌ی وی می‌بردند. در هنگام بردن هدیه شخص داماد حضور نداشت. مادر داماد یک چنگه گران‌قیمت به عروس در دوران نامزدی هدیه می‌داد.

شیرینی‌خوران یا گت‌شیرینی‌خاری (gat širni xāri)

در شب شیرینی‌خوران، خانواده‌ی داماد، بستگان را جهت صرف شام دعوت می‌کرد. بستگان با شنیدن خبر دعوت اشتلم سر می‌دادند. اشتلم نماد شادی و نماد قبول دعوت بود.

افراد نزدیک معمولاً زودتر می‌آمدند تا کمک کنند که کارها به خوبی پیش برود. زنان فامیل کمک می‌کردند تا چندین مجمعه از تنقلات و شیرینی‌جات تزئین شود. معمولاً بیست تا سی مجمعه (به میزان وسیع مالی افراد) شامل اقلام ذیل تهیه می‌شد: هفت کله‌قند، چای، پارچه، تنباکو، آب نبات، پسته، یک مجمعه پر از نبات، چادر، توتون، انار، نخود، کشمش، کفش، بادام، صابون و... روی مجمعه‌ها با پارچه‌ای که معمولاً به رنگ قرمز بود تزئین می‌شد.

بعد از صرف شام مهمانان با چراغیا (مشعل بزرگ) و بابو به سمت خانه‌ی عروس حرکت می‌کردند. دختران دم بخت با لباس رنگارنگ مجمعه‌ها را بر سر می‌گذاشتند و حمل می‌کردند که چشم‌اندازی زیبا به وجود می‌آمد. زنان اشتلم سر می‌دادند. با نواختن تمبک، دایره و خواندن «بادا بادا...» شور و شادی همه جا را فرا می‌گرفت. جمعیت وقتی

^۱ پرده ها‌کاردن (parde hākārden)

به خانه‌ی عروس می‌رسیدند، نزدیکان و مهمانان عروس به نشانه‌ی شادی و خوشامدگویی اشتلم سر می‌دادند. اشتلم نماد پیوند دو خانواده بود. مجمعه‌ها را در وسط خانه بر زمین می‌گذاشتند. مدت کوتاهی بعد از پذیرایی و صرف چای، یکی از بزرگترهای طرف داماد، رو به عروس و چند نفر از بزرگان طرف عروس می‌گفت:

«اجازه بدهید قند بشکنیم». طرف عروس نیز می‌گفت: «خیر است و مبارک». یکی از مجردهای طرف داماد روبه قبله با چکش قند را می‌شکست. به محض شکستن قند زنان اشتلم سر می‌دادند و مهمانان همگی چگه (کف) می‌زدند.

مادر عروس یک دستمال، جوراب یا یک قواره پارچه را به‌عنوان هدیه به کسی که قند را می‌شکست می‌داد، خواهر داماد یا مادر وی انگشتی به دست عروس می‌زدند. تنقلات داخل مجمعه‌ها را بین مهمانان تقسیم و همان‌جا صرف می‌کردند. چون تنقلات و خوراکی زیاد بود، بخشی را داخل بشقاب‌هایی ریخته و به مهمانان می‌دادند تا به‌عنوان «بخش» به خانه‌ی خود ببرند. مهمانان نیز پولی در بشقاب می‌انداختند و آن را بر می‌گرداندند.

خانواده‌ی عروس، فردای شب شیرینی‌خوران، بستگان خود و داماد را جهت صرف نهار دعوت می‌کرد بعد از نهار، مهمانان پولی را به‌عنوان هدیه به عروس خانم می‌دادند. اولین هدیه زیور آلاتی از طلا بود که مادر داماد هدیه می‌کرد.

زَن مار سلوم (zan mār salom) (سلام به مادرزن)

چند روز بعد از شیرینی‌خوران، داماد به همراه یک نفر از مردان فامیل جهت عرض ادب به خانه‌ی مادرزن می‌رفت. مادرزن برای داماد جدیدش چای می‌آورد. داماد نیز در داخل سینی مبلغی پول به‌عنوان هدیه قرار می‌داد.

عقد-أ (aqd-o) (آبِ عقد)

مدتی پس از شیرینی‌خوران، مراسم عقد رسمی برگزار می‌شد. بعد از مراسم عقد، مادر یا خواهر عروس آبی که روی سفره‌ی عقد بوده را گرم نموده و بر روی عروس

می‌ریختند. به این آب در اصطلاح «عقد-أ» می‌گفتند. ریختن این آب باید حتماً از طرف خواهر یا مادر عروس انجام می‌گرفت و از انجام این عمل به وسیله‌ی افراد بیگانه جلوگیری به عمل می‌آوردند، چون معتقد بودند شاید آبی که افراد بیگانه بر روی عروس بریزند، دارای سحر و جادو باشد و باعث سیاه‌بختی عروس شود. بعد از مراسم «عقد-أ» عروس را به میان جمع می‌آوردند وزنی به نام «آروس‌مار» به آرایش او می‌پرداخت.

مقدمات عروسی

چند روز قبل از عروسی، جوانان فامیل با ستوران به جنگل (رجه) می‌رفتند و برای عروسی هیزم می‌آوردند. مادر داماد نیز به هر یک از آنان دستمال یا جورابی هدیه می‌داد. هم‌چنین مادر داماد روزی را برای تهیه‌ی خمیر و پخت نان اختصاص می‌داد و همسایه‌ها و اقوام (زنان) به کمک می‌رفتند و در نهایت پولی را به‌عنوان هدیه به نانا می‌دادند.

یک روز قبل از عروسی، یک دختر دم بخت (از طرف عروس) و یک مرد مجرد (از طرف داماد) برای دعوت مهمانان به عروسی به بیلاقات و خانه‌ها می‌رفتند که به آنها «خَورِکَر» (xavər kar) می‌گفتند. خَورِکَر عروس، لباس عروس و خَورِکَر داماد، لباس داماد را می‌پوشید و لاله‌ای در جیب خود می‌گذاشت. خانواده‌ها با شنیدن پیام عروسی اشلتم سر می‌دادند.

خورد عروسی (xurd arusi): عروسی کوچک

معمولاً در روز اول عروسی که خورد عروسی نام داشت، اقوام نزدیک‌تر برای شام و نهار دعوت می‌شدند. قبل از خورد عروسی، برنج‌ها را که از پریم و یربند می‌آوردند، پاک کرده و در تشت‌هایی می‌ریختند و اشلتم‌کنان همراه با نواختن سرنا و نقاره و تمبک به سمت رودخانه‌ی پرور (به نام یررووار) حرکت کرده و در آن‌جا برنج‌ها را می‌شستند. گوسفندهای پروری را از بیلاقات می‌آوردند تا برای شام و نهار ذبح کنند. بر گردن یک یا چند پاچنگ^۱ یک دستمال ابریشمی می‌بستند و آن‌ها را رها می‌کردند. جوانان مسابقه

^۱ - پاچنگ (pājeng): بُز نر چندساله که اخته شده.

می‌دادند تا پاچنگ را بگیرند. هر کس زودتر پاچنگ را به چنگ می‌آورد، دستمال ابریشمی را از آن خود می‌کرد، یا مادر داماد جوراب یا پیراهنی به او هدیه می‌داد.

گت‌عروسی (gat arusi)

روز دوم گت‌عروسی نام داشت و مراسم کماکان در خانه‌ی داماد ادامه داشت، اما نهار در خانه‌ی پدر عروس صرف می‌شد. پدر عروس گاهی تمام مهمانان داماد و گاهی فقط بخشی از آنان را علاوه بر مهمانان خود به صرف نهار دعوت می‌کرد. بعد از صرف نهار و انجام مراسم طرب و شادی، مهمانان و اقوام داماد به مجلس و مراسم خود برمی‌گشتند. بستگان عروس (به جز پدر و مادر عروس) بعد از غروب آفتاب به مجلس داماد می‌رفتند.

هنگامی که خانواده‌ی داماد جهت صرف نهار می‌رفتند، اقلامی را که «باربری» نام داشت به همراه خود می‌بردند. «باربری» شامل موارد ذیل بود: یک رأس قوچ، سه کیلو کره، دو کیلو برنج، یک کیسه حنا، لوازم آرایشی و بهداشتی شامل صابون و غیره، یک بسته چای، سیگار یا تنباکو، سه ذرع پارچه برای مادر عروس، یک پیراهن، چند عدد دستمال ابریشمی برای خواهران و برادران عروس و...

سر تراشی (sar tārāši)

بعد از ظهر «گت‌عروسی» مهمانان در یک محوطه‌ی باز جمع می‌شدند و داماد را روی تختی می‌نشاندند. ساقدوش یا دومادچر (domād čar دامادپدر) به اصلاح صورت داماد می‌پرداخت. از این پس «دومادچر» تا آخر مجلس عروسی همراه داماد می‌ماند. هنگام سر تراشی نوازندگان تمبک، نقاره (دسرتوکن)، دایره و تشت و سرنا می‌نواختند و همه‌ی افراد از جمله پدر و مادر جهت ابراز سرور باطنی جلوی داماد می‌رقصیدند. نوعی رقص خاص و منحصربه‌فرد موسوم به «پلوری‌سما» انجام می‌شد که با نواختن تشت همراه بود. این نوع رقص خاص متأسفانه در حال فراموشی است. در هنگام سر تراشی مهمانان پولی را به‌عنوان هدیه در سینی جلوی داماد می‌گذاشتند که این پول به «دومادچر» (دامادپدر) می‌رسید. رسم سر تراشی هم‌اکنون نیز باقی مانده است.

به حمام رفتن داماد

بعد از سرتراشی، چند تن از اقوام و نزدیکان به همراه «دومادچر» (دامادپدر) داماد را به حمام می‌بردند. چند نفر از جوانان به اتفاق «دومادچر» وارد گرمابه می‌شدند و بقیه در جلوی حمام به پایکوبی مشغول بودند. در گذشته هنگام استحمام داماد، مراسم اسب‌دوانی برپا می‌شد. فردی که اسول (sulā) نام داشت کله‌ی پاچنگ را بر سر می‌گذاشت و شاخ‌های پاچنگ را پارچه‌ای روغنی می‌بست و آتش می‌زد و از دامنه‌ی کوه به سمت اسب‌ها حرکت می‌کرد. چون هوا تاریک بود، اسب‌ها با دیدن شعله‌ی متحرک آتش، رم کرده و موجبات سرگرمی جوانان را فراهم می‌کردند. بعد از استحمام لباس دامادی را (که در هر دوره‌ی تاریخی فرق می‌کرد) بر تن داماد می‌پوشیدند. در بقچه‌ی لباس داماد یک دستمال ابریشم، جوراب یا پارچه برای «دومادچر» قرار می‌دادند. بعد از پوشیدن لباس دامادی با خواندن «بادا بادا...» به سمت مجلس عروسی حرکت می‌کردند. در مجلس عروسی، مهمانان که منتظر آمدن داماد بودند با خبر ورود از خانه بیرون می‌آمدند. پدر داماد در درگاه منتظر بود تا دامادش فرزندش را ببیند. زنان اشتلم سر می‌دادند. اشتلم نشانه‌ی برآورده شدن آرزوها بود.

روی داماد؛ سگه، اسکناس و نقل می‌ریختند. داماد ابتدا نزد پدر می‌رفت و دستش را می‌بوسید. پس از آن همه‌ی مهمانان با داماد روبوسی می‌کردند. بعد از این داماد وارد اتاق می‌شد و با پیرمردان و بزرگان مجلس روبوسی می‌کرد و در جایگاه مخصوصی که برای وی درست کرده بودند می‌نشست. دومادچر راهنمایی‌های لازم را به داماد می‌کرد.

مقراض‌سری (məqrāz sari)

در خانه‌ی داماد سه تا هفت روز بساط خیاط پهن بود. در این مدت علاوه بر دوختن لباس عروس و داماد بقیه‌ی اقوام هم سفارش لباس می‌دادند. هنگام برش لباس عروس و داماد خیاط خطاب به حضار می‌گفت: «قیچی نمی‌برد.» با گفتن این جمله، افراد هدایایی که مقراض‌سری نام داشت به وی می‌دادند.

کارچک‌سری (kārčək sari)

عروس‌مار (عروس‌مادر) یا ساق‌دوش به اصلاح و آرایش موهای عروس می‌پرداخت. مقداری از موهای عروس به صورت چتری تزئین می‌شد که به آن «کارچک» می‌گفتند. مقداری از موهای اطراف گوش عروس نیز به صورت خاصی تزئین می‌شد که به آن گالال (gālāl) می‌گفتند.

پولی را مهمانان داخل سینی آرایش می‌گذاشتند که به آن «کارچک‌سری» می‌گفتند. این پول به عروس‌مار (عروس‌مادر) می‌رسید. بعد از این که آرایش عروس به اتمام رسید تکه‌ای حنا در کف دست عروس قرار می‌دادند و او دستش را پشت سر نگه می‌داشت، به گونه‌ای که کف دست رو به بالا باشد. آن‌گاه دختران دم بخت هر یک مقداری حنا از دستش می‌گرفتند تا بختشان باز شود.

پول‌شنون^۱ (pul šanon)

«پول‌شنون» یکی از آیین‌های همیاری و تعاونی‌های مهم پرور است که خوشبختانه تا امروز باقی مانده است. «پول‌شنون» همان هدیه‌ی نقدی به داماد است، که از چند جهت قابل توجه است:

- ۱- مبلغ هدیه قابل ملاحظه است، بطوری که به وام بیش‌تر شبیه است تا هدیه.
- ۲- دارای قواعد مشخصی است و طبق مراسم خاصی انجام می‌شود.
- ۳- داماد نسبت به بازپرداخت هدیه مدیون و مسئول تلقی می‌شود و چیزی بیش‌تر از آن مبلغ را - با توجه به تورم - باید در عروسی طرف مقابل یا فرزند او پرداخت نماید.
- ۴- رکن اصلی عروسی محسوب می‌شود.

بعد از صرف شام در شب دوم عروسی، بساط ساز و آواز و رقص و پای‌کوبی جمع می‌شد. مهمانان سکوت اختیار می‌کردند و داماد را در صدر مجلس، در جای مخصوصی می‌نشاندند. ظرفی حنا می‌آوردند و داماد انگشت شصت خود را در داخل آن فرو می‌کرد و شصت را پشت سرش نگه می‌داشت. کودکی حنای دستش را برمی‌داشت و مراسم

^۱- پول ریزان.

پول شنون شروع می‌شد. یکی از کمانچه‌نوازان به آرامی کمانچه می‌نواخت و جمعیت ساکت بود. یکی سینی جلوی داماد می‌گذاشتند و سه نفر نیز کنار وی می‌نشستند. اولی مبالغ هدیه را می‌شمرد، دومی می‌نوشت و سومی اعلام می‌کرد. میزان هدیه هرکس، به نسبت خویشاوندی وی با داماد بود، یعنی هر کس نزدیک‌تر بود باید هدیه بیش‌تری می‌داد. ترتیب زمانی اهداء پول نیز بر طبق اولویت خویشاوندی بود، یعنی هر کس وابسته‌تر بود باید زودتر پول را می‌داد.

زمان پول‌شنون فضای مجلس دارای تعلیق و هیجان خاصی بود. اول برادر^۱ (در صورتی که جدا زندگی می‌کرد). گوینده با صدای بلند نام اهداکننده و مبلغ پول را اعلام می‌کرد. مثلاً می‌گفت:

آقای محمد درویش ۶۰۰/۰۰۰ تومن، ون پسرِ بَوو (vən pəsəre bavu) برای پسرش شود، یعنی انشاءالله عروسی پسرش بشود).

ممکن بود گوینده نام پسر بزرگ وی را اعلام کند:

آقای محمدرضا گودرزی ۶۰۰/۰۰۰ تومن، سروشه بَوو (soruše bavu) عروسی سروش بشود).

اگر شخص پسر نداشت:

آقای عارف قاضی‌نسب ۵۰۰/۰۰۰ تومن، پسرچر بَوو (pəsər čər bavu) پدر یک پسر شود، پسر دار شود).

آقای محمد احمدیان ۵۵۰/۰۰۰ تومن، ون براره بَوو (vən bərāre bavu) برای برادرش شود).

اگر شخص پیرمرد بود و پسری نداشت و یا پسرانش ازدواج کرده بودند:

آقای فرامرز ملکی ۴۵۰/۰۰۰ تومن، ون وجه‌زائونه بَوو (vən vačə zāone bavu) برای نوه‌هایش شود).

^۱ - در گذشته برادر هدیه‌ای نمی‌داد.

اگر شخص مجرد بود:

آقای حسین رئیس‌یان ۴۰۰/۰۰۰ تومان، ونه بوو (vane bavu برای خودش شود، یعنی عروسی خودش شود).

بعد از آن به ترتیب عمو، دایی، داماد دختری، پسرعموها، پسردایی‌ها،... هدایا را پرداخت می‌کردند. نکته‌ای که وجود داشت این بود که هر کس باید پول خود را با میزان پول نفر قبل از خود هماهنگ می‌کرد. فی‌المثل اگر پسرعمو ۲۰۰ تومان پرداخت می‌کرد، نفر بعد از او (فرض کنید پسردایی) حق نداشت ۲۲۰ تومان پرداخت نماید. بایستی حداکثر برابر آن پول را پرداخت می‌کرد و حتی نمی‌توانست خیلی کم‌تر پرداخت کند (مثلاً ۱۰۰ تومان) چون نفرات به او تاسی می‌کردند و اصطلاحاً کمر پول می‌شکست.

به همین دلیل اشخاص و مجلس در حال ارزیابی بود که چه کسی زودتر بیاید؟ اگر اهداء هدیه متوقف می‌شد و کسی پا پیش نمی‌گذاشت، گوینده خود نام یکی را بر زبان می‌آورد که پول خود را اهدا نماید. مواقعی این مراسم تا ساعت ۴ بامداد نیز به طول می‌انجامید. پول‌ها را در دستمال ابریشمی می‌گذاشتند و به خانه‌ی داماد می‌بردند. به هیچ وجه سر دستمال را گره نمی‌زدند و گره زدن را بدشگون می‌دانستند. این مبالغه‌ای در حکم قرض یا وام بود و داماد موظف بود در عروسی طرف مقابل یا فرزندان او جبران نماید و با توجه به تورم باید حتماً مبلغی به آن اضافه می‌کرد. اگر عروسی طرف مقابل در همان سال می‌بود، باز هم بایستی مبلغی هرچند کم روی پول می‌گذاشت. کهن‌آیین «پول‌شنون» هم‌اکنون به همین شیوه انجام می‌شود و کمکی خوبی است برای عروس و داماد در اول زندگی.

آوردن عروس به خانه‌ی بخت

بعد از اتمام «پول‌شنون» مهمانان خودی با ساز، اشتلم و با چراغیا (نوعی مشعل) به منزل عروس می‌رفتند. چون نزدیک سحر بود، در بین راه ترانه‌ی «سحرنازا» را می‌خواندند. بدین صورت که یکی از افراد ترانه‌های مازندرانی را با گوشواره‌ی «آی نازدلبر من» می‌خواند و جمعیت نیز با صدای بلند می‌گفت:

«سحرنازآ، سحرنازآ، سحرنازآ، نازدلبر من»

بعد از رسیدن به منزل عروس، از پدر و بزرگترهای عروس اجازه می‌گرفتند تا عروس را حرکت دهند. عروس ابتدا نزد پدر خود می‌رفت تا از او خداحافظی کند. دست پدر را می‌بوسید و برای همیشه از خانه پدری می‌رفت. پدر بَره‌ای قربانی می‌کرد و کاسه‌ای آرد یا برنج می‌آوردند تا عروس دستش را به آن بزند. عروس را سوار اسب می‌کردند و برادر یا دایی عروس دستش را می‌گرفتند و یک نفر نیز افسار اسب را نگه می‌داشت و آرام به سوی خانه‌ی داماد حرکت می‌کردند. (در گذشته‌ی دور در هنگام بردن عروس، بستگان داماد مسیر بین خانه‌ی داماد تا مرکب عروس را اسب‌دوانی می‌کردند). وقتی عروس نزدیک خانه‌ی داماد می‌رسید، طرف عروس اصرار داشتند داماد جلوتر بیاید و عروس را تحویل بگیرد. داماد مقداری قند یا یک انار چهار برش را که درون یک دستمال نیمه باز قرار داشت روی عروس می‌پاشید و دست عروس را می‌گرفت و به داخل خانه می‌برد. جلوی در خانه کاسه‌ای برنج می‌گذاشتند تا عروس به آن لگد بزند. این کار سه بار انجام می‌شد. قدما بر این باور بودند که این کار باعث برکت خانه و ازدیاد نسل می‌شود. در گذشته‌ی دور، عروس نانی را به پشت خود می‌بست و حرکت می‌کرد و پدر داماد به حالت تعظیم و احترام خم می‌شد تا عروس به داخل خانه برود.

بعد از ورود به حجله، حنای دست و پای عروس توسط خواهر داماد یا افراد دیگر شسته می‌شد و مبلغی پول به عنوان هدیه از طرف عروس به شوینده داده می‌شد. پسر بچه‌ای را در بغل عروس قرار می‌دادند و عروس مبلغی پول داخل یقه‌ی بچه می‌انداخت و بچه را به مادرش برمی‌گرداند. در اتاق حجله قبل از آن که داماد روبند را که چارقند توری بود از سر عروس بردارد، باید پولی را که «رونما» نام داشت به او می‌داد.

زنی از اقوام جلوی در می‌ایستاد و کفش داماد را که در یک سینی بود بر سر می‌گذاشت و زمانی که اصطلاحاً بخت عروس و داماد باز می‌شد، اشتمل سر می‌داد و پولی که در داخل کفش بود را برمی‌داشت و کفش را به داماد می‌داد. اتاق حجله را با پارچه‌ی سفید گل‌دار بنام کودری تزئین می‌کردند.

صبح فردای عروسی، عروس از خواب بر می‌خاست و با چای و صبحانه از مهمانان و خانواده‌ی داماد پذیرایی می‌کرد. مهمانان نیز پولی را به عنوان رونما به عروس می‌دادند.

بعد از گذشت چند روز، عروس و داماد برای عرض ادب و احترام و دست بوسی به خدمت پدر و مادر عروس می‌رفتند.

مارچپی (mārčapi)

بعد از چند روز، مادر عروس اقلام ذیل را به عنوان مارچپی به خانه‌ی داماد و عروس می‌برد:

یک مجمعه حلوا، کوکوی تخم مرغ که به شکل خاصی درست می‌شد، چند مجمعه پلو، یک لاشه گوشت گوسفند، سه بقچه تافتون، پسته، بادام، انار و... از بستگان طرفین عروس و داماد برای صرف نهار دعوت می‌شدند.

سرجهازی (sar jəhāzi)

عروس داماد موظف بودند با همه‌ی اقوام دیدار کنند و به آن‌ها سرجهازی بدهند. سرجهازی هدایایی بود که مادر عروس برای اقوام نزدیک داماد تهیه می‌کرد و در چمدانی قرار می‌داد و همراه جهیزیه به خانه‌ی داماد می‌فرستاد. سرجهازی چند قواره پارچه، دستمال، پیراهن یا جوراب بود.

جهیزیه

جهیزیه (جهاز) در گذشته بسیار ناچیز بود و به مرور زمان بیشتر شده است. اقلام جهیزیه از قرار ذیل بود: بالش، تشک، لحاف، گلیچ، صندوق چوبی، جاجیم، بافته‌ی نقش داری به نام حموم‌سری، پیراهن، شلوار، ظرف مسی و... گلیچ، جاجیم و حموم‌سری را معمولاً خود عروس می‌بافت. عروس به همراه خود خورجینی با نقش‌های ظریف و زیبا به خانه‌ی بخت می‌برد که وسایل شخصی وی در آن بود. این خورجین به صورت کیفی بزرگ بود. کل جهیزیه یک بار اسب بیشتر نبود. بعدها اقلامی نظیر مجمعه، بشقاب مسی یا لعابی، دیس، قاشق، سماور، قوری، سینی چای، استکان، نعلبکی و قندان به آن افزوده شد.

لباس عروس و داماد

لباس عروس در دوره‌های مختلف فرق می‌کرد. برخی از پوشاک عروس عبارت بودند از:

- تفته (toftə) چارقد و تفته جومه: روسری و پیراهنی از جنس ابریشم.
- گتشلوار (شلوار بزرگ): شلیته از جنس متقال یا کودری. این شلیته تا مچ پا بود.
- کمرچین: بالاپوشی مانند کت که در قسمت پشت آن چین داشت.
- قبا و شلوار موسوم به آجه^۱ که با نواری طلایی‌رنگ تزئین می‌شد.
- قبای ترمه با نقش «ولچیک valčik»
- ماقوت قوا
- سیم دونه چنگه که روی آن، مهره و سکه‌های نقره تزئین شده بود و زنجیل چنگه که از زنجیرهایی نازک تشکیل شده بود (چنگه نوعی چنگک بود که با آن چارقد را می‌بستند)
- دِ انگوشتی کالا (də angušti kālā): کلاهی که زیر روسری می‌پوشیدند و از جنس مخمل بوده است. این کلاه با پولک‌ها یا سکه‌های نقره‌ای تزئین می‌شد که قسمت تزئین شده آن از زیر روسری پیدا بود.
- ماقوت کالا (نوعی کلاه برای عروس)

لباس داماد نیز به قرار ذیل بود:

- گوردین (gavərdin): نوعی کت پارچه‌ای مخصوص داماد.
- نوعی کلاه نمدی؛ که جلوی آن بر جستگی داشته است. بعدها کلاه پهلوی و کلاه چهار پر جایگزین آن شد.
- قبای ترمه.
- چغا (čōqā) مانند کت، و از جنس پشم و به رنگ سفید بود. نوعی چغای گران‌قیمت وجود داشته است که لرگی چغا (largi čōqā) نام داشت.
- کجین (kəjin): نوعی قبای گران‌قیمت و اعلا.
- الجه قوا (aljə qavā).

^۱- آجه یا الیجه؛ نوعی پارچه‌ی راه راه و مرغوب ابریشمی که با آن قبا دوزند. (فرهنگ واژگان تبری)

خنیاگری در عروسی

مهم‌ترین موسیقی و با معناترین آن اشتلم بود. سردادن اشتلم در زمان‌هایی خاص انجام می‌شد. اشتلم که روح مراسم بود، هنری بود که هر کس از عهده‌ی آن بر نمی‌آمد.

در اشتلم سه چیز مهم بود:

۱- کیفیت (نحوه‌ی اداکردن)

۲- کمیت (صدای بلند و رسا)

۳- زمان (وقت‌شناسی)

یکی از ترانه‌هایی که خوانده می‌شد، ترانه‌ای موسوم به «بادا بادا...» بود. یک نفر دوبیتی‌های تبری را با گوشواره‌ی «بادا» می‌خواند و جمعیت پاسخ می‌دادند: «بادا بادا بادا ایشالله ماوارک بادا»

مثال:

خواننده:

جمعیت:

بادا بادا بادا ایشالله ماوارک بادا	کهر یابو تره نال هاکنم نال «بادا»
بادا بادا بادا ایشالله ماوارک بادا	تره سوار بووم بارم عاروس یار «بادا»
بادا بادا بادا ایشالله ماوارک بادا	عاروسه بیورم کلکِ هدار «بادا»
بادا بادا بادا ایشالله ماوارک بادا	انار ده بزئم دل بووئه خار «بادا»
	یابوی کهر ^۱ من، تو را نعل کنم
	سوارت شوم و به آوردن عروس بروم
	عروس را نزدیک کلک ^۲ بیاورم
	و به او انار بزئم، تا دلم آرام بگیرد.
	یک نوع ناچش ^۳ به نام «گال بواره» (gāl bavārə) در مراسم عروسی سروده می‌شد.

^۱ کهر (kahar): اسبی که رنگش سرخ مایل به سیاه است.

^۲ کلک (kalek): گذرگاه تنگ در چپر یا پرچین.

^۳ در پرور به اشعار فی‌البدهای که در وصف عزیزان زنده سروده می‌شود، ناچش (nāješ) می‌گویند که در لغت به معنای نوازش است. اما در جاهای دیگر مازندران «از انواع موسیق آوازی است که در نوازش و تغزیز کودکان و سوگ عزیزان خوانده می‌شود. اشعار این نغمه به صورت فی‌البده سروده می‌شود». (فرهنگ واژگان تبری).

در این ناچش یکی از بستگان عروس، ترانه‌ای هفت‌هجایی می‌خواند از عزیزان خود و عروس نام می‌برد و در پایان هر مصرع هفت‌هجایی می‌گفت: گال بواره (گل ببارد). جمعیت نیز پاسخ می‌داد: گال بواره، گال بواره. (گل ببارد، گل ببارد). مثلاً می‌گفت: «من عاروس باپلی ره گال بواره» (mən ārus bāppəli rə gāl bavāre) عروس پروانه‌ی من گل ببارد.

و بقیه افراد پاسخ می‌دادند: گال بواره، گال بواره (gāl bavāre, gāl bavāre). گل ببارد، گل ببارد.

این نوع ناچش عکس موری بود که در مراسم عزا خوانده می‌شد. رقص ویژه‌ای که «پلوری‌سما» نام داشت (با رقص محلی مازندران تفاوت داشت)، همراه با نواختن نوعی تشت و به شکل جمعی و فردی اجرا می‌شد.

خنیگران عموماً از شرق مازندران به مراسم آورده می‌شدند. سازهای آنان عموماً کمانچه، نقاره (دِستوکُن)، تمبک، سرنا (سِرِنه) و قره‌نی بود. بعدها نقاره، سرنا و قره‌نی حذف شد و جای آن را آکاردیون گرفت. اما کمانچه که یار دیرین شادی و بزم پروری‌هاست، هم‌چنان باقی ماند و در حال حاضر نیز در مراسم عروسی نواخته می‌شود. از کمانچه‌نوازان معروف می‌توان به «حسن دینانی» معروف به «حسن تارکش» یاد کرد. ترانه‌ی دیگر «سحرنازآ» بود که به وقت سحر - هنگامی که برای آوردن عروس حرکت می‌کردند - می‌خواندند. یک نفر دوبیتی‌های تبری را با گوشواره‌ی «آی نازدلبر من» می‌خواند و بقیه با صدای بلند پاسخ می‌دادند:

«سحرنازآ سحرنازآ سحرنازآ نازدلبر من»

مثال:

جمعیت

خواننده

نماشون بخاتمه من خواب بدیمه «آی نازدلبر من»	سحرنازآ سحرنازآ سحرنازآ نازدلبر من
صواحی ویستامه أفتاب بدیمه «آی نازدلبر من»	سحرنازآ سحرنازآ سحرنازآ نازدلبر من
خاش جان برار ده دوماد بدیمه «آی نازدلبر من»	سحرنازآ سحرنازآ سحرنازآ نازدلبر من
خاش چر و مار ده دلشاد بدیمه «آی نازدلبر من»	سحرنازآ سحرنازآ سحرنازآ نازدلبر من

به هنگام غروب به خواب رفتم و خواب دیدم
صبح که بیدار شدم، آفتاب دیدم
برادر خود را داماد دیدم
پدر و مادرم را دل‌شاد دیدم.

ترانه دیگر «یار گالکونه گاله»^۱ (yār gālakonā gālā) بود:

جمعیت:

«یار گالکونه گاله»
«یار گالکونه گاله»
«یار گالکونه گاله»
«یار گالکونه گاله»

خواننده:

«یار گالکونه» یکی ره من گومبه یکی ره لَله
«یار گالکونه» مین مار مه ره هدا غریب محله
«یار گالکونه» غریب محله ره وطن ندومبه
«یار گالکونه» غریب ریکا ره محرم ندومبه
یکی را من می‌گویم یکی را نیِ چوپان
مادرم مرا به محلّه‌ای غریب شوهر داد
محلّه‌ی غریب را وطن نمی‌دانم
پسر غریب را محرم نمی‌دانم

سرگرمی و بازی‌های عروسی

یکی از تفریحات عروسی این بود که فردی بنام «اسول» صورت خود را با زغال سیاه می‌کرد و کله‌ی پاچنگ را بر سر می‌گذاشت و به شاخ‌های آن پارچه روغنی می‌پیچید و آتش می‌زد و حرکات نمایشی انجام می‌داد.

زورآزمایی‌ها و کشتی‌های مختلفی در مراسم عروسی انجام می‌شد از قبیل:

مِرده‌گیر کاشتی (mārdəgīr kāštī): که در آن یکی از طرفین به صورت مرده‌ای ثابت

در می‌آمد و طرف مقابل باید او را مثل الواری بلند می‌کرد.

پلنگ لاش (paləng lāš): که در آن یکی از طرفین دستش را زیر زانوان به صورت

چمپاتمه‌زده قفل می‌کرد و طرف مقابل باید او را بلند می‌کرد.

^۱ فارسی آن «یار گلِ کانه گَله» می‌باشد.

نر شاخ: ابتدا هر یک از حریفان دو پای خود را به صورت ضربداری در هم قفل می‌کرد. آن‌گاه طرفین که روی دو دست راه می‌رفتند، به همدیگر ضربه می‌زدند تا یکی شکست بخورد.

لنگ کاشتی: در این کشتی فرد پای خود را در پای حریف قفل می‌کرد. آن‌گاه طرفین زورآزمایی می‌کردند تا یکی شکست بخورد.

نوعی کشتی دیگر وجود داشت که فرد می‌بایستی فقط زانوی حریف را بر زمین می‌زد. پولی را به عنوان پاداش در مجمعه یا سینی قرار می‌دادند و شخص برنده آن را برمی‌داشت.

نوعی کشتی دیگر وجود داشت که شخص می‌بایستی حریف را بلند کرده و بر زمین می‌زد. پولی را به عنوان پاداش در مجمعه قرار می‌دادند و شخص برنده آن را برمی‌داشت.

علاوه بر موارد پیش‌گفته بازی‌هایی از قبیل «درنه کا» (dərna kā)، «جو گندم تاس»، «شاه و وزیر»، «دوز دوز کا» و غیره مرسوم بود.

منبع: پرور دیار فراموش شده

یادمان‌ها

نکوداشت خانم دکتر بدرالزمان قریب

• زیر نظر دکتر ژاله آموزگار

■ ریاست محترم دانشگاه دولتی تهران، شیراز و فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی

با سلام و عرض ادب

اعضای شورای علمی " پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین " در گذشت دانشمند محترم بانو بدرالزمان قریب را به دوستان، دوستداران و جامعه علمی - پژوهشی میهن مان ایران، اروپا، روسیه، آمریکا و تاجیکستان صمیمانه تسلیت می‌گویم. ایشان بزرگ بانوی فرهنگ و ادب ایران، دوست و همکاری گرانقدر و از مفاخر جامعه علمی که خدمات ارزنده، درخشان و ماندگارشان موجب مباهات و تفاخر است

- پرفسور النا. ک. مالچانووا، پروفیسور ولادیمیر. ب. ایوانف، دکتر لیلی

دادیخودویوا، پرفسور شادی گل عمر اوا، دکتر سیف الدین میرزایف، دکتر کریم پوپل

- دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، دکتر ژاله آموزگار، دکتر کتایون مزدا پور، دکتر

زهره زرشناس، دکتر ایران کلباسی، دکتر مجتبی منشی زاده، استاد گیتی شکری، دکتر

علی علیزاده جُوبنی، استاد گیتی شکری، دکتر حبیب برجیان، دکتر هاشم موسوی،

مهندس علی ذبیحی و طیار یزدان پناه لموکی

پرفسور بانوانا. ک. مالچانوا / ریاست دپارتمان زبان‌های ایرانی آکادمی علوم روسیه

• درباره دانشمند فقید: دکتر بدر الزمان قریب

مترجم: محسن حمیدی



ایران‌شناس شهیر بین‌المللی، استاد دانشگاه تهران، عضو پیوسته فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی، عضو انجمن‌های علمی بین‌المللی و برنده جوایز مختلف، خانم بدرالزمان قریب در تاریخ ۲۸ ژوئیه سال ۲۰۲۰ در سن ۹۱ سالگی در تهران درگذشت.

مرحوم خانم قریب از خانواده‌ای شناخته شده و

دارای تحصیلات عالی بود. استاد عبدالعظیم خان قریب استاد دانشگاه تهران - دانشکده زبان و ادبیات فارسی - بنیان‌گذار دستور زبان فارسی مدرن، عبدالکریم قریب پدر علم زمین‌شناسی ایران و دکتر محمد قریب، بنیان‌گذار علم نوین پزشکی، از خویشاوندان بدرالزمان بودند، دانسته است استاد عبدالعظیم خان قریب همان‌طور که آمد اولین دستور زبان فارسی نوین را پایه‌گذاری کرد و به مدت ۶۷ سال این درس را تدریس نمود. و کتاب‌های درسی زبان فارسی برای کودکان و جوانان متعلق به اوست. دانش‌آموزان او در بسیاری از دانشگاه‌های ایران تدریس کرده و می‌کنند. وی از احترام و عشق زیادی در بین شاگردانش برخوردار بود. ضمن آن‌که به دلیل فعالیت علمی -

آموزشی خود بارها نامزد دریافت جایزه شد. پس از فوت او، کتابخانه شخصی اش (۴ هزار جلد) به انستیتو (موسسه‌ی) آموزشی اهدا گردید.

پرفسور بدرالزمان قریب در ۲۳ آگوست سال ۱۹۲۹ در تهران به دنیا آمد. پدرش ضیاءالدین قریب و مادرش معصومه قریب نام داشتند که بعد از ازدواج به ایشان لقب ضیاء الملوک دادند. هر دو تهرانی بودند، اما اجدادشان از روستای گرکان شهر آشتیان از شهرستان‌های استان مرکزی ست. پدر بزرگ او محمد حسین شمس العلماء قریب گرکانی (۱۸۴۶ - ۱۹۲۶) متخلص به ربانی، ادیب، دانشمند، شاعر و معلم مدرسه دارالفنون بود.

پدر بدرالزمان فردی فرهنگی و سیاسی بود و همه عمر در وزارت امور خارجه در مناصب گوناگون چون رایزنی سفارت ایران در پاریس، و غیره خدمت کرد. او به ادبیات بسیار علاقمند بود و همواره مشوق فرزنداناش در خواندن شاهنامه و مثنوی بود. با چنین پشتوانه ذوقی که میراث پدر و جدپدری اوست، بانوی دکتر بدرالزمان قریب علاوه بر تحصیلات علم از کودکی ذوق و قریحه شاعری داشته و اشعاری سرود. از او دفتر شعری نیز منتشر شد.

گفتنی ست پرفسور بدرالدین قریب در رشته زبان و ادبیات فارسی فارغ‌التحصیل شد. علاوه بر پدرش، بدیع‌الزمان فروزانفر، دکتر محمد معین، جلال‌الدین همایی، ابراهیم پورداوود، پرویز ناتل خانلری، احسان یارشاطر، صادق کیا و سایر دانشمندان برجسته زمره اساتید او بودند.

در سال ۱۹۵۹ برای ادامه تحصیل به خارج از کشور رفت. او تحت راهنمایی ایران‌شناسان مشهور تحصیل کرد: م. درسدن در دانشگاه پنسیلوانیا، سپس ب.و. هنینگ در دانشگاه کالیفرنیا در برکلی. عنوان پایان‌نامه دکترای او "ساختار فعل سغدی" بود. او در سال ۱۹۶۵ به ایران بازگشت و ابتدا در دانشگاه شیراز و ۶ سال بعد در دانشگاه تهران تدریس را آغاز کرد و تا زمان مرگ در آن جا کار کرد. او همچنین در سال ۱۹۸۸ (۱۳۶۶) جایزه کتاب سال جمهوری اسلامی ایران را برای ترجمه کتاب "زبان‌های خاموش" به اتفاق زنده یاد دکتریداله ثمره دریافت کرد. خانم قریب در طول زندگی

خود متخصصان جدیدی را در رشته و حوزه زبان سغدی و به صورت ویژه، زنان سغدی‌شناس تربیت نمود.

"فرهنگ سغدی-فارسی-انگلیسی" تالیف دکتر بدرالزمان قریب که تهیه و تدوین آن بیش از ۲۰ سال به طول انجامید، در سال ۱۳۷۴/۱۹۹۵ در تهران منتشر شد. این فرهنگ لغت شامل ۱۱۶۱۸ آیتم لغوی (۱) است و بسیار مورد توجه ایران‌شناسان از کشورهای مختلف است که آن را منبع اصلی تحقیق در این زمینه می‌دانند. و اسکالموفسکی ایران‌شناس لهستانی مطلب زیر را در مورد او نوشت: «اثر خانم پروفیسور قریب، محقق مشهور ایرانی که زندگی حرفه‌ای خود را وقف مطالعه زبان سغدی کرد، که یک دستاورد واقعا بزرگ در این زمینه از ایران‌شناسی است و این اثر برجسته برای سال‌های طولانی به عنوان یک منبع معتبر و قابل اعتماد باقی خواهد ماند.» نقش مهم فرهنگ لغت سغدی خانم قریب در توسعه فرهنگ‌نگاری ایرانی توسط ایران‌شناس ایتالیایی آنتونیو پانائینو مورد توجه قرار گرفت.

(۱) آیتم لغوی - واحد ساختاری اصلی فرهنگ واژه یا لغت است؛ متنی که واحد عنوان [مهم‌ترین قسمت متن] را در فرهنگ لغت توضیح می‌دهد و ویژگی‌های اصلی آن را توصیف می‌کند. در معنا و مفهوم مجازی، آیتم لغوی یک پرتره از یک کلمه است. خانم قریب همچنین سهم بسزایی در پیشرفت گویش‌شناسی ایران داشت و رئیس گروه گویش‌شناسی در فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی بود. شاپان ذکر است که روسای اول و دوم این گروه ایرانیان بسیار مشهوری بودند، مرحوم دکتر احمد تفضلی و دکتر بهمن سرکاراتی (او معاون رئیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی بود). در سال ۲۰۰۱ تهران میزبان اولین سمینار گویش‌شناسی ایران بود که توسط گروهی از گویش‌شناسان در فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی برگزار شد. بر اساس نتایج این سمینار، مجموعه مقالات و انواع روش‌های متدیک و علمی، از جمله راهنمای مرجع مجموعه مطالب گویش‌شناسی و کتاب‌نگاری آثار گویش‌شناسی به زبان فارسی منتشر شد. مجموعه مقالات شامل مرور و بررسی تاریخی گسترده آثار گویش‌شناسی در ایران است. این بررسی توسط دکتر بدرالزمان قریب نگاشته شده است.

از خاطرات همکاران و همتایان روسی او: «دکتر بدرالزمان قریب. او زنی کوتاه قد و بسیار سرزنده، خوش‌مشرَب و مهربان است. مقنعه که بخشی جدایی‌ناپذیر از حجاب مسلمانان است، مانند یک روسری بر سر یک زن دهقان روس، بر روی سر او قرار دارد. این به همراه یک لبخند مهربان همیشگی، احساس و تصور یک جادوگر افسانه‌ای را پدیدار می‌سازد. وی همیشه توسط همکاران و دانش‌جویان احاطه می‌شود. فهرست مناصب او علیرغم ظاهری فولکلوریک، چشمگیر است: او عضو پیوسته آکادمی زبان و ادبیات فارسی، استاد دانشگاه تهران، برنده جوایز مختلف و عضو انجمن‌های علمی بین‌المللی است. این جا در روسیه او را عمدتاً به عنوان مولف فرهنگ لغت سعیدی و رئیس گروه گویش‌شناسی آکادمی مذکور می‌شناسند. او فردی فرهنگ‌نگار و دانشنامه‌نویسی بود که به هر چیز جدیدی در علم علاقه شدیدی نشان می‌دهد. او یک حاضر و شرکت‌کننده ثابت در تمام وقایع مهم زندگی علمی ایران است، از جمله در رویدادی که در پایان سال ۲۰۰۴ در تهران برگزار گردید، دومین کنگره ملی ایران‌شناسان و همچنین کنگره بزرگ مطالعه استان فارس که در سال ۲۰۰۵ در شیراز برگزار شد.

دکتر قریب در دومین کنگره ملی ایران‌شناسان گزارشی از کتیبه میخی بیستون پارسی باستان و در کنگره شیراز گزارشی از کتیبه داریوش در نقش رستم را ارائه نمود. در سال ۱۹۷۸/۱۳۷۷ مقاله طولانی او (۲۴ صفحه با قلم رایانه‌ای (تایپ‌فیس) کوچک و فشرده) با عنوان "هفته در ایران قدیم" با زیرعنوان "پژوهشی در "هفت گنج" نظامی و نوشته‌های مانوی" در مجله "نامه فرهنگستان" منتشر گردید. در این مقاله از نام‌های روزهای هفته و همبستگی و وابستگی آن‌ها با نام‌های هفت سیاره و در نهایت از واژگان سعیدی مانوی صحبت می‌شود. این یک نمونه مشخص و کوچک از کارهای علمی دکتر بدرالزمان قریب است.

وی در یاد همکارانش برای همیشه نه تنها به عنوان یک متخصص بسیار حرفه‌ای، بلکه به عنوان یک زن خوش‌مشرَب و مهربان نیز جاودان خواهد ماند.

یاد و خاطره‌ش گرمی باد!

آگهی ترحیم توسط: ی. ک. مالچانوا و آ. ک. چرکونوا تهیه شده است (موسسه زبان‌شناسی آکادمی علوم روسیه، مسکو)

گرامیداشت بدرالزمان قریب

«بانویی میان زبان‌های خاموش»

ژاله آموزگار / پژوهشگر فرهنگ و زبان‌های باستانی:

دکتر قریب با خدمات فرهنگی ارزنده بر قله افتخار قرار گرفته است. طی سالیانی که در دانشگاه مشغول به خدمت بودم در کنار بزرگان بسیاری فعالیت کردم که دکتر بدرالزمان قریب یکی از آن بزرگان بود.

دکتر قریب علاوه بر استعداد ذاتی از کوشش و پشتکار برای طی این مسیر پرافتخار استفاده کرده است. او به نسلی تعلق دارد که پس از دانش آموختگی در خارج از کشور برای خدمت به مردم و فرهنگ وطن به کشور بازگشت.

زمانی که کتاب «فرهنگ سغدی» که یک اثر جهانی است توسط او تالیف و چاپ شد و بعد به عنوان کتاب سال انتخاب شد، به خود بالیدیم که این امر مهم توسط یک بانوی ایرانی انجام شده است. نشر این اثر فرصت مناسبی بود تا بگوییم مرزهای سیاسی با مرزهای فرهنگی متفاوت است.

دکتر بدرالدین قریب به جز کتاب «فرهنگ سغدی»، آثار ماندنی دیگری در کارنامه خود دارد. ما همه بازیگران فیلم‌های زندگی‌مان هستیم. از لحظه ورود به جهان تا لحظه‌ای که با واپسین دم جان به جان‌آفرین تقدیم می‌کنیم. ما می‌توانیم هنرپیشه

خوبی باشیم با نقش‌های مثبت. این بازیگر نقش مثبت است که می‌تواند در این جهان تاثیرگذار باشد. بدرالزمان قریب در فیلمنامه زندگی‌اش نقش بازیگر بسیار مثبت بود و بیهوده نگذشت. یاد و نامش گرمی باد.

■ زهره زرشناس، زبان‌شناس، ایران‌شناس و باستان‌شناس

بدرالزمان قریب زمانی نخستین کرسی زبان سغدی را در دانشگاه تهران آغاز کرد که تقریباً هیچ کس از این حوزه آگاهی نداشت. اما پس از مدتی افراد زیادی با همت دکتر قریب در این حوزه شروع به فعالیت کردند.

بدرالزمان قریب تالیفات فراملی دارد. تا امروز هنوز پژوهشی ندیده‌ام که درباره زبان سغدی باشد و ارجاعی به کتاب او نداشته باشد.

گرچه دو فرهنگ سغدی دیگر بعد از کتاب او توسط ایران‌شناسان غربی تالیف شده است اما همچنان این کتاب به دلیل جامعیت جایگاه ویژه‌ای در نزد پژوهشگران دارد. او همه پژوهش‌های این حوزه را در یک جلد گردآوری کرده و به صورت گنجینه‌ای در اختیار همه قرار داده است.

بدرالزمان قریب از زمان حضور در دانشگاه تا امروز دانشجویان بسیاری را تربیت کرده که بسیاری از شاگردان او امروز در حال تدریس در دانشگاه‌های مختلف هستند.

بیش از ۴۰ سال او عضو هیات علمی دانشگاه شیراز بود و در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران حضور داشته و با نهادهای پژوهشی و علمی کشور همکاری داشت. وی از سال ۷۷ عضو پیوسته فرهنگستان زبان و ادب فارسی بود و مدیریت گروه‌های مرتبط با حوزه زبان‌شناسی را در اختیار داشت. همچنین عضو شورای علمی دایره‌المعارف بزرگ اسلامی بود.

از جنبه تاثیرگذاری دکتر قریب می‌توان به پژوهش‌های او در زبان سغدی اشاره کرد که مانند مبدع بوده است. علاوه بر واژه نامه سغدی، مقالات متعددی به زبان‌های مختلف داشته و درباره مسائل ریشه‌شناختی زبان‌های ایران باستان نوشته است.

قریب نمونه درخشانی از فرهیختگانی است که زندگی‌اش را به طور کامل وقف علم کرده است. امروز که کیفیت علمی در سیطره کمی‌گرایی به حاشیه رانده شده، وجود

چنین استادانی می‌تواند الگویی برای نسل جوان باشد. یکی از عوامل توسعه جوامع به این بستگی دارد که جوانان از چنین شخصیت‌هایی به عنوان الگوی مرجع بیاموزند و از این طریق تکان‌های علمی در حوزه‌های مختلف به وجود آورند. یادش گرامی باد

مجتبی منشی‌زاده، زبان‌شناس و دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی:

آشنایی من با دکتر بدرالزمان قریب به سال ۱۳۶۳ و دوران دانشجویی‌ام بازمی‌گردد. از همان روزها نکته‌ای که توجه من و سایر دانشجویان را جلب می‌کرد شیوه تدریس او در کلاس بود که با دقت و نظم خاص و حتی گاهی با سختگیری همراه می‌شد. در آن دوره کسی به جز او تدریس زبان سغدی را برعهده نداشت و دوران دانشجویی ما با او همراه بود. در ادامه این مسیر نیز پایان‌نامه خودم را با عنوان «حکایت‌های سغدی و تاثیر آن در ادبیات پس از اسلام» به کمک دکتر قریب انجام دادم. یکی از ویژگی‌هایی که دکتر قریب در طول مدت نگارش پایان‌نامه به من آموخت آوانوشت صوت‌های سغدی بود.

او روحیه خوش و همگامی با همه دانشجویان را داشت. در طول مدت نگارش پایان‌نامه‌ام شاید بیش از ۱۰ بار به سراغ کتابخانه شخصی او رفتم و هر بار با روی باز از من و سایر دانشجویان پذیرایی می‌کرد. یادش گرامی باد.

یادمان دانشمند محترم بانو دکتر عصمت اسماعیلی

• زیر نظر دکتر حسن طباطبائی

■ ریاست محترم دانشگاه دولتی سمنان

با سلام و عرض ادب فراوان
اعضای شورای علمی " پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین " در گذشت
دانشمند محترم بانو دکتر عصمت اسماعیلی را به دوستان، دوستداران و جامعه علمی -
ادبی کشورمان ایران، اروپا، روسیه، امریکا و به ویژه به دانشگاه دولتی سمنان صمیمانه
تسلیم می‌گویم

ایشان بانویی مهربان، با ادب فراوان، حق‌شناس استادان، پیش‌کسوت، مدیر لایق،
استادی دلسوز و دانشمند بودند.

- پرفسور النا مالچانووا، پروفیسور ولادیمیر باریسویچ ایوانف، دکتر لیلی دادیخودویوا،

پرفسور شادی گل عمرآوا، دکتر سیف‌الدین میرزایف و دکتر پوپل

ایران: دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، دکتر ژاله آموزگار، دکتر کتابون مزداپور، دکتر
زهره زرشنس، دکتر ایران کلباسی، دکتر مجتبی منشی زاده، دکتر حبیب برجیان، استاد
گیتی شکری، دکتر علی علیزاده جُوبنی، دکتر هاشم موسوی، دکتر سیده مهنا سید
آقایی رضایی، مهندس علی ذبیحی و طیاریزدان پناه لموکی

یادش گرامی باد

یادداشت فوق در تاریخ ۹۹/۲/۳ در بخش یادمان‌های دانشگاه سمنان به ثبت رسیده است.

شرحی کوتاه درباره‌ی زنده نام دکتر عصمت اسماعیلی (۱۳۴۲ - ۵، ش ۱۳۹۹)

دانشیار فقید زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سمنان

❖ سوابق تحصیلی: کارشناسی ۱۳۷۱ کارشناسی ارشد ۱۳۷۴ دکتری زبان و ادبیات فارسی ۱۳۸۰ از دانشگاه تهران

سوابق علمی و آموزشی:

❖ استاد اعزامی وزارت علوم تحقیقات و فناوری به گروه ایران‌شناسی دانشگاه افسس سونند از ۱۳۹۱ تا ۱۳۹۳

❖ تدریس دروس اختصاصی زبان و ادبیات فارسی در مقاطع کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری دانشگاه افسس سونند و برگزاری سمینارهای علمی از سال ۱۳۹۱ تا ۱۳۹۳

❖ استاد اعزامی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری به دانشگاه بوداپست از سال ۱۳۹۴ تا ۱۳۹۶

❖ تدریس دروس اختصاصی زبان و ادبیات فارسی در مقاطع کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری دانشگاه اتووش لوراند بوداپست از سال ۱۳۹۴ تا ۱۳۹۶

❖ دبیر اجرایی نخستین جشنواره ملی کاریکلماتور کتاب، مطالعه و خواندن، ۱۳۹۸

❖ استاد اعزامی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری به گروه‌های زبان و ادبیات فارسی دانشگاه دمشق و البعث سوریه ۱۳۸۴ تا ۱۳۸۷

❖ تدریس زبان فارسی به غیر فارسی زبانان در مرکز بین‌المللی آموزش زبان دانشگاه دمشق ۱۳۸۴ تا ۱۳۸۷

❖ تدریس زبان فارسی در سفارت هند در ایران به مدت دو نیم سال در سال ۱۳۷۸

❖ تدریس زبان فارسی در دانشگاه تشرین لاذقیه‌ی سوریه از سال ۱۳۸۴ تا ۱۳۸۵

❖ دبیر کل همایش ملی (پژوهشی در گویش سمنانی) دانشگاه سمنان، سال ۱۳۸۳

❖ عضو رسمی - قطعی هیات علمی دانشگاه سمنان از ۱۳۸۰ تا ۱۳۹۹

❖ مدیر گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سمنان (چندین دوره)

❖ معاون پژوهشی دانشگاه علوم انسانی دانشگاه سمنان (چندین دوره)

❖ مدیر گروه زبان‌شناسی همگانی دانشگاه سمنان

- ❖ مدیر کتابخانه مرکزی و مرکز اطلاع رسانی دانشگاه سمنان
- ❖ رئیس کمیسیون علوم انسانی دانشگاه سمنان
- ❖ عضو کار گروه تدوین و بازنگری سرفصل‌های درسی رشته ایرانشناسی و مطالعات ایران
- ❖ عضو کمیته نشر کتاب دانشگاه سمنان (چندین دوره)
- ❖ رئیس نامگذاری دانشگاه
- ❖ مشاور معاون پژوهش و فناوری در امور کتابخانه‌ها، مجلات و پایگاه‌های اطلاعاتی (چندین دوره)
- ❖ عضو کمیته طرح و برنامه دانشگاه سمنان
- ❖ عضو شورای پژوهشی اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان سمنان
- ❖ عضو هیات تحریریه فصلنامه فرهنگی - پژوهشی و هنری قومس
- ❖ مدیر داخلی و عضو هیات تحریریه مجله دانشکده علوم انسانی
- ❖ سر دبیر و عضو هیات تحریریه مجله علمی - پژوهشی مطالعات زبانی - بلاغی دانشگاه سمنان

آثار:

- ❖ چاپ بیش از بیست عنوان مقاله علمی - پژوهشی - isc
- ❖ چاپ بیش از بیست عنوان مقاله در کنفرانس‌های معتبر علمی - بین‌المللی
- ❖ تالیف و تصحیح بیش از ۱۰ عنوان کتاب ارزشمند و فاخر ادبی
- ❖ انتشار کتاب جامع آموزش زبان فارسی به مجاری زبانان (مجارستانی‌ها)
- ❖ تصحیح کتاب دیوان بستان الادب و دیوان الادب علامه حائری مازندرانی (سمنانی)

انتشار کتاب مجموعه مقالات همایش گویش‌های مناطق کویری ایران ۱۳۸۹

انتشار کتاب مجموعه مقالات گویش سمنان ۱۳۸۳

راهنمایی و مشاوره بیش از ۶۰ عنوان پایان‌نامه کارشناسی ارشد و رساله دکتری

پرفسور کارینا جهانی از دانشگاه اوپسلاهی سوئد

• مترجم / محمد کاظم شجاعی

به تمام همکاران گروه زبان‌شناسی و لغت‌شناسی با اندوه تمام وظیفه خود میدانم به اطلاع تان برسانم که استاد مهمان سابق ما در رشته زبان‌های ایرانی، دکتر عصمت اسماعیلی که حدود چهار سال با گروه همکاری داشت، اخیراً در اثر ابتلا به ویروس کرونا جان باخت. ما خاطرات بسیار خوبی از عصمت داریم که برای همکاران و دانشجویانش بسیار عزیز بود. او همیشه آماده‌ی کار و کمک به دانشجویان بود. یکی از اقدامات ارزشمند او مشارکت در چند پروژه ترجمه از فارسی به سوئدی بود که در ادامه منتشر شدند

روحش شاد و یادش گرامی باد

شعری از استاد دکتر شفیعی کدکنی

به یاد دکتر عصمت اسماعیلی

"فصلِ عبورِ صنوبر"

به یادِ دکتر عصمت اسماعیلی

بارانکی خُرد می‌بارد و باز

پیشانی ابری تو

آید به یادم در آن صبحگاهانِ اندوه

آن صبحگاهان، که در شامِ میهن

بر دوشِ اندیشه باری گرانند

* * *

هنگامهٔ زندگی-مرگ

می‌خواند سوی کدامت؟

رفتی به قربانگه و بازگشتی

همچون خداوندِ نامت

آن قصه‌ها و آرزوها

دستان‌سرایانِ آن داستانند.

* * *

ای دخترِ شیخِ اشراق!

با عقلِ سرخت به میراث

راهِ زمستانی ما

فصلِ عبورِ صنوبرِ زِ دهلیزِ پاییز-

لغزنده و شیبناک است

آن برگ‌هایی که از شاخه‌ها اوفتادند

خود رازدارانِ آن ارغوانند.

* * *

تو ایستاده، روانی، چو شمشاد

سوی شکوهِ شکیباییِ خویش

لبخندِ معصومِ پر عصمتِ دختری شاد

مصلوب بر دارِ داناییِ خویش

داناییِ کاندَرینِ روزگارانِ زخمی

جمعی از آن خسته

جمعی از آن بر کرانند.

* * *

رفتی تو اما نرفتی

تا یک تنِ ایرانی، اینجا

بر روی سیّارهٔ ما،

باقی‌ست

در آرزوهای خود زنده‌ای

آرزوهای تو جاودانند.

* * *

آن اورمزدی‌صداها

آن آرزوهای میهن

هرچند هرگز مجالِ نیابند

و دانند

آن آرزوها

و آن نغمه‌ها

و آن صداها

کاندیشه را ترجمانند.

محمد رضا شفیعی کدکنی

۳ اردیبهشت ۱۳۹۹

با یاد دوست و همکار عزیزم سرکار خانم دکتر عصمت اسماعیلی

گیتی شگری

یاد آن شب که صبا بر سر ما گل می‌ریخت بر سر ما ز در و بام و هوا گل می‌ریخت.... گیتی آن شب اگر از شادی ما شاد نبود راستی تا سحر از شاخه چرا گل می‌ریخت؟ با دوست عزیزم سرکار خانم دکتر عصمت اسماعیلی در دانشگاه اوسالا آشنا شدم. ایشان به عنوان استاد مهمان به دانشگاه آمده بودند و من پژوهشگری بودم که آنجا کار می‌کردم. مدتی هم با ایشان هم اتاق شدیم. البته من همیشه به دانشگاه نمی‌رفتم و بیشتر وقتها ازخانه در استکهلهم کار می‌کردم. معمولا یک تا دو روز در هفته می‌رفتم و برای روزهایی که ناچار بودم پشت هم در اوسالا بمانم معمولا شب به عنوان مهمان مزاحم خانم پروفیسور جهانی بودم که اغلب کار می‌کردیم. یکی دوشب هم در منزل خانم دکتر اسماعیلی ماندم. او که خود گیاهخوار بود مثل پروانه به دور میهمانش می‌گشت و سعی می‌کرد بهترین پذیرایی را بکند. در این با هم بودن‌ها بیشتر بحث بر سر ادبیات و شعر و زبان بود و از تجارب هم استفاده می‌کردیم. زیبا می‌نوشت و زیبا سخن می‌گفت و شاعر بود.

بازخوانی بخش فارسی کتاب مشترک من، خانم دکتر جهانی و دکتر بارانی را به عهده گرفت.

در بحث ادبیات، عرفان و تصوف مسلط بود و بیشتر سه شنبه بعد از ظهرها در بخش جلسه داشت.

زبان گرم و شیرینی داشت و رفتاری دوستانه!

در کنگره‌ی دانشگاه بامبرگ با گروه ما هم سفر شد.

خاطره جالبی از این سفر به یادم می‌آید. پروفسور اوا یرمیاس از دانشگاه بوداپست به عنوان استاد سخنران اصلی در این سمینار شرکت داشتند. دکتر اسماعیلی و خانم پروفسور یرمیاس در زمان استراحت هم دیگر را ملاقات کردند، آنها همدیگر را از زمان دانشجویی در دانشگاه تهران می‌شناختند و در یک خوابگاه زندگی می‌کردند. در همان سفر برنامه‌ی به بوداپست رفتن دکتر اسماعیلی رقم خورد، بخصوص که دکتر یرمیاس می‌گفت که من تصمیم داشتم دیگر کسی را از ایران نخواهم و از اروپا احتیاجم را تامین کنم ولی اگر دکتر عصمت را به من بدهند می‌پذیرم. بنا شد که با هم روی تصحیح متن کهنه‌ای کار کنند که هنگام بازگشت کپی آن را به دکتر اسماعیلی سپردند.

بسیاری از روزها که در افسالا کار می‌کردم می‌دیدم که مشغول کار کردن به روی آن متن است و خیلی مسلط، مشکلات فارسی، عربی و ترکی متن را حل می‌کند، تمام کارهای مربوط به آماده‌سازی کتاب را نیز ماهرانه با کامپیوتر انجام می‌داد.

گاهی در روزهای خوش بهاری افسالا که من دیر هنگام دانشگاه را ترک می‌کردم و عازم استکهلم و خانه می‌شدم با دوچرخه‌اش مرا تا ایستگاه راه‌آهن افسالا همراهی می‌کرد و از در و دیوار و خاطره‌هایش می‌گفت و گاه شعر و قصه‌ای چاشنی این گفتگوها می‌شد و گاه دوستان و آشنایان مشترکی می‌یافتیم.

زمان گذشت و من کار با دانشگاه را به پایان رساندم و دیگر کمتر به افسالا می‌رفتم. او چند صبحی ماند و هراز گاهی به خانه‌ی ما می‌آمد گاه تا پاسی از شب گذشته به صحبت می‌پرداختیم بخصوص که زنجانی بود و برای همسرم که متولد زنجان است کلی خاطره از زنجان داشت و می‌گفت.

او به ایران بازگشت اما تماسهای ما ادامه داشت، هر وقت دنبال متنی می‌گشتم یا سوالی در مورد آن دیار، سمنان، داشتم از او کمک می‌گرفتم و او سریع جواب را می‌فرستاد. کتاب لغت و دایره‌المعارف متحرک و سریع ما بود. یک بار سه سال پیش که در ایران بودم به او نوشتم من در تهرانم و زمان سفر کوتاه ست می‌تواند به تهران بیاید؟ یک روزه آمد و نهار در کنار عزیزان خانم دکتر مزداپور، خانم دکتر زرشناس و سرکار

خانم گونیا اندرسون، من و دوست ویراستار عزیزم خانم فرزانه وزوایی که مدیر این دیدار بود، خوردیم و غروب آن روز پاییزی او به سمنان برگشت، این آخرین دیدار ما بود. این بار در نوروز به سراغش رفتیم و پیام دادم که تا ضمن تبریک نوروزی متنی را برایم پیدا کند. او همیشه عادت داشت با صدا پیغام برای من بفرستد ولی این بار نوشت گیتی جانم کرونا گرفتم پس برایت می‌نویسم.

و دیگر ارتباط ما تمام شد و من صدای او را دیگر نشنیدم و پیامی از او نداشتم، ولی من پیام می‌فرستادم و به نظر کسی پیامها را دریافت می‌کرد.

همیشه فکر می‌کردم یک روز، یک بار طولانی‌تر به ایران سفر خواهم کرد و مهمان او خواهم شد و با کمک او کاری در مورد زبان سمنانی خواهم کرد و یا چند مقاله‌ی نیمه‌کاره را سر و سامان خواهم داد. هم چنین هر بار می‌خواستیم به او بگوییم که قبل از دیدار در افسلا یک بار دیگر در مقاله‌ای ما به هم رسیده بودیم و این سالها که او اینجا بود من نمی‌دانستم که شریک کاری آن مقاله او بوده است.

او رفت و تمام آن لحظات خوش با هم بودن رفت و دیگر تکرار نخواهد شد و من مرثیه گوی او شدم که هرگز باور نداشتم و ندارم!

یاد و جانش گرمی باد!

باز شب آمد و شد اول بیداریها	من و سودای دل و فکر گرفتاریها
شب خیالات و همه روز تکاپوی حیات	خسته شد جان و تنم زین همه تکراریها
در میان دو عدم این دو قدم راه چه بود ؟	که کشیدیم درین مرحله بس خواریها
دلخوشیها چو سرابم سوی خود برد ولیک	حیف از آن کوشش و طی کردن دشواریها
نو جوانی به هوس رفت و از آن بر جا ماند	تنگی سینه و کم خوابی و بیماریها
سرگذشتی گنه آلود و حیاتی مغشوش	خاطراتی سیه از ضبط خطا کاریها
کور سوپی نزد آخر به حیات ابدی	شمع جانم که فدا شد به وفا داریها

گیتی شکری - استکهلم - ۲۰۲۰-۰۴-۲۴ - برابر ۵ اردی بهشت ۱۳۹۹

دکتر توکلی

قرار بود روز سعدی کاری کنی کارستان. قرار بود اول اردیبهشت ماه جلالی برای استادات مظاهر مصفا که دلباخته‌ی سعدی بود مراسمی برپا کنی در دانشگاه سمنان. چه ذوقی داشتی که قرارست میزبان مادر معنوی ات باشی؛ خانم **دکتر امیربانو کریمی**. یادت هستی گفתי فرزندان استاد هم می‌آیند. اسم هم گذاشته بودیم روی مراسم: "شاعر آزادگان". تا آخرین روزهای اسفند در تب و تاب بودی که مجله را درآوری و یادای کنی از استاد. آخرین بار که دیدمت آمدی دم خانه و عکس **دکتر مصفا** را گرفتی. گفתי استاد یک بار سر کلاس رباعیی سرود و در دفتر تو نوشت شعر تازه نازل شده را. گفתי آن را کنار عکس می‌گذارم و چشم‌هایت چه برقی می‌زد. نمی‌دانم چه شد که شاید به رسم عیدانه **یک آلبوم شجریان به تو دادم** و گفתי همین الان در ماشین می‌گذارم بشنوم. "**طریق عشق**" بود و نمی‌دانم در خلوت خود وقتی شجریان در افشاری می‌خواند: "حجاب راه تویی حافظ از میان برخیز/خوشا کسی که در این راه بی حجاب رود" چگونه شنیدی و چه فکری کردی با خودت؟ قرار نبود آغاز مجله شماره‌ی بیست آخرین نوشته ات باشد. مگر نمی‌خواستی چند نسخه چاپی اش را برسانی به خانم دکتر کریمی؟

چه شدتِ حضوری داری که این گونه به انکار مرگ برخاسته است! فکر می‌کنم ما از تو مرده ایم. همیشه و این اواخر بیش تر با شوخی و شیطنت و گاه لحنی بی‌اعتنا از مرگ می‌گفتی. این که دوست داری در سمنان خاکت کنند و یا پیکرت را برای تشریح به دانشگاه پزشکی هدیه کنی... با همه‌ی دوری از جهان‌های معنوی می‌دانم و خوب می‌دانم **برای تو مرگ همان تولدی دیگر** بود. می‌دانم که به مرگ لبخند زدی شبیه همین عکس. لبخندی که غایب ترین عضو گروه ما خواهد بود و ما بدون آن لبخند چگونه سر کنیم؟ قرار بود طوطی و بازرگان را تمام کنیم قرار بود منطق الطیر را به آخر برسانیم. هفت وادی را خوانده بودیم چیزی نمانده بود به آستان سیمرغ برسیم. قرار بود

شب ولادت حضرت مولی برویم تربت ابوالحسن. شاید همان جا در خانقاه خرقانی رسیدن سی مرغ به سیمرغ را می‌خواندیم. یادت هست پارسال روزهای آخر اسفند بر سر تربت عطار خواندی همان بیت‌های سی مرغ و سیمرغ را. تو اما با بچه‌ها چند ماه پیش رفته بودی زیارت ابوالحسن و چه حالی داشتی و با چه لحنی می‌خواندی ای جویبار راستی از جوی یار ماستی. ما از قصه ماندیم و تو طاق‌نیاوردی و خود را به مردن زدی و از قفس پریدی و ما مثل بازرگان گیج و مبهوت پروازت ماندیم. تو به سیمرغ پیوستی. با چه شعف کودکانه‌ای می‌گفتی منطق الطیر را تمام کنیم و به سیمرغ برسیم و بعدش برویم سراغ مثنوی. آن قدر جلسه‌ها به تعویق افتاد که حوصله‌ات سر آمد و خودت رفتی تا قاف و آن سوی قاف و نیستان. یادم هست که در محفلی که تو بودی سخن از ابوالحسن می‌رفت و سخنان غریب او درباره‌ی غربت. چند روز بعد گفتی شاید در تنگنایی یا لحظه‌ای خاص، خدا را به غربت ابوالحسن سوگند داده‌ای. نمی‌دانم خودم هم هیچ نمی‌دانم رفتنت چرا این طور مرا به خرقان کشانیدی؟ در آن شب‌های هول و هراس ما که تو داشتی برای پرواز آماده می‌شدی شاید، پروازی که دعاهای ما به گردش نرسید، شبی از شبان داغدل از تو به یاد ابوالحسن افتادم و این نیایش غریبش:

"خدایا غُربا را در خانقاه بوالحسن مرگ مده که بوالحسن طاق‌مرگ غریب ندارد!" با خود گفتم؛ نه... نه نگفتم؛ در پس ذهنم این معنی چون شعله‌ای کوچک سرکشید که تو غریب مایی و شاید بشود گفت مهمان ما. می‌دانم می‌دانم تو شاید جور دیگری نگاه می‌کنی به رفتن و اگر بودی شاید می‌خواندی: حکمت حق ست و با حق چاره نیست؛ اما با همه‌ی این‌ها می‌خواستم بگویم رسمش نبود. ما طاق‌مرگ غریب نداریم تاب پرکشیدن غریبانه، ماندن در غریبستان بی دوست، حضور در غیاب این لب‌خنده... قرار بود روز سعدی برای استادت مراسمی برپا کنی؛ آن چنانی! نه این که پا شوی بروی به پیشگاه شاعر آزادگان.

خدایا مگر نمی‌دانستی بوالحسن طاق‌مرگ غریب ندارد؟!...

Введение:

В текущем 2020м году исполняется пять лет совместной работы международного коллектива ученых над независимым сборником научных исследований «Труды по исследованию побережья Каспийского моря». В основу этого научного собрания положены четыре обширных области исследования: этнография, лингвистика, культура и искусство. За пять лет работы было опубликовано 120 научных статей, посвященных исследованию этих областей и ряда других областей.

В фокусе многих статей по лингвистике – индоевропейские языки, меньшая часть статей посвящена истории, культуре и искусству доарийских цивилизаций. Мы считаем, что недостаток языковых исследований, посвященных Мазандерану, связан с тем, что данная серия была запущена лишь недавно и только начала набирать обороты, «распахивать крылья».

Так, в целом ученые сходятся во мнении о существовании в истории особого языка племени каспиев ([греч.](#) Κάσπιοι *Kaspioi*), которые населяли степные районы к югу и юго-западу от Каспийского моря в I тысячелетии до н.э., но лингвисты до сих пор нет продвинулись в его изучении. То же касается и языка хурритов, которые также жили на южном побережье Каспийского моря. Примечательно, что в VI тысячелетии до нашей эры. Каспии были знакомы с гончарным кругом, прялкой, колесом и колесницей. По предположениям некоторых ученых, именно они являются создателями пограничных камней (Кудурру), которые содержат хартии королей и высказывания, связанные с астрономией, а также

включают символы богов, помещенные в поддержку этих богов», в своих исторических записях они «заложили основы календаря, который стал популярным у вавилонян, способствовали разведению лошадей и их распространению» (Бехзади 2016, 801). Благодаря этим достижениям эти племена в свое время сыграли столь важную роль.

Происхождение каспиев до сих пор вызывает споры. Каспии считаются доиндоевропейским племенем; [Эрнст Херцфельд](#) отождествляет их с [касситами](#) Иранского нагорья, которые жили во [II тысячелетии до н. э.](#) и говорили на языке, не родственном ни одному из известных нам. [И.М. Дьяконов](#) также считал каспиев народом родственным касситам. Однако [Ричард Фрай](#) выступал против отождествления касситов и каспиев. В 1971 году Пьер Грело ([фр. Pierre Grelot](#)) обнаружил в арамейских [папирусах](#) из Египта и опубликовал [ономастические](#) сведения, имеющие отношение к каспиям. На основании этих сведений можно сделать вывод, что каспии — народ либо иранского происхождения, либо находившийся под сильным иранским влиянием (Каспии...).

По ряду свидетельств, из языка каспиев сохранилось около пятидесяти слов и личных имен, они сохранены в аккадском переводе ассиро-вавилонских текстов. В вавилонских хозяйственных и торговых документах, а также в надписях правителей, которые относятся ко II тысячелетию до нашей эры сохранился также ряд имен (Дьяконов 1971, 161). Элементы хурритского языка (имена и топонимы), который записывался различными орфографическими системами, в частности аккадской клинописью, известны и доступны сегодня, как и его грамматическая структура (Дьяконов 1971, 143). Отсюда следует, что еще до появления ариев на территориях южного побережья Каспийского моря, здесь проживали племена, язык которых стал впоследствии субстратом для мазандеранского языка, и который постепенно на протяжении веков многих столетий был поглощен иранскими языками. Оба эти народа упомянуты во 2-м и 3-м томах данного издания, а также в «Древней истории Мазандерана». Кроме того, там же приведены примеры письменных памятников обоих указанных языков, на основании этого они могут быть включены в круг сравнительно-исторических исследований мазандеранского языка и других языков региона, их лексики и грамматики.

При этом для определенного периода истории некоторые ученые указывают, что «основная резиденция касситов, покоривших Вавилон и правивших там шесть веков, находилась в Каспийском регионе, а во второй половине II тысячелетия до нашей эры население Загроса смешалось с пришлым индоевропейским элементом (Бехманеш 1990, 187). При этом племена, жившие на южном берегу Каспийского моря (гелы, кадусии, амарды и каспии), еще в 700 г. до н.э., согласно историческим сообщениям, имели небольшие владения по южному берегу Каспийского моря, оставаясь независимыми от Мидии (Дьяконов 1971, 187). По данным Авесты, в Прикаспийском регионе шла интенсивная борьба за независимость и этническое самоопределение (см. указание на это в тексте «Абан-яшта», посвященного Ардвисуре Анахите, яшт 5 стих 22 (Авеста 2000, 301).

История пребывания этнической группы каспиев в Прикаспийском регионе насчитывает четыре тысячи лет (с конца V тысячелетия до начала I тысячелетия до нашей эры) (Язданпанах Ламуки 2015, 30-35). Согласно другим данным, еще за четыре тысячи лет до появления каспиев в Мазандеране проживали народы, говорящие на самостоятельных языках, что подтверждается археологическими и историческими документами (VIII тысячелетие до нашей эры).

В силу этого в формировании мазандеранского языка можно выделить три исторических периода. Первый, с VIII тысячелетия до конца V тысячелетия, второй, с конца V тысячелетия до начала I тысячелетия до нашей эры, и третий, с начала I тысячелетия до нашей эры до настоящего времени. В последние три тысячелетия третьего периода в Прикаспийском регионе распространились иранские племена и их языки. Учитывая такое развитие событий, не вполне ясно, какова траектория последующего развития, как будет происходить этническая и лингвистическая эволюция.

Для первых четырех тысяч лет древней истории Мазандерана можно указать два момента. Во-первых, для ряда исторических периодов в письменных источниках не указаны наименования племен, хотя они оставили свидетельства своего пребывания в регионе в виде многих артефактов, свидетельствующих о пребывании в этом регионе этнической общности. Во-вторых, не известна социальная организация обществ того периода. Однако

имеются многочисленные археологические находки, такие как каменные, керамические и бронзовые орудия труда и сельскохозяйственные орудия, оружие для охоты, украшения и домашняя утварь, скульптура и золотые изделия, художественные изображения, а также фортификационные сооружения, что само является отдельным направлением исследования. Кроме того, сохранились отдельные слова из языков племен древнего Мазандерана.

Следует отметить, что недавно в Иране был издан словарь под названием «Мазандеранский словарь Вандади»), в который вошло 80 000 слов. В нем мазандеранский язык связывается с 24 древними языками. Его автор, Хоссейн Вандади, готовит для данного выпуска (№4 и №5) статью, куда будут включены десятки мазандеранских слов вместе с историей их происхождения. Эта статья будет носить заглавие «Мазандеранский язык – язык агглютинативный».

Мы надеемся, что лингвисты обратят внимание на древнюю лексику мазандеранского языка. Как известно, исконную лексику можно обнаружить в таких разделах словаря, как названия растений, животных (земноводных), насекомых, обозначениях гор, долин, рек и т. д., и все это несмотря на смену названий в силу миграции народов, смены средств производства и природных катаклизмов, ведущих к исчезновению целых народов. Имеются сведения о том, что в Мазандеране в III тысячелетии до нашей эры население уже занималось гончарным делом, изготовлением кирпича, керамикой, росписью, лепкой, скульптурой и резьбой, обработкой металлов (Язданпанах Ламуки 2003, 31).

Пример каспиев и их положение в Прикаспийском регионе может быть распространен и на другие народы и племена, начиная от древнего Туркестана до Кавказа, часть которых проживала на южном побережье Каспийского моря. Многим из них в настоящем издании посвящены отдельные исследования. При этом в данной серии обращается особое внимание на языки, населяющих в доарийский период данный регион народов.

При всем том настоящее совместное независимое издание не финансируется государством. Как было указано в интервью официальному информационному агентству Министерства культуры в Мазандеране, известному как Шабестан, 03.08.2020: «Данное издание не связано с каким-либо центром, учреждением

или организацией, не получало и не получает финансовой поддержки. Оно публикуется по личной инициативе издателя и финансируется из его личных средств».

Ноябрь 2020

Тайяр Язданпанах Ламуки

Перевод на рус. язык: Сейед Хоссейн Мусавиан

Литература

1. Бехзади, Рокайе – Море Каспиев (Казвинское море): Мазандеранское море, а не есть Каспийское море. – В журн. Чиста - № 10 – 2016.
2. [Каспии — Википедия \(wikipedia.org\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Каспии) URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Каспии>
3. Дьяконов, И.М – История Мидии / перевод на персидский Карим Кешавар. Тегеран: Организация перевода и издательства книг, 1971.
4. Бехманеш, Ахмад. История древних народов Западной Азии. Тегеран: Тегеранский универ., 1990.
5. Авеста (Абан Яшт, яшт 5:22), комментарий Джалила Дустхаха. Тегеран: Морварид, 2000.
6. Язданпанах Ламуки, Таййар – История, культура, искусство и язык древнего Мазандерана до прихода ариев. – В журн. Фаравахар – № 468 и 466 – 2015
7. Язданпанах Ламуки, Таййар. История древнего Мазандерана. – Чешме – Тегеран, 2003.